

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

ALİ EŞLİK

İstanbul, 2008

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Ali EŞLİK

Danışman: Doç. Dr. Muhittin MACİT

İstanbul, 2008



T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ SINAV TUTANAĞI

14.07.2008

Enstitümüz İLAHİYAT anabilim dalı İSLAM FELSEFESİ bilim dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencilerinden 2230322004008 numaralı ALİ EŞLİK 'nın M.Ü. LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM ve SINAV YÖNETMELİĞİ'nin 15. maddesi'nin 'a' bendine göre hazırlayarak Enstitümüze teslim ettiği İBN SİNA'DA HİKMET'ÜL-MEŞRİKİYYE KAVRAMI adlı tezi, Yönetim kurulumuzun 19.06.2008 tarihli 2008/10-25 sayılı toplantısında seçilen ve İlahiyat..... binasında toplanan biz jüri üyeleri huzurunda, ilgili yönetmeliğin 'c' bendi gereğince 75. dakika süre ile aday tarafından savunulmuş ve sonuçta adayın tezi hakkında Oybirliği.. (*) ile Kabul..... (**) kararı verilmiştir.

İş bu tutanak, müdürlüğümüzce tek nüsha olarak düzenlenmiştir.

Danışman
DOÇ. DR. MUHİTTİN MACİT

Üye
PROF. DR. ALİ DURUSOY

Üye
DOÇ. DR. HASAN HAÇAK

Tutanağı tanzim eden
Prof.Dr.Gürbüz GÖKÇEN
Müdür Yardımcısı

Madde 15-c: Jüri üyeleri söz konusu tezin kendilerine teslim edildiği tarihten itibaren en geç 1 ay içinde toplanarak öğrenciyi tez sınavına alır. Tez sınavı, tez çalışmasının sunulması ve bunu izleyen soru cevap bölümünden oluşur. Sınav süresi en az 45, en çok 90 dakikadır.

Madde 15-d: Tez sınavının tamamlanmasından sonra, jüri tez hakkında salt çoğunlukla <kabul>, <red>, veya <düzeltilme> kararı verir. Bu karar ilgili anabilim/anasanat dalı başkanlığınca tez sınavını izleyen 3 gün içinde ilgili enstitüye tutanakla bildirilir. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir. Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç 3 ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da tezi kabul edilmeyen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.

* Oybirliği / Oyçokluğu hali yazı ile yazılacaktır.
** Kabul / Red veya Düzeltme kararı hali yazı ile yazılacaktır.

Öğr. İşl. Sorumlu Pers.
Öğrenci İşleri Şefi

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

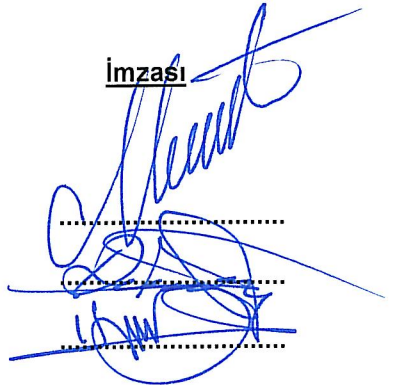
İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans
öğrencisi ALİ EŞLİK nın İBN SİNA'DA HİKMET'ÜL-MEŞRİKİYYE
KAVRAMI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.06.2008 tarih ve
2008/10-25 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek
Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 14.07.2008

- 1) Tez Danışmanı : DOÇ. DR. MUHİTTİN MACİT
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY
3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. HASAN HACAK



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ	IV

GİRİŞ

A. Konunun Mahiyeti ve Amacı	2
B. Konunun Kapsamı ve Sınırlılıkları	6
C. Kavramsal Analiz.....	9
1. Hikmet	9
2. Meşrik, Meşrikiyye, Mağrib, Mağribiyye.....	11
3. Meşrik-Mağrib Ayrımı	12
4. İşrâk, İşrâkîyye	15
D. Literatür Değerlendirmesi	18

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA MEŞRİKİ HİKMET: FELSEFÎ ARKA PLAN

I. İBN SÎNÂ ESERLERİNDE HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE ATIFLARI.....	22
A. Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm	23
B. et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs.....	24
C. Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ.....	30
D. el-Mübâhasât	33
E. el-Kiya'ya Mektup	34
F. Şeyhu'l-Fâzıl'a Mektup	37
G. Şifâ'nın Mantık ve Fizik Bölümleri ile Mantıku'l-Meşrikiyyin'in Giriş Kısımlarının Karşılaştırılması	39
H. İbn Sînâ Atıfları Ekseninde Meşrikiyyûn-Mağribiyyûn Ayrımı	46
II. HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE ESERİNİN ANALİZİ	55
A. Eserin Otantikliği.....	55
B. Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin Yazma Nüshaları.....	59
1. Mantık Kısmı	59
2. Fizik Kısmı.....	61
a) Diyarbakır Nüshası	61
b) Diğer Nüshalar	65

C. Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin Değerlendirilmesi: Şifâ Atıfları ve İsim Benzerlikleri	67
III. İBN SÎNÂ'NIN MEŞRİKİ/İŞRÂKÎ FELSEFİYİ İŞLEDİĞİ İDDİA EDİLEN ESERLERİ	72
A. el-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Son Üç Namatı:.....	72
B. Sembolik Hikâyeler ve Bazı Risaleler	81

İKİNCİ BÖLÜM

HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE'NİN KLASİK DEVİRDEN BUGÜNE ALGILANMA BİÇİMLERİ: TARİHİ ARKA PLAN

I. KLASİK DÖNEM HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE TARTIŞMALARI	89
A. İbn Sînâ'nın Öğrencileri.....	89
B. İbn Tufeyl	91
C. İbn Rüşd	98
D. İbn Seb'în	101
E. Sühreverdî.....	103
II. HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE PROBLEMİNE MODERN DÖNEMİN “KLASİK” YAKLAŞIMI	107
III. HİKMETİN BELİRSİZLİĞİNE RAĞMEN TARAFLARIN BELİRGİNLEŞMESİ	115
A. Henry Corbin Geleneği: Kadim Bilgeliğin Kültür Elçisi İbn Sînâ.....	116
B. Câbirî Yaklaşımı: Âtıl Aklın İdeologu İbn Sînâ.....	121
C. Dimitri Gutas Yaklaşımı: Meşşâîliğin Tarihsel Birikimi İbn Sînâ	128
SONUÇ	132
KAYNAKÇA	137

KISALTMALAR

a.g.e.	: <i>Adı geçen eser.</i>
a.g.m.	: <i>Adı geçen makale.</i>
b.	: <i>İbn.</i>
bkz.	: <i>Bakınız.</i>
Dhk.	: <i>Diyarbakır Halk Kütüphanesi.</i>
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.</i>
dn.	: <i>Dipnot.</i>
ed.	: <i>Editör.</i>
F.Ü.	: <i>Fırat Üniversitesi.</i>
haz.	: <i>Hazırlayan.</i>
hk.	: <i>Hicrî-Kamerî.</i>
hş.	: <i>Hicrî-Şemsî.</i>
İFAV	: <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.</i>
JAOS	: <i>Journal of the American Oriental Society.</i>
krş.	: <i>Karşılaştırınız</i>
MÜİFD	: <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.</i>
MÜSBE	: <i>Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.</i>
müst.	: <i>Müstensih.</i>
nr.	: <i>Numara.</i>
nşr.	: <i>Naşir.</i>
ö.	: <i>Ölüm tarihi.</i>
s.	: <i>Sayfa.</i>
SDÜSBE	: <i>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.</i>
sy.	: <i>Sayı.</i>
t.y.	: <i>Tarih yok.</i>
thk.	: <i>Muhakkik.</i>
trc.	: <i>Mütercim.</i>
tsh.	: <i>Tashih eden.</i>
vd.	: <i>ve devamı.</i>
vdğr.	: <i>ve diğerleri.</i>
vr.	: <i>varak.</i>
y.y.	: <i>Yayınevi yok.</i>

ÖNSÖZ

İslam'da felsefî düşüncenin zirvesini teşkil eden İbn Sînâ, felsefenin her alanına dair sistematik bir yapı oluşturmaya çalışmıştır. Filozofumuz, Müslüman düşünürlerin kendisine kadar ortaya koyduğu felsefî birikimi ile çeşitli düşünce kanallarından kendisine ulaşmış bulunan felsefe mirasını titizlikle incelemiş ve bunları hem sistemli bir yapıya kavuşturmuş hem de bunlardan, kendi felsefî anlayışının oluşmasında yararlanmıştır. Bu fikri ameliyenin neticesinde kendi saf düşüncesine ulaşan İbn Sînâ, ürünlerini de çeşitli metotlarla ortaya koymuştur. Kullandığı bu farklı yöntemler kendi felsefesinde bir iç tutarlılığa sahipken, bazı muhatapları bu durumu, yöntem zenginliğinin ötesinde felsefî anlayışın farklılaşması olarak algılamışlardır. İbn Sînâ'dan sonra, ilk defa böyle bir alının neticesi olarak gündeme getirilen Hikmetü'l-Meşrikiyye problemi de günümüze kadar çeşitli boyutlarıyla ele alınarak incelenmiş ve üzerine fikir beyan edilmiştir.

İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrikiyye problemi üzerine yapılan ve çok geniş bir literatüre sahip bulunan çalışmaların pek çoğunda söz konusu farklı felsefî anlayışın izleri aranmıştır. Bu araştırma ve incelemelerin, çoğu zaman İbn Sînâ metinlerinden azade bir biçimde yapılması da problemi farklı boyutlara taşımış ve konunun içinden çıkılmaz bir duruma gelmesine sebebiyet vermişlerdir. Bu nedenle biz bu çalışmamızda öncelikle filozofun kendisine müracaat edip, problemi nasıl değerlendirdiğini, bizzat onun metinleri vasıtasıyla ortaya koymaya çalıştık. Böylece İbn Sînâ felsefesinin, birbirine zıt iki anlayışın ürünü olduğu veya filozofun işrâkî/mistik bir eğilime sahip olduğu iddialarını, yine Üstad'ın eserleri vasıtasıyla incelemeye tâbi tuttuk. Ayrıca klasik dönemden bugüne söz konusu problemle ilgili yapılmış önemli değerlendirme ve çalışmaları analizleriyle birlikte ortaya koyarak bütünlüklü bir perspektif yakalamaya çalıştık. Tezimizin, bundan sonra da üzerinde pek çok araştırma ve inceleme yapılacak olan Hikmetü'l-Meşrikiyye çalışmalarına, bir katkı sağlayacağı umundayız.

Bu çalışmanın ortaya çıkıp olgunlaşmasında kendilerine teşekkür borçlu olduğum pek çok kişi bulunmaktadır. Bunların başında da değerli vakitlerini bana ayırıp, tezle ilgili müzakere yapma fırsatını sunan değerli danışmanım Doç. Dr. Muhittin Macit Bey'e şükranlarımı ifade ediyorum. Tezin adının belirlenmesinde fikri katkıda bulunup geniş bir literatürle tanışmama vesile olan hocalarımdan Prof. Dr. İlhan Kutluer ve Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu'na teşekkürü bir borç biliyorum. Bunun yanında en başından beri kendileriyle fikir teatisinde bulunduğum hocalarıma ve arkadaşlarıma ayrıca teşekkür ettiğimi belirtmek isterim. Bugünlere kadar gelmemde hiçbir zaman desteklerini esirgemeyen değerli aileme saygılarımı sunuyorum. Son olarak tez süresince hiçbir zaman desteğini esirgemeyen ve tüm olumsuzluklara katlanan sevgili eşime özellikle teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum.

Ali EŞLİK

Bağlarbaşı/İstanbul 2008

GİRİŞ

A. Konunun Mahiyeti ve Amacı

İbn Sînâ çalışmalarının devasa bir yekûn haline geldiği günümüzde dahi, filozofun henüz ortaya çıkmamış eserleri ile mevcut eserlerinden hareketle bazı meselelerde birbirinin tam zıddı sonuçların elde edilmiş olması, belki İbn Sînâ literatürünün ve düşünce alanının genişliği ile açıklanabilecek bir durumdur. Bu geniş alan, çoğu zaman ilgililerine kayıtsız şartsız ve fütursuzca hareket etme cesareti dahi sağlamıştır. Öyle ki düşünce yelpazesinin bir köşesinden kısıntı mesabesinde nemalanan kişiler İbn Sînâ'nın muazzam düşünce alanını bu kısıntılar ile sınırlamaya ve dar bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Bu da İbn Sînâ'nın çok farklı tanınmasına ve tanıtılmasına yol açmıştır.

Şüphesiz ki ortaya konulan her çalışma düşünce dünyasına yapılan bir katkıdır. Yapıla gelen çalışmalar filozofu anlamada çok zengin bir birikim sağlamıştır ve sağlamaya da devam edecektir. Biz de bu çalışmamızda üzerinde çok fazla tartışma ve çalışma olan İbn Sînâ'da *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kavramını ve bu kavram etrafında gelişen problemleri ele almaya çalışacağız. Sadece konuyla ilgili yapılan çalışmalara dahi baktığımızda Hikmetü'l-Meşrikiyye meselesinin, farklı algılama ve okuyuş biçimleri itibarıyla ne denli önemli problemlerden biri olduğunu görebiliriz. Şimdi bu problemin ne olduğunu, dolayısıyla ele aldığımız konunun mahiyetini ortaya koymaya çalışalım.

İbn Sînâ, Hikmetü'l-Meşrikiyye kavramını bazı eserlerinde farklı kalıplarla (el-Hikmetü'l-Meşrikiyye, Meşrikiyyûn, Şarkiyyûn, Kitabü'l Meşrikiyyîn) ifade etmiştir. Bu kalıplar bazen bir düşünce, bazen mensubiyet, bazen de bir kitap ismini belirtmek için kullanıldığı izlenimini vermektedir. Söz konusu kavram ve türevlerinin neye delalet ettiği filozoflar ve felsefe tarihçileri arasında büyük görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Konuyu irdelemeye çalışacağımız ileriki bölümlerde de görüleceği üzere tartışmalar, İbn Sînâ'nın ölümünün üzerinde çok fazla geçmemişken başlamış, günümüze kadar devam etmiş ve halen de bütün hararetiyle devam etmektedir. Bu kavramlar *Şerhu Kitâbı Esûlûcyâ*, *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs* ve *el-Mübâhasât* gibi eserlerde de geçmesine rağmen üzerinde en fazla tartışılan atıf, İbn Sînâ'nın ansiklopedik eseri olan *Kitâbü's-Şifâ*'nın girişindeki pasajdır:

“Benim bu iki kitaptan (Şifâ ve Levâhuk) başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi yandaşlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O benim ‘Meşriki Felsefeye’ dair kitabımdır. Bu kitap (eş-Şifâ) ise hem daha ayrıntılıdır hem de Meşşâî yandaşları daha fazla desteklemektedir. Hakikati hiçbir bulanıklık olmaksızın besberrak elde etmek isteyen kimse, o kitaba bakmalıdır. Fakat hakikati yandaşlarla uzlaş, ayrıntılı açıklamalar ve anlaşıldığında diğer kitaba ihtiyaç bırakmayacak imalar içeren bir yolla öğrenmek isteyen kimse bu kitabı incelemelidir.”¹

Konumuzun mahiyetinin iyi anlaşılabilmesi için bu pasajı olduğu gibi buraya aldık. Çünkü sadece bu pasaj dikkate alınarak İbn Sînâ’nın bütün felsefesi değerlendirilmeye çalışılmış, hatta Şifâ’nın kendi içeriğine bile atıf yapılmamıştır. Tabii ki konuyu etraflı bir şekilde diğer atıflarla irtibatlandırıp ortaya koymaya çalışan düşünürler de olmuştur.

Konuyu tarihsel olarak ele alırsak, İbn Sînâ’nın bahsettiği bu felsefeyi ilk kez yorumlayıp konumlandırma çabasında dikkatleri üzerine çeken İbn Tufeyl olacaktır. Daha sonra klasik dönemdeki diğer Müslüman düşünürler arasında da yer yer atıflar ve değerlendirmeler yapılacaktır. Modern döneme gelindiğinde yorum ve konumlandırmalar da çok farklılaşacaktır. Batıda süregelen Oryantalizm çalışmalarının sonucu olarak bu mesele de uzun uzadıya ve pek çok düşünür tarafından ele alınacaktır. Günümüzde de problem etrafında yapılan tartışmalar şiddetini artırarak devam etmektedir. Şiddetli diyoruz, çünkü yapılan yorumlar ve değerlendirmeler çoğu zaman düşünürlerin birbirlerini ağır ithamlarla vasıflandırmalarına kadar varıdırılmıştır. Netice olarak tezimizin son bölümünde, bir yanda İbn Sînâ’yı mistik ve tasavvufi düşüncenin savunucusu gibi değerlendiren Henry Corbin ve takipçilerinin, bir yandan İbn Sînâ’yı ideolojik ve kadim gnostik fikirlerin bir savunucusu olarak gören Muhammed Abid el-Câbirî gibi düşünenlerin, diğer yanda ise İbn Sînâ’nın Aristoteles çizgisindeki meşşâî felsefeden, özünde ayrılmadığını savunan Dimitri Gutas gibi düşünürlerin -ki günümüzde söz sahibi konumunda bunlar görünmektedir- yaptıkları tartışmaları ve bu tartışmaların İbn Sînâ eserleriyle ilişkisini ele almaya çalışacağız.

¹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006, s.3.

İbn Sînâ'nın eserlerinde *Meşrikiyye* kavramına ve bunun türevleriyle yaptığı atıflara sathi bir şekilde göz attığımızda bile öyle zannediyoruz ki bu atıfların mercilerini tetkik edip araştırmanın pek çok tezin konusunu oluşturacağı görülecektir. Böyle bir yöntem ve metod takip edilerek yapılacak olan çalışmalarla İbn Sînâ ve felsefesinin bu kısır tartışma alanından kurtarılması sağlanacaktır. Şuan inceleyebileceğimiz konu ise bu tartışmalar etrafında oluşturulan düşüncelerin araştırılma ve doğruluğunu ispatlama cihetine gidilmeden olduğu gibi kabul edilmesi sorunsalıdır. Sadece yaşadığımız iklimi göz önüne aldığımızda dahi, kendi sahalarında uzman kabul edilen bu düşünürlerin fikirlerinin tartışılmadan alındığını görüyoruz. Bizce bu yöntemsel ve düşünsel açıdan problemli bir durumdur. Burada tekrar etmemiz gerekir ki yapılan bütün çalışmaların bu kısır döngüde seyrettiği iddiasında değiliz. Konunun daha iyi anlaşılması için günümüzde kabul gören temel düşünceleri şöylece sıralayabiliriz:

- ✓ İbn Sînâ rasyonalist Aristoteles felsefesi çizgisine karşıt olarak mistik bir İşrâkî felsefe ortaya koymuştur.
- ✓ İbn Sînâ'nın Meşşâî ve İşrâkî olmak üzere iki ayrı tutumu vardır.
- ✓ İbn Sînâ Meşşâî görünmesine rağmen İsmailî eğilimli, eski İran kültürünün ideolojisini bu tip mistik eserlerinde bir ideolojiye dönüştürerek dile getirmiş ve yaymıştır.
- ✓ İbn Sînâ'nın iki ayrı felsefesinden asla söz edilemez. İbn Sînâ Meşşâî ve Aristotelesçi çizgisinden hiç ayrılmamıştır.
- ✓ İbn Sînâ'nın kendine özgü bir felsefesi vardır. Söz konusu eserlerde işlenen sadece farklı üsluplarla aynı düşüncenin dile getirilmesidir.

Şüphesiz ki İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerinden yola çıkılarak ortaya atılan görüşlerin detaylandırılması mümkündür. Ancak biz bunu ilerleyen sayfalara bırakırken bu iddiaların fazlaşmasının birkaç sebebini aktarmak istiyoruz. Konuyla ilgili araştırma ve inceleme yapanların çok farklı neticeler elde etmelerinin sebepleri bizce, şunlar olabilir:

Birincisi, İbn Sînâ'nın bazı kaynaklarında çok sınırlı bir şekilde değindiği bu özel kavramların (hikmet ve meşrikiyye; özellikle meşrikiyye kavramı) toplumların tarihi tecrübesinde çok önemli bir yer işgal etmesidir. Tarih boyunca toplumlar *gerçek*

*bilgi*² (hikmet) elde etmenin hem mücadelesini vermiş hem de kendilerinde var olan ilmin gerçek bilgiye tekabül ettiğini iddia etmişlerdir. Meşrik kavramı çerçevesinde süregelen tartışmalar ve iddialar ise daha da büyüktür. İster coğrafi bir bölgeyi (doğu), ister belli bir coğrafyada meskûn bir toplumu (doğulular) isterse de bir düşünce ekolünü (Meşriki ve İşrâkîler) ifade etsin, tarihte bu kavram sürekli olarak karşıtlarıyla (Batı, Batılılar ve Meşşâîler) bir tartışma alanı içerisinde olmuştur. Bunun gibi tartışmaların siyasi alanı etkisi altına almaya başlaması ise Batı’da başlayan Oryantalist çalışmalardır. Edward Said’e göre bu çalışmalar, Batı’nın kendi durduğu yeri tanımlamak için ötekini bir çerçeveye yerleştirme projesidir.³ Nitekim İbn Sînâ’nın bu kavramlarından yola çıkılarak erken dönem İslam dünyasında da değerlendirmeler yapılmıştır. Fakat bu tartışmalar düşünce ekolleri ile sınırlı kalmıştır. Ne var ki Batı’da ilk değerlendirmeler yapılırken doğuya ait pek çok şey gibi İbn Sînâ da önce bir çerçeveye yerleştirilmiş ve daha sonra bu çerçeveden, düşünceleri anlamlandırılmaya başlanmıştır. Bu tartışmaların başlamasından yüzyıllar sonra söz konusu eserler tartışmacıların eline geçecektir.⁴ Özellikle İbn Sînâ’nın yazmayı planladığı eserin isminde *Meşrikîyye* (Doğu’ya ait) geçince zannediyoruz ki bu pek çok oryantalist için bulunmaz fırsat olmuştur.

