

## İbn Sînâ'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Yetkinlik ve Müşâhede Bağlamında Üsûlûcyâ Yorumu

Adnan İhtiyar | 0000-0001-6720-9106 | adnan.ihtiyar@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: 03hx84x94

### Öz

Bu çalışmada, İbn Sînâ felsefesinde nefis-akıl ilişkisinin özünü oluşturan entelektüel deneyim ekseninde filozofun *Kitâbü'l-İnsâf'ta Üsûlûcyâ* üzerine kaleme aldığı *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* başlıklı yorumu mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda, araştırmamızın çatısını temel olarak iki bölüm oluşturmaktadır. Birinci bölümde, *Üsûlûcyâ* yorumunun odağında İbn Sînâ'da entelektüel deneyimin kavramsal boyutunu ifade eden yetkinlik fikri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, söz konusu deneyimin görsel boyutuna tekabül eden müşâhede tecrübesi incelenmiştir. Metinler arası bir okuma gerçekleştirdiğimiz bu incelemenin temel amacı, bir taraftan *Üsûlûcyâ* yorumu ile *Kitâbü's-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyyatı arasında mukayese yaparak İbn Sînâ'nın yorumlarının onun öteki eserlerinde benimsediği felsefi ilkeleri yansıtıp yansıtmadığının izini sürmek, diğer taraftan İbn Sînâ'nın sistemi açısından *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın bize ne kattığı sorusuna cevap aramaktır. Bunun için, metinsel karşılaştırma metodunun yanı sıra, eleştirel okuma ve sistematik analiz yöntemlerine de müracaat edilmiştir. Sonuçta, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin temelleriyle uyum içinde olduğu ve modern literatürde büyük ölçüde göz ardı edilmiş olmasına rağmen esasında filozofun devasa külliyyatı içerisinde mümtaz bir konuma sahip olduğu görülmüştür.

### Anahtar Kelimeler:

Felsefe Tarihi, İbn Sînâ, Üsûlûcyâ, Yetkinlik, Müşâhede.

### Atıf Bilgisi

İhtiyar, Adnan. "İbn Sînâ'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Yetkinlik ve Müşâhede Bağlamında Üsûlûcyâ Yorumu". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023 Haziran), 61-87.

<https://doi.org/10.33718/tid.1253808>

Geliş Tarihi : 20.02.2023

Kabul Tarihi : 24.05.2023

Yayın Tarihi : 30.06.2023

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Prof. Dr. İlhan Kutluer danışmanlığında tamamladığımız "İbn Sînâ'nın Üsûlûcyâ Yorumu" başlıklı Yüksek Lisans Tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye, 2022).

Benzerlik Taraması : Yapıldı -iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## An Unknown Work of Avicenna: The Commentary on the Theology of Aristotle in the Context of Kamāl and Mushāhada

Adnan İhtiyar | 0000-0001-6720-9106 | adnan.ihiyar@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,  
Istanbul, Türkiye

ROR ID: ROR ID: 03hx84x94

### Abstract

In this study, we examined the *Commentary on the Theology of Aristotle*, entitled *Tafsīr Kitāb Utūlūğiyā*, from the *Fair Judgment* by Avicenna in the framework of the intellectual experience, which constitutes the essence of the soul- intellect relationship in the philosophy of Avicenna. In this context, we basically divided our research into two parts. In the first part, we discussed the idea of competence (Kamāl), which expresses the conceptual dimension of the intellectual experience in Avicenna on the axis of the *Commentary*. In the second part, we studied the experience of observation, which corresponds to the visual dimension of this experience. This study, in which we made an intertextual reading, has two main purposes. The first is to trace whether Avicenna's *Commentary* reflects the philosophical principles which he adopted in his other works, by comparing the *Commentary* with the Avicenna corpus, especially the main works such as *The Cure and the Pointers and Reminders*. The second is to seek an answer to the question of what the *Commentary* contributed to us in terms of Avicenna's philosophical system. For this, as well as the textual comparison method, we applied the methods of critical reading and systematic analysis. As a result, we determined that Avicenna's *Commentary* was in harmony with the philosophical foundations of his system and although it has been largely overlooked in the modern literature, it occupies a prominent position in the philosopher's huge corpus.

### Keywords:

History of Philosophy, Avicenna, The Theology of Aristotle, Kamāl, Mushāhada

### Citation

İhtiyar, Adnan. "An Unknown Work of Avicenna". *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 61-87.

<https://doi.org/10.33718/tid.1253808>

Date of Submission : 20.02.2023

Date of Acceptance : 24.05.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is extracted from my master thesis entitled "Avicenna's Commentary on The Theology of Aristotle", supervised by

Prof. İlhan Kutluer (Marmara University, Istanbul/Türkiye, 2022).”

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Modern Batı literatüründe Arapça Neo-Platonizm (Neoplatonica Arabica), Arapça Plotinus (Plotinus Arabus) veya Apokrif Aristoteles (Pseudo-Aristotelica) adı verilen külliyyatın öne çıkan eserlerinin başında *Üsûlûciyâ'nın*<sup>1</sup> (*Theologia Aristotelis*) geldiği bilinmektedir. 1883 yılında Alman araştırmacı Valentin Rose (ö. 1916) tarafından yapılan ilmî tetkikler neticesinde, asırlar boyunca Aristoteles'e (ö. m.ö. 322) ait olduğu zannedilen *Üsûlûciyâ'nın* klasik İslâm felsefe literatüründe eş-Şeyhu'l-Yûnânî adıyla tanınsa da şahsiyeti gizemli kalmış olan Yeni Eflâtûnculuk geleneğinin müessisi Plotinus'un (ö. 270) *Enneadlar*'ının IV., V. ve VI. dokuzluklarının birtakım ekleme ve çıkarmaların yanı sıra çeşitli değişiklikler yapılarak yorumlanmış versiyonundan ibaret olduğu anlaşılmıştır. Bu süreçte söz konusu yorumun gerçek müellifine ilişkin olarak araştırmacılar tarafından birçok farklı görüş ortaya atılmış olmakla birlikte, bu görüşlerin yalnızca birer iddia sadedinde olduğu ve bu konuda kesin bir bilginin mevcut olmadığı belirtilmelidir.

İslâm öncesi dönemde ortaya konulan eser, evvelki kültürel havzalara ait felsefe-bilim birikiminin İslâm dünyasına intikali merhalesinde Kindî (ö. 252/866) tarafından dönemin Abbâsî veliahdı el-Müsta'in-Billâh Ahmed b. el-Mu'tasım-Billâh'a (ö. 252/866) takdim edilmek üzere Süryânî mütercimlerden Abdülmesîh b. Nâ'ime el-Hımsî'ye (ö. 220/835) tercüme ettirilmiş, daha sonra Arapça metin üzerinde yine kendisi tarafından bazı düzeltmelerde bulunulmuştur. *Kitâbu'r-Rubûbiyye* olarak da ün bulduğu İslâm felsefe geleneğinde birçok filozofu etkileyen *Üsûlûciyâ'nın* İbn Sîna'nın (ö. 428/1037) da dikkatini çektiği görülmektedir.

eş-Şeyhü'r-Reis'in, Mağribî Peripatetik gelenekle günümüze ulaşmamış olan *el-Hâsil ve'l-mahsûl*'da, *Kitâbü'ş-Şifâ*'da, *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de ve dahi *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın bazı yerlerinde girdiği felsefî hesaplaşmayı sistematik olarak Aristoteles'in eserlerindeki problematik pasajları şerh etmek yoluyla gerçekleştirmeyi amaçlayarak 420/1029 tarihinde taslak nüshasını kaleme aldığı *Kitâbü'l-İnsâf*'ta üzerinde durduğu metinler arasında *Üsûlûciyâ* da yer almaktadır. Gazneli hükümdarı Sultan Mesûd b. Mahmûd-ı Gaznevî'nin (ö. 432/1041) ordusunun 421/1030 yılında İsfahân'ı ele geçirmesi ile gelişen kimi talihsiz hadiseler esnasında İbn Sîna'nın kaybolan eserden günümüze yalnızca *Üsûlûciyâ*, *De Anima* (*Peri Psuche*) ve *Metafizika*'nın XII. bölümünü oluşturup klasik İslâm felsefe literatüründe müstakil olarak *Kitâbü Harfî'l-Lâm* adıyla bilinen *Lambda* yorumları ulaşmıştır.<sup>2</sup> Bununla birlikte, İbn Sîna ile ilgili literatürde bu esere dair yeterli çalışmaların gerçekleştirildiği pek söylenemez. Ortaya koyduğumuz bu akademik çalışmada bu ihtiyaca bir ölçüde cevap vermeyi ve *Kitâbü'l-İnsâf*'ın modern literatürde yeniden keşfedilmesine bir nebze katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Bu meyanda, metinler arası (intertextual) bir okuma gerçekleştirmek suretiyle, İbn

1 Eserin adının *Esûlûciyâ* mı yoksa *Üsûlûciyâ* mı olduğuna ilişkin olarak bk. *Üsûlûciyâ*, 22. Batı literatüründeki kullanım ile ilgili örnek olarak bk. Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", 273-274; Gutas, "Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şignâhî", 12-13; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 288; Michot, "Un Important Recueil Avicennien du VII<sup>e</sup> / XIII<sup>e</sup> S. : La Majmû'a Hüseyin Çelebi 1194 De Brousse", 125. *Üsûlûciyâ* hakkında detaylı bilgi için bk. Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", 263-295; *Üsûlûciyâ*, 15-57; Bedevî, *Eflâtûn inde'l-Arab*, 1-66; Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 41-46; Köroğlu, "İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", 125-145; Adamson, *The Arabic Plotinus*, 87-259; D'Ancona, "The Theology Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence", 8-29.

2 İbn Sîna, "İhtilâfü'n-nâs fi emri'n-nefs ve emri'l-akl", 121; İbn Sîna, *el-Mübâhasât*, 80-81.

Sînâ'nın *Üsûlücyâ* yorumunun temel felsefi konularından birini oluşturan nefis – akıl ilişkisinin yatay anlamda da şümüllü, dikey anlamda derinlemesine bir anatomisini yapacağız. Binaenaleyh, bir taraftan *Üsûlücyâ* yorumu ile *Kitâbü'ş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyyatı arasında mukayese yaparak Şeyh-i Reîs'in yorumlarının öteki eserlerinde benimsediği felsefi ilkeleri yansıtır yansıtmadığının izini sürerken, diğer taraftan da İbn Sînâ'nın sistemi açısından *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'nın bize ne kattığı sorusuna cevap arayacağız.

Modern literatürde bu konuda araştırmamızdan evvel yapılmış çalışmalara baktığımızda, 1941 yılında Paul Kraus (ö. 1944) tarafından gerçekleştirilen “Plotin Chez Les Arabes” başlıklı makale İbn Sînâ'nın *Üsûlücyâ* yorumuna değinen ilk çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'ye nispet edilegelen *Risâle fi'l-İlmî'l-İlâhî* adlı eserin esasında *Üsûlücyâ* metnine benzer şekilde Plotinus'un *Enneadlar*'ının beşinci dokuzluğundan uyarlandığının ilk defa tespit edilmiş olması itibarıyla büyük bir ehemmiyet taşıyan bu araştırmada müellif, *Üsûlücyâ*'dan ve onun İslâm felsefesindeki yerinden özetle bahsederken İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'ta bu eserin üzerinde durduğunu belirterek bununla ilgili tespit ettiği el yazmalarına işaret etmiştir. Bu eserin önemine dikkat çeken Kraus, söz konusu yazma eserlerini tanıtmamanın ardından eserin tarihî ve felsefî arka planı hakkında kısa bilgiler vermektedir. Bununla birlikte müellif, eserin muhtevasına girmemektedir.<sup>3</sup>

Paul Kraus'un işaretinden sonra *Aristo inde'l-Arab*'ta eserin tek neşrini yapan Abdurrahman Bedevî, *Kitâbü'l-İnsâf* in günümüze ulaşan diğer iki bölümünü de ele aldığı mezkûr çalışmasının filolojik inceleme bölümünde *Kitâbü'l-İnsâf*'ın tarihî ve felsefî arka planına dair geniş analizlerde bulunmanın akabinde, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'yı neşretmede kullandığı el yazmalarını tanıtmakta ve Kraus'un eser ile ilgili olarak sunduğu bilgileri aktarır bazılarını kısaca tartışmaktadır. Tahkik metninde iki haşiyeye yer veren muhakkik, birinci haşiyede Friedrich Dieterici'nin (ö. 1903) *Üsûlücyâ* neşrini esas alarak<sup>4</sup> İbn Sînâ'nın yorumlarının *Üsûlücyâ* metninden hangi pasajlara ait olduklarını tespit etmeye çalışıp hem *Üsûlücyâ*'dan ilgili pasajı hem de o pasajın yorumunu bir arada sunmayı amaçlamıştır. Zira İbn Sînâ, metni yorumlarken tefsir ettiği pasajlara nadiren atıfta bulunmakta, atıfta bulunduğu da ilgili pasaja bir cümleden az birkaç kelime ile işaret etmektedir ki, bu durumda Bedevî metnin yorumla karışmasının önüne geçmek adına metni parantez içine almıştır. Ancak, muhakkikin söz konusu tespitleri incelendiğinde, bir kısmının isabetli olmadığı görülmektedir. Öte yandan Bedevî'nin, sarıh bir tespitle bulunamamasından dolayı *Üsûlücyâ*'ya bazen umumî atıflar yaptığı bazen de atıf yapmaktan kaçındığı göze çarpmaktadır. Esasen muhakkik, çoğu yerde yorumlanan pasajları saptamada büyük ölçüde zorlandığını itiraf etmesi gerektiğini dile getirmektedir.<sup>5</sup>

İkinci haşiyeye gelince, bu kısımda Bedevî *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'yı neşretmede kullandığı el yazmalarının metinleri arasındaki farklılıklara yer vermektedir. Burada dikkatimizi

3 Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, 272-275.