İkinci önemli bir sebep olarak kaynak sıkıntısını gösterebiliriz. İbn Sînâ’nın eserlerinden pek çoğunun günümüze farklı kaynaklarla gelmesine rağmen *Hikmetü’l-Meşrikîyye*’ye ait olduğu söylenen kaynak ya da kaynaklar maalesef tam olarak bizlere ulaşmamıştır. Buna rağmen problemin tartışılmasına, bugün artık elimizde olan ve *Hikmetü’l-Meşrikîyye*’ye ait olduğu söylenen bazı bölümlerin bile bulunmasından asırlar önce başlanması, tartıştığımız problemin resmini çekmemizde bize biraz yardımcı olacaktır sanırız. Hatta söz konusu kaynakları klasik dönemde ele alan önemli İslam filozoflarının bazılarının da söz konusu eserleri görmeden problemi tartıştıklarına şahit oluyoruz.

Bir diğer önemli sebep ise düşünürlerin mensubu oldukları düşünce iklimlerinden ödün vermeden konuyu tartışma biçimleridir. Düşünür olsun, düşünce

² İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifâ/Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2004, s.3.

³ Edward Said, *Oryantalizm*, trc. Neziha Uzel, İstanbul: İrfan Yayınları, 1998, s.31 vd.

⁴ Nallino, *Muhaveletü’l-Müslimin İcad Felsefe Şarkîyye*, A. Bedevi, *et-Turasü’l-Yunani fi’l-Hadarati’l-İslamiyye* içerisinde, Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1980, s.278.

tarihçisi olsun, mensup oldukları fikri yüceltmek adına çoğu kez mantık sınırlarını zorlayan spekülasyonlara girişmişlerdir. Sadece *Meşrikiyye* kelimesinin okunuş biçimi için harcanan çaba(!) göz önüne alındığında nasıl bir durumla karşı karşıya olduğumuz anlaşılabilir. Bunun çok daha tehlikelisi ise şüphesiz düşünce tarihinin kilometre taşlarından birisinin, ideolojik kamplaşmanın aracı haline getirilmeye çalışılmasıdır. Tezimizin ilerleyen bölümlerinde bunları açıklamaya çalışacağız.

B. Konunun Kapsamı ve Sınırlılıkları

Tezimiz giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, konunun açık bir şekilde anlaşılması için kavramsal bir analiz sunulmuştur ve tezimize kaynaklık eden literatürle ilgili değerlendirme yapılmıştır.

Birinci bölümde, İbn Sînâ'nın kitaplarında *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye yaptığı atıflar ve bu konuyu ele aldığı eserleri incelenmiştir. Burada öncelikle yapılan atıfların doğru bir biçimde okunması ve bu atıfların neye tekabül ettiği bizce çok önemlidir. Ayrıca düşünürümüzün, söz konusu problemi ele aldığı iddia edilen eserlerinde kullandığı yöntemler ile bu eserlerin karşılaştırmalı olarak bir değerlendirilmesi yapılmak sûretiyle, aralarındaki uyum incelemeye tabi tutulmuştur.

Bu bölümde ele aldığımız diğer bir konu da bugün elimizde var olan *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mantık⁵ ve fizik bölümlerinin yazmaları olacaktır.⁶ İbn Sînâ'ya ait olan *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin de *Danişnâme-i Alai* ve *İşârât* gibi mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluştuğu sanılmaktadır.⁷ Ancak bugün elimizde bulunan tüm nüshalarda sadece mantık ve fizik bölümleri müstakil kitaplar ve isimler

⁵ *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye ait olduğu söylenen mantık kısmı *Mantiku'l-Meşrikiyyîn* adıyla yayımlandığı ve araştırmacılar bu eserin mantık bölümünü ifade etmek için bu ismi aynen kullandıkları için biz de mantık bölümünü ifade etmek için *Mantiku'l-Meşrikiyyîn* ismini kullanmayı tercih edeceğiz.

⁶ Bu bağlamda çalışmalarımız sırasında ilk defa bulduğumuz bir *Hikmetü'l-Meşrikiyye* nüshasının da kısa bir değerlendirmesini ve diğer yazmalarla karşılaştırmasını yapacağız.

⁷ İbn Sînâ bibliografyasını yayınlayan G.Ş. Anawati, bu eserin Ayasofya 2403'te bulunan nüshasının, İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Necât* ve *el-Hidâye* eserleri gibi mantık, tabiiyyat, riyaziyyat ve ilahiyat olmak üzere dört ana bölümden oluştuğunu belirtmektedir. Ayrıca Carra de Vaux'un da buna işarette bulunduğunu söylemektedir. (G. C. Anawati, *Mü'ellesâtü İbn Sînâ*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1950, s.26). Ancak nüshaları inceleyeceğimiz bölümde açıklayacağımız gibi bu nüshada sadece *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye ait olduğu belirtilen fizik kısmı yer almaktadır. Ne Anawati'nin ne de Carra de Vaux'un belirttiği gibi diğer bölümler bulunmamaktadır. Aynı bilgi Ömer Mahir Alper tarafından DİA'nın, İbn Sînâ maddesinde, eserleri tanıtılırken tekrar edilmektedir. Bknz. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, c.XX, s.339.

halinde bulunmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için bu bölümlerin ilgili kısımlarını, *Şifâ* ve *İşârât* ile kısa da olsa karşılaştırmaya çalıştık. Amacımız özellikle öne sürüldüğü gibi İbn Sînâ'da iki ayrı felsefi tavrın olup olmadığını tezimiz sınırları dairesinde görmeye çalışmaktır. Yine bu bölümde, İbn Sînâ'nın tasavvufi eğilimler taşıdığı ve bunu da bazı eserlerine yansıttığı iddiası üzerinde durduk. Söz konusu iddia sahipleri İbn Sînâ'nın eserlerini şu şekilde kategorize etme eğilimindedirler.

1- Meşşâî ekolün hâkim olduğu gelenekteki eserler: *Şifâ*, *Necât* örneği.

2- İbn Sînâ'ya göre hakikatin özünün anlatıldığı gelenek: *Hikmetü'l-Meşrikiyye*, *Hay b. Yakzân* ve bazı *Risaleler* örneği.

3- Bu iki geleneğin özet şeklinde bir arada aktarıldığı gelenek: *İşârât* örneği.⁸

Ayrıca sadece meşşâî çizgide ve mistik çizgide olmak üzere, eserleri ikiye ayıranlar da bulunmaktadır. Biz de söz konusu mistik/tasavvufi diye nitelendirilen ve *Hikmetü'l-Meşrikiyye* felsefesinin işlendiği iddia edilen eserler ile ilgili değerlendirmelerimizi sunmaya çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünde ise İbn Sînâ'nın meşriki hikmet diye adlandırılan felsefesi üzerinde yapılan araştırma, inceleme ve değerlendirmeleri klasik dönemden itibaren ele aldık. Öncelikle İbn Sînâ'ya en yakın öğrencilerinden ve en yakın şârihlerinden başlayarak konunun nasıl ele alındığı ve bu konu ile ilgili yapılan değerlendirmelerin bir takım ekoller etrafında şekillenmeye başlamasından sonra modern döneme ve günümüze yansımaları incelemeye tabi tuttuk.

Günümüzde artık belirginleşen üç farklı görüş taraftarlarının konuyu değerlendirme biçimlerini de ele aldığımız bu ikinci bölümde, özellikle *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi işrâkî (mistik) ve tasavvufi eğilimli bir felsefe olarak gören düşünürler (H. Corbin, S. Hüseyin Nasr çizgisi) ile *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi ideolojik ve gnostik bir ekol olarak gören anlayışlar (Câbirî gibi) ve nihayetinde *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi, meşşâî bir felsefe olarak görme eğilimli olan (Dimitri Gutas başta olmak üzere) iddiaları ve bu problemi okuyuş tarzlarını inceleyeceğiz. Söz konusu yaklaşımlar hakkında bir ön tasavvurun oluşması için aşağıdaki özet bilgilere yer verebiliriz.

⁸ Nallino, a.g.m. s.290.

Muhammed Abid el-Câbirî, İslam felsefesinin birbirinden bağımsız iki coğrafi bölgede geliştiğini, aralarında ise bir devamlılıktan söz edilemeyeceğini, aksine aralarında tam bir kopma olduğunu belirtmektedir. Bu iki ayrı felsefe doğu ve batıdaki (Endülüs) İslam coğrafyasında gelişmiştir. Doğudaki İslam filozofları ideolojik bir kaygıyla din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarına girerek, dini felsefeye felsefeyi de dine sokarak amaçlarına ulaşmaya çalışmışlardır. Aralarında Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin de bulunduğu bu filozofların kullandığı yöntemler kelamcılarının, tasavvufçularının hatta agnostiklerin kullandıkları yöntemlerdir. Batıdaki İslam filozofları ise tamamen aklileşmeyi ön planda tutarak, felsefeyi, felsefenin yöntemi olan *burhan* ile geliştirmeye çalışmışlardır. Bunlar ideolojik bir kaygı duymadıkları gibi din ve felsefeyi de birbirinin yerine geçirmeye çalışmamışlardır. Bunlar arasında İbn Rüşt, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi filozoflar vardır. Ona göre, İbn Sînâ'nın geliştirmeye çalıştığı meşriki felsefe eski İran ve Harran kültürlerine ait ideolojilere hizmet etmektedir.⁹

Henry Corbin, meşriki felsefenin asla coğrafi atlara indirgenemeyecek derecede sarıh olduğunu ve bundan kastın da Sühreverdî ile devam eden *aydınlanmacı* (illuminative), işrâk felsefesi olduğunu belirtir.¹⁰

Dimitri Gutas ise İbn Sînâ'nın iki ayrı felsefesi bulunduğu tezinin değersiz ve geçersiz bir düşünce olduğu, onun düşüncesinin evrilen bir yapısının yanında Aristoteles ve meşşâî felsefesinden ayrılmadığını iddia etmektedir.¹¹

Tezimizin sınırlılıklarına gelince; biz bu çalışmamızda öncelikle İbn Sînâ'nın söz konusu kavramlara yaptığı atıfları, bağlamları itibariyle göstermeye çalıştık. Aynı zamanda bu atıfların, gerekli görüldüğü yerlerde de diğer eserlerindeki bağlam ve ilişkilerini gösterdik. Dolayısıyla sadece İbn Sînâ eserleri için dahi büyük bir literatürle karşı karşıya olmamız işaret edilen konuları tezimizin imkan ve sınırları dahilinde ele almak durumunda kaldık. Bunun yanı sıra klasik dönemde Müslüman düşünürlerin bu kavramlara yaptıkları atıfları da tezimizde göstermeye çalıştık. Yine aynı şekilde İbn

⁹ M. Abid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. Sait Aykut, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000, s.183. Câbirî'nin görüşlerini genel ve kısaca burada veriyoruz ikinci bölümde ise bunların detaylarını ele alacağız.

¹⁰ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trc. W.R. Trak Irving, Texas: Spring Publications, 1980, s.35-41, 162-164, 141-146, 273-275.

¹¹ Gutas, *Avicenna and the Aristotle Tradition*, Köln: E.J.Brill, 1988, s.287 vd.

Sînâ'nın hemen kendisinden sonra başlayan bu tartışmalar hem İslam dünyasında hem de batıda muazzam bir literatürün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Biz de tezimizde yapılan bu çalışmaları ulaşabildiğimiz kadarıyla incelemeye ve izah etmeye gayret ettik. Belki de her bir atfın bir araştırma konusu olması gerektiğine olan inancımızın yanı sıra biz bu çalışmamızda bir alan taraması sağlaması amacıyla yapılan önemli değerlendirmelerin hepsini bir araya getirmeye çalıştık. Yapılan her çalışma ve atfın etraflıca ele alınması tezimizin sınırlarını aşacağı için bazılarını sadece işaret etmekle yetindik.

C. Kavramsal Analiz

1. Hikmet

Eskiden, Tanrı, âlem ve insanı konu edinmesi bakımından felsefenin müradifi olarak kullanılırdı.¹² Klasik sözlüklerde hikmet (çoğulu hikem) kelimesinin *yargıda bulunmak* anlamındaki *hüküm* mastarından isim olduğu belirtilmiştir. Ahlakî muhtevalı özlü sözlere hikmetin yanı sıra hüküm de denmektedir. Hâkim de aynı kökten âlim ve ilmî hüküm sahibi manasında kullanılmaktadır.¹³ Buna göre hikmetli söz söyleyen kişi aynı zamanda bir yargıda bulunmuş olmaktadır. Yine hikmet, kişinin bir konu hakkında yargıda bulunabilecek bir seviyede olduğunu da gösterir.

İbn Manzur hikmetin özellikle Allaha nispeti halinde “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” manasına geleceğini belirtir. Yine İbn Manzur, eski Arapların “muhakkem” kelimesini, hikmetli, tecrübeli, olgun kimse, anlamında kullandıklarını söyler ve beşeri hikmetin tecrübî birikimle ilgisine dikkat çeker.¹⁴ Hikmet böylece teorik olanı değil, davranışa yansıyanı, davranışı olgunlaştıranı da kapsamaktadır.

Cürcânî, hikmeti, insanın gücü ölçüsünde, eşyanın mahiyetini ve hakikatini bilmesi olarak açıklar. Yine Cürcânî, hikmeti, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz lafızlardan arındırılmış, akla uygun özlü söz, şeklinde ifade eder.¹⁵

¹² *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Kahire: Mecmuatu Lugati'l-Arabiyye, 1983, s.75.

¹³ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s.117.

¹⁴ A.g.e. s.119.

¹⁵ A.g.e. s.119.

Yunanca'daki "phila sophia=hikmeti sevmek" teriminin de aynı şeyleri ifade ettiğini düşünecek olursak felsefe ve hikmetin aynı manalara geldiği sonucuna varabiliriz. Nitekim Müslüman filozofları ifade etmek üzere *hükemâ* tabiri kullanılmıştır. Belki bir nüans olarak hikmetin hem teoriyi hem de nazariyi aynı derecede ifade ettiğini belirtebiliriz. Oysa felsefe terimi, teori yönü ağır basan bir kavram olarak algılanmaktadır diyebiliriz.

İslam dünyasında tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla beraber, hikmet teriminin daha çok felsefe, felsefî ilim, akli ilimler, karşılığında kullanımı yaygınlık kazanmış, felsefî geleneğin etkisiyle ahlaktaki dört temel faziletin ilkinde de hikmet denilmiştir. İlk İslam filozofları da felsefeyi bizzat hikmet değil, hikmet sevgisi, hikmeti talep etmek manasına geleceğini vurgulamışlar. İslam düşünürlerinden bazıları hikmeti sadece peygamberlere has kılarken, çoğunluk hikmetin sadece peygamberlere hasredilemeyeceği kanaatindedir.¹⁶ İbn Sînâ da bazı yerlerde yukarıda dikkat çekilen ince ayrıma benzer bir felsefe-hikmet farklılığını eserlerine yansıtmıştır. Örnek olarak şu pasajı verebiliriz:

*"Öyle görünüyor ki insanların bir kısmı hatta çoğu, hakîm olmadığı halde insanların kendisini hakîm sanmasını, insanlar onun hakîm olduğuna inanmasa bile kendisinin gerçekten hakîm olmasına tercih ediyor. Çağımızda böyle insanları gördük. Onlar, hikmetteki dereceleri düşük olduğu halde hakîm geçiniyorlar, hikmetten bahsediyorlar ve insanları hikmete çağırıyorlardı. Onların yetersiz olduğunu bildiğimizde ve insanlar onların halini anladıklarında ise hikmetin bir hakikati ve felsefenin bir faydası olduğunu inkâr ettiler. Onların çoğu açıkça cahil olduklarını söyleyemedikleri, felsefenin temelden yanlış olduğunu ve bilgi ve akıldan tamamıyla sıyrılmayı iddia edemediklerinden Meşşâileri karalamaya ve mantık kitaplarını ve bu kitapları izleyenleri ayıplamaya yöneldiler. Felsefenin Plâtoncu ve hikmetin Sokratesçi olduğunu ve dirayetin yalnızca ilk (antik) filozoflarda olduğunu vehmettirdiler."*¹⁷

Bu uzun pasajı buraya almamızın nedeni söz konusu kavramların (felsefe-hikmet-hakîm-filozof) farklı kullanımlarına iyi bir örnek teşkil etmesidir. Nitekim

¹⁶ Kutluer, "Hikmet", *DİA*, c.XVII, s.503-511.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/Sofistik Deliller*, İstanbul: Litera Yayınları, 2006, s.5.

insanları aldatma gibi bir ahlaki rezilet, hakîm olmadığı halde böyle geçinenler için kullanılırken, ahlaki erdeme sahip olan Sokrates yine hikmete konu edilirken öğrencisi felsefe ile ilişkilendiriliyor. Fakat yine belirtelim ki bu kavramlar İbn Sînâ tarafından da çoğunlukla birbirinin yerine kullanılmıştır.

Mesela *eş-Şifâ*'nın ilahiyat bahsinde İbn Sînâ, gerçek anlamda hikmetin metafizik olduğunu dile getirir. Yani ona göre hikmet, el-felsefetü'l-ûla'dır. İbn Sînâ'nın hikmet için yaptığı tanımlardan bazıları şöyledir; 1-En üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi; 2-En doğru ve en sağlam bilgi; 3-Bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi. Ayrıca bu üç tanımın metafiziğe işaret ettiğini, yani mutlak hikmeti tarif ettiğini bildiriyor.¹⁸ İbn Sînâ başka bir eserinde de hikmeti şöyle tarif etmektedir;

*“Hikmet, beşeri gücün elverdiği ölçüde, insani nefsin, kavramları tasavvur etmesi, nazari ve ameli gerçekleri tasdik etmesi neticesinde kemale ermesidir. Hikmet ameli ve nazari olmak üzere ikiye ayrılır.”*¹⁹

Burada özellikle İbn Sînâ'nın hikmetin bölümlerini ifade etmek için kullandığı tanımlar, felsefe ile hikmeti aynı manada kullandığını göstermektedir. Bu örnekte de görüldüğü üzere XII. yy sonrasında İslam dünyasında artık felsefe ve hikmet birbirinin yerine kullanılmaya başlanmıştır.

2. Meşrik, Meşrikıyye, Mağrib, Mağribiyye

Ş-r-k kökünden gelen *meşrik*, güneşin doğduğu yer, doğuş yeri anlamalarına gelir. Genel olarak meşrik kelimesi doğuyu ifade etmektedir. Ayrıca Arap yarımadasının doğusundaki İslam ülkeleri manasına da gelir.²⁰ Meşrikıyye ise doğuya ait, doğulu manalarına gelir. Meşrik kelimesinin anlamı genel çerçevede böyledir. Bunun dışında sembolik kullanımı da yaygındır. Buna göre meşrik kelimesi güneş ve onun doğuşu ile irtibatlandırılarak yüceltmeye çalışılır.

Mağrib ise Arapçadaki *g-r-b* kökünden gelmiş olup mağrib, güneşin batış yönü, ayrılık, gurbet, batıda bulunan ülkeler, doğudaki ülkelerin mukabilindekiler

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, s.3.

¹⁹ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1980, s.16.

²⁰ *Mu'cemu'l-Vasit*, s.480.

(doğu-batı) vs. manalarına gelmektedir.²¹ Yine İslam dünyasının doğusuna oranla batıda yer alan İslam ülkeleri için de kullanılmıştır. Nitekim mağrib denince ilk akla gelen Fas devleti olmaktadır. Kelimenin edebiyatta algılanış biçiminde ise doğu kavramının mukabilinde kullanıldığında batı, doğunun yüceliğine oranla değersizliğin, zevalin ve noksanlığın ifadesi olarak kullanılagelmıştır. Bu anlamda *mağribiyye* batıya ait olan, *mağribiyyûn* da batılılar manasına gelmektedir.

3. Meşrik-Mağrib Ayrımı

İbn Sînâ meşrikiliği, mağribiliğe karşıt olarak mı ortaya koymuştur? Söz konusu doğu batı ayrımının mahiyeti nedir? Bu soruların cevabını İbn Sînâ'nın kendi eserlerinden bulmaya çalışacağız. Fakat önce aranan doğu-batı ayrımını irdeleyelim.

Esas itibariyle böyle bir tartışma, modern dönemlerde anlaşıldığı haliyle ne İbn Sînâ'nın kültür çevresinde ne de coğrafi bakımdan batıda bulunan medeniyetler için söz konusu değildi. Modern dönemde oluşturulan doğu-batı tartışmaları ekseninde oryantalist çalışmaların etkilerini göz önünde bulundurmakta yarar var sanıyoruz. Yukarıda da biraz değindiğimiz gibi bu problem suni bir problemdir. İbn Sînâ bu kavramları farklı manalara gelecek şekilde kullanmıştır. Fakat bir medeniyetin diğerine üstünlüğü ya da karşı karşıya iki kültür şeklinde bunu temellendirmemiştir. Evet, İbn Sînâ seçicidir ve yanlış olanı eleştirmekten geri durmamaktadır. Bu çok değer verdiği birisi olsa dahi böyledir.²² Nitekim Aristoteles'i bazen eleştirmesi de bunu göstermektedir.

İbn Sînâ iki yerde açık bir şekilde doğu-batı ayrımından söz eder. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın öğrencisi el-Kiya'ya yazdığı mektubunda geçmektedir ki burada söz konusu kavramlar şu şekilde ifade edilir:

“Ben daha önce Kitâbü'l-İnsâf diye isimlendirdiğim bir kitap yazdım. Burada âlimleri mağribiler ve meşrikiler olarak ikiye ayırdım ve meşriklileri, mağribililere

²¹ A.g.e, s.647.