4 Burada Abdurrahman Bedevî'nin *Üsûlücyâ* neşrini esas aldığımız için, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'yı incelerken Bedevî'nin İbn Sînâ'nın yorumlarının *Üsûlücyâ*'da ait oldukları pasajları tespit etmek için kullandığı Dieterici'nin *Üsûlücyâ* neşrinden atıfta bulunduğu sayfa numaralarının Bedevî'nin *Üsûlücyâ* neşrindeki karşılıklarını vereceğiz.

5 Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, 22-35.

çeken husus, tahkik metninde az sayıda olsa da birtakım hataların bulunmasıdır. Bunlardan bazıları tahkikten neşet etmiş olmakla beraber, eserin diğer nüshaları göz önünde bulundurulduğunda, bu hatalardan bazılarının tahkikte kullanılan nüshalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce, buraya kadar zikrettiğimiz tüm eksikliklerde, Bedevî'nin ilk olarak 1947 yılında basılan ve *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'yı içeren *Aristo inde'l-Arab* adlı çalışmasını, ilk olarak 1955 yılında basılan ve *Üsûlücyâ*'yı içeren *Eflûtîn inde'l-Arab* adlı çalışmasından önce neşretmiş olmasının bir payının olduğu muhakkaktır. Bedevî, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* dâhil *Aristo inde'l-Arab*'ta neşrettiği metinleri bilahare telif etmeyi planladığı *Aristo inde'l-Arab*'ın inceleme (dirâse) cildinde analiz edeceğini dile getirse de,<sup>6</sup> muhtemelen mütefekkirin ömrü bu isteğini gerçekleştirilmeye kifayet etmemiştir.

İbn Sîna'nın *Üsûlücyâ* yorumunun neşri Batı'da büyük bir ilgiyle karşılanmış olmalıdır ki, eser kısa bir süre içerisinde Fransızcaya tercüme edilmiştir. 1951 yılında Georges Vajda (ö. 1981) tarafından "Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»" başlığıyla yayımlanan bu tercüme, Louis Gardet (ö. 1986) tarafından da gözden geçirilmiştir. Çevirinin başında eserin tarihî ve felsefî arka planının yanı sıra metnin yapısına ilişkin olarak hülâsa hâlinde bazı bilgiler sunan mütercim, dipnotlarda metin ile ilgili felsefî tahlillerine kısaca yer vermiştir. Ayrıca, Bedevî'nin metni neşretmede kullandığı nüshalar üzerinden tahkik metninde birtakım alternatif okumalar önerdiği görülen Vajda, bu önerilerini 1950 senesinin yazında bulunduğu Bedevî'yle paylaştığını ve bunlardan bir kısmına Bedevî'nin katıldığını not etmektedir.<sup>7</sup> Buna binaen, burada *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'yı incelerken Vajda'nın önerilerini de dikkate almamız gerekmektedir.

Georges Vajda'nın tercümesi ile birlikte Louis Gardet, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* üzerine modern literatürdeki ilk felsefî tahlil çalışmasına imza atmıştır. Gardet, İbn Sîna'nın doğumunun hicrî milenyumunun şerefine kaleme aldığı "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne" başlıklı bu makalesine, İbn Sîna'nın *Üsûlücyâ* yorumu ile onun Vajda tarafından yapılan tercümesinin önemini vurgulayarak başlamaktadır. Yorumlarda işlenen felsefî problemler arasındaki aralıksız geçiş ve geri dönüşlerden dolayı yorumları konusal olarak sistematik ve kapsayıcı bir şekilde gruplayamadığını belirten müellif, metinde kendisine en çok karakteristik görünen üç mesele ile çalışmasını sınırlandırmıştır. Bunlar, varlık kavramı, mufârik akıllar ile semâvî nefislerin âlemi ve ulvî âlemlerle ilişkisi bakımından insan nefsi ve aklıdır.<sup>8</sup>

Yukarıdaki meselelerin felsefî analizinin sonucunda İbn Sîna'nın *Üsûlücyâ* yorumunun filozofun ana eserlerinde benimsediği temalara dair düzeltmeler veya revizyonlar değil, bilakis açıklamalar ve aydınlatmalar getirdiğini tespit eden Gardet'ye göre, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* ile ilgili dikkatli bir okuma bizi İbn Sîna'nın savunduğu felsefî tezlerden bir kopmanın olabileceği hipotezini reddetmeye götürmektedir. Ne var ki, İbn Sîna'nın özellikle nefis ile ilgili yorumlarını mistisizme dayandırdığı görülen müellifin bu çalışması, İbn Sîna'nın sisteminin özünde aklî mi yoksa tasavvufî mi olduğu tartışmasına ilişkin yeni araştırma verileri karşısında sınavını verememektedir. Öte yandan çalışmanın, ele alınan felsefî meseleler yönünden oldukça genişletilmeye muhtaç olduğunu ifade etmeliyiz. Esasen bu hususun farkında olan Gardet, İbn Sîna'nın *Üsûlücyâ* yorumunun ibdâ', vahdet-kesret ve inâyet gibi

6 Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, 7.

7 Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»", 346-348.

8 Gardet, "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne", 333-335.

diğer temalarının ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğini yazmaktadır.<sup>9</sup> Müellif, bilahare bu çalışmasını *Études de Philosophie et de Mystiques Comparées* adlı eserinin içinde *Avicenne: Commentateur de Plotin* başlığıyla yeniden basmıştır.

İbn Sînâ'nın *Üsûlücyâ* yorumuna yönelik olarak 1941 yılında Paul Kraus'tan itibaren başlayıp 1951 yılında Louis Gardet'ye kadar devam eden ve bu tarihten sonra tamamıyla kesilen yoğun ilgi, yaklaşık olarak 45 senenin ardından Jules Janssens'in 1997 yılında gerçekleştirdiği "Creation and Emanation in Ibn Sînâ" başlıklı çalışmasıyla tekrar canlanmıştır. Janssens'in *Avicenna: Tussen Neoplatonisme en Islam* adlı doktora tezinin ikinci bölümünden yeniden ürettiği bu makale, doğrudan *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* hakkında olmamakla birlikte, İbn Sînâ'nın bir taraftan İslâm'da yoktan yaratma fikrine, diğer taraftan Yeni Eflâtûnculukta sudûr nazariyesine yaklaşımı bağlamında onun kullandığı feyiz, tecelli, sudûr ve ibdâ' gibi kavramları birer birer analiz ederken müellifin *Üsûlücyâ* yorumuna da sıklıkla başvurması bakımından kayda değerdir.<sup>10</sup>

Burada zikretmemiz gereken bir diğer eser, 2002 yılında David Reisman (ö. 2011) tarafından gerçekleştirilen *The Making of the Avicennan Tradition* adlı çalışmadır. Behmenyâr (ö. 458/1066), İbn Zeyle (ö. 440/1048) ve Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'nin (ö. 421/1030) çoğunlukla Şeyh-i Reîs'in farklı eserleri üzerine sordukları sorular ile İbn Sînâ'nın verdiği cevaplardan müteşekkil olan ve daha sonra filozofun talebeleri tarafından altı mübahase şeklinde bir araya getirilen *el-Mübâhasât*'in muhtevası ve yapısına ilişkin bu araştırmayı konumuz açısından mühim kılan husus, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'nın İbn Zeyle ve Behmenyâr tarafından okunup *el-Mübâhasât*'ta üzerine soru sorulan metinlerden biri olduğunu tespit etmesidir.<sup>11</sup> *el-Mübâhasât*'in altıncı mübahasesinde yer alan bu soruları tespit eden Reisman'ın Abdurrahman Bedevî'nin *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* neşri ile Muhsin Bîdârfer'in (ö. 2021) *el-Mübâhasât* neşrini esas alarak bu tespitlerine ilişkin sunduğu tabloyu bazı hataları düzeltmek ve bizim saptadığımız soruları eklemek suretiyle yeniden şöyle ortaya koyabiliriz:<sup>12</sup>

<i>Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ</i>	<i>el-Mübâhasât</i>
37.16	611-612, 897
38.14-17	896
39.15-40.1	591-593
42-43.10	602-606
43.17-19	885
47.8-13	599-601

9 Gardet, "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne", 345.

10 Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", 455-477.

11 Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 1-2, 54, 191-192, 201-202, 246-247, 253.

12 Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 288. Yukarıdaki tabloda *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* ile ilgili numaralar sayfa ve satır numarasını gösterirken, *el-Mübâhasât* ile ilgili numaralar paragraf numarasını göstermektedir. İbn Sînâ'nın *Üsûlücyâ* yorumu hakkında olanlar dâhil, talebelerin *el-Mübâhasât*'ta yer alan sorularının tarihlerine ilişkin kronolojik bir tablo için bk. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 165.



48.8-49.2, 50.16-19	620-622
49.6-11, 53.18-19	863
51.1-9	882
53.14-18	895
55.17-56.13	797-798
60.18-19	615, 867
61.22-24	825, 868
71.5-11	607-610
71.18-21	597-598
72.3-5	883
72.16-17	894
72.18-19	594
73.1-3	871
73.12-14	595

**Tablo 1:** *el-Mübâhasât*'ta İbn Zeyle ve Behmenyâr'ın *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* Üzerine Sordukları Sorular ve İbn Sînâ'nın Verdiği Cevaplar

Peter Adamson'un 2002 yılında aynı adla kitaplaştırdığı *The Arabic Plotinus* başlıklı doktora tezi, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun felsefî tahlili üzerine yapılmış en önemli çalışmadır. *Üsûlûcyâ*, *Risâle fi'l-İlmî'l-İlâhî* ve *eş-Şeyhu'l-Yûnânî* gibi Arapça Plotinusçu metinlere ilişkin olarak gerek tarihsel gerek felsefî açıdan oldukça kapsamlı altı bölümün yanı sıra üç ekten oluşan bu çalışmada müellif, birinci ekte Kindî'ye yer verirken, ikinci ve üçüncü ekleri İbn Sînâ'ya ayırmıştır. İkinci ekte İbn Sînâ'nın fikirlerinde *Üsûlûcyâ*'nın etkisinin tespit edilmesi çerçevesinde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın felsefî analizini yapan Adamson, temel olarak üç meseleye odaklanmaktadır. Bunlar, nefis, mistik bilgi ve sudûr teorisidir. Üçüncü ekte ise müellif, eserin İngilizce tercümesini sunmakta ve burada yer yer Georges Vajda'nın Fransızca tercümesine de müracaat etmektedir.<sup>13</sup>

Adamson, bilahare çalışmasının ikinci ekinin mistik bilgi hakkındaki ikinci başlığını geliştirerek *Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle* adında bir kitap bölümü ortaya koymuştur. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunda diskürsif olmayan düşüncenin izini süren müellif, bu bağlamda İbn Sînâ açısından kıyasa dayalı olmayan düşüncenin imkânını ve filozofun bu düşünceden ne anladığını mercek altına almaktadır. Böylece, bu türden bir düşüncenin İbn Sînâ'nın epistemolojisinde nasıl bir rol oynadığını belirginleştirmeye çalışan Adamson, *Üsûlûcyâ*'daki felsefî doktrinin temelini oluşturan yapı taşlarından birinin "dianoia" (fikir) ile "noesis" (hads) kavramları arasındaki merkezî ayırım olması itibarıyla, Sînevî felsefenin Yeni Eflâtûncu gelenekten ne ölçüde