²² Ali Durusoy, “İbn Sina”, *DİA*, c.XX, s.322.

muhafelet ettirdim. Şiddetli bir tartışma ortaya çıkınca İnsâf ile öne çıktım (araya girdim). ”²³

Yine yukarıdakine benzer bir anlatımla üstadın bazı kitaplarını yitirdiğini, bunların içerisinde de *Mesâilü'l-Meşrikiyye*’nin bulunduğu, bir arkadaşına gönderdiği diğer bir mektubunda geçmektedir.²⁴ Benzer şekilde atıflar İbn Sînâ’nın *Kitâbü'l-İnsâf ve'l-İntisâf*’ın²⁵ bölümleri olduğu söylenen metinlerde geçmektedir. Sonraki bölümlerde bu atıfları da inceleyeceğiz. Fakat şunu hemen belirtelim ki İbn Sînâ’nın bu atıflarda, bir grup veya bir grubun görüşleri çerçevesinde meşrik kelimesini kullandığını görüyoruz. Burada daha çok coğrafi bir ayrıştırma söz konusudur diyebiliriz.²⁶ Bir diğer atfın bağlamı ise tamamen başkadır. Söz konusu atıf *Hay b. Yakzân* adlı sembolik diye ifade edilen hikâyesinde geçmektedir. Hikâyede İbn Sînâ, yeryüzünde üç sınır olduğundan bahsetmektedir.

1-Doğu ile Batı arasındaki sınır, 2-Doğunun doğusundaki sınır ve 3-Batının batısındaki sınır: İbn Sînâ birinci sınırın bütün herkesce malum olan sınır olduğunu belirtiyor. Düşünürümüze göre son iki sınırın her birisini, bu âlemle o sınır arasında alıkoyan bir yer ve bir bent vardır. Oraya bir kuvvet elde etmiş seçkinlerden başkası geçemez ve bu kuvvet de doğuştan verilen bir kuvvet değildir.²⁷

²³ Aburrahman Bedevi, *Aristu inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978, s.121. Bedevi, buradaki İnsâf ile öne çıkmanın, Aristo kitaplarının şerhi gibi görüldüğünü belirtiyor. Bknz. a.g.e. s.25.

²⁴ A.g.e. s.245.

²⁵ İbn Sînâ bu eseri 397–398 (1006–1007) yılları arasında yazmıştır. (Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, c.XX, s.337–345). İbn Sînâ, Ebu Cafer el-Kiya’ya yazdığı bir mektubunda, bu eserin yirmi ciltten oluştuğunu, Sultan Mesud’un İsfahanı ele geçirdiğinde bir saldırı sırasında çok büyük bir bölümünü yitirdiğini belirtir. (Bedevi, *Aristu inde'l-Arab*, s.121). Ayrıca bu saldırı esnasında bu kitabın yitirilmesini öğrencisi ve arkadaşı Cüzcanî de bildirmektedir. Beyhakî de Cüzcanî’nin bu sözlerini aktarıp birisinin bu kitabın bir nüshasını 545 yılında İsfahan’dan satın alıp Merv’e götürdüğü, şeklindeki sözlerini aktarıyor. (Beyhakî, *Tetimmetu Sivânî'l-Hikme*, nşr. Muhammed Şefi, Lahor: y.y., 1932, s.55–56). İbn Ebi Usaybia, *Kitabu'l-İnsâf* ile ilgili: “Yirmi cilt olan kitapta, Aristoteles’in kitaplarının tümünün şerhi bulunmaktaydı ve Meşrikiler ile Mağribiler arasındaki İnsâfa dairdi! Bu Kitap Sultan Mesud’un işgali sırasında kaybolmuştur” şeklinde bahsetmektedir. (İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtî'l-Etibbâ*, c.II, Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1882, c.II, s.18). *Siret*’ten yaptığı alıntılarla Kıftî’nin de aktardığına göre Cüzcanî, *İnsâf*’ın bu saldırılarda yitirildiğini ve ondan eser kalmadığını haber veriyor. Bknz. Kıftî, *İlhâzü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ*, thk. Abdülmecid Diyab, Kuveyt: Mektebetü İbn Kuteybe, t.y.c.II, s.562.

²⁶ Bedevi, *Aristu inde'l-Arab*, s.38–43; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ Mirası*, trc. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s.157.

²⁷ İbn Sînâ, *Diri Oğlu Uyanık’ın Öyküsü*, trc. Derya Örs, *İslam Felsefesi’nde Sembolik Hikayeler* içerisinde, haz. Derya Örs vdğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s.42.

İbn Sînâ'nın bu sembolik anlatımı şârihler tarafından açıklanmaya çalışılacaktır. Henry Corbin'e göre Farsça olarak bize ulaşan metnin şârihi Şeyhü'r-Reis'in biyografisini de kaleme alan Cüzcanî'dir.²⁸ Buna göre şerhte Cüzcanî, söz konusu sınırları; *madde* (batının batısındaki sınır), *sûret* (doğunun doğusundaki sınır) ve *ikisinin terkibi* (doğu ile batı arasındaki sınır) olarak açıklamaktadır.²⁹ Corbin ise *Hay b. Yakzân*'nın yolcuyu sırlarıyla tanıştıracığı Beyt-i Makdis'i, **Muşrik**, (doğu=ışık) bunun karşıtını da **Mağrib** (batı=karanlık) olarak yorumlamaktadır.³⁰

Hay b. Yakzân'daki doğu, sûretin, meleki ve ruhani varlık mertebelerinin sembolü olarak kozmik doğudur. Batı ise en ucunda heyula (ilk madde) olup batıdan doğu istikametinde ilerleyiş manevi bir yükselişe işaret eder.³¹

Meşrik kavramı için bu çerçevede değerlendirilebilecek bir yaklaşımı da İbn Sînâ, *Risale fi İsbâti'n-Nübüvve* adlı eserinde Nur Suresi 35. ayeti açıklarken yapmaktadır. Buradaki kullanım şu şekildedir:

“... Ne Doğuda ne Batıda bulunan...” (sözüne gelince), **Doğu**; dilde ışığın doğduğu yer, **Batı** da ışığın kaybolduğu yerdir. Işığın bulunduğu yer için mecazen doğu dendiği gibi, ışığın kaybolduğu yere de mecazen batı denir. (Allah'ın) sözün esasını ışık kılıp, ışık araçlarını ve kaynaklarını ona bina ederek, onunla birlikte zikretmekle, benzetme için uygun olan şartlara nasıl riayet ettiğine dikkat et.”³²

Yine buradaki sembolleri İbn Sînâ şöyle açıklıyor:

“... Ne Doğuda ne Batıda...” sözüyle ifade edilen sembolün manası şudur: Düşünme yetisi mutlak manada, ışığın mutlak olarak içine doğduğu saf akli yetilerden değildir. İşte “ne doğuda bulunan (mübarek) bir ağaç” sözünün manası budur. O, ışığın yok olduğu ve mutlak manada “Batı” olarak nitelendirilen heyulani yetilerden de değildir. İşte “ne batıda...” sözünün manası da budur.”³³

²⁸ A.g.e, s.14 vd.

²⁹ A.g.e, s.43.

³⁰ A.g.e, s.29, 1.dipnot.

³¹ İlhan Kutluer-Hasan Katipoğlu, “Hay b. Yakzân”, *DİA*, c.XVI, s.551–554.

³² İbn Sînâ, *Risaleler*, trc. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004, s.40.

³³ A.g.e, s.40.

Bunların dışında da *Şifâ*'nın mantık kısmının girişinde, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mantık kısmı sayılan *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*'nin girişinde, *İnsâf*'ın bölümleri sayılan, *Şerhu Esûlûcyâ*'da, *Şerhu Kitâbî Harfî'l-Lâm*'da, *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbî'n-Nefs*'te ve *el-Mübâhâsât*'ta çeşitli bağlamlarda meşrikiyye kelimesi geçmektedir. İlerleyen sayfalarda söz konusu bölümleri ayrıca inceleyeceğiz. Yukarıdaki metinlerden yaptığımız alıntılar bağlamında değerlendirecek olursak, İbn Sînâ'da doğu-batı ayrımı daha çok grup, ekol veya bunların düşünce eksenini ifade eden kavramlar düzeyinde olmaktadır. Bunun istisnası ise *Hay b. Yakzân* ve *Risale fî İsbâtî'n-Nübüvve* metinlerinde bu kavramların, sembolik manalarda kullanılmasıdır. Çünkü son iki eserde bölgeler, insan algısına dayanan kabullerden hareketle, kavramların sembolleştirilmesi ile kullanılmıştır. Bu kullanımların sembolik manalar ifade ettiği, klasik dönemdeki ilk şârihlerden bu yana hep aynı şekilde algılandığı gelmiştir. Otobiyografisinin kendisine ait kısmında İbn Sînâ, kütüphanesinden de faydalandığı Sâimânî hükümdarı Nuh b. Mansur için "*Melikü'l-Meşrik ve'l-Horasan*" ifadesini kullanmaktadır.³⁴

4. *İşrâk, İşrâkîyye*

Ş-r-k kökünden türemiş işrâk, güneşin doğması, ışıması, parlaması, güneşin doğuş yönü³⁵ gibi manalara gelir. Terim anlamında ise işrâk, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevi tecrübeye) dayanan bilgi türü için kullanılır.³⁶ İşrâk'ın ontolojik anlamına gelince, akli nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır.³⁷ İslam düşüncesinde ayrı bir ekol olarak gelişen bu felsefi anlayışı temellendiren Şihabeddin Sühreverdî'dir. İsimlendirmeyi de kendisi yapan Sühreverdî, felsefesine Hikmetü'l-İşrâk demiştir ki bu aynı zamanda bir kitabının da ismidir. Buna göre Sühreverdî'nin felsefesi aydınlanma (illuminative) felsefesi olarak nitelenecektir. Şeyhü'l-İşrâk diye anılan Sühreverdî bu felsefi anlayışı esasında, İslam'daki meşşâilere karşıt bir görüş olarak ortaya koymuştur. Buna rağmen felsefesinin meşşâilerden tamamen farklı olduğu da iddia edilemez. Nitekim bu felsefe

³⁴ Beyhakî, *Tetimmatü-Sivânî'l-Hikme*, s.42.

³⁵ *Mu'cemu'l-Vasit*, s.480.

³⁶ Mahmut Kaya, "İşrakiyye", *DİA*, c.XXIII, s.435-438.

³⁷ Mahmut Kaya, a.g.m, s.435-438.

eklektik bir felsefe olarak kabul edilmiştir.³⁸ Örneğin Kutbuddin Şîrâzî işrâk'ı şöyle açıklıyor:

*“İşrâk veya Meşriki bilgiden maksat, işrâk üzerine inşa edilen felsefe kastedilmektedir ki bu, Farısların keşf ya da Hikmetü'l-Meşrikiyye adlı felsefeleridir. Onların felsefeleri işrâka (aydınlanmaya) nisbetle keşfe ve zevke dayanır. Bu felsefenin müntesipleri kendilerini Aristoteles ve taraftarları dışındaki Yunanlılara dayandırıyorlardı.”*³⁹

Şehrezûrî de Şeyhu'l-İşrâk'ın, işrâkî felsefesiyle iki hikmeti cem ettiğini belirtmektedir. Bu iki hikmet; hikmet-i bahsiyye ve hikmet-i zevkîyye'dir. Biri araştırmaya diğeri ise zevke (aydınlanmaya) dayanmaktadır.⁴⁰

Tezimizin sınırları içerisinde kalarak Sühreverdî'nin felsefesini burada açıklamamız mümkün değildir. Ancak Hikmetü'l-Meşrikiyye söz konusu olduğunda Hikmetü'l-İşrâk düşüncesini yani İşrâkî düşüncüyü anlamadan, süregelen tartışmaları konumlandırmamız da imkân dâhilinde olmayacaktır. İşrâkîlik, İbn Sînâ'nın meşriki hikmeti ile ilgili tartışmaların tam kalbinde yer alan bir konudur. Öyle ki araştırmacıların bir bölümü, Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinin temellerinin İbn Sînâ tarafından atıldığına ama İbn Sînâ'nın çok istediği halde bu projeyi tamamlayamadığına dair görüş belirtirler.⁴¹ Sühreverdî'nin kendisi de İbn Sînâ'nın doğu hikmetini tekrar canlandırmak istediğini ancak Hüsrevaniler denilen eski İranlı rahip krallar tarafından temsil edilen ilahi hikmetin kaynağını tanıyamadığı için bunu başaramadığını söyler.⁴²

³⁸ Bknz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.104,105; Mahmut Kaya, a.g.m, s.435; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000, s.376, 377. S. Hüseyin Nasr bu konuda diğerlerinden farklı düşünmektedir. Ona göre Sühreverdî'nin çok fazla kaynağa dayanması, onun felsefesinin eklektik bir felsefe olduğu izlenimi yaratmamalıdır. Zira Sühreverdî kendisini, *el-hikmetü'l-leduniyye* (ilahî hikmet) ve *el-hikmetü'l-âtika* (antik hikmet) dediği şeyin yeniden birleştirici olarak görüyordu. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları,1985, s.73; Sühreverdî'nin dayandığı kaynaklar ile ilgili bknz. İsmail Erdoğan, *İşrakiliğin İslam Felsefesindeki yeri ve kaynakları*, F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, 2003, s.165–175.

³⁹ Kutbuddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Kum: İntişârât-ı Bidar, t.y., s.12.

⁴⁰ Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hükemâ: Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatü'l-Efrâh*, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Trablus: Cem'iyyetü'd-Da'veti'l-İslâmî,1988. s.376 vd.

⁴¹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.57–58, 73.

⁴² Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*, tsh. Henry Corbin, *Mecmûe-yi Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk* içerisinde, Tahran: Müessese-yi Motâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372 hş., c.I, s.195.

Ayrıca Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî, İbn Sînâ ve felsefesinin bittiği yerde kendi felsefesinin başladığını vurgulamaktadır.⁴³

Gençliğinde bütün çabasını meşşâî felsefeyi anlamak için harcayan Sühreverdî, daha sonra kendine özgü sistemini kurduğunda yöntem olarak ve bilgi kaynağı olarak tamamen farklı bir yola girecektir. Sühreverdî'nin en önemli şârihi kabul edilen Şehrezûrî'nin yukarıdaki sözlerinde Sühreverdî'nin felsefinde yöntem olarak sezgisel bilgi olarak niteleyebileceğimiz, keşf ve zevke dayandığını görmüştük. Ancak bu yolla elde edilen bilgiler gerçek bilgi olacaktır. Savunduğu bilgilerin rasyonel ifade edişin değil de iç görüş ve tefekkür ürünü olması hasebiyle şüpheciler tarafından inkâr edilemeyeceğini de ifade ediyor.⁴⁴

İslam meşşâîlerinden Fârâbî ve İbn Sînâ'yı gerçek manada filozof olarak kabul etmeyen Sühreverdî⁴⁵ kendisini ise gerçek hikmetin temsilcileri arasında sayar. Aynı zamanda kendisini Eflatun'a ve oradan da Hermes'e dayanan bilgiler halkasının son zinciri diye takdim etmektedir.⁴⁶

Bir felsefî geleneğe nispet edecek olursak eğer İşrâkî felsefenin, yine eklektik bir yapı arz eden Yeni Eflatunculuğa dayandığı görüşüne yer verebiliriz.⁴⁷ Aslında kendisini Eflatuna dayandırması da bu tezin geçerliliğine bir katkıdır. Burada hatırlanması gereken yeni Eflatunculuğun geliştirmiş olduğu sudur nazariyesinin temellendirmesini Fârâbî'nin yapmasıdır. Fârâbî'nin sudur nazariyesinde faal akıl ile ittisal insanın en yüce mutluluğu için ulaşacağı ve ulaşması gereken zirvedir.⁴⁸ Ancak Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinde Faal Akıl ile ittisal yeterli görülmemekte, Allah ile dolaysız ve direk bir ittihad öngörülmektedir.⁴⁹

⁴³ Gulam Hüseyin İbrahimi Dinanî, *Hareketü'l-Fikri'l-Felsefî fî Âlemi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Hedi, 2001, s.24.

⁴⁴ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.76.

⁴⁵ Kutluer, *İslam'ın Klasik çağında Felsefe Tasavvuru*, s.98.

⁴⁶ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.76.

⁴⁷ İzzet Bali, *İtticâhü'l-İşrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1994, s.42; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.75-76.

⁴⁸ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, trc: Mehmet Aydın ve diğerleri, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 44-45; *Medinetü'l-Fazıla*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi yayınları, 1990, s. 107.

⁴⁹ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, trc. Yusuf Ziya Yörükkan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri* içinde (103-118) , İstanbul: İnsan yayınları, 1998, s. 116-118.

Coğrafi bir bölgeyi ifade etmek için daha çok *meşrik* kelimesi kullanılırken, işrâk ise güneşin doğuşunda olduğu gibi temsil ettiği bilgi ile insanın aydınlanması, gerçeği yakinen müşahade etmeyi ifade etmiştir.

D. Literatür Değerlendirmesi

Tezimize kaynaklık eden eserleri İbn Sînâ'ya ait olan eserler ve bu konuyla ilgili yapılmış çalışmalar olmak üzere ikiye ayırabiliriz.

Konumuzla ilgili İbn Sînâ'ya ait olan eserleri ise şu üç kategoride değerlendirmek mümkündür. Birincisi, *Hikmetü'l-Meşrikiyye* nüshaları'dır. Bugün itibarıyla elimizde bulunan *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin fizik ve mantık bölümlerine ait nüshaları ve bunların tahkiki neşirlerini çalışmalarımızda dikkate aldık. Eserin mantık bölümünün neşri 1910 yılında *Mantuku'l-Meşrikiyyîn* adıyla neşredilmiştir. Bu neşri ulaşabildiğimiz nüshalarla değerlendirme imkânı da bularak faydalandığımızı belirtmeliyiz. Özellikle bu eserin üç dört sayfalık giriş kısmı ele aldığımız konu hakkında bize çok önemli veriler sağlamaktadır. Eserin fizik kısmının tahkikini ise Ahmet Özcan, 1993 yılında, *İbn Sînâ'nın el- Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* adlı yüksek lisans tezi çalışmasıyla yapmıştır. Bu tahkiki de farklı nüshalarla değerlendirip dikkate aldık.

İkincisi *Meşrikiyye* ve *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kavramlarının geçtiği İbn Sînâ eserleri: Bu eserlerin başında Bedevi'nin *Aristo inde'l-Arab* içerisinde neşrettiği, *Kitâbü'l-İnsâf*'ın günümüze ulaşan fasiküllerinden, *Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm, et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs* ve *Şerhu Kitabi Esûlûcyâ'yı* zikretmemiz gerekir. Yine öğrencileriyle olan diyaloglarından oluşan *el-Mübâhasât* ve İbn Sînâ'ya ait bir takım felsefi risaleleri, tezimizde yararlandığımız önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca bu eserlere *Şifâ*'nın *Medhal*'ini de *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kavramının geçtiği önemli giriş paragrafı dolayısıyla yararlandığımız kaynaklar içerisinde zikredebiliriz.

Üçüncüsü ise İbn Sînâ'nın *Meşriki* felsefeyi işlediği iddia edilen eserleridir. Bunlar içerisinde yararlandığımız eserlerin başında *el-İşârât ve't-Tenbihât* gelmektedir. Bunun yanı sıra bu felsefeyi işlediği iddia edilen diğer eserleri de *Hay b.*

Yakzân, Salâmân ve Absâl gibi sembolik hikayeleri ile bir takım dini konuların ele alındığı risaleler de tezimize kaynaklık eden başlıca eserlerdir.

Konuyla ilgili yapılmış eserler kısmında ise şunları zikredebiliriz: Bu problemle ilgili ilk kapsamlı çalışma C.A. Nallino'nun 1925 yılında *Filosofia 'Orientale' od 'Illuminativa' d'Avicenna?* adıyla yayınladığı makalesidir.⁵⁰ Kendisine kadar yapılan çalışmaları sistematik bir şekilde aktaran Nallino çok değerli bir makale sunmuştur. İkinci olarak Abdurrahman Bedevi'nin *Aristo inde'l-Arab* adlı çalışmasını zikredebiliriz. Bedevi bu eserinde yukarıda işaret ettiğimiz bazı metinleri ilk defa yayınlamış ve ayrıca eserinin girişine uzunca bir değerlendirme yazarak problemle ilgili önemli bir ürün ortaya koymuştur. Üçüncü olarak Dimitri Gutas'ın yayınlamış olduğu makaleleri sayabiliriz. Yazarın bu makaleleri, Türkçeye *İbn Sînâ'nın Mirası* adıyla bir araya getirilerek kazandırılmıştır. Gutas bu makalelerinde ayrıntılı analizler ve eser karşılaştırmaları yaparak çok değerli çalışmalar ortaya koymuştur. Dördüncü olarak Ali Durusoy'un 1994 ve 1995 yıllarında yayınlanmış olan *İbn Sînâ'nın Hikmetü'l-Meşrikiyyîni Üzerine Bir İnceleme I-III* adlı çalışmasını zikredebiliriz. Durusoy burada hem *meşrik* kavramının İbn Sînâ eserlerinde geçtiği bağlamları özetleyerek değerlendirmiş hem de *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mantık kısmı olan *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* eserini özetleyerek Türkçeye aktarıp bu eserle *el-İşârât ve't-Tenbîhât* arasında mukayese yapmıştır. Durusoy, böylelikle bu eserin İbn Sînâ sistemi içerisinde durduğu yeri göstermeye çalışmıştır. Beşinci ve son olarak İlhan Kutluer'in *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* isimli eserinde yayınladığı, *Maşrikî Hikmet Tasavvuru* isimli makalesini zikredebiliriz. Kutluer bu makalesinde Nallino tarafından ele alınan tartışmalarla birlikte yakın dönemde bu problemle ilgili yapılan çalışmalar ve ileri sürülen kanaatlerle ilgili de bilgiler vermektedir. Problemi İbn Sînâ'da geçtiği şekliyle sunan ve bunun üzerine yapılmış olan çalışmaları bir arada görme imkanı sağlayan bu makalenin çalışmamıza büyük katkısı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

⁵⁰ Nallino'nun bu makalesini Bedevi, *et-Türâsü'l-Yunânî fî Hadârati'l-İslâmiyye* isimli eserinin içerisinde *Muhâveletü'l-Müslimîn İcad Felsefeti's-Şarkıyye* ismiyle Arapça yayınlamıştır. Biz de bu çeviriye esas aldık. Bkz. Nallino, *Muhâveletü'l-Müslimîn İcad Felsefeti's-Şarkıyye*, trc ve nşr. Abdurrahman Bedevi, *et-Türâsü'l-Yunânî fî Hadârati'l-İslâmiyye* içinde (173-217), Beyrut: Daru'l-Kalem, 1980.