13 Adamson, *The Arabic Plotinus*, 303-360.

etkilendiğini tespit etmeyi amaçlamaktadır.<sup>14</sup>

Adamson, yine 2004 yılında *The Arabic Plotinus*'un ikinci ekinin nefis hakkındaki birinci başlığını genişleterek "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle" başlıklı makalesini hazırlamıştır. Bu defa İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı nasıl yorumladığı sorusuna cevap arayan müellif, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da nefis-beden ilişkisi bağlamında nefsin bedenden önce var olmayışı, nefsin bedene ihtiyaç duyması ve tenâsühün imkânsızlığı problemleri üzerinde durmaktadır. Esas itibarıyla İbn Sînâcı felsefeyi Neo-Platonik gelenekten ayıran bu noktaları incelemenin neticesinde yazar, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı okurken metni oldukça taraflı bir şekilde yorumlayarak kendi felsefi sisteminin temel ilkeleriyle olabildiğince uzlaştırmaya çalıştığı sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte müellif, yaptığı kısa müzakereden hareketle İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'ya karşı genel tavrına ilişkin kesin sonuçlar çıkarmanın acelecilik olacağını belirtmektedir.<sup>15</sup>

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihsel arka planına dair yapılmış en önemli çalışma ise, Dimitri Gutas'ın 2014 yılında genişleterek İbn Sînâ'nın otantik eserlerinin bir listesini ilave edip ikinci baskısını yayımladığı *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı eseridir. İbn Sînâ'nın eserlerinin tarihî ve felsefî temellerine ilişkin üç bölümden oluşan oldukça kapsamlı ve hacimli olan bu çalışmada, müellifin *Kitâbü'l-İnsâf*'a da yer ayırmaması düşünülemezdi. *Kitâbü'l-İnsâf*'ı klasik İslâm literatüründeki tanıklığı, yazılış ve kayboluş tarihi ile içindikiler (contents) ve günümüze ulaşma durumu olmak üzere üç başlıkta inceleyen müellif, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* ile ilgili kısımda muhtevasının felsefî analizine girmeksizin eserin nüshalarından ve tarihî arka planından detaylı bir şekilde bahsetmektedir.<sup>16</sup>

Bundan üç sene sonra Cahid Şenel'in aynı adla kitaplaştırdığı *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* başlıklı doktora tezi, modern literatürde İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna değinen son çalışma niteliğini taşımaktadır. Yeni Eflâtûncü felsefenin İslâm dünyasına intikali, Yeni Eflâtûnculuğun İslâm felsefesine yansımaları ve Yeni Eflâtûncü yansımalarına yöneltilen eleştiriler şeklinde üç bölümün teşkil ettiği bu çalışmanın ikinci bölümünde müellif, Kindî, Fârâbî, Âmirî, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların üzerinde dururken İbn Sînâ'yı da ele almaktadır. Neo-Platonizmin Tanrı, sudür ve nefis konularında İbn Sînâ'nın düşünce dünyası üzerindeki etkisini irdeledikten sonra *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'ya yer veren yazar, evvela eserin tarihî arka planı hakkında birtakım bilgiler sunmakta ve bu konuda yapılmış ciddi çalışmalardan birkaçına değinmektedir.

*Üsûlûcyâ* metni ile İbn Sînâ'nın yorumunun mukayeseli bir şekilde işlenerek felsefî analizinin yapılmasına ihtiyaç duyulduğuna işaret eden Şenel, bu tarz bir girişimin çalışmasının sınırlarını zorlayacağından dolayı sadece birinci mîmerden üç ve ikinci mîmerden iki olmak üzere beş örnek seçip onların üzerinden giderek önce *Üsûlûcyâ*'dan ilgili pasajı göstermekte, ardından İbn Sînâ'nın o pasaj hakkındaki yorumunu ortaya koymaktadır. Bu kısa incelemede sonuç olarak müellif, İbn Sînâ'nın metni yorumlarken sadece açıklamakla yetinmediğini, bazen metni geliştirdiğini, bazen de ona karşı çıktığını belirtmektedir.<sup>17</sup>

14 Adamson, *Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle*, 87-111.

15 Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", 59-74.

16 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 144-155.

17 Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 265-274.

Bu araştırmamızın çatısı temel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn Sîna'nın *Üsûlücyâ* yorumunda nefis – akıl ilişkisinin özünü oluşturan entelektüel deneyimin kavramsal boyutunu ifade eden yetkinlik fikrini ele alırken, ikinci bölümde bu ilişkinin görsel boyutuna karşılık gelen müşâhede tecrübesini mercek altına alacağız. Ancak burada, İbn Sîna felsefesi açısından daha evvel muhtelif araştırmalar neticesinde zaten ortaya konulmuş bulunan bu ilişkinin sistemdeki tüm yönleriyle ele alındığı bir tahlilinin beklenmemesi gerektiğine dikkat edilmelidir. Bu itibarla, bahsi geçen konuları müzakere etmede temel ölçütümüz, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'ya ilişkin olarak burada belirlediğimiz araştırma sorularının sınırları olacaktır.

### 1. Üsûlücyâ Yorumunda Yetkinlik

Üsûlücyâ yorumunda yetkinlik meselesi mihverinde her şeyden evvel ortaya konulması gereken husus, Üsûlücyâ'da ara sıra akıl mefhumuyla aklî bir cevher olması itibarıyla nefsin kastedildiğidir. Bu bağlamda, hem akılı hem de nefsi ifade etmek üzere akıl kavramının kullanıldığı yerlerde, Üsûlücyâ müellifinin akıl ve nefsi birbirinden ayırt etmek için bazen akla “sırf akıl” (*aklün fakat*) terimiyle atıfta bulunduğu göze çarpmaktadır. Öte yandan, İbn Sîna'nın da Üsûlücyâ'yı okurken, metne uygun olarak kimi zaman akla nâtik nefis anlamını verdiği, dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Mesela, Üsûlücyâ'nın birinci mîmerinin hemen başında cisme arzu duyan bir cevher olarak nefis ile hiçbir şekilde cisme yönelik bir arzusunun söz konusu olmadığı bir cevher olarak akıl arasındaki farkın üzerinde durulurken, tıpkı hamile bir kadının karnındaki çıkarmak için sancı çekmesinde olduğu gibi, aklın kendindeki fiile çıkarmak için duyulur âleme yönelik bir arzu sûreti aldığı belirtilmektedir. Akıl, ancak bu şiddetli arzunun aracılığıyla yukarı yöndeki sırf akıldan sûret olarak kendinde bulunan şeyi fiile çıkarabilir. Bu bakımdan nefis, arzu sûretini almış bir akıldır (*hiye aklün tasavvara bi-sûreti'ş-şevk*).<sup>18</sup> Aklın kendindeki fiile çıkarmak için duyulur âleme yönelik arzu sûreti almasını, nâtik nefsin kendinde bilkuvve olarak bulunan aklî sûretlerle yetkinleşmeyi bilfiil olarak varlığa getirmek için bedene şevk duyması şeklinde yorumlayan İbn Sîna, müellifin nefsin duyusal âleme şevk duymasının tecerrüdün bu âlemde talep edilmesinden kaynaklandığını kastettiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan nefis, baştan duyusal âleme yönelik olarak bedenle birlikteliğini sağlayan -bir şevk duyan ve zâtı maddeden mücerret olan- aklî bir şeydir. Nitekim nefis, organik tabii cismin yetkinliğidir.<sup>19</sup> Binaenaleyh bu satırlarda, Üsûlücyâ yorumunda nefsin akılla ilişkisine dair sağlıklı bir değerlendirme yapmanın söz konusu kullanımın nazar-ı itibara alınmasına bağlı olması itibarıyla, bu başlık altında irdeleyeceğimiz meseleler boyunca yukarıdaki ayrıntıyı göz önünde tutmamız gerektiğinin farkındayız.

Bir taraftan Üsûlücyâ metninde başlı başına müstakil bir mîmerde işlenen, diğer taraftan İbn Sîna'nın yorumunun da odağında duran nefis-akıl ilişkisinin öz meselesini oluşturan yetkinlik fikrine gelecek olursak, öncelikle belirtmeliyiz ki her iki metninde de nefsin yetkinliği noktasında aklın rolü vurgulanmakla birlikte, aşağıda görüleceği üzere İbn Sîna'dan farklı olarak Üsûlücyâ'da yetkinliği ifade etmek için *kemâl* kavramından ziyade *tamâm* terimi tercih edilmektedir. Üsûlücyâ'ya göre, sırf akıl olan cevherler yalnızca aklî

18 “Üsûlücyâ”, 19.

19 İbn Sîna, “Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ”, 39-40.

bir hayata sahiptir. Bu nedenle onlar, daim olarak aklî âlemde bulunur ve oradan ayrılmazlar. Nitekim onlar, bulunduğu yerden başka herhangi bir yere arzu duymadığı için, başka bir yere yönelmezler. Bilfiil olmaya ve sırf akılda gördüğü şeylerin güzelliğiyle süslenmeye yönelik bir arzu sahibi olan akıl ise, sırf akıldan sonra gelir. Bu akıl, o arzu nedeniyle, ulvî âlemini terk ederek aşağıya yönelir.<sup>20</sup>

Sufî âlemde fiil kuvveden daha üstün iken, ulvî âlemde kuvve fiilden daha üstündür. Zira, ulvî aklî cevherler tam ve yetkindir. Bu nedenle onlar, gözün duyulur şeyleri idrak etmesinde olduğu gibi şeyleri idrak ederler. Bu anlamda, ulvî âlemdeki kuvve, sufî âlemdeki göz gibidir. Duyulur âlemdeki insânî nefsin kuvvesi ise fiile, duyulur şeyleri idrak etmeye ve böylece kendi üzerindeki kabukları atmaya ihtiyaç duyar. Bunun için nefis, bu âlemde büyük bir yorgunluk ve zahmet çeker. Ne zaman ki nefis mücerret hale gelirse, o zaman kuvvesi açığa çıkar (inkişâf) ve o zaman fiil kuvveyi değil, kuvve fiili tamamlar. Böylece o, hiçbir şeye muhtaç kalmayıp şeyleri bilfiil olarak idrak eder. Çünkü, salt basit sûretleri, yalnızca onun gibi salt basit olan şeyler idrak edebilir. Neticede, ulvî aklî cevherlerde kuvve fiili tamamlarken, cirmî cevherlerde ise fiil kuvveyi tamamlar.<sup>21</sup>

Bu metni kendi felsefesi zaviyesinden zenginleştirdiği görülen İbn Sînâ, ulvî cevherlerdeki kuvvelerin, tam ve fiile mukârin olarak bulunduğunu belirtmektedir. Onlarda kuvve, kendisinden fiilin çıkıp çıkmamasının mümkün olduğu şekilde değil, yetkinliği ve yetkinliğinden sonra kendisiyle müstağniliği nedeniyle fiilin kendisinden çıkmasının zorunlu olduğu şekilde mevcuttur. Bu âlemdeki cevherlerde bulunan kuvveye gelince o, fiille yetkin olur. Bu durum, tıpkı yazma kuvvesinin uzak iken kullanmayla yakın hale gelmesi gibidir ki, tüm sınaatlar böyledir. Dolayısıyla, aklî âlemde kuvve fiili zorunlu kılıp tamamlar, hissî âlemde ise kuvve fiil ile güçlenip neşet bulur.<sup>22</sup>

Öte yandan İbn Sînâ, Üsûlûcyâ müellifinin amacının insani nefsin varlığının başlangıcında yetkinliğe sahip bir cevher olmadığını belirtmek olduğunu kaydetmektedir. Bu yüzden onun, tıpkı ilk aklî cevherlerde olduğu gibi, varlıkta kendisine ârız olan ilk şeyde en yetkin varlığı meydana getirmesi mümkün değildir. Bilakis insânî nefis, bir tür kesb ve talep yoluyla elde ettiği şeyler ile yetkinleşen bir cevherdir. Bu cevher, yetkinlikten başka şeylerle meşgul olabilmekteyse de, o yetkinliği talep etmeye yönelik garîzî bir şevk duymaktadır. Aklî olmakla birlikte kendisinde olmayı elde etmeye muhtaç olan bu cevher, cevherleştiği ilk şeyde yetkinliği varlığa getiren bir cevher olmaması itibarıyla, mufârik akıllara göre ikinci derecededir. Zira o, zâtının kâimliğinde ve zâtının kâimliğinin ardından gelen zâtının kemâlinde sırf aklî değildir. Ne var ki o, zâtını maddeden soyutladığında, bu soyutlamadan sonra zâtının kemâlinde maddeye ihtiyaç duymaz. Buna dair burhânı daha evvel doğruladığını ifade eden İbn Sînâ, önceden yokken sonradan olan her halin cismânî hareketlere müteallik olduğu ve dairesel harekete (el-hareketü'l-müstedîfe) nispet edilmesi gerektiği açıklamasında bulunmaktadır. Nitekim bu burhân, teceddüd ve tagayyürün cismânî olmasına değil, teceddüd ve tagayyürün kendisine dayanmaktadır. Buna binaen, cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğine sahip olmayan insânî nefsin, her yönden maddeden ve maddenin alakalarından mücerret olmak anlamında sırf aklî bir cevher olması mümkün

20 "Üsûlûcyâ", 34-36.

21 "Üsûlûcyâ", 99-101.

22 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ", 71.

değildir. Dolayısıyla, cevherinde nâkis olan bu nefis, sebât hayyizinden değil de tagayyür hayyizinden arzu duyduğu o yetkinliği talep eder. Çünkü bu durum, asla sebât hayyizinden kaynaklanan bir cimrilikten değil, o cevherin kusurlu olmasından ve aklî âlemden başka bir âlemde elde edeceği bir cılaya (sikâl) ihtiyaç duymasından ötürüdür.

Sırf aklî cevherlerin hali ise, bundan farklıdır. Onlar, maddeden mutlak anlamda beri bir aklîliğe sahip oldukları için, zorunlu olarak zâtlarını, ilkelerini, kendilerinden sonrakilerini ve sonrakilerin gerektirdiklerini de bilfiil olarak aklederler. Böylece, tüm aklî âlem onlar için makûl olur. Bu cevherlerin tagayyür ile hiçbir ilişkisi olmadığı gibi, hiçbir eksiklik de barındırmazlar. İlk yetkinlikleri (*el-kemâlü'l-evvel*) üzere olan faal akıllar, aklî âlemde sırf soyut olarak bulunup maddî alakalara karışmaz, onlara yönelmez ve onların hiçbir haline bulaşmazlar. Onların tecerrüdü, ara sıra değil, süreklidir. Şeylere feyizde bulunan bu akıllar saf, parlak ve cömerttir. İbn Sînâ'ya göre, tüm aklî âlemin mufârik akıllar için akledilir olması, Aristoteles'in başka eserlerinde tüm hazların yetersiz kaldığı en mükemmel ve en çok haz veren hayat olduğunu belirttiği aklî hayattır.<sup>23</sup> Bu anlamda, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'nın birçok yorumunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ metnini okurken eserin müellifini kastettiğinde Aristoteles'in metinlerine atıfta bulunması ve onlarla mukayese yapması hakikaten oldukça dikkat çekicidir.<sup>24</sup>

Muallim-i Evvel'in eserlerine başvurduğumuzda, Şeyh-i Reîs'in *Kitâbü'l-İnsâfta* üzerinde durduğu bir diğer eser olan *Metafizika*'nın *Lambda* bölümüne (*Kitâbü Harfi'l-Lâm*) atıfta bulunduğunu saptanabilmekteyiz. Nitekim anılan eserde Aristo, mufârik aklın hem akıl, hem âkil, hem de makûl olduğuna işaret etmektedir. Hakikatinin kemâlini ve şerefini akleden bu akıl, zâtından haz alır ve bunun dışındaki hazların hiçbirini bununla kıyaslanamaz. Bu sebeple, onun sahip olduğu hayat, faziletli ve mükemmeldir.<sup>25</sup>

İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ'nın müellifine atfettiği alıntı ile ilgili olarak Aristoteles'in metinleri arasında şümüllü bir tarama, bizi yine *Metafizika*'nın *Lambda* bölümüne götürmektedir. Aristo'ya göre, şayet akıl kendisinden düşük olan şeyleri akletseydi, o zaman onun şeref ve değeri bu şeyleri akletmesinden dolayı olurdu ki bu çirkin bir şeydir. Bu sebeple, bu tarz bir akletme akıldan nefyedilmelidir. Nitekim bazı şeylerin görülmeyip bilinmemesi, görülüp bilinmesinden daha iyidir. Dolayısıyla daha üstün olan, daha düşük olanı böyle bir yolla

23 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ", 37-39.

24 Başka bir örnek olarak bk. "Üsûlücyâ", 37; İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ", 53. Bu yorumun sonunda İbn Sînâ, eserin birçok yerinde olduğu gibi okuyucuyu yine *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye yönlendirmektedir. Bu bağlamda belirtmeliyiz ki, İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ'yı yorumlarken özellikle *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile mukayese yapması, Meşrikî hikmet terimi etrafında cereyan eden münakaşalar ekseninde düşünürümüzün kendi felsefesinden ayrı olarak tasavvufî bir felsefe kurma çabasına girmedikçe düşünürümüzün araştırıcıların ortaya koydukları görüşe yönelik vurgulayıcı veçhesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır. Nitekim, İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ'yı kendi felsefî paradigmasına göre yorumlarken *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye de atıflarda bulunması ve okuyucusunu sürekli ona müracaat etmesi için yönlendirmesi, bu Meşrikî felsefenin muhteva olarak filozofun *Kitâbü'l-Şifâ*'dan aşına olunan sistemiyle paralellik arz ettiğini bir kez daha teyit etmektedir. bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 119-143; Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", 47-96; Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 58-94; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 358-364; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme I", 56-60; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme II", 54-61; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme III", 57-67.

25 Aristoteles, "Mâ ba'de't-tabîa III", 1613-1615. İbn Sînâ'nın bu pasajla ilgili yorumu için bk. İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm", 27-28.

akletmez.<sup>26</sup>

Odağımızı tekrar İbn Sînâ'nın insânî nefis ile mufârik aklın yetkinliği hakkındaki yorumuna çevirdiğimizde, filozofun ister risalelerindeki ister ana eserlerindeki düşüncelerinin bu yorumu destekler nitelikte olduğunu söylememiz gerekmektedir. Nitekim mütefekkirimize göre mufârik akıl tamdır. Onun nuru kalıcıdır ve ona engel, bozukluk veya zarar erişmemektedir. O, zâtı herhangi bir soyutlamaya gereksinim duymaksızın bizâtihi maddeden ve maddenin alakalarından mücerret bir mahiyet olan sûrî bir cevherdir. Ayrık akıl, hep bilfiildir. Bilkuve olan hiçbir şey ona bulaşmaz. Bu akıl, Evvel'i akletmesinden dolayı başka bir akıl, zâtını akletmesinden dolayı ise bir felekî nefis ve bir felekî cisim meydana getirir.<sup>27</sup>

Öte yandan, İbn Sînâ'nın cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğine sahip olmayan insânî nefsin her yönden maddeden ve maddenin alakalarından mücerret olmak anlamında sırf akîl bir cevher olamayacağına dair daha önce doğruladığını ifade ettiği burhân için, filozofun *et-Ta'likât* eserine müracaat etmemiz gerekecektir. Burhânının değişme ve dönüşmenin harekete müteallik olduğuna dayandıran düşünürümüz, ayrık akıllarda hareketin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Çünkü onlar, her zaman bilfiil olup tek bir hal üzeredirler.<sup>28</sup> Binaenaleyh insânî nefsin, cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğe sahip olmayıp onu daha sonra elde etmesi, onun maddenin alakalarından mücerret olmadığını göstermektedir. Nitekim bu teceddüd, cismânî hareketlere mütealliktir.

Nefis akılla ilişkisi bağlamında yetkinlik konusunu incelerken üzerinde durmadan geçmememiz gereken mesele, nefis akılla ittisâlidir. Yer yer bizzat ittisâl kavramına başvuran Üsûlûcyâ'ya göre,<sup>29</sup> nefis küllî bir şeye arzu duyabileceği gibi, cüz'î bir şeye de arzu duyabilmektedir. O, küllî şeylere arzu duyarsa, küllî sûretleri alır ve küllî akîl âlemle ittisâl halinde olduğu müddetçe bu sûretleri küllî bir tarzda tedbir eder. Lakin nefis, küllî sûretlerin yansıması olan cüz'î şeylere arzu duyarsa, o zaman onları saflaştırarak güzelleştirir ve onlardaki kusurları giderir. Böylece onlarda yakın illetler olarak semâvî cisimlerin tedbirinden daha yüce bir tedbir ile tasarrufta bulunur. Çünkü nefis, cisimde bulunurken, onda mahsur kalmış gibi değildir. O, bazen cisminde bulunurken, bazen de onun dışında bulunabilmektedir. Nitekim şerefli ulvî âlemdeki akıl, onu terk etmez.

Nefis, felekteki efendiye yönelerek nazar ettiğinde onunla tek bir şeymiş gibi birleşir ve böylece onun parlak nurunu alır. Bu nurdaki sûretler, küllî olup bir bütündür. Asla ayrışma veya eksiklik barındırmaz. Ne var ki nefis, duyuya döndüğünde birleşme kesilir ve suflî âlemine dönerek o efendiyi terk etmiş olur. Bu yüzden, en yüce güzelliği (*el-behâu'l-alâ*) göremez. Bununla birlikte nefis, akîl âlemi görmek isteyip de bedeninin kirinden arındırılır ve saf hale getirilirse efendinin yardımıyla tekrar o efendiye dönebilir. Nefis cevherinde nâkis olduğu için, onun akletmesi fikir ve reviiye ile lekeli. Akıl ise onun tamamlayıcısıdır. Bu anlamda, akıl baba gibiyken, nefis oğul gibidir. Esasen nefis, akıldan doğmuş bir sûrettir.

26 Aristoteles, "Mâ ba'de't-tabîa III", 1691-1693. İbn Sînâ'nın bu pasajla ilgili yorumu için bk. İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm", 31.

27 İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât", 202; İbn Sînâ, *en-Necât*, 280; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 74; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, 13; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, 378; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 466.

28 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 113.

29 Örnek olarak bk. "Üsûlûcyâ", 24, 35, 121, 125, 145.

Aklın feyzine kâbil olan nefis, akıl sayesinde bilfiil olur ve böylece müstefâd akıl haline gelir. Dolayısıyla akıl, nefse şerefini verendir.<sup>30</sup>

İbn Sînâ'nın, nefsin bazen cismin dışında bulunabileceğine ilişkin müellifin sözünü nefsin faal akılla ittisâl etmesi şeklinde yorumlarken, cüz'î şeyler ile ilgili olarak "küllî sûretlerin yansıması" ifadesi yerine de "küllî sûretlere muhâkî" tabirini kullandığı görülmektedir. Ona göre, nefsin şevk duyması küllî veya cüz'î şeylere yönelik olabilir. Küllî şeylere şevk duyan nefis, yukarıdan tümelleri alır. Bu yüzden nefis, bir taraftan bedende bulunabilirken, diğer taraftan faal akılla ittisâl edebilmektedir. Yani nefsin bir yandan bedene, diğer yandan akla bakan iki yönü söz konusudur. Faal akıl, kâbil olan nefsi feyzini taşırmaması anlamında terk etmez. Eğer nefis küllî sûretlere muhâkî olan tikel maddî sûretlere şevk duyarsa, o zaman onları saflaştırarak güzelleştirir.