Bu kaynaklar dışında klasik dönemden günümüze problem üzerinde yapılan değerlendirme ve tartışmaların yer aldığı, ulaşabildiğimiz eserler de tarafımızdan incelenmiş ve bu eserlerde geçen değerlendirmeler dikkate alınmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA MEŞRİKÎ HİKMET: FELSEFÎ ARKA PLAN

I. İBN SÎNÂ ESERLERİNDE HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE ATIFLARI

İbn Sînâ, “meşrik” kavramı ve türevlerini aşağıda da görüleceği gibi pek çok eserinde kullanmıştır. Araştırmacıların belirttiği telif sırasını⁵¹ göz önünde bulundurursak, ele alacağımız ilk eser *el-İnsâf ve'l-İntisâf*'tır.⁵² Bugün söz konusu kitabın birbirinden ayrı olduğu görünümü veren üç metni mevcuttur. Bu metinler; *Şerhu Kitâbı Esûlûcyâ*⁵³, *Şerhu Kitâbı Harfî'l-Lâm*⁵⁴ ve *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbî'n-Nefs*'dir.⁵⁵ (Bu eserleri Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde'l-Arab* adlı kitabında bir araya getirmiştir. Biz de atıflarımızda sadece Bedevi'nin eserine işarete bulunacağız.) Bu eserlerde, “meşrikiler”,⁵⁶ “şarklılar”,⁵⁷ “meşrikilerin kitapları”,⁵⁸ “meşrikiler'in görüşleri/sözleri”,⁵⁹ “meşriki hikmet”⁶⁰ şeklindeki kavramlar kullanmıştır.

Bir kitabın bölümleri sayılan bu metinlerin otantikliğini Bedevi'nin bize aktardığı kadarıyla bilmek durumundayız. Bu bölümlerin otantikliğini ve *İnsâf*'ın bölümleri olup olmadığı meselesini burada ele alamayacağız ancak bu metinlerin üslûbuyla ilgili yeri geldikçe değerlendirmelerimizi yapacağız. Bu aşamada metinlerin İbn Sînâ'ya ait olduğunu kabul etmekle beraber metinlerin üslûplarıyla ilgili çekincelerimizi de zaman zaman dile getirmek durumundayız.

Bu eserlerdeki atıflara genel olarak baktığımızda işaret edilen *meşrikilerin* kimler olduğu, bu kadar fazla atfa rağmen belirsizliğini sürdürmektedir. Aynı şekilde

⁵¹ Ali Durusoy, “İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyîn'i Üzerine Bir İnceleme/I”, *Yedi İklim Dergisi*, sy.56, s.57–59. Ali Durusoy, konumuz ile ilgili eserlerin yazılış sıralarını; 1-*el-İnsâf ve'l-İntisâf*'ın bölümleri. Bu metinler de sırasıyla a) *Şerhu Kitâbı Harfî'l-Lâm* b) ve *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbî'n-Nefs*, c) *Şerhu Kitâbı Esûlûcyâ* 2- *eş-Şifâ*, 3- *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 4- *el-Mübâhasât*. Burada belirtmemiz gerekir ki bu kavram ayrıca *Hay b. Yakzân*, *Risâle fî İsbâtî'n-Nübüvve*, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* ve İbn Sînâ'nın bazı mektuplarında geçmektedir.

⁵² Kimi kaynaklarda sadece *el-İnsâf*, veya *el-İnsâf ve'l-İntisâf* geçmesine rağmen, Bedevi, klasik kaynakları da dikkate alarak kitabın isminin böyle olması gerektiğini belirtiyor. Bknz. Bedevi, *Aristu inde'l-Arab*, s.30

⁵³ Aristoteles'e ait olduğu zannedilen Plotinus'un *Enneades* adlı eserindeki bazı bölümlerin telhîsidir.

⁵⁴ Aristoteles'in *Metafizik* kitabının *Lambda* bölümünün şerhidir.

⁵⁵ Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yazılan notlardır.

⁵⁶ Bedevi, *Aristu inde'l-Arab*, s.33, 75, 76, 79, 83, 84, 86, 90, 91, 94- 97, 99, 102, 106–108, 110–112, 115, 116, 145.

⁵⁷ A.g.e, s.77.

⁵⁸ A.g.e, s.96, 110.

⁵⁹ A.g.e, s.94, 100, 102, 103, 116.

⁶⁰ A.g.e, s.43, 53, 58, 61, 72.

sözü edilen *meşrikilerin kitaplarından* neyin kastedildiği de büyük bir belirsizlik olarak ortada durmaktadır. İbn Sînâ açıkçası bu atıflarında Aristoteles'in görüşlerinden bazılarının meşrikilerce beğenilmediğine hatta meşrikilerin farklı düşündüğü mevzulara işaret etmektedir. Bazı yerlerde de meşrikilerin tartışmalara müdahil olma gibi durumları söz konusu olmaktadır. Burada görebileceğimiz en belirgin şey İbn Sînâ'nın söz konusu karşı çıkışları sadece kendisine mal etmemesidir. İtirazlara başkalarını da sık sık ekleyip meşrikilere bazı görevler de tevdi etmektedir.⁶¹ Şimdi bu atıfların hangi konular çerçevesinde dile getirildiğine bakalım⁶²:

A. Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm

Bu metinlerin yazılış sıralarını da dikkate aldığımızda ilk atfın *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*'da geçtiğini görüyoruz. Söz konusu atıf eserin onuncu faslı olan fazilet, iyilik, nizam ve adalet ile ilgili külli düzenlemelerin mevzubahis edildiği bölümün sonunda kötülüğün kaynağı, ilk ve ikinci kemallerle ilgili durumlar açıklanırken, *konunun kemali ve tamamı için meşrikilere müracaat edilsin*, şeklinde geçmektedir.⁶³

Burada herhangi bir itiraz veyahut eleştiri söz konusu değildir. Ancak İbn Sînâ söz konusu meselelerin daha fazla açıklama gerektirdiği kanaatindedir. Bu yüzden konunun eksik kaldığı düşüncesinde olacak ki, konunun kemali ve tamamı için meşrikilere müracaat edilmesini istemektedir. Yani bir tür karşılaştırma söz konusudur diyebiliriz.

İbn Sînâ daha sonraları yazdığı *Şifâ*'da ve başka eserlerinde kötülük problemini uzun uzadıya ve Fârâbî ile paralel⁶⁴ bir biçimde işleyecektir.⁶⁵ Yine İbn Sînâ, bu

⁶¹ “Nefsın asıl olduğunu Meşrikiler kanıtlamalıdır” şeklindeki ibareyi buna örnek olarak zikredebiliriz. Bknz. A.g.e, s.86.

⁶² Ali Durusoy söz konusu atıfların hangi konular etrafında dile getirildiğini, “*İbn Sînâ'nın Mantku'l-Meşrikiyyîn'i Üzerine Bir İnceleme/I-III*” adlı makalesinde belirtmiştir. Özet mahiyetindeki bu çalışmanın tezimize büyük katkısı olduğunu belirtmeliyiz.

⁶³ Bedevi, a.g.e, s.33. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s.522–527.

⁶⁴ Karlığa, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen bir Ahlâk Risalesi*, s.10–11.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s.42 vd., 161 vd.; *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s.169 vd.

konuları ele aldığını belirttiği ve gençlik yıllarında *el-Birru ve'l-İsm* diye bir kitap yazdığını da aktarıyor.⁶⁶

İbn Sînâ'nın bu şerhinde meşrikilere itiraz bağlamında tek bir atfın yapılması, metnin kalan bölümleri için herhangi bir problemin hissedilmediği izlenimi yaratmaktadır. Çünkü aşağıda ele alacağımız, bu serinin ikinci kitabı olan *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs*'te atıflar çok büyük bir yekûn teşkil etmektedir.

B. et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs

Bilindiği üzere *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs*, Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yazılan notlardan oluşmaktadır. Bedevi eseri, *Aristo inde'l-Arab* içerisinde yayınlamış ve bu esere ait tek bir nüshanın bulunduğunu, belirtmiştir.⁶⁷ Bu eserde nefse dair Aristoteles ile paylaşılmayan, yetersiz, kapalı görülen düşünceler, gerek İbn Sînâ tarafından gerekse, metinde meşrikiler diye geçen kişiler tarafından dile getirilmeye çalışılıyor. Söz konusu atıfları aşağıdaki gibi sistemleştirebiliriz.

1- *Nefsin tanımı, asıl oluşu ve cevherliği*: metnin hemen başında Aristoteles'in nefis kavramını ve nefsin varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamasını yetersiz bulur ve okuyucuyu Meşrikilere yöneltir.⁶⁸

Aristoteles'in nefis görüşüyle, İbn Sînâ'nın nefis görüşleri arasında temel bir takım farklılıkların olduğu bilinen bir konudur.⁶⁹ Özellikle nefsin cevherliği konusunda İbn Sînâ Aristoteles'ten açık bir şekilde ayrılmaktadır. Aristoteles *De Anima* adlı eserinde nefse dair kendisine kadar olan görüşleri aktardıktan sonra cevher olup olmamasına dayanılarak nefsin tanımlamasına başlar.

Aristoteles'e göre cevher deyince ilk olarak, kendi kendisiyle belirlenemeyen (kaim olmayan) madde'yi kastediyoruz. İkinci anlamda ise cevher genel görünüş, biçim olmaktadır. Bu biçimden dolayı da maddeye belirli bir varlık diyebiliyoruz. Üçüncü

⁶⁶ İbn Sînâ, *Risaleler*, s.15; *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s.184.

⁶⁷ Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, s.33-34.

⁶⁸ A.g.e, s.75, 86, 90, 91, 94 Burada belirtmemiz gerekir ki s. 75'teki atıfta metin besmele ve dua cümlesinden hemen sonra *el-Meşrikıyyûn* diye başlamaktadır.

⁶⁹ Krş. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi", *MÜİFD*, sy.26 (2004/1), s.59-83.

anlamda ise cevher madde ve biçimin bileşimidir.⁷⁰ Her doğal canlının bir cevheri, bileşik anlamda cevheri olacaktır. Bu ruh ile beden özdeş olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü ruh bilkûvve hayata sahip, doğal cismin biçimidir.⁷¹

Yine Aristoteles'e göre ruh ve beden birbirini gerektirmektedir. Bunların tek başlarına bir anlamı olmadığı gibi birinin diğerini gerektirmesi ikisi için de eşdeğerdedir.⁷² Aristoteles ruhun genel bir tanımı için de netice olarak, ruh (nefs), doğal ve organize olmuş, doğal bir cismin ilk *entelekheia* (yetkinliği)'sıdır⁷³ demektir. Böylesine ruh-beden düalizmini andıran bu ikircikli yapı İbn Sînâ'ya gelindiğinde nefsin tereddüde yer bırakmayan bir yetkinlik olduğu çıkarımıyla gözler önüne serilecektir.⁷⁴ İbn Sînâ'da bütüne oranla yetkinlik sadece nefistedir. Ayrıca nefis (ruh) parçaları olmayan bir cevherdir.⁷⁵ Bunu, kendisinden sonra pek çok düşünür ilham kaynağı olacak *Yalıtılmış Havada Uçan Adam* metaforunu örnek vererek açıklayabiliriz.

*“Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine deymeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının subûtundan haberdar olarak bulursun.”*⁷⁶

Bu metaforla İbn Sînâ nefsin cevher oluşunu, bedenden ayrı var olabileceğini ispat etmiştir. Çünkü bütün duyumsamalardan, havadan dahi arındırılmış bir nefis (ruh) yine de kendisinin farkında olacaktır. Bu konuda İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farklı düşündüğünü görmüş oluyoruz.

Sonuç olarak denilebilir ki Aristoteles'in Nefsle ilgili pek çok konuyu muğlak bırakmasına karşı İbn Sînâ konuyu kesin bir açıklıkla ortaya koymuştur.⁷⁷ Buna rağmen

⁷⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001, s.63.

⁷¹ A.g.e, s.64–65.

⁷² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.69.

⁷³ A.g.e, s.67.

⁷⁴ Aristo ruh'a vermiş yetkinlik konusunda da şüphe içerisinde görünmektedir. Çünkü bir geminin kaptanı gibi ruhun beden yetkinliği olup olmadığını pek bilmiyoruz demektir. A.g.e, s.70.

⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.109.

⁷⁶ A.g.e, s.107.

⁷⁷ Muhittin Macit, a.g.m, s.82.

İbn Sînâ, *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs*'le Aristoteles'e karşı tavır takınmamış aksine onu yorumlamaya çalışmıştır.⁷⁸

2- *Meşrikiler Aristoteles'in nefsin güçleri ile ilgili görüşlerinden bazılarını yetersiz, kapalı bulurlar. Bazılarını ise açıklayamadığı görüşündedirler.*⁷⁹

Şarklılar, öncelikle nefsin bir gücü olduğu bilinen öfke (gazap) gücüyle ilgili Aristoteles'in, öfke tek başına bir mevzu değildir, o nefis ile birlikte bulunur, sözünü açıklayıcı bulmazlar. Ayrıca onlar galeyan esnasında yüzün kızarmasını, damarların şişmesini gazabın mahiyeti olmadığını söyleyerek, Aristoteles'in bu konudaki fikirlerini de açık bulmazlar.⁸⁰ Yine meşrikiler, *bu adam (Aristo'yu kastediyorlar) nefis ile ilgili öfke ve korku ile ilgili istidlaller yaparken, daha önce yaptığı gibi zayıf çıkarımlar (istidlaller) ortaya koyar, demektedirler.*⁸¹ Bununla beraber İbn Sînâ diğer eserlerinde yaptığı gibi burada bunları açıklama yoluna gitmez. Sadece Aristoteles ya da meşriklerin görüşlerini değil aynı zamanda Galen, Themistius, İskender Afrodiasias gibi kimselerin de görüşlerini birer cümle ile aktarır.⁸² Nefsin güçleri ve tanımıyla ilgili İbn Sînâ'nın yaptığı bir açıklamadan sonra, meşrikilerin, *bunu ne güzel anlattın*⁸³ demeleri de Aristoteles'in görüşlerini kapalı bulduklarını gösterir.

Aristoteles öfke gücünün de ruh ile dolayısıyla bir saikle var olduğunu dile getirir. Ona göre beden olmadan, ruhun etkilendiği veya gerçekleştirdiği (infial ve fiil) öfke, cesaret ve istek gibi hiçbir duygulanım yoktur.⁸⁴ Yine nefsin duyum güçlerinden tat alma duyusu üzerine konuşulurken, *"bu konuyu öğrenmek istiyorsan, meşrikilerin kitaplarını oku"* denilmektedir.⁸⁵

3- *Meşrikiler, Aristoteles'in var olma için öne sürdüğü fiil (fonksiyon) ve infial (etkilenme) şartını kabul etmezler:*

⁷⁸ A.g.m, s.83.

⁷⁹ Bedevi, *Aristu inde'l-Arab*, s.77, 79, 91, 111.

⁸⁰ A.g.e, s.77.

⁸¹ A.g.e, s.79.

⁸² A.g.e, s.78, 79.

⁸³ A.g.e, s.91.

⁸⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.8–11.

⁸⁵ Bedevi, a.g.e, s.96.

Aristoteles'in, eğer bir şeyde fiil ya da infial yoksa herhangi bir oluş da olmaz, orada varlıktan söz edilemez, görüşüne karşın, meşrikiler, bu yaygın sözlerdendir fakat ilimde bir geçerliliği yoktur, diye karşı çıkacaklardır.⁸⁶

Nefsin Düşünme gücünü ele alırsak, Aristoteles'e göre düşünme eylemi, tasavvurun (imgelem) bir türüyse, o zaman düşünce tasavvurdan bağımsız bir biçimde, dolayısıyla bir beden olmadan da var olamaz. O halde ruhun gerçekten kendine özgü bir fonksiyonu (fiili) olmayacaksa, bedenden ayrı da var olmayacaktır.⁸⁷ Dolayısıyla ya bedeni etkileyecek ya da ondan etkilenerek varlığa gelecektir. Bunun aksini düşünmek ise ona göre imkânsızdır. Bu birbirini gerektirme her şey için geçerli olacaktır. Nitekim Aristoteles'e göre eğer bir kavramın var olması istenirse, o kavramın belli bir maddede var olması zorunludur.⁸⁸

4- *Meşrikilere göre Aristoteles kendi fikirlerini desteklemek için filozoflara haksızlık yapmıştır.*

Söz konusu problem meşrikilere göre Aristoteles'in Empedokles'i Plâton'dan sonra zikretmesiyle yapılan haksızlıktır. Onlara göre herkes, Plâton'un nefsin cisimsiz cevher oluşunu dile getirdiğini bilmektedir. Fakat Aristoteles sıralamayı böyle yaparak, Plâton'un görüşlerini Empedokles'e tevil ettirerek kendi görüşünü desteklemeye çalışmıştır.⁸⁹

5-*Meşrikilerin nefsin idrak gücü konusunda Aristoteles'e katılmadıkları yönler:*

Faal akılla ittisal: Meşrikilere göre bilgi ile yetkinleşmek, faal akılla bilfiil ittisal ile gerçekleşir.⁹⁰

Akli idrakler: Meşrikilerin, Aristoteles'in bu konudaki sözlerini anlaşılabilir bulduklarını, akli idrakler konu olunca dile getirdikleri, “Onun (Aristo) sözleri ne hayret

⁸⁶ A.g.e, s.77.

⁸⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.9.

⁸⁸ A.g.e, s.11.

⁸⁹ Bedevi, a.g.e, s.79; Bazı araştırmacılara göre de Aristo, kendinden önceki filozofların görüşlerini oldukça yanlış bir biçimde aktararak kendi felsefesinin ilkelerini bulmaya çalışır. Bu onun çok sık başvurduğu kötü bir alışkanlıktır. Bknz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.14/dn.66.

⁹⁰ Bedevi, a.g.e, s.95.

vericidir”⁹¹ ibaresinde de görülmektedir. Bu konuda Themistius’un da sözlerini aktaran İbn Sînâ, onun ortaya koyduğu şeylerin de geçersiz olduğu sonucunu çıkarıyor.⁹² İstikra (tümevarım)’nın küllileri gerektirmediğini belirtildikten sonra metinde Meşrikilerin, Aristoteles’in bu görüşüne muhalefet etmelerinin kolay olduğu belirtiliyor.⁹³

6- *Tekil şeylerin akılla idraki*: Tekil idraklerle ilgili bilginin elde edilmesi noktasında İbn Sînâ, meşrikilerin kitaplarını işaret etmektedir.⁹⁴

7- *Gök cisimlerinin hissi idrak sahibi olup olmaması, beslenme güçleri*: Meşrikilere göre gök cisimlerinin, duyu güçlerine ihtiyaçları yoktur. Zaten onlar beslenme duyusuna, bir şeyi talep etmeye ya da uzak durmaya ihtiyaçları da yoktur.⁹⁵

8- *Meşrikler Duyumlar konusunda da Aristoteles’i eleştirirler*: Bu konuda Aristoteles’in eleştirildiği noktalar, nefsin nazari güçlerini açıklayamamış olduğu iddiasıdır.⁹⁶ Örneğin yine tat alma duyusu üzerine konuşulurken bunu öğrenmek istiyorsan meşrikilerin kitaplarını oku denmektedir.⁹⁷ Duyumlarla ilgili olarak da meşrikilerin “*bunu ne Aristoteles ne de müfessirler (şârihler) açıklamıyor*” şeklindeki ibaresine yer verilmektedir.⁹⁸

Bedevisi’ye göre “*el-İnsâf*” kitabının özünü bu bölüm oluşturmaktadır. Ona göre *İnsâf*’ın gizemi de bu metinlerden çıkarılabilecektir.⁹⁹ *et-Ta’likât alâ Havâşî Kitâbi’n-Nefs*’te meşrikiler’e ve onların kitaplarına, görüşlerine otuzun üzerinde isim verilerek, bazı yerlerde de onlara işaret edilerek atıflar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu atıfların tek tek incelenmesi bu atıfların mercileri üzerine yapılacak araştırmalar hem eserin İbn Sînâ’ya aidiyetiyle ilgili kesin delillere götürecektir hem de meşrikilerin nefis görüşleri hakkında da bizlere sağlam bilgiler verecektir. Bedevi’nin söylediklerine ek olarak sadece *İnsâf*’ın değil belki de bu aydınlatmalar, körlerin dövüşünü andıran *meşrikiler-mağribiler, hikmetü’l-meşrikîyye* tartışmalarını da aydınlatacak delillere ulaştıracaktır.

⁹¹ A.g.e, s.108.

⁹² A.g.e, s.116.

⁹³ A.g.e, s.103.

⁹⁴ A.g.e, s.116.

⁹⁵ A.g.e, s.116.

⁹⁶ A.g.e, s.91.

⁹⁷ A.g.e, s.96.

⁹⁸ A.g.e, s.91.

⁹⁹ A.g.e, (Giriş), s.34.