İbn Sînâ, müellifin bu saflaştırmayla *Kitâbü'n-Nefs* (*De Anima*) ile *el-His ve'l-mahsûs* (*Parva Naturalia*'nın birinci bölümünü oluşturan *De Sensu et Sensato*) adlı eserlerinde açıkladığı aklî soyutlamayı kastettiğini belirtmektedir.<sup>31</sup> Nâtık nefis, öyle olmadığı halde sûretin cevherlerinden gibi görünen sûretin kusurları mesabesindeki maddî kabukları soyup örtü gibi olan yabancı lahikalarından arındırmak yoluyla sûretleri soyutladığında yakın illetler olan semâvî cisimlerin tasarrufundan daha üstün bir tasarrufta bulunmuş olur. Zira türsel formlar (es-suveru'n-nev'iyye), gayri cismânî ilkeler olarak ayrık akıllardan feyzan ederken, onlarda bulunduğu tarzda taşarlar. Fakat görevi yeryüzüne gelen sûretleri hazırlama (*i'dâd*), yapılandırma (*tehyi'e*) ve tedric etme olan yakın illetler, feyiz eden sûretleri maddeyle ve maddenin lahikalarıyla iltisâk ettirir. Dolayısıyla sûretler semâvî hazırlıktan geçtiğinde, birtakım zorunlu karinelerle buluşur ve saf soyut olmaktan çıkar. Yeryüzünde ise göksel etkiler (*el-ef'âlû's-semâviyye*) ve yersel edilgilerin (*el-infi'âlâtü'l-arziyye*) altına girer<sup>32</sup> ve böylece, yeryüzündeki her şey kendine göre bu fiil ve infi'âllerden payını alır.<sup>33</sup>

Nefis, faal akılla ittisâl edebileceği gibi, ondan infisâl de edebilir. Bu nedenle makûl manalar, sanki onlara bakıyormuş gibi nefiste her zaman bilfiil olarak irtisam olunmuş bir halde bulunmazlar. Bilakis onlar, nefsin talep etmesi ve düşünmesine bağlıdır. Şayet nefis, akledilirlerden yoksun olmasaydı, onlar nefiste her zaman bilfiil olarak temessül ederlerdi. O zaman da zıkr dediğimiz depoya (hizâne) ihtiyaç duymazdı. Çünkü zıkr duyulurlar ile ilgilidir. Halbuki zıkr, tam ittisâl için bir istidât talebidir. Talep eden nefis, düşünüp bildikten sonra, istediğinde bedenî şeylerden yüz çevirip akla yönelir ve böylece akılla ittisâl eder. Bununla birlikte İbn Sînâ, hatanın nefisten nasıl meydana geldiği ve nasıl zail olacağı hususunun uzun bir konu olduğunu ifade ederek onunla ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır.<sup>34</sup> Filozofa göre, bir sûret olarak nefis, cevherinde nâkis olduğu için, bedendeyken akledilirleri

30 "Üsûlücyâ", 19-20, 108-109, 115-117.

31 İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu Aristo'nun *De Anima* ile *De Sensu et Sensato* eserlerindeki aklî soyutlama için bk. Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, 108-120; Aristoteles, "De Sensu et Sensato", 436a-449a.

32 Bununla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 209-300; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, 405-406.

33 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ", 40-41.

34 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ", 73. Bedevî'ye göre, ilgili yorum genel olarak *Üsûlücyâ*'nın 131. sayfası ve sonrasına ait olabilir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarıh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 116. sayfanın 2. paragrafınının 12-19. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Bu yorumla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tab'iyyât", 203-204.



akledilir olmak bakımından tasavvur edemez. Bu yüzden nefis, onları önce başka bir şekilde tasavvur eder, daha sonra faal akıl tarafından süslenir. Tıpkı babanın oğlunu tamamladığı gibi, faal akıl da nefsi tamamlar. Bu sayede nefis, aklîliğini kazanır.<sup>35</sup>

*el-Mübâhasât*'ta nefsin kendi aklîliğini kazanmasının nefsin bilkuvve akıl olmaktan çıkıp bilfiil akıl olması anlamına geldiğini kaydeden İbn Sînâ, yukarıdaki yorumuyla paralel olarak *et-Ta'likât*'ta nefsin akledilirleri akledilir olması bakımından tasavvur edemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ona göre, nefsin akletmesi tahayyül ile lekelidir. Oysa akledilirlerin tahayyül yoluyla saf akledilir olarak elde edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden akledilirler, nefiste her zaman bilfiil olarak bulunmazlar. Bilakis, cevherinde nâkis olan nefis, bir akledilirden başka bir akledilire intikale ihtiyaç duyar ve bunun için öncelikle tahayyülü kullanmak zorundadır. Dolayısıyla, ayırık akıllardan farklı olarak, nefis için halden hale geçiş söz konusudur. Daha sonra nefis, mufârik aklın makûlâtı kendisine taşıması için istidât kazanır. En son da istidâdı nispetinde faal akıldan feyzi kabul eder.<sup>36</sup>

Aklî âlemde gelen sûretler Üsûlücyâ'da şöyle anlatılmaktadır: Hissî âlemin ötesinde toprak, deniz, hayvan, bitki ve insanlar vardır. Ancak onlar tamamen semâvîdirler. Zira aklî âlemde asla arzî bir şey bulunmaz. Oradaki semâvîler, uyum içinde olup saf ve temizdirler. Aralarında asla zıtlık yoktur. Bilakis onlar tek bir şey gibidirler. Ne bir zulmet barındırırlar ne de oluş ve bozuluşu kabul ederler. Onların hepsi, sırf aklî ve rûhânî nurlardır. Ulvî âlemde, değişip dönüşen bir cevher bulunmadığı gibi, değişip dönüşen bir bilgi de bulunmaz. Çünkü oradaki cevher zamansal olmadığı gibi, oradaki bilgi de zamansal değildir. Bu yüzden, oradaki akledilirler tek bir hal üzeredir. Tüm şeylerin bir defada ve bir bütün halinde bilfiil olarak bulunduğu aklın bu durumu, bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak aklî âlemle ittisâl halinde kalan nefis için de geçerlidir. Gözün kulak, burun ve ağız gibi şeylerden mürekkep olan yüzü bir bütün halinde algılaması gibi, şeyler o nefiste bir defada ve bilfiil olarak bulunur. Çünkü o nefis, basittir. Bu yüzden, suflî âlemde olduğunun aksine, tezekküre ihtiyaç duymaz. Nefis, kendisinde daim olarak hazır bulunan o aklî şeyleri ayan beyan görür.<sup>37</sup>

Duyusal âlemin ötesinde arzdakinden daha şerefli ve yüce semâvî toprak, deniz, hayvan, bitki ve insanların bulunmasını, sûretlerin bir bütün halinde bulunması şeklinde yorumlayan İbn Sînâ'ya göre, insan ve felek nefislerinden farklı olarak ayırık akıllarda cismânî olanların bilgisi, cismânî âlemde güneşin aydan ve Zeyd'in Amr'dan ayrı olmasının aksine, tıpkı rengin ve kokunun elmanın bütününde olmaları gibi birbirinden ayrılmış olarak bulunmaz. Yani ulvî ilkeler, mahiyetleri Eflâtûncu idealar gibi müfret olarak akletmezler. Nitekim onların kendilerine ve illet'lerine ilişkin bilgilerinin zımında aşağıdaki bütün göksel ve yersel mevcutların bilgisi vardır. Bu nedenle o cevherlerdeki sûretler bir akledilirden başka bir akledilire ve bir halden başka bir hale intikal şeklinde meydana gelmez. Dolayısıyla onlarda zıtlık ve uyumsuzluk bulunmaz. Ezelîlik ve ebedîlik hayyızindeki ay üstü âlemde değişim yoktur. Tüm aklî manalar orada bilfiildir. Tikellerin hepsi, orada illetlerden lâzım olan cihet üzere idrak edilir ki, bu da tikelleri tümel kılar. Diğer taraftan teceddüdün âlemi olan ay

35 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ", 72.

36 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 198; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 109. Ayrıca bk. İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât", 197-201.

37 "Üsûlücyâ", 29-31, 63.



altı âlem ise, hareket ve zamanın âlemidir. Bu sebeple orada fikir ve zikre ihtiyaç vardır. Bu âlemdeki madde, ayırık akıllardan gelen sûretle intibâ' edildiğinde onunla şeref bulur. Ne var ki sûret olduğu hal üzere orada bulunamaz. Bunun imkânı, sûretin maddî örtülere bulaşacak şekilde cüz'î hale gelmesine bağlıdır. Mum gibi bir cevher olan nefis, bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak aklî âlemle ittisâl halinde kalırsa, yüyük gibi bir cevher olan akılların durumu gibi olur ve bütün akledilirler onda bilfiil olarak bulunur.<sup>38</sup> İbn Sîna'nın birçok eserinden anlaşılabilceği üzere mufârik akıl, tikelleri küllî bir biçimde akleder. Bu akılların akletmesi, altındaki mevcudu varlığın sonuna kadar bu mevcudun gerektirdiği tüm mevcutlarla beraber bir defada ve bütün halinde bir akletme tarzıdır. Dolayısıyla onlar önce şeyi, daha sonra o şeyin lâzımlarını akletmezler. Üstelik kıyas, fikir ve akledilirler arasında intikale ihtiyaç duymazlar. Akledilirler, onlarda her zaman hazır ve bilfiil olarak mevcuttur.<sup>39</sup> Bundan hareketle, mufârik akıl, şeylerin tamamını aklederken bu akletmesinde kavram ve önerme bilgisine gereksinim duymamaktadır. Netice itibarıyla, İbn Sîna'nın nefsin akılla ilişkisi bağlamında yetkinliğe dair yorumlarımızın, onun ana eserlerinde inşa etmiş olduğu felsefî kurgunun bütünüyle tam bir mutabakat içinde olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

## 2. Üsûlücyâ Yorumunda Müşâhede

Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Sîna'nın Üsûlücyâ yorumunda nefis – akıl ilişkisini incelediğimiz bu çalışmada, birbirleriyle yakından bağlantılı olmaları hasebiyle yetkinlik konusundan sonra müzakere bahsi yapacağımız diğer mevzu müşâhede tecrübesidir. Mistik yahut İslâm tefekkürü serüvenindeki karşılığıyla tasavvufî terminolojinin ağır bastığı müşâhede tecrübesi, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* dahil olmak üzere İbn Sîna'nın felsefî mirasında büyük ehemmiyeti haiz bir meseledir. İbn Sîna'da müşâhede ve mübâşere, Üsûlücyâ'da ise mübâşere ve rü'yet terimleriyle ifade edilen bu tecrübe hem Üsûlücyâ'da hem de İbn Sîna'nın yorumunda nitelenemezlik ve seçkin kimselere özgü olma gibi birtakım temel ilkelere ön plana çıkmakla birlikte, söz konusu seçkin kimseler için Şeyh-i Reîs'in kullandığı anahtar kavramlar Ârif-i Mütenezzih ve ehl-i müşâhede iken, Üsûlücyâ müellifinin tercihi havâss ve ehl-i saadet nosyonlarından yanadır. Buna ilaveten, her iki metinde müşterek olarak vurgulanan ana fikir, ilgili metinlerin bilgelik tipolojisinde entelektüel deneyimin kavramsal boyutu olarak faal akılla ittisâl bağlamındaki aklî idrakin söz konusu deneyimin görsel boyutuna tekabül eden müşâhededeki farklılığıdır. Lakin aşağıda görüleceği üzere, iki metin arasında derin bir mukayesede, İbn Sîna'nın müşâhede tecrübesini hem daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde işlediği hem de terminolojik zaviyeden zenginleştirdiği hemen göze çarpacaktır. Bu tecrübe Üsûlücyâ'nın birinci mîmerinde, müellifin birtakım sembolik (remz) sözlere işaret edileceğini belirttiği bölümün hemen başında şöyle tasvir edilmektedir:

“Bazen nefsimi soyutlayıp bedenimden sıyrıldığımda ve adeta bedensiz soyut bir cevher

38 İbn Sîna, “Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ”, 48-50, 58-59. Ayrıca İbn Sîna, *Üsûlücyâ*'nın 31-32. sayfalarını yorumlarken, nâtik nefis kuvvesinde bilkuve olarak gayrı mütenahi bilgilerin bulunduğunu belirtmektedir. Bununla ilgili olarak bk. İbn Sîna, *el-Mübâhasât*, 209-211; İbn Sîna, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 104; İbn Sîna, “Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât”, 188.

39 İbn Sîna, *et-Ta'likât*, 109, 152; İbn Sîna, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55; İbn Sîna, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, 352; İbn Sîna, *en-Necât*, 260.

gibi olduğumda, zâtıma dönüp onun dışındaki şeylerin haricinde kalarak sadece zât olarak bulunmuş olurum. Bu durumda hem bilgi hem bilen hem de bilinen olurum. Böylece, zâtımda hayret edip şaşakalacağım bir hüsn, güzellik ve nur görürüm. O zaman, bilfiil hayatın olduğu şerefli ve erdemli ilâhî âlemin bir parçası olduğumu bilirim. Bunu kesin olarak bildiğimde, bizzât bu âlemde ilâhî âleme yükselirim ve sanki orada bulunup oraya bağlı gibi olurum. Bu durumda, aklî âlemin tamamının üstünde olurum ve orada kendimi şerefli ilâhî bir konumda görürüm. Böylece, orada kulakların işitmediği ve dillerin anlatamadığı bir nur ve güzellik görürüm.”<sup>40</sup>

Üsûlûcyâ’ya göre, nefsin hakikî şeyleri ayan olarak gördüğü kuvvenin uyanmasını (*nuhûd*) sağlayan fiil, fikir ve reviiye değil, nefsin aklî âleme yönelmeye arzu duyarak bu âlemde yüz çevirip ulvî âleme yükselmesidir. Bu durum, tıpkı dağa çıkıp oradan baktığında o konuma çıkmamış kimselerin görmediği şeyleri gören kimsenin durumu gibidir. Nefis de ulvî âleme yükseldiğinde onun başardığını başaramayan nefislerin göremeyeceği şeyler görür. Nitekim bu aynı zamanda bir tür uyanma olup yalnızca seçkin (*havâss*) ve saadet ehli olan kimselere özgüdür. Bu kimseler, ölümden sonra ise nefis bu âlemi terk etmiş olacağı için, aklî âleme döndüğünde bu uyanmaya ihtiyaç duymayacaktır. Bunun sonucunda, aklî âlemdeki bu nefis Salt İlk İyi’nin (*el-Hayru’l-Mahzu’l-Evvel*) tecellisine mazhar olur. Her ne kadar bu ilâhî tecelli aklın tavassutuyla gerçekleşiyorsa da aslında nefse gelen tecellinin bizzat kendisidir.<sup>41</sup>

İbn Sînâ bu pasajları yorumlarken, nefsin kuvvesi tamamlanıp yetkinleştikten sonra müellifin uyanma dediği nefsin duyuşal âlemde ve onun meşguliyetlerinden yüz çevirip gerçek âleme (*âlemu’l-hakk*) yönelmesi gerçekleştiğinde, nefsin mülâhazaya gerek kalmaksızın hakikatin formlarını müşâhede edeceğini, bununla birlikte bu nefsin bedenden ayrıлып tamamen mücerret olduktan sonra artık uyanma denilen amele ihtiyaç duymayacağını belirtmektedir.<sup>42</sup> Ona göre, her ne kadar aklî idrak rubûbiyetin manalarına ilişkin birçok şeyin idrak edilmesi için yöntem teşkil ediyorsa da aklî idrak başka, gerçek müşâhede (*el-müşâhedetü’l-hakka*) başka bir şeydir. Gerçek müşâhede, aklî idrakin ardından meydana gelir ve kişinin tüm çabasını Gerçek Bir’e (*el-Vâhidü’l-Hakk*) yönlendirip bakışını O’na çevirmesini engelleyen ve onu meşgul eden her şey ile ilişkisini kesmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece idrake müdreke ilişkin bir şuur eşlik eder. Bu da, Bizâtihi Maşûk Olan’a vasil olup her türlü mihnetten kurtulan temiz nefsin yaşadığı haz ve sevinçtir. Nitekim, nefsin müşâhedeyle elde ettiği idrak, Evvel’in yalnızca makûl olması bakımından değil, aynı zamanda maşûk olması bakımındandır. Tıpkı duyuşal tatların aklî tatmanın kıyasla idrak edilememesi gibi, bu müşâhede kıyas yoluyla değil, ancak tecrübe yoluyla bilinmektedir. Zira, kıyas yoluyla idrak edilen şeylerin çoğunun hassiyeti tecrübeyle idrak edilebilmektedir. Kıyas, aklî hazzın ve en yüksek güzelliği (*el-cemâlü’l-alâ*) müşâhede etmenin en iyi sevinç olduğuna ulaştırmakla birlikte, bu müşâhadenin hassiyeti ve künhü sadece mübâşere ile bilinebilmektedir ki bu, herkes için müyesser değildir.

Bu müşâhededede gerçekleşen idrak, Tanrı’nın bilgisine ulaşmaktır. Nitekim İlk İyi’den şeylere üç şey ulaşmaktadır. Birincisi, varlıktır. İkincisi, varlığın yetkinlikleridir. Üçüncüsü

40 Çeviri bize aittir. “Üsûlûcyâ”, 22.

41 “Üsûlûcyâ”, 36, 101-102.

42 İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ”, 71.

ise, nefis için mümkün olan vecih üzere O'nun zâtının bilgisi ve tecellisidir. Nefsin Gerçek İlk'in tecellisini müşâhede etmesi aklın tavassutuyla gerçekleşiyorsa da nefis bu tecelliye ulaştıktan sonra ulaştırılan (*mûsil*) vasıta aradan kalkmış olur. Dolayısıyla arada vasıtalar olsa bile, nefis müşâhede etmesi bakımından vasıtasız olarak Hakk'ın tecellisini müşâhede eder. Bununla birlikte, bu müşâhedenin illeti kâbil olanlara zâtı perdelenmemiş olan Hakk'ın tecellisidir. Sonuçta, vasıtalar çok olsa bile Hakk'ın tecellisinin nefis tarafından müşâhede edilmesi, nefis için mümkün olan son sınıra kadar engelsiz (gayru muhtecibetin) ve tam bir şekilde gerçekleşir.<sup>43</sup>

Yukarıdaki satırlarda İbn Sînâ'nın müşâhede kavramının yanına eklediği gerçek sıfatı dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Ancak, buna ilişkin açıklamaların izini ilerleyen sayfalarda süreceğimiz için, bu hususu şimdilik bir kenarda bekleteceğiz. Şeyh-i Reîs'in *Kitâbü'ş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan aşına olduğumuz sistemini göz önünde bulundurduğumuzda, filozofun müşâhedeyle aklın müstefâd seviyedeki idrakine tecrübî bir duygu boyutu ilave ettiğini görmekteyiz. Nazarî ve amelî aklın en kâmil haliyle kendisinde bütünleşmesi itibarıyla İbn Sînâ için entelektüel hayatın ideal tipi olan ve en yüksek derecede bulunan Ârif-i Mütenezzih, vahiy alan peygamberdir<sup>44</sup> ve nebevî idrak esasen akli idrak ve tecrübenin en yüksek düzeyidir. İnsan aklının ve bilhassa nebevî (kudsî) aklın faal akılla ittisâl aşamasında küllî hakikatlerin akli idrakinin akabinde, akli tümeller mütehayyilede görülür halde temsil edilmekte ve buna derin bir sevinç ve akli bir haz eşlik etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yorumuyla da uyumlu olarak müşâhede, esas itibarıyla bilgiye ulaştırılan bir yöntemin adı değil, tecerrüd neticesinde gerçekleşen idrak halinin adı olup tam bir uyanıklık durumudur.

Bu müşâhede esnasında gerçekleşen idrak ile kastedilen şey ise nefsin ikilikten kurtularak birliğe ulaştığı idraktır ki bu, metafiziğin gayesiyle paralel olarak Tanrısal bilgiye ulaşmaktır. Nitekim nefis yetkinleşip akıl haline geldiğinde ilâhî özellikler kazanarak taakkul-fil ayrımından halas olmaktadır. İbn Sînâ epistemolojisinde kavramsal deneyime eşlik eden bu müşâhede süreci, bilginin faal akıldan insan aklına, oradan mütehayyileye iletilmesi ve oradan da sırasıyla hayal ve ortak duyuya geçmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece Ârif, hakikatin sûretlerini aklının aynasında müşâhede etmektedir. Bu da mütefekkirimizin *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünde de vurguladığı üzere, nefsin cisimsel arzularından yüz çevirip rubûbiyet âlemine yönelmesini gerektirmektedir.

Müşâhede, aynı akli düzeye çıkıp bu tecrübeyi deneyimlemeyen kimseler için nitelenebilir. *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın son namatlarında ortaya konulduğu üzere, bunu söz anlatamaz ve ibare açıklayamaz. Bunu anlamak isteyen kimse, bizzat müşâhede ehlinde olmalıdır. Tümeller aklın idrakiyle kavranmakla birlikte, kavranan şeyden alınan akli haz ancak mübâşere ile bilinmektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ında ilâhî hazzı kıyas yoluyla tespit edebildiğimizi ama hakikatini onunla idrak edemediğimizi ifade etmesinin nedeni budur. Bu yüzden, herkese yaradılışına uygun olan kolay gelir.<sup>45</sup> Dolayısıyla bu bir istidât meselesi olup herkes için müyesser değildir. İbn Sînâ'nın yorumunda göze çarpan bir diğer

43 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlûcîyâ", 44, 52.

44 İbn Sînâ'da nübüvvet teorisi ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, 411-414; İbn Sînâ, *en-Necât*, 303-308; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 482-488; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 115-117; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, 114-121; İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât", 204-205.

45 Burada İbn Sînâ, *Sahîh-i Müslim*'in kader kitabının 1. hadis-i şerifine atıfta bulunmaktadır.

husus, akıl idrak ile müşâhede arasındaki farktır. İbn Sînâ'nın bu farka dikkat çektiği bir diğer eseri *el-Mübâhasât*'tir. Buna göre, tecerrüd ile ulaşılan kavramsal bilgi, orta terimin bulunmasını ve nefsin alt kuvvelerinin müdahalesini gerektirirken, müşâhede alt kuvvelerin müdahalesi gerekmez. Orta terimin eşliğinde gerçekleşir. Böylece *Uyûnu'l-hikme*'de belirtildiği üzere nefis, Gerçek Bir'in zâtını müşâhede eder ve her ne kadar bu müşâhede faal aklın vasıtasıyla gerçekleşiyorsa da nefsin müşâhede etmesi bakımından vasıtasız gibidir. Nitekim filozof, *Risâle fi mâhiyyeti'l-ışk*'ta ilâhî nefislerin yaşadığı hallerden söz ederken, bu nefisler için gerçek maşûk olanın Evvel olduğunun ve İlk İyî'nin zâtının kâbil olan mevcudata mütecellî olup perdelenmiş olmadığını altını çizmektedir. Buna binaen, perde ve örtü Evvel'de değil, mevcudattadır ki bu, noksanlığın örtüsüdür. Örtülerinden kurtulan ilâhî nefisler, Evvel'in tecellisini alır. Evvel'in tecellisi de O'nun zâtının hakikatidir. Her ne kadar bu tecelli faal aklın aracılığıyla gerçekleşiyorsa da neyin gerçekleşmiş olması bakımından vasıtasız gibidir.<sup>46</sup>

Üsûlücyâ'da mübâşere ehlinin özelliklerinin başında onların dışlarındaki güzelliğe (el-hüsnü'z-zâhir) aldırılmayıp içlerindeki güzelliği (el-hüsnü'l-bâtın) görmeleri gelmektedir. Buna göre bu kimseler, gerçek güzelliğin (el-hüsnü'l-hakk) dış cisimde değil iç cevherde olduğunu bildikleri için, dış güzellikten yüz çevirip onu hakir görürler ve iç güzelliğe yönelip onun karşısında hayrete düşerler:

“İnsanların çoğu, iç güzelliğe değil, dış güzelliğe arzu duyar. Bu yüzden onlar, iç güzelliği talep etmez ve onu aramazlar. Zira cehalet, onlara üstün gelmiş ve onların akıllarını sarmıştır. Bu sebeple, küçük bir azınlık dışında insanlar gerçek şeylerin bilgisine şevk duymazlar ki, o azınlık, duyulardan yükselip akıl seviyesine çıkan kimselerdir. Bundan dolayı bu kimseler, gizli ve incelikli şeyleri araştırırlar. *Felsefetü'l-Hassa* (Seçkinlerin Felsefesi) olarak isimlendirdiğimiz kitabımızda kastettiklerimiz, işte bu kimselerdir. Nitekim, avam bunun ehli değildir ve onların akılları buna ermez.”<sup>47</sup>

46 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 199, 216-217; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, 334-339, 393-395; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 34-35; İbn Sînâ, *en-Necât*, 291-292; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 94-95; İbn Sînâ, “*Risâle fi mâhiyyeti'l-ışk*”, 264-267; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât III*, 394-395; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât IV*, 96-100, 109-110. *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın Türkçe tercümesi için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. Ayrıca bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 358-394. Bu arada belirtilmelidir ki, Şeyh-i Reîs'in müşâhedeyle ilişkin olarak Üsûlücyâ yorumunda ortaya koyduğu görüşler, bu meselenin etrafında cereyan eden İbn Sînâ'nın epistemolojisinin nihai tahlilde sillojistik mi yoksa mistik mi olduğu tartışması ekseninde filozofun aklın ötesindeki bir şeyden bahsetmediğini düşünen araştırmacıların öne sürdüğü görüşü teyit etmesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır. Buna göre, İbn Sînâ'nın felsefî sistemi tamamıyla rasyonel olup aklın sınırları dahilindedir. Bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 390-394; Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmaması Üzerine”, 315-338.