Ta'lik kelimesi, haşıye, notlandırma gibi manalara gelse de bu eserdeki üslup bize bir toplantı meclisinde, soru cevaplı, hararetli bir fikir teatisinin yapıldığı ilmi bir münazara izlenimi veriyor. Öyle ki bir yanda Aristoteles'in nefis kitabı, bir yandan bu eserin tefsir edilmesi, diğer yandan sanki orada hazır bulunan bir grubun (meşrikiler) kapalı, eksik, yanlış buldukları soruları üstadlarına sormaları, öte yandan bu sorulara gelen cevapların değerlendirilmesi manzarasıyla karşı karşıya kalıyoruz. Bu kitaptan bir manzarayı sunarsak ne demek istediğimiz belki daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki:

Aristoteles, nefis konusunda istikmal (yetkinlik)'i anlatırken, meşrikiler araya girer ve bu sözün çok kapalı olduğunu yetkinlikten kastının anlaşılmadığını belirtirler. Bunun üzerine İbn Sînâ, *istikmal*'den onun neyi kastettiğini, ne anlaşılması gerektiğini detaylı bir şekilde aktarır. Bunu anlattıktan sonra Meşrikiler: “*Ne de güzel anlattın! Nerde bu marifeti anlayacak adam!*” diyerek bir taraftan İbn Sînâ'yı överler diğer taraftan ise buradan sözlerine devam ederek bazı ilavelerde bulunurlar.¹⁰⁰

Bu sahneyi gözümüzde canlandırabilirsek eğer, bunun masa başında, sakın bir ortamda yazılmış metinler olmadığını, buraya aktarılan ifadelerin müzakere ve ilmi sohbet havasında dile getirildiğini rahatlıkla anlayabiliriz. Burada Üstat bellidir. Fakat satırların yazarı değildir. Konuşulanlar o an ilmi mecliste bulunan kişi ya da kişilerce not edilmektedir. Bunun klasik Plâtoncu sokratik diyaloglara dayanan bir metot olduğunu iddia etmek çok zordur. Bazen bilgilenmenin verdiği hazzın mecliste bulunan kişiler tarafından dile getirilmesi -“*ne de güzel hatırlattın. Nerde bunu anlayacak adam*”- bunun en güzel örneğini oluşturur. Yine metnin başka yerinde üstadın, Aristoteles metninden dolayı oluşan bir kapalılığı çözdüğünde, meşrikilerin; “*bu söz böylece yeterli*”¹⁰¹ demeleri ya da İbn Sînâ'ya yönelttikleri, “*Onlar (Aristoteles ve şârihleri) nefsin sûretini neden bu kadar karıştırıyorlar*” şeklindeki hayret ve soruları bu ilmi sohbetlerin göstergelerindendir. Bazı yerlerde Aristoteles ve şârihlerinin görüşlerine karşı çıkıldığı gibi, bazı yerlerde de kendi katkılarını da sunuyorlar veya kanaatlerini dile getiriyorlar. Kimi yerlerde de birkaç konu iç içe geçiyor. Doğrusu bu da metnin anlaşılmasını bir hayli güçleştiriyor. İlim meclislerinden derlendiğine

¹⁰⁰ A.g.e, s.90-91.

¹⁰¹ A.g.e, s.90.

inandığımız *Ta'likât* metninin başından sonuna kadar bu havayı gözlemlemek mümkündür. Bu ilmi toplantılara şöyle işaret edilmektedir:

“İbn Sînâ, Fahrüddeve'nin yanındaiken, her gece ilim meclisleri tertip ediliyordu. Böylece o, gündüzleri emirin hizmetinde çalışıyor, geceleri de ilim tedrisiyle meşgul oluyordu.” Bedevi'ye göre bu gibi ilim gecelerinde hocasının notlarını tutan kişi, İbn Sînâ'nın en iyi öğrencilerinden olan Behmenyar b. Merzuban'dır.¹⁰² Behmenyar, İbn Sînâ felsefesinin devamı noktasında da çok önemli bir kişidir. İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*¹⁰³ olarak bilinen müstakil eserinin de Behmenyar tarafından not alındığı ve daha sonraları da Behmenyar'ın öğrencisi Lükeri ile birlikte bu eseri tashih ettikleri belirtilmektedir.¹⁰⁴ Özellikle İbn Sînâ geleneğinin devam ettirilmesinde çok önemli yeri olan Lükeri'ye klasik kaynaklar işaret etmektedir. Buna göre, Lükeri, Horasan'da felsefe (hikmet) ilimlerini yaymış ve pek çok eser tasnif etmiştir. Bunlar; *Beyânü'l-Hakk bi Dimani'l-Sidk*, *Divanu's-Şi'r*, bazı risaleler, *Ta'likât* ve telhîslerdir.¹⁰⁵ Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'nın öğrencileri bir yandan onun fikirlerini yayarken öte yandan onun eserlerini de tashih ve telhîs ediyorlardı.

Şunu da belirtelim ki İbn Sînâ söz konusu iki eserinde bu kavramları kullanırken, *eş-Şifâ* adlı eserinde vurgu yaptığı *Hikmetü'l-Meşrikiyye* deyimini hiç kullanmaz. *Şerhu Kitâbı Esûlûcyâ*'da ise sadece bu deyim yer verecektir.

C. Şerhu Kitâbı Esûlûcyâ

Mütercimlerin bu kitabı Aristoteles'e nispetle Arapçaya aktarmaları sonucu, aslında Plotinus'a ait olan *Esûlûcyâ*,¹⁰⁶ filozof ve düşünürleri tarafından Aristoteles'in bir eseri olarak değerlendirilmiştir. Yeni Eflatunculuk fikirlerinden oluşan bu eser İslam düşünce dünyasında bir hayli kafa karışıklığına sebep olacaktır. Eflatun ile Aristoteles ağırlıklı olmak üzere Yunan felsefî düşüncesi ile Hristiyanlık fikirlerinin sentezinden

¹⁰² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1973, s.6.

¹⁰³ Bu eser, felsefenin temel konularıyla ilgili çeşitli bilgi ve görüşleri ihtiva eden kitap İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserleriyle paralellik arz etmektedir. Bknz. Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, c.XX, s.338.

¹⁰⁴ Beyhakî, *Tetimmetu Sıvânî'l-Hikme*, s.91.

¹⁰⁵ A.g.e, s.120–121.

¹⁰⁶ İslam düşünce tarihinde “*Kitâbu Esûlûcyâ*”, “*Kitâbu'r-Rubûbiyye*” veya “*Kitâbu's-Saluciyya*” adıyla ve batıda “*Theologia*” olarak bilinen ve pek çok kişiye isnad edilen bu eser, gerçekte Plotin'in *Enneades* adlı eserinin IV, V ve VI. bölümlerinin bir telhîsidir. Bknz. Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003s.52–53.

oluşan Yeni Eflatunculuk,¹⁰⁷ sonraki düşünürler ve şârihler üzerinde etkili olacak ve bunları uzlaştırmak (cem) bir gelenek haline gelecektir. Öyle ki bu *cem*¹⁰⁸ geleneğinin içerisine İslam filozofları da dâhil olacaktır.

Üzerinde çok büyük tartışmaların yapıldığı Hikmetü'l-Meşrikiyye deyiminin bu eserde hangi bağlamlarda ele alındığını görmeye çalışalım.

1- *Nefsin ölümden sonraki durumu ve Tenasüh*: Nefsin ölümünden sonra, maddeden (kötülükten) ayrılması, suretinin kalıp kalmayacağı üzerine yapılan tartışmalar neticesinde İbn Sînâ bu problemlerin çözümü için *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye işaret ediyor.¹⁰⁹

2- *Dua ile ölüye ilahi feyz için yardım isteme*: Yine nefsin maddeden soyutlanması, meleki akıllara iştiyak duyması ve ölüden ilahi feyz için dua ile yardım isteme meselesinde *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye başvurun denilmektedir.¹¹⁰

3- *Tanrı'nın tikelleri bilmesi*: *Esûlûcyâ*'nın fizik bölümündeki nefis ile ilgili, nefsin bedenden ayrılıp, kurtulmak için makulat âlemine dönmesi ile Tanrı'nın tikelleri, külli bir bilgi ile bilmesi meseleleri tartışılırken, “*Kitaplar ve Hikmetü'l-Meşrikiyye üzerine düşünölsün*” ifadesi bulunmaktadır.¹¹¹

4- *Göksel akıllar*: Ulvi göksel akılların, birliği ve çokluğu ve bunların etkisi konusu tartışılırken, “*Hikmetü'l-Meşrikiyye'de özellikle açıklandığı gibi*” ibaresine yer verilmiştir¹¹²

5- *Varlık-Mahiyet ayrımı*: Yaratıcının varlığı konusunda varlık-mahiyet düalizmi ile ilgili tartışmada “*bu (konu) Hikmetü'l-Meşrikiyye'de izah edildi*” denilmektedir.¹¹³

¹⁰⁷ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar yayınları, 1985, s.112–113.

¹⁰⁸ İslam düşüncesinde *cem* geleneği başlı başına bir problem olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Muhittin Macit, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale”, MÜİFD, sy. 26. (2004/1), ss. 5–21.

¹⁰⁹ Bedevi, a.g.e, s.43.

¹¹⁰ A.g.e, s.43.

¹¹¹ A.g.e, s.53.

¹¹² A.g.e, s.58.

¹¹³ A.g.e, s.61.

6- *İnsan nefsinin uykuda göksel nefislerden bilgi alması*: Tartışma yine fizik bölümün nefis ile ilgili kısmına dönüyor ve saf aklın (aklu'l-mahz) bu dünyadaki şeyleri hatırlaması ve insan nefsinin uykuda göksel nefislerle bağlantıya geçmesi, onlardan bilgi almasının keyfiyeti ile ilgili “*Hikmetü'l-Meşrikiyye'ye müracaat edilsin*” denilmektedir.¹¹⁴

Bu konuların bütün bir İslam geleneğinde üzerinde en fazla tartışılan problemler olduğunu biliyoruz. Örneğin buradaki iki mesele, (1) *Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi*; (2) *Göksel akıllar ve onların insan nefisleri üzerine etkileri* başta Gazzâlî ve İbn Rüşd olmak üzere felsefenin ve kelamın başlıca problem alanlarını oluşturmuştur. Sözü edilen meseleler, *Metafizik*'te ele alınması gereken konulardır ve ne yazık ki bugün elimizde bulunan *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kitabına ait sadece mantık ve fizik bölümleri mevcuttur. Dolayısıyla bu atıfların mercilerini şuan için ortaya çıkarma imkânımız yoktur. Ancak, *eş-Şifâ* başta olmakla İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle karşılaştırma yapmak suretiyle bu konular üzerinde derin analizler yapılabilir.

İbn Sînâ'nın yapmış olduğu atıflara baktığımızda o, bu konuların *Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı kitabında ya da *Hikmetü'l-Meşrikiyye* felsefesinde, daha tafsilatlı olduğu ya da tercih edilen görüşlere yer verildiğini belirtmektedir. Ali Durusoy bu üç eserle ilgili bir değerlendirme yaparken, *et-Talîkât alâ Havâşî'n-Nefs*'te meşrikiler ve onların kitaplarına¹¹⁵ yapılan bu atıflarla, Aristoteles ve şârihlerinden farklı düşünen bir geleneğin oluştuğunu, *Esûlûcyâ Şerhi* kitabında da İbn Sînâ'nın zihninde tasarladığı felsefenin adına ulaştığını belirtmektedir. Bu felsefe de *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'dir.¹¹⁶ şayet böyle bir tekamülü kabul ettiğimizde zikrettiğimiz üç metnin aynı eserin parçaları olmaması gerekmektedir. Ayrıca bu metinlerde geçen kavramların farklı şekilde dile getirilmesi aralarındaki sürekliliği zayıflatmakta hatta kopartmaktadır. Diğer eserlerinde geçen söz konusu atıfları da inceleyip genel bir değerlendirmeye ulaşabiliriz.

¹¹⁴ A.g.e, s.72.

¹¹⁵ Ali Durusoy İbn Sînâ'nın *Meşrikilerin Kitapları* şeklinde yaptığı atıflardaki kitapların ileride yazmayı tasarladığı eserler olabilir demektir. Fakat burada kullanılan ifadeler (“*ayrıntılı bilgi meşrikilerin kitaplarında*”, “*meşrikilerin kitaplarından öğrenilsin*”), var olan eserlerden bahsedildiği izlenimini vermektedir. Bknz. Durusoy, “*Mantıku'l-Meşrikiyyin Üzerine bir İnceleme/I*”, s.57.

¹¹⁶ A.g.e, s.57.

D. el-Mübâhasât¹¹⁷

eş-Şifâ ve *İşârât*'tan sonra yazıldığı belirtilen;¹¹⁸ İbn Sînâ ile Behmenyar b. Merzüban ve İbn Zeyle¹¹⁹ gibi talebeleri arasında geçen felsefî konuşmalardan ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan *el-Mübâhasât*, felsefenin muhtelif meselelerini ihtiva etmekte olup Abdurrahman Bedevî tarafından yayımlanmıştır. (*Aristo inde'l-Arab* içerisinde s.117–239). Yine eserin ilmî neşrini Muhsin Bidarfer gerçekleştirmiştir (Kum 1992). *el-Mübâhasât* eserinin derleme olması dolayısıyla atıfları incelemek diğerlerine oranla daha güç¹²⁰ olsa da konuyu aydınlatıcı bilgiler de içermektedir.

1- *Meşriki Yöntem*: Hayvanlar konusuna gelince, bu konuyla ilgili açıklamanın kolay olacağını düşünüyoruz ve biz temeli şüphecilik ve keşfe dayanan çok derin bir meşriki yönetime sahibiz.¹²¹

2- *Arşıyyûn=Şarkıyyun*: Akıl gücünün varlığının maddede bulunmadığına dair *şarkî* ya da *arşî* burhan (delil) getirilerek anlaşılır kılınmalıdır. *Kitâbü'n-Nefs*'te söylenenler, birkaç mukaddime ile tashih edilmelidir.¹²² Bunun sonrasındaki paragrafta da *hikmetü'l-arşıyye* benzer manada geçmektedir.

3- *Resmiyyûn'a karşı Meşrikıyyûn-Arşıyyûn*. Burada cevherin tanımıyla ilgili iki ayrı ve karışık görüş ele alınır ve önce *resmiyyûnun* görüşü sonra da *meşrikıyyûn*'un görüşüne yere verilir. Daha sonra öğrencileri *resmiyyûn*'un *arşıyyûn*'a ve *arşıyyûn*'un *resmiyyûn*'a cevaplarını sorarlar.¹²³ Bu atıflar resmiyyûn–meşrikıyyûn karşıtlığını ve ayrıca meşrikıyyûn–arşıyyûn birlikteliğini gösterir. Ayrıca bu eserde yine,

¹¹⁷ Burada Muhsin Bidarfer'in neşrettiği eseri esas almaktayız.

¹¹⁸ A.g.e, s.58.

¹¹⁹ Karlığa, “İbn Sînâ”, *DİA*, c.XX, s.346.

¹²⁰ Bilindiği gibi *el-Mübâhasât*, İbn Sînâ'nın öğrencileriyle yapmış olduğu diyaloglara dayanan ve sonradan derlenen bu eserde tartışılan konu çoğu kez anlaşılamamaktadır. Ayrıca bkz. Durusoy, a.g.m, s.58.

¹²¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidarfer, Kum: İntişâratü'l-Bidar, 1992, s.51.

¹²² A.g.e, s.121.

¹²³ A.g.e, s.137.

4-Cismin cevherliğı ve basit varlık konusu;¹²⁴ 5-Âlemdeki düzenliliğe ilahi etki¹²⁵ ve 6-Akıl gücünün cisim olmayacağına dair iki meşriki burhan şeklindeki ifadelerde meşriklere ve onların çözümlerine atıflar yapılmaktadır.¹²⁶

E. el-Kiya'ya Mektup

Bedevi'nin, *Aristo inde'l-Arab* içerisinde neşrettiğı¹²⁷, özellikle meşrikiler-mağribiler tartışması ile bunlardan bazılarının isminin zikredildiğı bu mektup, şuan elimizde bulunan en değerli metinler arasında yer almaktadır. Bu metni biraz analiz etmeye çalışalım:

İbn Sînâ, Aristoteles'in ilimdeki değerinden bahsettikten sonra insanların, ihtilaf, tereddüt ve saçmalığa düşmelerinin nedenini, (muhtemelen Aristoteles'in) nefis ve akıl konusundaki belirsizlikleridir, demektedir: "... bu durum özellikle medinetü's-selam [Bağdat] ehlinin saçmalığa (aptallık) düşmelerinin sebebi olmuştur." Ayrıca bu belirsizliğin en büyük sebebi de İskender Afrodiasias, Themistius ve bunlar gibilerin Aristoteles'in sözlerini açıklamak isterken bu açmazı daha da büyötmeleri ve hatta Aristoteles'in maksadını anlamamalarıdır. Yine başka bir şârih üzerinden eleştirilerine devam etmektedir:

"... (Bu) Adam'a (Aristo) muhalefet eden, Yahya en-Nahvi'nin kitabına gelince, onun kitabının zahiri sağlam içi ise zayıftır... Ben bu problemlerin çözümünde ihtiyaç duyulan şeyleri eş-Şifâ adlı kitabımda sundum. Orada metodik olarak, Müzik ilmi dâhil bütün temel ilimleri, açıklamaları ve ayrıntılarıyla yaptım. Fakat orada sunduğum ince çözümleri **Resmiyyûn** anlayamayacaktır."¹²⁸

Bunların hataya düşmeleri, *Sımau't-Tabii* ve *es-Sema ve'l-Âlem* arasında ilişkiyi anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ, ilimlerin ilkelerinin açıklandığı kısmın *Sımau't-Tabii*, bu ilkelerin detaylandırılarak ele alındığı fizik bölümünün ise *es-Sema ve'l-Alem* olduğunu; şârihlerin sadece ikincisine dayanarak açmaza düştüklerini belirtiyor.

¹²⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s.142, 242.

¹²⁵ A.g.e, s.312.

¹²⁶ A.g.e, s.331.

¹²⁷ Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, s.119–122.

¹²⁸ Bedevi, a.g.e, s.121–122.

İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden, yanlış olduğu kanaatinde olduğu bilgiye, dolayısıyla bu bilgiyi aktaran kişi/ kişilere çok sert tutum takındığını görüyoruz. Ayrıca bu metinlerin tezimizin konusunu teşkil eden kavramlar hakkında fikir edinilmesine yardım ettiğini görüyoruz. Özellikle *resmiyyûn*¹²⁹ dediği ve taassupluk derecesinde bir takım görüşlere saplanıp kalanlar şiddetli bir eleştiriye maruz bırakılıyor. Onların, doğru ortaya konulsa dahi, bildiklerinden vazgeçmeyeceği veya kullandıkları yöntem dolayısıyla bunları anlayamayacakları belirtiliyor. Burada en azından bu resmiyyûn'un içerisine Yahya en-Nahvi, İskender Afrodiasias ve Themistius'un dâhil edildiğini anlayabiliyoruz. Ayrıca Bağdatlılar da zikredilen ve muhtemelen bu gruptan olan resmiyyûn'dan olmalılar. Peki, bunların karşısında olanlar kimlerdir? Hüküm vermeden önce İbn Sînâ'nın bıraktığı bütün izleri inceleyip hükmümüzü sona bırakmak istiyoruz. Tabi eğer bunlar, bizi bir hüküm vermeye yetkili kılacaksa. Aynı yerden devam ediyoruz:

“Ben daha önce Kitâbü'l-İnsâf diye isimlendirdiğim bir kitap yazdım. Burada âlimleri Mağribiler ve Meşrikiler olarak ikiye ayırdım ve Meşriklileri, Mağriblilere muhalefet ettirdim. Şiddetli bir tartışma ortaya çıkınca İnsâf¹³⁰ ile öne çıktım (araya girdim). Bu kitap yaklaşık olarak yirmi sekiz bin meseleyi içermektedir. Esûlûcyâ kitabının sonuna kadar bütün bölümlerdeki¹³¹ zor kısımlarını şerh ederek açıkladım. Esûlûcyâ kitabına dair itirazları da belirtmek suretiyle bunu yaptım. Yorumcuların hatalarına dair birkaç söz söyledim. Kısa bir süre içinde gözden geçirmelerle beraber bu kitap yirmi cilt haline geldi. Fakat bazı saldırılar sırasında tasnif nüshaları dışında bu kitaptan hiçbir şey kalmadı¹³²... Yoğunluklarım ve çalışmalarım sebebiyle onu tekrar yazmak zor olacak. Bu (kitap) Bağdatlıların, zayıflıkları, kusurları ve cehaletleri üzerine özetler içeriyordu. Şimdi ise bunu yapmam imkânsız. Ancak şuan İskender Afrodiasias, Themistius, Yahya en-Nahvi¹³³ ve bunlar gibilerle

¹²⁹ İlhan Kutluer, resmiyyûn'dan kastın, muhtemelen, lafza takılıp öze inemeyen ve neticede Aristoteles'in eserlerinden, onun kastetmediği anlamlar çıkaran kimselerdir, demektir. Bknz. Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.58.

¹³⁰ Bedevi buradaki *insâf* ile öne çıkmanın Aristoteles kitaplarının şerhi gibi görüldüğünü belirtiyor. Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, s.25.

¹³¹ Bedevi'ye göre Aristoteles'in ve meşşâilerin kitaplarının bölümleri kastedilmektedir. *Aristo inde'l-Arab*, s.24.

¹³² İbn Sînâ'nın bahsetmiş olduğu *Kitâbü'l-İnsâf*'ından günümüze kalmış bölümlerini, Abdurrahman Bedevi, *Aristo inde'l-Arab* adlı kitabında neşretmiştir.