47 Çeviri bize aittir. “Üsûlücyâ”, 60-61. Burada bu pasajın Üsûlücyâ'nın müellifinin tespit edilmesi açısından taşıdığı ehemmiyete dikkat çekmek istiyoruz. Nitekim, Plotinus'un *Enneadlar*'ının beşinci dokuzluğunun iç güzellik hakkındaki sekizinci faslının birtakım ekleme ve çıkarmalar yapılarak yorumlandığını tespit ettiğimiz bu pasajda *Felsefetü'l-Hassa* diye anılan eser, *Enneadlar*'da yer almamakta olup kuvvetli bir ihtimale müellifin ilavesidir. Esasen, Porphyrios'un Plotinus'a ait eserlerin sayımına dair yazdığı risalede böyle bir eser bulunmamaktadır. Buradan anlaşılıyor ki, Üsûlücyâ'nın müellifi eser sahibi birisidir. Bu bağlamda kayda değer bir nokta olarak, Üsûlücyâ metninin kapağında “tefsîr” terimiyle ifade edilen metni açıklayıp yorumlama işleminin Porphyrios'a ait olduğunun belirtildiği notu tekrar hatırlatmakta fayda var ki, Plotinus'un *Enneadlar*'ı üzerine “tashîh” adını verdiği birtakım ek ve yorumlar yazdığı bilinen Porphyrios'un özel bir felsefeden bahsettiği *De Philosophia ex oraculis haurienda* (*Kahinlerden - Nebilerden - gelen felsefe*) adında bir eseri de bulunmaktadır. Bu çerçevede, Üsûlücyâ'nın tarihsel ve felsefî arka planı ile ilgili bulguların, çalışmalarda göz ardı edilemediği görülen ilgili notu dikkate alacak şekilde yeniden

İç güzelliklerinin farkına varan bu erdemli kimseler, nefislerinin üzerinden kirli ve bayağı şeyleri atıp onu arındırdıkları ve razı olunmuş amellerle süsledikleri için, ilk Nur (en-Nûru'l-Evvel) kendi nurunu onların nefislerine feyezân ettirir. Böylece bu feyiz sayesinde o nefisler, kendilerindeki hüsün ve güzelliği görürler ve bu görmeye kıyasa ihtiyaç duymazlar. Evvel'den erdemli kimselerin nefislerine gelen bu hüsün, güzelliklerin en yüce ve değerli olanıdır.<sup>48</sup>

İbn Sînâ yukarıdaki pasajı yorumlarken, Üsûlûcyâ müellifinin de temellendirmiş olduğu gibi, iç güzelliği tam anlamıyla tarif etmenin kıyas yoluyla değil müşâhede yoluyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Fakat bu müşâhede, herkes için müyesser değildir. O ancak, değişip dönüşen âlemden ve bu âleme ilişkin şehvetlerin meblağı, gazap, tamah ve benzeri maksatların düşüklüğünden yıkanan ve bütün bunların himmet harcamaya değmeyeceğini yakînî olarak bilen nâtik nefis sahibine nasip olmaktadır. Filozof, bu süreci şöyle açıklamaktadır:

“Bu kimse, nefisini arındırıp onun üzerinden bu örtüleri atınca ve onu terbiye edip eğitince, onu ulvî feyzi almaya hazırlamış olur. Böylece ilk önce özgürlüğünde, yükselişinde ve taptığı diğer şeylerden kurtuluşunda nefsinin güzelliğini görür. Onun nefesine Yüce Allah'tan, kendisini her şeyden uzaklaştıran ve onun nezdinde her türlü duyulur şeyi hakir kılan bir nur gelir ki, o kişi sevinir, hoşnut olur, nefsinin nezdinde aziz olur, yücelir ve hiçlikte debelenip bu hiçlik için birbirini boğazlayan melekûtun çukurunun kurtlarına – bunlar o bocalama içindeyken – acır. Zira, onlar helake sürüklendiklerinde ve talep ettikleri şey de artık kaybolup zâil olduğunda, bu kişi onların her türlü gam, korku, hüsrân, tasa, arzu ve zahmet içinde zahmet ile çevirili olmalarından dolayı onlara merhamet eder.”<sup>49</sup>

İbn Sînâ'ya göre, bu bir sevinçtir ve akıl vasıtasıyla Allah'tan gelen bir nurdur. Düşünme ve kıyas bunu, yalnızca ispat etmek cihetinden gösteri; has olan mahiyeti ve keyfiyeti bakımından ise, onu ancak müşâhede gösterir. Bu müşâhedeye sadece nefsin mizacının sağlığı ile ona istidât eden kimse nâil olur. Tıpkı tatlıyı tatmayıp da bir tür kıyas ve tanıklık ile onun haz verdiği tasdik getiren kimsenin, bedeninin mizacının sağlığı ile istidâtlı olması halinde ancak tatmak yoluyla tatlının kendisine özgü olan hazzı alması gibidir. Şayet orada bir afet varsa, o hazzı alamaz ve müşâhedenin önceki tasdikin gerçekleştiği şeye aykırı olduğunu görür.<sup>50</sup> İşte İbn Sînâ'nın gerçek müşâhedeyle tam olarak kastettiği budur.

Burada açıkça *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki Ârifinden bahsettiği anlaşılan İbn Sînâ'nın daha sonra kavramsallaştıracağı Ârif-i Mütenezzih terimi yerine nazarî ve amelî aklın en kâmil

gözen geçirilmesi gerektiği, hatta bu detayın İslâm filozoflarının söz konusu esere yönelik yaklaşımları üzerindeki muhtemel etkisinin ciddi bir şekilde araştırılması gerektiği kanaatindeyiz. Bk. “Üsûlûcyâ”, 3, 8; Plotinus, *et-Tâsûât*, 481-494; Porphyrios, “Fî Hayâti Eflûtîn ve tasnîfi mü'ellefâtihî”, 1-46; Porphyrios, *De Philosophia ex oraculis haurienda*. Ayrıca bk. Gardet, “En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne”, 334. Yakın zamanda bu konuda gerçekleştirilen bir araştırma, iddiamızı destekler nitelikte kritik birtakım bulgulara ulaşmıştır. Bk. Chase, “Porphyry and the Theology of Aristotle”, 157-181.

48 “Üsûlûcyâ”, 61-62.

49 İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ”, 55-56.

50 İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ”, 56. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, umumî olarak eserinin 56-61. sayfaları hakkındadır. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 61. sayfanın 1. paragrafının 4. satırından 62. sayfanın 1. satırına kadar olan kısma ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan İbn Sînâ, *Üsûlûcyâ* yorumunda sık sık müşâhede ile tatlıdan haz alma arasında kurduğu ilişkiye *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta da başvurmuştur. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* 4/16-18.

haliyle kendisinde bütünleştiği nâtik nefis sahibi olan kimse anlamında “Sâhibu’n-Nefs” nosyonunu kullandığı görülmektedir. Bu husus, aynı zamanda araştırmamızın girişinde eserin *el-İşârât*’tan öncesine denk gelen yazılış tarihine ilişkin ortaya koyduğumuz tezi doğrulamaktadır. Öte yandan, Şeyh-i Reîs’in *el-İşârât*’ın dokuzuncu namatını oluşturan “Âriflerin Makamları”nda (*Makâmâtü’l-Ârifîn*) dile getirdiği fikirlerin tamamı *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyât* bölümünün dokuzuncu makalesinin yedinci faslından onuncu makalesinin sonuna kadarki kısımda ifade edilmiş olmakla birlikte,<sup>51</sup> yukarıda yer verdiğimiz yorumdan anlaşılacağı üzere *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın dışında, filozofumuzun söz konusu fikirleri anlatırken *Makâmâtü’l-Ârifîn*’dekine oldukça benzer bir sembolik ve mistik üsluba başvurduğu tek eser olma özelliğini taşımaktadır. Bu tespitin İbn Sînâ’nın Üsûlücyâ yorumuna birçok açıdan ehemmiyet kazandırdığı kuşku götürmez bir gerçektir.

Her ne kadar Georges Vajda, Abdurrahman Bedevî ve Peter Adamson gibi İbn Sînâ’nın Üsûlücyâ yorumuna dair çalışmalar yapan araştırmacılar “melekûtun çukurunun kurtlarına acımak” başta olmak üzere İbn Sînâ’nın alegorik ve mistik bir üslup kullandığı yorumundaki ifadelerin çoğunlukla anlaşılmasız ve müphem olduğunu belirtse de<sup>52</sup> aslında bu yorumu çözmeyi sağlayan metin bizzat *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın “Sevinç ve Mutluluk” (*el-Behce ve’s-Saade*) hakkındaki sekizinci namatı ile “*Makâmâtü’l-Ârifîn*” hakkındaki dokuzuncu namatıdır. Nitekim İbn Sînâ’ya göre, bedenî ağırlıklardan olabildiğince kurtulmayı ve sahte âlemin (âlemü’z-zûr) güzelliklerinden yüz çevirmeyi başarmış olan Ârif, sırrını Hakk’tan meşgul eden şeyden arındırıp nefsin eğitince (riyâzet), Hakk’tan başka her şeye karşı büyüklenir. O, Hak’tan gayri şeylere dikkat kesilmez ve artık öfke de ona hâkim olmaz. Hakk’ın nurunun sürekli sırrında parlamasını (işrâk) dileyerek soyutlanan Ârif, ceberût ve kutsiyet âlemine yönelir. Böylece onun nefsi yalnızca Hakk’a tapar ve halasa erer. O zaman, onun nefesine Hakk’ın nuru doğar ve yüce hazlar (*el-lezzâtü’l-ulâ*) dökülür. Böylece o, Hakk’ın eseri o hazlarda olduğu için sevinir (*mübtehicün*), sevincinden şenlenir (*heşşün*), nefsinin nezdinde hoşnut olur (*ferhânün*), yücelir ve batıl ile meşgul olanlara acır. Bunlar, gözünü Hakk’ın sevincini mütalaaya kapatmış, omuzlarını kendisine gelecek sahte hazlara (*lezzâtü’z-zûr*) yaslamış ve yalan âlemin etrafında dönüp duran gafillerdir. İşte bu kimseler, Ârif için merhamet ehlidir.

Sekizinci namatın sonuna doğru İbn Sînâ, bu kimseleri sevinenlerin en yücesi olan Kendisiyle İlk (*Evvel Bizâtihi*), kutsal akli cevherler (*el-cevâhirü’l-akliyyetü’l-kudsiyye*), şevk duyan âşık nefisler (*el-uşşâku’l-muşâtâkin*) ve en son rubûbiyet ile suffilik yönleri arasında gidip gelen nefislerden (*el-mütereddide*) sonra en aşağı mertebede gelip suffilikte yer alan talihsiz, tabiat âlemine batmış ve boynuna boyundurulanlardan kurtuluşu olmayan nefisler diye tarif etmektedir ki, bu, İbn Sînâ’nın melekûtun çukuru ile kastettiği şeyi izah etmektedir. Âşık-ı Muştâk olarak Ârifin tattığı sevincin hazzını (*lezzetü’l-behce*) ise söz anlatamaz, ibare açıklayamaz ve ifade beyan edemez. Onu bilmek isteyen kimse müşâhede ehli olmalıdır ki, bu, herkes için müyesser değildir. Neyle ulaşan Ârifte ise, ne akıl müşâhedeğe aykırı düşer, ne de müşâhede aklı nefyeder ve böylece Fransız oryantalist Henry Corbin’in (ö. 1978) “viz-

51 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, 393-428.

52 Bk. Vajda, “Les Notes d’Avicenne sur la « Théologie d’Aristote »”, 378; Adamson, *The Arabic Plotinus*, 341; Bedevî, *Aristo inde’l-Arab*, 56.



yoner” diye ifade ettiği içgörüyü dayalı boyut ile aklî boyut Ârifte bütünleşmiş olur.<sup>53</sup>

Nihai tahlilde, İbn Sîna'nın müşâhede tecrübesi hakkındaki yorumlarına ilişkin derin bir felsefî tahlilin neticesinde ortaya çıkan tablonun, mütefekkirimizin öbür eserlerinde konuya dair benimsediği epistemolojik çerçeveyi tam anlamıyla yansıttığı saptanmıştır. Öte yandan, Üsûlücyâ metnine kıyasla Şeyh-i Reîs müşâhede tecrübesini bir taraftan daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde işlerken, diğer taraftan terminolojik zaviyeden zenginleştirmektedir. Mesele böylece konduğunda, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'nın bilhassa müşâhede konusunda İbn Sîna'nın felsefî sistemiyle olan ciddi irtibatının, modern literatürde büyük ölçüde göz ardı edilmiş olan bu eserin esasında filozofun devasa külliyatı içerisinde sahip olduğu mümtaz konumu bütün netliğiyle ortaya koyduğu görülmektedir.

### Sonuç

Çalışmamızın giriş kısmında belirlediğimiz araştırma sorularının mihverinde anatomisini yaptığımız İbn Sîna'nın *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'sının felsefî problemlerinden birini teşkil eden nefis – akıl ilişkisine dair dikkatli bir analitik okuma ve metinler arası mukayesenin neticesinde, eserin oldukça güçlü bir felsefî muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu muhteva, bu güçlü yönüyle kendisini Şeyh-i Reîs'in birçok eseriyle diyaloga girme istidadındadır. Bu açıdan, *Kitâbü-ş-Şifâ* ile *el-İşârât ve't-tenbihât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sîna külliyatı, Üsûlücyâ yorumunu anlamının birinci ağızdan kaynağını oluşturmaktadır. Filozofun bu eserde çizdiği felsefî tablo, külliyatının öteki eserlerinde ortaya koyduğu çerçeveye hiçbir tenakuz arz etmemekte ve onu tam bir teorik uyum içinde yansıtmaktadır. Üsûlücyâ yorumuna dair sağlıklı değerlendirmelerde bulunma yolunun, İbn Sîna'nın inşa ettiği sistemin parametrelerinden geçiyor olması da esas itibarıyla ikisinin arasındaki ciddi irtibatın en bariz göstergesidir.

Başta *Kitâbü-ş-Şifâ* ile *el-İşârât ve't-tenbihât* olmak üzere İbn Sîna eserlerinin Üsûlücyâ'ya ilişkin bu yorumları aydınlattığı gibi, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* filozofun öbür eserlerde benimsediği ana temaların altını çizmektedir. Demek ki karşılıklı bir ilişki olarak, İbn Sîna külliyatı Üsûlücyâ yorumunun karşısında açıklayıcı bir fikrî konumdayken, Üsûlücyâ yorumu bu külliyatın karşısında vurgulayıcı bir fikrî konumu haizdir. Söz gelimi, filozofun müşâhede ile ilgili olarak Üsûlücyâ yorumunda savunduğu görüşler, bu meselenin etrafında cereyan eden İbn Sîna'nın epistemolojisinin son tahlilde sillojistik mi yoksa mistik mi olduğu tartışması ekseninde filozofun aklın “ötesindeki” bir şeyden bahsetmediğini düşünen araştırmacıların öne sürdüğü tezi teyit etmesi bakımından anlam taşımaktadır. Buna göre mütefekkirimiz, her ne kadar *el-İşârât*'in VIII., IX. ve X. namatlarında olduğu gibi, Üsûlücyâ yorumunda da yetkinleşme tecrübesi sırasında aklın yaşadığı sevinç ve mutluluğu ele alırken mistik intiba uyandıran bir dil kullanmışsa da, İbn Sîna felsefesi tamamıyla rasyonel olup aklın sınırları dahilindedir. Binaenaleyh, ontolojik ve epistemolojik düzlemde düşünce eğilimi cihetinden *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* dahil filozofun eserlerinde çelişkiye yol açacak herhangi bir değişikliğin yaşanmadığı bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır.

Üsûlücyâ yorumu ile İbn Sîna külliyatı arasındaki bu örtüşme yalnızca muhteva baki-

53 İbn Sîna, *el-İşârât ve't-tenbihât* IV, 40-45, 47, 57-59, 68, 75, 86, 90-91, 95, 99-101, 103-104, 110; Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 35-37.

mından değil, aynı zamanda üslup bakımındandır. Nitekim kaleme alındığı zaman dilimine de uygun olarak, eserin hem *Kitābū’ş-Şifâ*’da hem de *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ta müracaat edilen dili tazammun ettiği göze çarpmaktadır. Bu anlamda Şeyh-i Reîs, bir taraftan hassaten müşâhede konusu ile ilgili yorumlarında *el-İşârât*’ın Makâmâtü’l-Ârifin başta olmak üzere son üç namatındaki sembolik ve mistik üslubu kullanırken, diğer taraftan farklı filozofların fikirleriyle diyaloga girdiği ve ele aldığı mesele hakkında ortaya sorular koyup onlara çözüm getirerek uzun tartışmalar yaptığı *eş-Şifâ*’daki diyalojik üsluba başvurmaktadır. Hatta *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın dışında, düşünürümüzün bilgelik tipolojisindeki entelektüel deneyimin görsel boyutunu anlatırken Makâmâtü’l-Ârifin’dekine oldukça benzer bir sembolik ve mistik üsluba müracaat ettiği tek eser olma özelliğini taşımaktadır. Nihai anlamda İbn Sînâ külliyatının başından sonuna kadar tutarlı ve tam manasıyla mütecanis bir eserler bütünü olduğu vurgulanmalıdır. Bu eserlerin her birinden diğerine hiçbir epistemolojik kopma olmaksızın atıfta bulunulabilmekte; bir eserindeki fikirlerle ötedekilerdeki açıklanabilmekte ve hiçbirini diğerini nakzetmemektedir. Aksine onu tamamlamakta ve bütünlemektedir.

Öte yandan, İbn Sînâ’nın kendi yorum anlayışının yolunu döşerken, muayyen bir hikmet tasavvuru istikametinde ilerlediği görülmektedir. Buna göre filozof, Üsûlücyâ’yı okurken, kendi deyimiyle Mağribî Peripatetik geleneğe karşı Meşrikî yorum geleneğini öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda Meşrikî hikmet teriminin merkezinde gelişen münakaşalar doğrultusunda düşünürümüzün kendi felsefesinden ayrı olarak tasavvufî bir felsefe kurma çabasına girmedikçe düşünen araştırmacıların ortaya koyduğu görüşü tasdik etmektedir. Nitekim, İbn Sînâ’nın Üsûlücyâ’yı kendi felsefî paradigmasına göre yorumlarken *el-Hikmetü’l-Meşrikiyye*’ye de atıflarda bulunarak mukayese yapması ve okuyucusunu sürekli oradan müracaat ettiği açıklamalara yönlendirmesi, bu Meşrikî felsefenin muhteva olarak filozofun *Kitābū’ş-Şifâ*’dan aşına olunan sisteminin felsefî temelleriyle paralellik arz ettiğini desteklemektedir.

Bu bağlamda *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, Aristoteles’in öne çıkan yorumcuları olarak Grek Peripatetik şarihlerde olduğu gibi metni yorumlarken o metin üzerinden teori inşa eden veya İbn Rüşd’de olduğu gibi metinde müellifin anlatımına bağlı kalan okuma biçimlerinden farklı bir şekilde bize meşgul olduğu metni zihin dünyasında kurulu olan ve *Kitābū’ş-Şifâ* ile *el-İşârât ve’t-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere külliyatının tamamında makinesi bulan hakikat sistemiyle ölçen bir filozof portresi çizmektedir. Bu yüzden de İbn Sînâ, Üsûlücyâ yorumunda tefsir ettiği pasajın muhitinde döndüğü bir mesele veya o pasajda geçen bir kavram ile ilgili yer yer uzun tartışmalar yaparak kendi görüşlerine yöneltebilecek çeşitli itirazları çürütmek için bazen yorumlama çerçevesinden ayrılmaktadır. Binaenaleyh, Üsûlücyâ’nın apokrifliği karşısında *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*’daki çabanın anlamsız sayılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir. Bunun aksine bir yaklaşım izlemek, İbn Sînâ’nın tefekkür dünyası açısından tam anlamıyla büyük bir yanlış olur ki, bu yanlış ancak Şeyh-i Reîs’in kimi zaman açık kimi zaman gizli olarak külliyatının tamamına hâkim olup Üsûlücyâ yorumunda da defalarca atıfta bulunduğu *el-Hikmetü’l-Meşrikiyye* kavramında kristalleşmiş ifadesini bulan hakikat telakkisini yadsımakla mümkündür. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesi araştırmacıları, bilhassa filozofun *Kitābū’l-İnsâf*’taki uğraşısının anlamına yönelik olarak yapılacak her yorumda, bu hususu göz önünde bulundurmamak durumundadır.



## Kaynakça | References

- Adamson, Peter. "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83 (2004): 59-75.
- Adamson, Peter. "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle". *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, haz. Jon McGinnis, 87-111. Leiden: Brill, 2004.
- Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2000.
- Aristoteles. "De Sensu et Sensato". *The Works of Aristotle* içinde, nşr. Alexander Smith ve David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Aristoteles. *Kitâbü'n-Nefs*. nşr. ve çev. Ahmed Fuad el-Ahvânî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1949.
- Aristoteles. "Mâ ba'de't-tabîa III". *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikîyye, 1948.
- Bedevî, Abdurrahman. *Aristo inde'l-Arab*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978.
- Bedevî, Abdurrahman. *Eflûtîn inde'l-Arab*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.
- Chase, Michael. "Porphyry and the Theology of Aristotle". *Reading Proclus and the Book of Causes II* içinde, haz. Dragos Calma, 157-181. Leiden: Brill, 2020.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. çev. Willard Trask. New York: Bollinger Foundation, 1960.
- D'Ancona, Cristina. "The Theology Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence". *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, haz. Khaled Rouayheb ve Sabine Schmidtke, 8-29. New York: Oxford University Press, 2017.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme I". *Yedi İklim Dergisi* 8, 56 (Kasım 1994): 56-60.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme II". *Yedi İklim Dergisi* 8, 57 (Aralık 1994): 54-61.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme III". *Yedi İklim Dergisi* 8, 59 (Şubat 1995): 57-67.
- Gardet, Louis. "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne". *Revue Thomiste* 51, 2 (1951): 333-345.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali". *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya, 47-96. İstanbul: Klasik, 2004.
- Gutas, Dimitri. "Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şîgnâhî". *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987): 8-17.

- Gutas, Dimitri. “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”. çev. Cüneyt Kaya. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007): 315-338.
- İbn Sînâ. *Ahvâlü’n-nefs*. nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. nşr. ve çev. Murat Demirkol ve Gürbüz Deniz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. “İhtilâfü’n-nâs fî emri’n-nefs ve emri’l-akl”. *Aristo inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbîhât III*. nşr. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü’n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbîhât IV*. nşr. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü’n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ. “Kitâbü’l-Hikmeti’l-Meşrikiyye: et-Tabî’yyât”. *İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* içinde, nşr. Ahmet Özcan. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- İbn Sînâ. *Kitâbü’l-Hudûd*. nşr. Amélie Goichon. Paris: Publications De L’institut Français, 1963.
- İbn Sînâ. *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *el-Mebde’ ve’l-me’âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1343.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. nşr. Muhiddin el-Kurdi. Mısır: Matbaatü’s-Saade, 1938.
- İbn Sînâ. “Risâle fî mâhiyyeti’l-işk”. *et-Tefsîru’l-Kur’ânî ve’l-lügatu’sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî. Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ. “Şerhu Kitâbi Harfi’l-Lâm”. *Aristo inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ. *et-Ta’likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: ed-Dâru’l-İslâmiyye, 1972.
- İbn Sînâ. “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ”. *Aristo inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ. *Uyûnu’l-hikme*. nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr. Şam: Dâru’l-Yenâbî, 1996.
- Janssens, Jules. “Creation and Emanation in Ibn Sînâ”. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 1 (1997): 455-477.
- Kraus, Paul. “Plotin Chez Les Arabes”. *Bulletin de l’institut d’Égypte*, 23 (1941): 263-295.
- Kutluer, İlhan. *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Michot, Jean. “Un Important Recueil Avicennien du VIIe / XIIIe S. : La Majmû’a Hüseyin

- Çelebi 1194 De Brousse". *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 33 (1991): 121-129.
- Plotinus. *et-Tâsû'ât*. nşr. Ferîd Cebr. Beyrut: Nâşirûn, 1997.
- Porphyrîos. *De Philosophia ex oraculis haurienda*. nşr. Gustav Wolff. New York: Georg Olms, 1983.
- Porphyrîos. "Fî Hayâti Eflûtîn ve tasnîfi mü'ellefâtîhi". *et-Tâsû'ât* içinde, nşr. Ferîd Cebr. Beyrut: Nâşirûn, 1997.
- Reisman, David. *The Making of the Avicennan Tradition*. Leiden: Brill, 2002.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Üsûlûcyâ. çev. Cahid Şenel. Ankara: TÜBA, 2017.
- "Üsûlûcyâ". *Eflûtîn inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.
- Vajda, Georges. "Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »". *Revue Thomiste* 51, 2 (1951): 346-406.