¹³³ Aristoteles'in şarihleri olan bu kimseler için bkz. Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, MÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002, s.53-53.

uğraşıyorum. Ebu Nasr el-Fârâbî'ye gelince, bize düşen sadece onu övmektir... O seleflerin en faziletlisidir. ”¹³⁴

İbn Sînâ'nın yakınması pek çok zor meseleyi halletmesine rağmen bu devasa boyuttaki eserini kaybetmesinedir. Fakat İbn Sînâ Bağdatlı Hıristiyan Meşşâilere, içinde oldukları hatalarından dolayı da cevap vermeye devam edecektir. Burada İbn Sînâ'nın ciddi bir hesaplaşma içerisine girdiğini görüyoruz. Hesaplaşmaya giriştiği konular ise yukarıda örneklerine değinildiği gibi, *Şifâ* adlı kitabında açıklığa kavuşturulan, Tabiat kısmının ilkeleri, nefis gibi konulardır. Burada iddia edildiği gibi ne *Şifâ*'yı dışlayan bir açıklama ne de mistik sayılacak konulardan hiç bahsedilmemiştir. Bilindiği gibi iddia sahipleri İbn Sînâ'nın meşrikiliğinden kastın, *Şifâ*'dakinin aksine farklı bir yöntem ve felsefe geliştirdiği yönündedir. Görüldüğü üzere İbn Sînâ ne tarafgir bir hissiyatla Doğu-Batı ayrımına gitmiş (seleflerin en üstün şahsiyeti saydığı Fârâbî Bağdat'tadır) ne de bir din üzerinden insanları cepheleştirme yolunu tutmuştur. O zamana kadar Aristoteles şârihlerinin Hıristiyan olması ve yeni eflatunculuğun oluşturmaya çalıştığı cem geleneğinde bu Hıristiyan şârihlerin ön planda olmaları dolayısıyla İbn Sînâ bazı yerlerde Hristiyan Bağdatlı mütefelsif (filozof geçinen) ibaresini kullanmaktadır fakat benzer ifadeler Müslümanlar için de kullanılacaktır. Bunu aşağıdaki pasajlardan da görebiliriz:

“...Bazı gereklilikler Bağdat Hıristiyanları mezhebi üzere filozof geçinen (mütefelsif) birini bu (görüşü) söylemeye zorladı. ”¹³⁵

“ ...Nitekim yeni kuşak Müslüman mütefelsiflerden (filozof geçinenlerden) bir grup, felsefeyi karıştırarak böyle zannetmiştir. Çünkü onlar, öncekilerin (önceki filozofların) maksadını anlamamıştır. ”¹³⁶

Yine İbn Sînâ'nın, dini veya milliyeti, düşünceyi belirleyen asli unsur gibi temele almadığının en çarpıcı örneklerinden birisi de kendisiyle mektuplaştığı¹³⁷ iddia

¹³⁴ Bedevi, a.g.e, s.121–122.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Oluş ve Bozuluş*, trc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayınları, 2008, s.5.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s.143.

¹³⁷ İbn Ebi Usaybia, a.g.e, s.20. Henry Corbin'in de aktardığı bu bilgiyi (*İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, s.167.) değerlendiren, Kasım Turhan böyle bir yazışmanın tarihsel açıdan mümkün olmadığını belirtip, söz konusu iddianın apokrif bir metne

edilen ve kendisi gibi Horasan bölgesinden olan Âmirî için, *Necât* isimli eserinde “Kadim filozofların maksadını anlamadığı için, felsefeyi karıştırmada yeniyetme İslam felsefecilerinin en kötülerinden biri olan Âmirî...”¹³⁸ ifadelerini kullanmasıdır.

Son dönemlerinde yazdığı ve felsefesinin zirvesini teşkil ettiği belirtilen eseri *İşârât*’ta sadece bir şârih’in ismini zikreder. Bu kişi akledilirler konusunda ortaya koydukları eleştirilmektedir. Söz konusu metin de İbn Sînâ şöyle demektedir:

“Onların Porfirius¹³⁹ diye bilinen bir adamı, akıl ve akledilirler konusunda Meşşailerin göğşe çıkardıkları bir kitap yazmıştır ki, tümüyle döküntüdür. Onların kendileri kitabı anlamadıklarını, Porfiryusun kendisinin de onu anlamadığını biliyorlardı. Onların çağdaşlarından bir adam onun çelişkilerini ortaya koymuş, o da bu çelişkileri göstereni ilkinden daha düşük bir düzeyde çelişkilendirmiştir.”¹⁴⁰

Bu örnekler çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki, İbn Sînâ’nın hedefindeki kişiler sadece ve sadece felsefeyi anladığını zannedip, aslında anlayamamış olan ve dolayısıyla başkalarını da hataya düşürecek kimselerdir. Nitekim *İşârât*’ta da kendi felsefesinin bunlardan korunmasının isteyecektir.¹⁴¹

F. Şeyhu’l-Fâzıl’a¹⁴² Mektup

İbn Sînâ’nın Şeyhu’l-Fâzıl ile olan yazışmalarından oluşan iki mektubundan birinde konumuzla ilgili el-Kiya’ya yazılan mektuptaki ifadelerin benzerlerini

dayanabileceğini ifade etmektedir. Bknz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992, s.51.

¹³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kahire: Matbaatü’s-Saâde, 1938, s.271; *Âmirî ve Felsefesi* adlı kitabında Kasım Turhan, bu ifadenin, Macit Fahri’nin 1985’te yaptığı *en-Necât* neşrinde geçmediğini belirtiyor. Ayrıca müellif, İbn Sînâ’daki *meşriki hikmet*’in oluşmasında Âmirî’nin etkisi bile olabilir demektedir. Özellikle, nefsin cevherliği ve ölümsüzlüğü konularında etkilenmenin bariz bir şekilde görüldüğünü ifade etmektedir. Bknz. Turhan, a.g.e, s.49–50.

¹³⁹ Aristoteles şarihlerinden Porphirus için bkz. Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, MÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002, s.54–55.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s.164.

¹⁴¹ İbn Sînâ, A.g.e, s.204

¹⁴² Mahmut Kaya İbn Sînâ’nın burada, en değerli öğrencilerinden biri olan Behmenyar b. Merzuban’ı kastettiğini bildiriyor. (Mahmut Kaya, “Behmenyar b. Merzuban”, *DİA*, c.V, s.354–355). Ancak bu mektupların ilkinde, Şeyhu’l-Fâzıl Ebu Mansur İbn Zeyle şeklinde bir ibare geçmektedir. (Bedevi, *Aristo inde’l-Arab*, s. 240). Esasen İbn Sînâ’nın bu her iki öğrencisine böyle hitap ettiği görülüyor. Ayrıca bknz. Müstakim Arıcı, *İbn Sînâ’nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005, s.7 vd.

kullanacaktır. Bu iki mektubu önce Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde'l-Arab*'ın içerisinde müstakil olarak neşretmiştir. Daha sonra ise Muhsin Bidarfer söz konusu risaleyi *el-Mübâhasât*'ın içerisinde yayınlamıştır.¹⁴³ Bedevi'ye göre *el-Mübâhasât*'ın başında bulunan bu risalelerin kitabın başlangıcı olması imkânsızdır.¹⁴⁴ Ele alacağımız risalede konumuzla ilgili açıklayıcı bir takım bilgiler sunulmaktadır.

İbn Sînâ'nın cevaben yazdığı anlaşılan mektubun hemen başında karşısındaki kişiye, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın kaybolmasına üzülmemesini, çünkü yanında bu kitabın bir nüshasının daha bulunduğunu bildiriyor. Sözü kaybolan eserlerine getiriyor:

“...*el-Mesâilü'l-Meşrikiyye*'ye gelince; onun özünü hatta bölümlerinin çoğunu kimsenin görmeyeceği bir yerde yazdım. Onda *Hikmet'ül-Arşîyye*'ye dair birkaç müsvedde (kâğıt parçası, fasikül) tespit ettim. İşte kaybolanlar bunlardır. Bunların hacmi küçük fakat manaları büyük ve iadeleri kolaydır. Fakat *Kitâbü'l-İnsâf*'a gelince, bunun geniş olmadıkça iadesi (tekrar yazılması) mümkün değildir. Bu yüzden onun iadesi son derece güçtür.”¹⁴⁵

Her ne kadar Bedevi *Mesâilü'l-Meşrikiyye*'den kastın *Kitabü'l-İnsâf* olması gerektiğini belirtse¹⁴⁶ de İbn Sînâ'nın sözlerinden bunların farklı farklı eserler olduğu hatta *Mesâilü'l-Meşrikiyye*'nin tekrar yazılmasının kolay, *İnsâf*'ın ise imkansız olduğu anlaşılıyor. Durusoy burada kaybolanların *Hikmetü'l-Arşîyye*¹⁴⁷ ve *Mesâilü'l-Meşrikiyye* olabileceğini belirtiyor. Kanaatimizce de metin bize ikinci görüşün geçerliliğini gösteriyor. Ayrıca şunu belirtelim ki burada *Mesâilü'l-Meşrikiyye*'den, bir kitabın mı yoksa meşriki felsefeye ait konular mı olduğu kesin değildir. Düşünürümüzün diğer eserlerindeki *Hikmetü'l-Meşrikiyye* atıflarını da göz önünde bulundurursak burada *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin kastedilmiş olduğunu varsayabiliriz. Ayrıca bir diğer önemli nokta İbn Sînâ'nın bu yazıları (*Mesâilü'l-Meşrikiyye*) cüzler halinde ve kimsenin görmesini istemediği yerlerde yazdığını belirtmesidir. Bugün elimizde bulunan, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye ait olduğu zannedilen fizik ve mantık

¹⁴³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s.49 vd.

¹⁴⁴ Bedevi, a.g.e. (Giriş), s.40.

¹⁴⁵ A.g.e, s.245.

¹⁴⁶ A.g.e, s.25–26.

¹⁴⁷ Ali Durusoy, *Hikmetü'l-Arşîyye*'den kastın *Risâletü'l-Arşîyye* olabileceğini belirtiyor. Bknz. Durusoy, a.g.m, s.58–59.

kısımının ayrı ayrı olduğunu ve hiçbir nüshada bir arada olmadığını göz önüne aldığımızda, bunun sebebinin İbn Sînâ'nın yukarıda anlattığı olayla bağlantısı olabilir. Tabii ki şuan için bunu test edebilecek veriler elimizde olmadığından sadece varsayımdan hareket etmek durumundayız. *Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile ilgili tartışma için bütün bu bilgilerin bir araya getirilip değerlendirilmesi gerekmektedir.

Şimdi de meşrik/meşrikiyye kavramının geçtiği *Şifâ*'nın mantık ve fizik kısımlarının girişi ile *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'in girişlerini birtakım karşılaştırmalar yaparak incelemeye çalışacağız.

G. Şifâ'nın Mantık ve Fizik Bölümleri ile Mantıku'l-Meşrikiyyîn'in Giriş Kısımlarının Karşılaştırılması

Hikmetü'l-Meşrikiyye tartışmalarının çoğu zaman *Şifâ*'nın girişindeki metinle sınırlı kaldığını görüyoruz. Daha önce belirttiğimiz gibi bu konuyla ilgili sağlıklı bir bilgilendirme ancak konuyla ilgili metinlerin karşılaştırmalı olarak okunup değerlendirilmesine bağlıdır. Biz de tezimizin bu bölümünde tartışmalardan ziyade bizzat metinleri görüp değerlendirmek istiyoruz. İlk olarak *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'in girişi mahiyetindeki bölümün bütünüyle tercümesini aktaracağız. Daha sonra bu metni *Şifâ*'nın mantık bölümünden *Medhal*'in başlangıcı olan değerlendirmeyi Cüzçânî'nin girişi ve yine *Şifâ*'nın fizik bölümünün başlangıcındaki değerlendirmeye mukayese etmeye çalışacağız. Bu metinlerin varsa ortak yönlerini ve birbiriyle olan uyumunu göstermeye çalışacağız. Öncelikle *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'nin girişini sunup diğer metinleri de bunun üzerinden değerlendirme yoluna gideceğiz.

Mantıku'l-Meşrikiyyîn'in Girişi:

“Gayretlerimiz neticesinde, araştırma ehlinin üzerinde ihtilaf ettikleri bahisleri bir araya getirip ortaya çıkardık. Bunu yaparken hiçbir hizipçilik, heva, alışkanlık ve bağlılığa (yakınlığa) iltifat etmedik. Yunanlıların kitaplarını talim edenlerin, gafletleri ve anlayış eksikliği neticesinde onlara bağlılıkları ile bizim aykırı düşmemiz aldırış edeceğimiz bir konu değildir. Meşşâilere gözü kapalı tutkun, felsefeci geçinen sıradan kimseler için telif ettiğimiz kitaplar herkesçe bilinmektedir. Ki bu kimseler, Allah'ın

yalnızca onları hidayete erdirdiğini ve O'nun rahmetine de sadece kendilerinin nail olacağını zannederler.

Bunlar içerisinde, dostları ve hocalarının kendisinden habersiz olduğu şeye dikkat çekmesi, ilimleri kategorize etmesi, bu ilimleri üstünlüklerine göre derecelendirmesi, pek çok şeyde gerçeği idrak etmesi, ilimlerin çoğuna doğru metotları uygulamasındaki kıvrak zekâlılığı, gerek insanlar içerisinde ve gerekse kendi ülkesinde ortaya çıkmış, **selefin en faziletlisi** olanını ayırt etmemiz gerekir. Böylelikle o, karışıklığı ayıklama, bozulmuş güzelleştirmede insanın güç yetirebileceği son noktaya ulaşmıştır.

Kendisinden sonra, onun bıraktıklarını yeniden düzene koymaya çalıştılar ve böylelikle, onun kurmuş olduğu yapıda onarılması imkânsız boşluklar açtılar. Onun bıraktığı usulleri detaylandırdıkça detaylandırıdılar. Kendilerini de onun miras bıraktığı şeyin sorumluluğundan kurtaramadılar. Onun [Onların] ömrü onun mükemmel olarak ortaya koyduğu şeyleri anlamaya çalışmakla geçti. Onun eksikliklerini de taassupla geçiştirdi[ler]. O geçmişle meşgul olarak ömrünü geçirdiği için, aklına müracaat edecek zaman bulamadı, bulsa bile, öncekilerin eksik bıraktıklarını çözmeyi, ona bir şeyler eklemeyi veya tashih etmeyi uygun görmezdi.

Bize gelince, öncekilerin söyledikleri hakkında düşünmek bizim için kolay oldu. İlimlerin de Yunanlılar dışında bize gelmesi uzak değildir. Bununla meşgul olduğumuz zamanlar yenilikle uğraşmanın güzel olduğu [gençlik dönemlerini kastediyor] zamanlardı. Allahın yardımıyla, onlardan tevarüs edilen şeyi idrak etmemiz kısa bir süre içerisinde gerçekleşti. Sonra, Yunanlıların harfi harfine Mantık dedikleri – bu ilmin Meşrikiler yanında yeni bir isimle ortaya çıkması uzak değildir- ilmi metodik olarak aldık. Bu ilmin kabul edebileceğimiz ve etmeyeceğimiz yönleri üzerine durduk. Bundan sonra aslına uygun olan da, sahte olan da ortaya çıktı.

İlimle meşgul olanları, Yunanlılardan olanlara (Meşşâilere) dayanma noktasında çok ateşli görünce topluluktan ayrılıp cumhura muhalefet etmeyi hoş görmedik. Onlara Meşşâilere bağlanma noktasında katıldık. Çünkü onlar, Meşşâilere bağlanan gruplar arasında en iyisiydiler. Biz, onların dilemiş olduklarını, eksik bıraktıklarını ve ulaşamadıklarını tamamladık. Onların direnç gösterdikleri şeye göz yumduk ve ondan bir çıkış yolu tayin ettik. Biz onların düştükleri hatalara karşı şuurlu ve bu hataların karanlığına vakıftık. Eğer bir konuda muhalefet ettiysek, artık bu sabır edilemeyecek bir noktada olmuştur. Diğer (muhalefet edilmesi gereken)

büyük kısma gelince, bunları görmezden geldik. Gün gibi açık olan bir şeyden bile şüpheye düşebilecek kadar cahil olan kimselerin, meşhur bir şeyden şüphe edip ona muhalefet etmemelerini hoş görmedik. Bunlardan kendi dönemlerinde yaşamış bazı kimseler, onların akıllarının şüpheye düştükleri noktalarda incelik sahibidirler. Bunlardan, araştırmada derinleşmeyi bid'at, meşhur bir şeye muhalefeti delalet sayan, [duvara] dayanmış gibi kütükler gibi olan ve Hadis kitaplarına yaklaşımlarıyla Hanbelileri çağrıştıran, anlayış yoksunu bir grubu denedik. Onlardan kemal sahibi kimseleri gördüğümüzde de haklarını teslim ettik. Bu kimselere (ilimde) derinleşmek kolay geldi ve onu da bize karşılıksız verdiler.

Gerçeklere gafil olan kimselerin, taassup olmaksızın işaret edemeyecekleri şeyleri açıklamaktan ve ilan etmekten çekinmedik. Bunun için faydalı olması dolayısıyla bildiklerimizin özünü gizlemeksizin açıklamayı tercih ettik.

Şayet ilk yapmaya çalıştığımız şeylerde bazı görüşlerde karışıklık, bazı görüşlerde olasılık belirtip şüpheye düşmemiz gibi şeylerin farkına varmasaydık kendi görüşlerimize tekrar müracaat edip yeniden başlamanıza gerek kalmazdı.

Fakat siz dostlarımız önceki ve sonraki durumumuz ile birinci ve ikinci hükümlerimiz arasındaki süreyi de biliyorsunuz. Ancak bizim bu halimiz görüldüğü takdirde -özellikle, kabul ettiğimiz ve defalarca tekrar ettiğimiz yüce maksatlar ve nihai hedefler hakkında belirttiğimiz- kaziye, hüküm ve istidrak sonucu ortaya koyduğumuz düşünceler arasında herhangi bir değişim söz konusu olmadığı bilinir.

Durum ve hüküm böyle olunca, hakiki ilimlerin temellerini ihtiva edecek bir kitap hazırlamak istedik; [bu ilimleri de] sadece fazla inceleyen, çokça düşünen, parlak bir sezgiden uzak kalmayan, gerçeğe muhalif olan taassupta içtihat edebilen kimseler ortaya çıkarabilir. Ki bu taassup ancak hakikate muhalif bir toplulukta bulunabilir. Doğru olan şeye gelmedikçe bunların ayıbını hiçbir şey düzeltemez.

Bu kitaba gelince onu kendimiz için bir araya getirdik. Bununla yerimize geçecek olanları kastediyorum. Bu durumla meşgul olan çoğunluğa (amme, avam) gelince onlar için çokça hatta ihtiyaçlarından fazlasını **Şifâ** kitabında verdik. **el-Levâhık**'ta (ilavelerde) da onlar için uygun olan şeyleri fazlasıyla vereceğiz. Her halükarda Allah'ın yardımını talep ederiz. ”¹⁴⁸

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrıkıyyîn*, s.2-4.

Metinle ilgili belirtmemiz gereken ilk şey kullanılan üslûbun çok açık olmayışıdır. Çünkü eleştirilen kimseler, yazılacak olan kitabın amaçları ve nasıl bir yöntem izleneceğine dair bilgiler verilse de sunuş tarzında bir kapalılık olduğunu görüyoruz. Zannediyoruz ki hitap edilen kimselerin söz konusu tartışmalardan yeterince ön bilgiye sahip oldukları varsayılmaktadır. Bu yüzden ne problemin açık bir şekilde ortaya konması ne de söz konusu edilen grupların, kitapların detaylarına dair bilgi verilmesi yoluna gidilmiştir. Ancak yine de metinde İbn Sînâ'ya ait *namat*, *hads* gibi özel kavramlar geçmektedir. Bu da metninin ya İbn Sînâ tarafından (ki bunun zayıf bir ihtimal olduğu belirtiliyor)¹⁴⁹ ya da bir öğrencisinin ayrıca tuttuğu notlardan oluşabileceğini belirtebiliriz.

Diğer metinlerle karşılaştırmaya sondan başlayacak olursak- ki en son paragrafta yazacağı kitaba dair bilgi vermektedir- *Medhal*'in girişiyle büyük bir benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. *Medhal*'in söz konusu bölümünde;

“Sonra bu kitabın ardından diğer bir kitap yazmayı düşündüm. Bu kitaba *Kitâbu'l-Levâhık* (Eklentiler Kitabı) adını vereceğim. ***Kitâbu'l-Levâhık*** ömrümle birlikte tamamlanacak, her senede tamamlanan kısımla tarihlenecek ve bu kitabın şerhi, ondaki esasların açılımı ve bunda özetle anlatılan anlamların açıklaması gibi olacaktır. Benim bu iki kitaptan başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi yandaşlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O benim ***Meşriki Felsefeye*** dair kitabımdır. Bu kitap (eş-Şifâ) ise hem daha ayrıntılıdır hem de *Meşşâi* (peripatetik) yandaşları daha fazla desteklemektedir.”¹⁵⁰

Her iki metinde de İbn Sînâ üç farklı eserinden bahsediyor. Birincisi, felsefenin olduğu gibi saf şekilde aktarıldığı eseri (*Hikmetü'l-Meşrikiyye*), ikincisi, çok fazla tartışmaya girmeksizin felsefenin ortaya konulduğu eser (*Şifâ*), üçüncü olarak da *Şifâ*'nın bir bakıma şerhi olan eser (*Levâhık*). Hacim olarak birbirinden farklı olan, yöntem olarak da farklılık arz edecek olan bu eserlerin felsefi tavır olarak da

¹⁴⁹ Durusoy, a.g.m, bölüm III, s.65.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Mantiğa Giriş*, s.3. Bundan sonraki atıflar da bu sayfaya olacağı için ayrı ayrı dipnot düşmeyeceğiz.

farklılaştığını söylemek nerdeyse imkânsızdır. Çünkü bu eserlerin merkezinde yer alan *Şifâ*’da felsefi problemler ele alınırken, hem karşıt görüşlere yer verilmiş hem de doğru olan görüş belirtilip bir tercih yapılmış olmaktadır. *Şifâ*’nın daha az ayrıntıyı veren *Hikmetü’l-Meşrikiyye* ise artık belli bir seviyeye ulaşmış, doğru ile yanlış tamamen ayırt edebilen ve bir geleneğe mensup kişiler için yazılmıştır. Bu gelenek içerisinde yer alanlar çokça incelemede bulunan, görüşlerini mutaassıp bir biçimde ele almayan, aklının verilerine yer veren, muhatabının yanlış düşüncesinin farkına vardığında onlarla ters düşmekten çekinmeyen bir geleneğe sahip kimselerdir. Fakat İbn Sînâ bu metinlerde “*Hikmetü’l-Meşrikiyye dışındaki eserlerine müracaat etmeyi bırakın*”, şeklinde ne bir ifade kullanıyor ne de bunu ima edecek en küçük bir atıfta bulunuyor. Cüzcanî’nin de *Şifâ*’ya önsöz olarak yazdığı metninde belirttiğine göre öğrencileri İbn Sînâ’dan kaybolan eserlerini yeniden yazmasını istemişlerdir. Üstad’ın da onlara cevaben;

*“Lafızlarla ve onların açıklamasıyla meşgul olmaya ne vaktim var ne de kendimi hazır hissediyorum. Eğer yanımda bulunanları yeterli görürseniz kendimce uygun gördüğüm bir tertipte kapsamlı bir eser yazarım”*¹⁵¹ demesi aslında İbn Sînâ’nın prensipleri hakkında bize bilgi vermektedir. Şüphesiz ki Cüzcanî’nin kendi yorumuna dayanan bu cevap İbn Sînâ’nın bu metinleriyle benzerlik arz etmektedir. *Lafızlarla uğraşmak* istememesini hem *Medhal*’de hem de *Fizik*’te dile getirmektedir. Bu tavrıyla İbn Sînâ’nın ayrıntılar ve gereksiz tartışmalarla uğraşmak istememesini bütün felsefesine yansıttığını görüyoruz. Evet, bu bir tavır alıştır. Fakat ne mistik ne de tasavvufi veyahut ideolojik bir tavır alıştır. İbn Sînâ bu metinlerde neden böyle bir yol takip edeceğini de belirtiyor. *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*’de bütün ömürlerini öncekilerin ortaya koyduğu şeylerle uğraşıp harcayan ve bu nedenle akıllarına bile danışma zamanı bulamayan kimseleri eleştirirken *Fizik* ve *Medhal*’de de aynı konuya vurgu yapar:

“Bizden öncekilerden gelen doğruyu mümkün olduğu kadar yaymaya ve kendisinde hata ettiklerini düşündüğümüz konuları incelemekten kesin olarak vazgeçmeye çalışacağız. Zira çoğunlukla ilimler konusunda kelimeden

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, s.128.

eleştirilerini geniş bir makale içerisinde ele aldıkları zaman veya basit bir düşünmeyle gerçeğin yakalanabileceği bir meselede açıklamalarını yoğunlaştırdıkları zaman bütün güçlerini harcarlar, her kısmı tek tek incelerler ve tüm delilleri serdederler. Bir sorunu inatla tartışıp benzer bütün yönlerini özetledikleri zaman bunu bir bölüm haline getirmiş olurlar... İşte bizi onların kitaplarını şerh etmekten ve metinlerini tefsir etmekten alıkoyan budur. Çünkü konuların onların hata etmiş oldukları zannedilen bir noktaya varmasından emin oLamıyoruz.”¹⁵²

Buradaki metinleri dikkatle incelediğimiz zaman bunlar arasında bir fark olmadığını açıkça görebiliriz. Çünkü İbn Sînâ belli bir yetişme döneminden sonra kendi yolunu, kendi metotlarını belirlemeye ve buna uygun olarak hareket etmeye başlamıştır. Bu sözlerinden anlıyoruz ki bir takım düşünceleri artık eleyecektir. Bu eleme işlemi gördüğümüz gibi sadece son dönemlerinde yazıldığı *Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile başlamamakta en başından itibaren, yani ansiklopedik eseri olan *Şifâ*'yı yazmaya başlamasıyla birlikte var olagelmıştır. Denilebilir ki bilgileri saflaştırma hali *Hikmetü'l-Meşrikiyye* diye adlandırdığı geleneğin tamamen oturmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır. İbn Sînâ'yı da böyle bir bilinçli seçiciliğe yönelmesi yukarıda kendisinin bahsetmiş olduğu nedenlerden kaynaklanmaktadır. Yoksa Gutas'ın belirttiği gibi, İbn Sînâ'nın kesinlik, açıklık ve belki de gösteriş sebebiyle, bütün antik felsefi birikimi bir kenara bırakıp kariyerinin nispeten erken bir döneminde, kendi eserlerinde bu tür bilgilerin sadece özünü sunmayı arzuladığını,¹⁵³ zannetmiyoruz. Burada görmemiz gereken olgunun İbn Sînâ'nın bir hesaplaşma içerisine girmiş olmasıdır diye düşünüyoruz. Bir gelenekten yüz çevirmekten ziyade, geleneği mutaassıp bir biçimde, sorgulamadan, olduğu gibi alan, yanlış bir şeye işaret edeni de bir fanatik taraftar gibi itham eden kimselerle yolları ayırmaktadır. Bu kimselerin öncelikle bağlanma noktasında tamamen hizipçilik anlayışıyla hareket ettiklerine dikkat çekip bunların, hadisler konusunda aldıkları tavır nedeniyle Hanbelilere benzetilmesi de çok ilginçtir. Ayrıca İbn Sînâ bu gibi kimseler ve gelenekle yollarını da tamamen ayırmayı tercih etmektedir.

¹⁵² İbn Sînâ, *eş- Şifâ/Fizik I*, trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları, 2004, s.1–2. *Fizik* başlangıcına ait atıflar bu sayfalara olacaktır.

¹⁵³ Gutas, *İbn Sînâ Mirası*, s.64.

“... Onlar adına mazeret beyan etme veya onlar lehine delil uydurup bahane arama külfetine katlanmak ya da açıkça çelişkilerini göstermek zorunda kalıyoruz. Allah bizi bundan müstağni kılmış ve bunun için bütün gücünü buna harcayacak ve onların kitaplarını tefsir edecek bir topluluk tayin etmiştir.”¹⁵⁴

Bu metinlerin arasındaki uyum, İbn Sînâ’nın felsefi tarzını değiştirdiğini değil sadece ilimlerde bir derecelendirmeye gittiğini göstermektedir. İbn Sînâ burada aynı zamanda *Şifâ* geleneği ile *Hikmetü’l-Meşrikiyye* geleneği arasındaki irtibatı da gösteriyor. Kendi serüveninden hareketle diyebiliriz ki İbn Sînâ’nın söylediklerini iyi okuduğumuzda önce yazdıklarını reddetmesi gibi bir durum ortada yoktur. O sadece felsefe ile meşgul olanların seviyelerine göre bu eserlere yönelmelerini istemektedir diyebiliriz. Eğer durum böyle değilse İbn Sînâ’nın kendisiyle tenakuza düştüğünü görürüz ki bu bizim yanılmamızdan öteye bir şey ifade etmez. Şayet hakikat sadece *Hikmetü’l-Meşrikiyye* geleneği içerisinde yer alacaksa İbn Sînâ neden ömrünün sonuna kadar devam edecek bir projeden aynı satırlarda söz etsin? Yine sorgulamamız gerekir ki eğer İbn Sînâ saflaştırmayı ve seçiciliği *Hikmetü’l-Meşrikiyye* ile başlatmışsa neden hemen hemen aynı ifadeleri *Şifâ*’nın iki ayrı bölümünde de dile getirmektedir?

Burada üzerinde durmamız gereken son bir nokta da bu ifadelerdeki benzerlik ve bunların İbn Sînâ’ya aidiyeti meselesi olacaktır. Şüphesiz ki metinlerle ilgili akla gelebilecek ilk problem *Medhal* metninin nereden itibaren gerçekten İbn Sînâ’ya izafe edilmesi gerektiği problemidir. Çünkü bu metnin başında Cüzcanî kendi değerlendirmelerini eklemiş ve İbn Sînâ’nın *Şifâ*’yı yazma serüveni ile ilgili bir takım bilgiler sunmuştur. Aynı şekilde *Şifâ* metninin de nereden itibaren başladığını sadece onun ifadelerinden anlayabiliyoruz. Dolayısıyla bizim burada verilen bilginin dışında bu aşamada bir kanaat belirtmemiz mümkün değildir.

Kutluer, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn* girişinin İbn Sînâ’nın Grek felsefesiyle meşguliyetini anlamlandırma çabası olarak görülebileceğini belirtir. Ayrıca döneminde dogmatik denebilecek bir meşşâîliğin yaygınlaşmış olması, İbn Sînâ’yı bu geleneği

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Fizik I*, s.2.

izlemeye mecbur kılınırsa da onun sıradan bir meşşâf gibi olmadığını, hem Aristotelesci sisteme tam vakıf hem de bu geleneği geliştirdiğini belirtmektedir.¹⁵⁵

Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin mantık bölümü olan *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'nin girişi de genel anlamda *Medhal* ile birebir örtüşse de ikincisinin üslûp açısından biraz problemlili olduğuna yukarıda değinmiştik. Ama yine de diyebiliriz ki bu metin birileri tarafından ele alınıp tekrar yazılmışsa dahi İbn Sînâ'nın genel sistemiyle paralellik arz etmektedir.

İkinci bölümde İbn Sînâ'nın bu ve benzeri metinlerine dayanarak farklı bir felsefî tavır geliştirdiğine dair tezler üzerinde de duracağız. Şimdi de buraya kadar ele almaya çalıştığımız metinler ışığında meşriki-mağribi ayrımını görmeye çalışalım.

H. İbn Sînâ Atıfları Ekseninde Meşrikiyyûn-Mağribiyyûn Ayrımı

Burada kullanılan *meşrikiler*, *şarkiler*, *meşrikilerin görüşleri*, *kitapları* kavramları bize var olan bir geleneği ispat etmektedir. İbn Sînâ'nın isim veya açıklama getirmeksizin yaptığı atıflar, bu kavramlardan ne anlaşıldığının iyi bilindiği izlenimini vermektedir. Dolayısıyla burada işaret edilen meşrikiler belli bir ekole veya coğrafi bölgeye hasredilebilir. Yine bu atıflar kendisinin ileride yazacağı *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'si için de bizlere fikir verebilir.

Aslında İbn Sînâ tarafından dile getirilen bu düşüncenin, kendisinin de dâhil olduğu ekolün geçmişle ve mevcut kabullerle hesaplaşmasıdır denebilir. Bu hesaplaşmanın temelinde mevcut kabullerin sorgulanmadan olduğu gibi benimsenmesine; hatta aidiyet probleminin olup olmadığı tartışmalarına dahi girilmeksizin, şârihlerin bir geleneği şekillendirmesinin görmezden gelinmesine karşı çıkış yatmaktadır diyebiliriz. İbn Sînâ'nın amacı tartışma ve muhalefete dayalı bir felsefî anlayış oluşturma değildir elbette. Tam tersine üstad, kısır tartışmaların içerisine girilmemesi gerektiğini özellikle belirtir. O, bu tartışmalara girilmesi halinde sonucun onların hata ettikleri noktaya varmasından endişelidir.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.60.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, s.2.

Evet, aynı geleneğe bağlı olduğunu iddia edenleri İbn Sînâ, ikiye ayırmaktadır. İbn Sînâ'nın zihninde bir yanda, geçmişe takılıp kalmaktan aklına dahi danışmayan resmiyyûn,¹⁵⁷ bunların karşısında da var olan bilgiyi şüphecilik,¹⁵⁸ burhan¹⁵⁹ ve keşf¹⁶⁰ yöntemiyle izale eden meşrikiyyûn vardır. Bir yanda kısır tartışmalarla, her öğretinin çelişkilerini göstermeye çalışan bir grup,¹⁶¹ karşılarında ise gerçeği bu tartışmalara girmeden, doğru olan görüşün gerektirdiği şekliyle dile getiren¹⁶² bir yaklaşım söz konusudur. Bu iki grubun özelliklerini yukarıda da işaret ettiğimiz atıflarla çoğaltmak mümkün. Fakat bunların hiç birisinde, rasyonaliteden uzak, mistik veyahut birbirlerine çelişik durumlar görmedik. Ama her nasılsa tartışma modern dönem itibarıyla bu minval üzerine gelişmiştir ve bu iddia güçlü bir şekilde süregitmektedir.

Araştırmacıların üzerinde ittifak edemedikleri bir diğer konu da İbn Sînâ'nın bunlarla kimleri veya neyi kastetmiş olabileceğidir. Klasik dönemde bu ayrımın taraflarından ziyade, sözü edilen felsefi anlayışın neye tekabül ettiği tartışılmıştır. Yine modern dönemlerin başlangıcında da tartışma bu minval üzerine, özellikle *meşrik* kelimesinin okunuşu ve bunun üzerinden felsefi anlayışı ortaya koyma girişimleri üzerine gelişti. Bunlara yeri geldikçe değinilecektir. Ama biz öncelikle somut olarak görüldenden hareket edip bu doğulu ve batılıların kimliğini ve hangi coğrafyada bulunabileceklerini görmeye çalışalım.

İbn Sînâ'da en belirgin ayrım yukarıda da işaret edildiği gibi, el-Kiya'ya gönderilmiş olan mektupta geçmektedir. İbn Sînâ burada âlimleri meşrikiler ve mağribiler olmak üzere ikiye ayırdığını ve meşrikileri mağribilere muhalefet ettirdiğini söylemektedir. Daha sonra tartışmanın kızıştığı bir anda *İnsâf* (iki tarafın ortasını bulma, adil olma) ile ortaya çıkması, her iki gruptan da olmama gibi bir izlenim veriyorsa da aynı metin içerisinde, daha önce kullandığı resmiyyûn, bize İbn Sînâ'nın tarafını veya kendini yakın hissettiği grubu göstermektedir. Şöyleki; İbn Sînâ, burada *Medinetü's-selam* (Bağdat) ehlini, resmiyyûn'u ve İskenderiye okulundan Yahya en-Nahvi,

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Mantku'l- Meşrikiyyûn*, s.3.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s.51.

¹⁵⁹ A.g.e, s.331.

¹⁶⁰ A.g.e, s.51.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, s.2.

¹⁶² A.g.e, s.1-2; *Kitâbu's-Şifâ- Mantığa Giriş* s.3; *Mantku'l- Meşrikiyyûn* s.3-4.

Themistius ile İskender Afrodiasias'ı aynı safa yerleştirmektedir. Ona göre bu kimseler Aristoteles'in görüşlerini karıştırıp, felsefeyi içinden çıkılmaz bir duruma sokmuşlardır. Bu yüzden de İbn Sînâ bunlarla bir hesaplaşma içerisine girmektedir. Hatta yazdığı kitapların kaybolmasına rağmen bunlara tekrar cevap yazmaktadır. Fakat Bağdatlılar içerisinde bir kişi istisna edilmektedir. O kişi de *fâdilü's-selefin* olan Fârâbî'dir.¹⁶³ *el-Mübâhasât*'ta da resmiyyûn'un karşıtı olarak meşrikiyyûn ve arşiiyyûn zikredilmekteydi.¹⁶⁴ O halde bu ayrımın, bir coğrafi ayrım temelinde felsefi bir görüşün adı olduğunu belirtebiliriz.

Metnin bize vereceği malumat bu şekilde olurken, özellikle bu ayrımda mağribilerle, felsefeyi içinden çıkılmaz bir hale sokan resmiyyuna İskenderiye okulundan isimlerini de anarak dahil ettiği üç kişi, yine metinle ilgili bir takım çekincelerimizin oluşmasına neden olmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle karşılaştırıldığında İskender Afrodiasias ile Themistius'un çok açık şekilde övüldüğüne tanık oluyoruz. Filozofumuz *Şifa*'nın metafizik bölümü sekizinci makalesinde ilk hareket ve hareketli kürelerle ilgili şu ifadelerle yer verir:

*İlk Muallim, hareketli kürelerin sayısını kendi zamanında bilindiği tarzda ortaya koymuştur. Onların sayısı ayrılkelerin sayısına tabidir. Arkadaşlarından daha doğru sözlü birisi ise, Bütünün İlkeleri hakkındaki risalesinde, şunu açıklar ve der ki; “her kürenin kendisine özgü bir hareket ettiricisi ve arzu duyulanı olsa bile, bütün göğün hareket ettiricisi birdir ve onun sayıca çok olması mümkün değildir”... Bu iki kişi, İlk Muallim'in talebeleri içinde doğru görüşe en yakın kimselerdir.*¹⁶⁵

*Bütünün ilkeleri (Mebadiü'l-Küll)*¹⁶⁶ risalesinin sahibi İskender Afrodiasias'tır. Burada bu derece açık bir şekilde övülen kişinin yukarıdaki gibi sert bir şekilde eleştirilmesi bu metinlerin otantikliği problemini bir daha gündeme getirmektedir. Şayet Üstad'ın *Şifâ*'yı önce bu metni sonra yazdığı gibi bir gerekçe öne sürülse bile Themistius'a geldiğimizde söz konusu gerekçe geçersiz olmaktadır. Çünkü hem daha

¹⁶³ Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, s.120–122.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s.137.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s.136.

¹⁶⁶ Bedevi bu risaleyi, *İnsâf*'ın bölümleri ve yukarıdaki mektubu da yayınladığı *Aristo inde'l-Arab* içerisinde yayınlamıştır. Bkz. Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, s.253-277. Ayrıca bu eserin de bir değerlendirmesine yapan bu risalenin İskender Afrodiasias'a ait olduğunu belirtir. A.g.e, (giriş) s.51.

sonra yazdığı belirtilen hem de *Meşrik* ifadesine yer verdiği *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm* metninde Themistius'u övmektedir.¹⁶⁷ Dolayısıyla metinlerle ilgili önemli sayılabilecek mantıksal hatalarla karşı karşıyayız. Fakat biz yine de bu çekincemizi belirtip metnin sağladığı verilere sadık kalıyoruz.

O dönem düşünürlerinin zihninde böyle bir ayrım var mıydı acaba? Varsa eğer bunların tarafları belli miydi? Böyle bir ayrımı, Ebu Hayyan et-Tevhidî'nin eserlerinde görmek mümkündür. Bağdat düşünürlerinden olan Tevhidî, meşrik kelimesi ile Horasan'ı bir tutuyordu. Aynı zamanda onun sözlerinden o dönemde böyle bir ayrımın yaygın olduğu da anlaşılmaktadır. Tevhidî Ebu'l-Hasan el-Âmirî ile ilgili bir olayı anlatırken bunu şu şekilde ortaya koyuyor.

*“Âmirî, 364 (hicri) senesinde, zi'l-Kifayeteyn eşliğinde Bağdat'a gelince, Bağdatlı dostlarımızdan kötü muamele gördü. Bizim Iraklı dostlarımızın, kendi beldelerinden olmayan saygın insanlara karşı, kızgınlık ve nefret duydukları bilinen bir şeydir. Onların bu nefreti de karşılıklı istifadeyi engeller. Bu durum onların, hevalarına tabi olmalarıyla da irtibatlıdır. Doğrusu bundan dolayı güçlü bir ilaca muhtaçtırlar”*¹⁶⁸

Yine Bağdat muhitinden olan Sicistânî'nin de bir şahitliği konuyu anlamada bizlere yardımcı olmaktadır. Sicistânî'nin aktardığına göre Âmirî, Bağdat'a gidip dönüşünde, Bağdat'taki insanlarla ilgili izlenimleri sorulunca;

“Onlarda, zahiri bir güzelliği ve görüntüsüyle âşık olunan bir kadın edası gördüm. Fakat bunların ardında, ahmaklıklarını ve bozuk karakterlerini, Horasan ve diğer tüm beldelelere karşı besledikleri küçümseme hislerini fark ettim. İnsan için en doğru sentez, mizacının Doğulu (Meşriki), görünüşünün ise Iraklı olmasıdır. Böylece Horasanlıların sağlam ve güvenilirliği ile Bağdatlıların zarafetini mecz etmiş olur. Horasanın kabalığını ve Irak'ın ikiyüzlülüğünü bırakmış olur”

¹⁶⁷ Bedevi, a.g.e, s. 26-27; Ayrıca Bedevi, Şehristani'nin de İbn Sînâ'nın bu şahsı övdüğünü ve görüşlerine değer verdiği şeklindeki ifadeleri dile getirdiğini bildirmektedir. Bkz. A.g.e, s.19.

¹⁶⁸ Tevhidî, *el-Mukâbesât*, nşr. Ali Şelk, Beyrut: Dâru'l-Medi, 1986, s.210.

dediği aktarılır ve Âmirî'nin buradan kalbi kırılmış bir şekilde döndüğü belirtilir.¹⁶⁹ Tevhidî, Ebu Zeyd el-Belhî'den bahsederken “*hikmette meşrik ehlinin efendisi*”¹⁷⁰ nitelemesini yapmanın yanı sıra onun için “*Horasan'ın Cahızı*”¹⁷¹ ifadelerini kullanır.

Metinlerden de anlaşıldığı üzere, Doğu ile Horasan kastedilmektedir. Bunun karşısında ise Irak/Bağdat bulunmaktadır. Dikkate şayandır ki, tarihi bir çekişmeyi aktaran bu ifadelerin her ikisi de mağripli (Bağdatlı) olan iki düşünür tarafından aktarılmıştır. Ayrıca her iki aktarımda da hem var olan çekişme hem de Bağdat ehlinin kötü şöhrete sahip oluşu, tarafgirlikleri dile getirilmektedir. Onların bu hallerinin kendi muhitlerinden olan düşünürler tarafından aktarılması da nakledilen bilgiyi daha değerli yapmaktadır.

Klasik dönemdeki bu kavramların algılanmasına başka bir örnek olarak da Fahreddin Râzî'yi verebiliriz. İbn Sînâ'nın meşriki hikmet düşüncesinden mülhem olarak kitabına *Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adını verdiği zannedilen Fahreddin Râzî, meşriki felsefe'yi savunarak mağribi felsefe'yi eleştiriyordu. Onun meşrikiyye'den kastettiği grup İslam kelimcileri, mağribi'lerden de kastettiği ise Yunan meşşâileriydi.¹⁷² Râzî'nin *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'sini neşreden M. Mu'tasım el-Bağdadî, İbn Sînâ'da coğrafi bir muhitte birlikte bir felsefi anlayışı da ifade eden bu kavramın Râzî'de coğrafi anlamından bağımsız olarak ele alındığını belirtiyor. Çünkü ona göre meşrikilerin karşısında yer alan mağribiler içerisinde Aristotelesci olan İbn Sînâ felsefesi de yer almaktadır.¹⁷³

İbn Sînâ'nın meşrik-mağrip kavramlarını sıklıkla kullandığı bazı eserlerini neşreden Bedevi'ye göre, İbn Sînâ'nın meşrikilerden kastı Bağdatlı meşşâilerdir. Mağribiler ise Yahya en-Nahvi, Themistius ve İskender Afrodiasias gibi İskenderiyeli,

¹⁶⁹ Sicistânî, *Müntehabı Sıvânü'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Paris: Dâru Bibilyon, 2004, s.310.

¹⁷⁰ Tevhidî, *el-İmtâ ve'l-Muâne*, nşr. Ahmed Emin, Ahmed Seyyid es-Sakr, Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1953, c.II, s.38.

¹⁷¹ Tevhidî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, nşr. Vedat el-Kadi, Beyrut: Daru's-Sadir, 1988, c.VIII, s.66.

¹⁷² Nallino, a.g.m, s.278.

¹⁷³ Fahreddin Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, (Giriş), thk. Muhammed el-Muktası Bağdadi, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990. s.76–77.

Aristoteles şârihleridir.¹⁷⁴ Bedevi'nin bu yorumuna İbn Sînâ'yı şahit göstererek katılmamızın mümkün olmadığını söyleyebiliriz.¹⁷⁵ Çünkü *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs*'ten anladığımız kadarıyla İbn Sînâ, kendisini hatta çevresindeki öğrenci grubunu da bu meşrikilerden sayıyordu.

S. Pines de *İnsâf*'taki meşrikiler ile Horasan felsefe geleneğinin, mağribiler ile de Bağdat Hristiyan meşşâî geleneğinin kastedildiğini belirtmektedir. Buna göre meşrik-mağrib kavramları doğrudan doğruya belli kültür havzalarını coğrafi olarak ifade ediliş biçimi oluyordu.¹⁷⁶ Pines'e göre Bağdat, Buhara'ya nazaran oldukça batıdadır. İbn Sînâ mağribilerle Bağdattaki özellikle Aristoteles'in *Fizik*'ine şerh yazan Hristiyan müellifleri zikrederek, bunların görüşlerini değersiz bulmuş ve bunları yermiştir.¹⁷⁷

Câbirî genel olarak *meşrikilerin*, Suriye, Irak, Kuzey İran ve Horasan'a yayılan, mütercimlerin büyük rol aldığı, Yunani-Meşriki gelenek, *mağribilerin* ise Roma, İskenderiye aracılığıyla doğan İskenderiye-Hristiyanlık kaynaklı gelenek olduğunu söyler. Ayrıca Câbirî, Tevhidî'nin aktardıklarından hareketle de bu iki grup arasında tarihi bir rekabetin olduğunu iddia etmektedir. Bu rekabet hem siyasi hem de ilmi alanda kendini göstermektedir. Buna göre Irak, Horasan'la muhalefet halinde bulunduğu için *mağrip*'tir ve başkenti de Bağdat'tır.¹⁷⁸ Câbirî, bu okullarla ilgili,

¹⁷⁴ Bedevi, a.g.e. (Giriş), s.24 vd.

¹⁷⁵ Yine buna benzer hatta İbn Sînâ'yı da bu Bağdatlı ekole dâhil ederek belirten bir yorum için bkz. James W. Morris, "İbn Sînâ Felsefesinin İslam'daki Yeri, Yasa Yapıcılığın Kaynakları", trc. Selahattin Ayaz, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* içerisinde, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s.135.

¹⁷⁶ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.64–65.

¹⁷⁷ Brown, "Avicenna and The Christian Philosophers in Baghdad", *Islamic Philosophy and The Classical Tradition/ for Richard Walzer* içerisinde, editörler: S.M Stern, A. Hourani, V. Brown, Londra: Bruno Cassirer, 1972, s.36–37.

¹⁷⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.161 vd. Tarâbîşî söz konusu rekabetin çıkış noktasının ulemadan kaynaklanmadığı, aksine o dönemdeki siyasi çekişmeler sonucu Samanîler ile Büveyhîler arasındaki husumetten kaynaklanan bir rekabetin söz konusu olduğunu ve bu çekişmenin biraz da olsa ulema üzerinde etkide bulunabileceğini ifade ediyor. Ayrıca Câbirî'nin iddia ettiği gibi Bağdatlıların Sünnî, Horasanlıların da Şîî olmaları söz konusu değildir. Eğer böyle bölgesel bir ayrım kabul edilecek olursa, o dönemde İbn Sînâ'nın da içerisinde bulunduğu mıntika Buhara merkez olmak üzere meşrikilerin bulunduğu yerler Sünnî Samanî devletinin kontrolü altındadır. Bağdat merkezli mağribilerin bulunduğu bölge ise Şîî Büveyhîlerin tahakkümü altında bulunan Abbasîlerin elindedir. Dolayısıyla meşrik âlimlerinin, Câbirî'nin iddia ettiği gibi Şîî/İsmailî düşüncesini bu siyasi rekabetten bağımsız hatta tam zıddına yürütmeleri söz konusu olmayacaktır. Bknz. George Tarâbîşî, *Vahdetü'l-Akli'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, Beyrut-Londra: Dâru's-Saki, 2002, s.50 vd.

*Bağdat'ta meşşâî (Aristotelesci) bir mantık okulu kurulduğu dönemde, Horasan ve İran'da da Hermetik kökenli zıt bir felsefe okulu kurulmuştur, demektir.*¹⁷⁹

Yine Câbirî'ye göre bu ekollerden meşrikilerin liderliğini ilk olarak, din-felsefe uzlaştırmacıları olan Kindi okulundan gelen Ebu Zeyd el-Belhî yapmıştır. Aynı gelenekten gelen Âmirî bu ekolün liderliğini hocasından devralmış ve sonunda da liderlik, Âmirî'nin çağdaşı -ki kendisi öldüğünde 21 yaşında olan- İbn Sînâ'ya geçmiştir. Bunların karşısında mağrib (Bağdat) ekolünün kurucusu ve ilk lideri Ebu Bîşr b. Metta vardır. Sonra sırasıyla bu okula Yahyâ b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî liderlik etmiştir. Câbirî mağribileri, “*Yeni Eflatunculuğun mağribi kalıbı*” olarak tabir ettiği, Plotinus-İskenderiye eksenli Süryani geleneğe mensup sayar ve bunların ideolojik amaçlarının Hristiyanlık için uygun bir felsefi ortam kurmaya çalışmak olduğunu iddia eder. Bunların diğerlerinden farklarının da din ve felsefeyi birbirine katmamaları olarak izah eder.¹⁸⁰ Aslında Câbirî, Doğu-Batı ayrışmasında işi biraz daha ileriye götürerek sınıflandırmayı çoğaltır ve buna göre Yeni Eflatunculuk elbisesine bürünmüş olan Yunan felsefi ilimler geleneği, ikisi meşriki, ikisi de mağribi olmak üzere dört akım yoluyla Arap-İslam düşüncesine sirayet edeceklerdir. Bunlar:

1-Yunani-meşriki gelenekten olan Yeni Eflatunculuğun meşriki-fârisi kalıbı: Bunlar İran asıllı mütercim ve yazarlardır. **(meşriki)**

2-Yeni Eflatunculuğun mağribi kalıbı: İran-Cundişapur okulunda yetişen Hristiyan mütercim ve hakîmlerin başlattığı akım. **(mağribi)**

3-Doğulu olan, Harrani mütercim, bilgin ve talebelerinin başlattığı akım. **(meşriki)**

4-Batılı olup da İskenderiyeden gelen, “öğretim konseyi” (meclisu't-ta'lîm) ile başlayan akım. **(mağribi)**¹⁸¹

Câbirî bu değerlendirmeler ışığında, söz konusu ekollerin sahiplerini ideolojik tavırlarına göre gruplandırır. Sahip olduğu ideolojik tavrından dolayı Fârâbî, batıda bulunmasına rağmen, doğulular arasında yer almaktadır. Bunu da İbn Sînâ'nın her

¹⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, nşr. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s.280.

¹⁸⁰ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.165–173.

¹⁸¹ A.g.e, s.162.

seferinde Fârâbî'yi istisna etmesine ve savundukları felsefî geleneğin benzerliğine bağlamaktadır.¹⁸²

Dimitri Gutas, bu kavramların muhataplarının, coğrafi bölge eksenli felsefe çevreleri olduğunu belirtir. Buna göre meşrikiler, Horasan'da faaliyet gösteren filozoflardır ve İbn Sînâ da kendi felsefesini devam ettireceklerini düşündüğü talebelerine bu atıflarla göndermeler yapmaktadır.¹⁸³

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bütün bu kavramsal atıfları göz önüne aldığımızda bile bizim için kapalı kalan birkaç konu kalmaktadır. Bunlardan bir tanesi, İbn Sînâ'nın bu kavramla (*Hikmetü'l-Meşrikîyye*) bir kitap ismi mi yoksa bir felsefî anlayış mı kastettiği problemidir. Sembolik hikâyelerinden olan *Hay b. Yakzân*'da geçtiği bağlamı ve Nur Suresi 35. ayetin yorumunu istisna edecek olursak meşriki ve mağribi tabirlerinin kimlere matuf olduğu biraz netlik kazanmış oldu. Coğrafi bölgeleri ifade eden bu kavramların muhatapları da aşağı yukarı bellidir. Ne var ki bunun da kesin bir kanaat olduğunu belirtmemiz olanaksızdır. Çünkü İbn Sînâ, eleştirilerini *Mağribe* yönelttiği esnada bile istisna ettiği bir isim var ki o da fazlasıyla dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca bu detayın *Hikmetü'l-Meşrikîyye*'den kitap mı, felsefî gelenek mi kastedildiği ikilemine küçük bir çözüm getirdiğini de varsayabiliriz. Bilindiği gibi burada mağrip te olup da istisna edilen şahıs kendisine çok şey borçlu olduğu, adeta hocası mesabesindeki Ebu Nasr el-Fârâbî'dir.¹⁸⁴

Fârâbî'nin adının böyle bir tartışma esnasında zikredilmesi, bize İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikîyye* düşüncesini Fârâbî'den tevarüs ettiği iddialarını hatırlatmaktadır. İddia sahipleri İbn Sînâ'nın her seferinde Fârâbî'yi övmesini, onunla aynı terminolojiyi kullanmasını, özellikle sahip oldukları nübüvvet fikirleri gibi konulardan dolayı bu felsefî anlayışı Fârâbî 'den aldığını iddia etmektedirler.¹⁸⁵ Ancak dile getirilen bu

¹⁸² A.g.e, s.165.

¹⁸³ Gutas, *İbn Sînâ Mirası*, s.157.

¹⁸⁴ Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, s.122.

¹⁸⁵ Cabiri İbn Sînâ'nın, Fârâbî'yi övmesi, metafizğinin onun felsefesi üzerine inşa edilmesi, nübüvvet gibi konularda etkilenme olduğunu belirtiyor.bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.112; İsmail Hakkı İzmirli, İbn Sînâ'nın, İsmailiyye mezhebini, İhvan-ı Safa felsefesini ve genel olarak eski filozofların öğretilerini inceleyip Fârâbî'den çok etkilendiğini belirtir. Bkz. İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi yay, İstanbul 1995, s. 192; İşrak ile meşrik kavramlarının aynı yani İşrak felsefesine atıfta bulunduğunu iddia eden Sami H. Hawi, Bu doktrinin İslam Düşüncesine Fârâbî

konular İbn Sînâ'nın asıl ve sistematik olarak diğer eserlerinde ele aldığı konulardandır. Dolayısıyla ayrı bir geleneğe veyahut yaklaşıma hasredilebilecek bir etkileşim İbn Sînâ'nın eserlerinde görülmemektedir diyebiliriz.

İbn Sînâ'nın yaptığı eleştiriler sadece coğrafya ile de sınırlandırılmayacak kadar ciddi ve temelli eleştirilerdir. Öyleyse İbn Sînâ, gerek *Şifâ*'nın girişinde gerekse yukarıya aldığımız atıflarında *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi sadece bir kitap ismi olarak değil aynı zamanda bir geleneği işaret etmek için kullanmaktadır. Bu geleneğin şemasını da yukarıya alıntıladığımız *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'inin girişinde bizlere sunmaktadır. Söz konusu metnin de ortaya koyduğu şekilde İbn Sînâ, düşünce ve araştırmayı, eleştirmeyi mutaassıp bir tavırla reddeden kimseleri çok ağır bir şekilde eleştiriyor ki bunu meşşâî dogmatizme karşı alınan bir tavır olarak değerlendirebiliriz. Filozofumuz gerek yukarıdaki atıflarda incelediğimiz meşrikilerin karşıtı olan resmiyyûn, mağribiyyun, zahiriyyûn gerekse *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de geçen mağribiyyûn, zahiriyyûn¹⁸⁶ ile kendi arasına kesin sınırlar koymakta ve onların felsefeyi fanatik bir tarafgirlik içerisinde ele aldıklarını düşünmektedir.¹⁸⁷

tarafından sunulduğunu ve daha sonra İbn Sina ve Sühreverdi tarafından kullanıldığını belirtir. Bkz. Sami H. Hawi, "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi",trc. Atilla Arkan, sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 5 / 2002, s.150-151/dn.15. İlhan Kutluer de İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi diğerleirnden ayırmasını, onu da kendisyle aynı gelenekten gördüğü şeklinde youmlamıştır. Bkz. Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.59. Böyle bir etkileşim olduğu iddiası pek çok kişi tarafından dile getirilmiştir. Fakat biz bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s.36,78.

¹⁸⁷ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.60.

II. HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE ESERİNİN ANALİZİ

A. Eserin Otantikliği

Eserin otantikliği iki problematik çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlardan birincisi İbn Sînâ'nın bu isimle bir eser kaleme alıp almadığı meselesidir. İkincisi ise eserin orijinal haliyle günümüze ulaşıp ulaşmadığı meselesidir. Bu esere ait olduğu sanılan nüshaları incelerken aynı zamanda ikinci problemin de yanıtına ulaşmaya çalışacağız. Eserin ismi problemine gelince; *Hikmetü'l-Meşrikîyye*'nin kitap olarak ismi başta İbn Sînâ'nın otobiyografi/biyografisinde olmak üzere pek çok tabakat kitabında geçmektedir. Beyhakî, Cüzcanî'nin *Sîret* metninden de yararlanarak İbn Sînâ'nın hayatını aktardığı eserinde, *Hikmetü'l-Meşrikîyye* eseri için, İmam İsmail Bahrazî'nin bu kitabı Sultan Mesud'un Kütüphanesinde gördüğünü ve Hasan Sabbah'ın adamları tarafından 546 hk. yılında yakıldığı zamana kadar kitabın bu kütüphanede bulunduğunu anlatmaktadır.¹⁸⁸ Kiftî de İbn Sînâ'nın eserlerini aktarırken *Hikmetü'l-Meşrikîyye* için “*Hikmetü'l-Meşrikîyye'nin bölümleri, ciltli.*” ibaresine yer verir.¹⁸⁹ Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'nın kendisinin pek çok yerde bu eserine atıfları doğrudan ya da dolaylı olarak geçmektedir. Mantık, fizik ve metafizikten oluştuğu zannedilen eserin günümüzde ulaşılan kısımları sadece mantık ve fizik bölümleridir. Daha önce de bu bölümlerin, İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle karşılaştırılmak sûretiyle üzerinde bir takım incelemeler yapılmıştır.¹⁹⁰

İbn Sina eserleri için belirtecek olursak, yukarıda gördüğümüz gibi çeşitli bağlamlarda *Hikmetü'l-Meşrikîyye* ismi geçmekte fakat hiçbir yerde bir kitap ismi mi yoksa felsefesinin genel adı mı olduğu hakkında kesin bir bilgi görünmemektedir.

¹⁸⁸ Beyhakî, a.g.e, s.56.

¹⁸⁹ Kiftî, a.g.e, s.555; Aycıca daha sonraki dönem tabakat kitaplarında da İbn Sînâ'nın, bu isimle eser ve felsefesinden bahsedilecektir. Bkz. *Kâtip Çelebi, Kesfu'z-Zunûn*, nsr. M. Serafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, c.I, Ankara 1941, s.685; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l Arifin*, nsr. Kilisli R. Bilge ve İbnülemin m.k, c.I, İstanbul, s.309.

¹⁹⁰ Burada özellikle var olan nüshaların İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle mukayesesini de yaparak ortaya koyan Dimitri Gutas'ın çalışmalarını çok değerli buluyoruz. (Gutas, *İbn Sînâ Mirası*, s.47–71). Var olan nüshalardan birinin tahkiki de yine kısmi karşılaştırmalarla yapılmıştır. Bknz. Ahmet Özcan, *İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrikîyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993.

Ancak bunlar içerisinde de *Medhal*'deki atıf ile bu eserin mantık bölümünü oluşturan *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'deki atıflardır ki bu atıflarda esere ima vardır:

*“Benim bu iki kitaptan başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi yandaşlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O benim Meşriki Felsefeye dair kitabımdır.”*¹⁹¹

Burada İbn Sînâ, *Şifâ* ve *Levâhuk* dışında başka bir eser yazdığını ve kitabın içeriğinin *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye dair olduğunu belirtiyor. Fakat sadece buna dayanarak tam olarak bir kitap ismi zikredildiği sonucu çıkarmamız mümkün değildir. *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de ise düşünürümüz meşrikileri ve bir takım meşşâîleri kategorize ettikten sonra şöyle demektedir: “*Bu kitabı ise sadece kendimiz için yazdık, kendimizden kastım, bizim yerimize geçecek olan kimselerdir.*”¹⁹²

Eserlerin içeriğiyle ilgili bilgi veren bu pasajlar, doğrudan kitabın isminden bahsetmemektedir. Fakat bunlardan hareketle, gerek İbn Sînâ'nın bu eserlerinde farklı bir yol izleyeceğini belirttiği sözleri gerekse *Sîret*'te geçen kitap ismi, bunun hem bir düşüncenin genel adı hem de bir kitap isminin adı olabileceği varsayımını güçlendirmektedir. Ayrıca yukarıda alıntıladığımız gibi, İbn Sînâ'nın bu ismi, altı kez *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ*'da kullanmasını, bir kez de meşriki konuları (el-mesâilü'l-meşrikiyye) ele aldığını göz önünde bulundurursak en azından belki bir dönem için, İbn Sînâ'nın savunduğu felsefeye bu ismi verdiğini kabul edebiliriz. O halde genel felsefenin ismi olsa bile bugün elde olan yazmalara ve klasik dönemden itibaren oluşan kanaate bakarak söz konusu eserlerin de aynı ismi taşıdığını varsaymamız mümkündür.

Dimitri Gutas, kitabın ismi ile ilgili şüpheler taşısa da Kahire'deki Dâru'l-Kutup Kütüphanesinde, İbn Sînâ, Aristoteles ve bazı şârihlerin eserlerinin bulunduğu Mustafa Fadıl Koleksiyonunda (Hikme 6M) *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'in isminin *Kitabü'l-Meşrikiyye* olarak kaydedildiğini aktarıyor.¹⁹³ Ayrıca Gutas'ın belirttiğine göre söz konusu koleksiyondaki kitapları, Abdurrezzak es-Signâhî, istinsah etmiştir. Bu zat İbn

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Mantığa Giriş*, s.3.

¹⁹² İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s.4.

¹⁹³ Dimitri Gutas, “Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts From Avicenna's Library in a Copy by Abd-ar-Razzaq as-Signahi”, *Manuscripts of Middle East*, sy.2 (1987), s.8–17.

Sînâ'nın üçüncü nesil öğrencilerinden ve onun bütün eserlerini defalarca orjinalinden çoğaltan müstensihlerindendir.¹⁹⁴

Kitap isminin tabakat kitaplarına (ki pek çoğu *Sîret* esas alınarak oluşturulmuştur) bu şekilde geçmesinin yanı sıra klasik dönemdeki Müslüman düşünürlerin söz konusu eser ve felsefeden bu adla bahsettiğine şahit oluyoruz. Nitekim İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Seb'în, Fahreddin Râzî, Sühreverdî ve Sadreddin Şîrâzî'de konuya dair bir takım atıflar görüyoruz. İbn Tufeyl bugün elimizde bulunan *Hay b. Yakzân* eserinin başında İbn Sînâ'nın asıl felsefesinin *Hikmetü'l-Meşrikiyye* olduğunu ve kendisi de bunun esrarının ortaya koyacağını ifade etmiştir.¹⁹⁵ İbn Rüşd ise kitap ismi zikretmeksizin İbn Sînâ'nın meşriki felsefesinden bahsetmektedir.¹⁹⁶ İbn Seb'în de öncekiler gibi felsefi tavrı olarak bu kavramlardan bahsedecektir.¹⁹⁷ Yine Sühreverdî aynı şekilde sistemleştirmiş olduğu İşrâk felsefesine atfen, İbn Sînâ'da "*doğuluların hikmetini*" canlandırmak istemiş fakat başarılı olamamıştır, demektedir. Ayrıca o, söz konusu kitabın mevcudiyeti ile ilgili de bir takım ipuçları vermektedir. Sühreverdî'nin bu esere yaptığı atıf şu şekildedir;

*"İbn Sînâ Meşrikilere ait olduğunu söylediği münferit (müteferrik) bir takım fasiküllerde (Kerâris) açıkladığına göre, basitler tanımlanamaz, resmedilir. Meşrik'e nispet edilen bu fasiküller, İbn Sînâ'nın yaptığı ufak tefek değişiklikler dışında genel felsefeden ayrı bir şey değildirler. O Hüsrevânî¹⁹⁸ âlimlerin ortaya koyduğu bilgeliği asla ortaya koyamamıştır."*¹⁹⁹

¹⁹⁴ A.g.m, s.8.

¹⁹⁵ İbn Tufeyl, *Hay B. Yakzân*, s.437.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986, s.228. Gutas, İbn Rüşd'e ait sadece batıda bulunan bir eserden bahsetmektedir. Söz konusu eserde, İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde çalışan ve İbn Sînâ'nın, düşüncelerini, "*Meşriki felsefesinde gizli bir şekilde ortaya koyduğunu*" iddia eden bir adamla tanıştığını (muhtemelen İbn Tufeyl'in kendisi) belirtmektedir. Dahası bu adam, İbn Sînâ'nın eserlerinde pek çok konuyu çağdaşlarıyla mutabakat içinde ortaya koymasına rağmen *hakikati sadece söz konusu felsefesinde açıkladığına* inanmaktadır. Bkz. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.50, 10.dipnot.

¹⁹⁷ İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, thk. Corc Ketture, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1978, s.142-145.

¹⁹⁸ Rıfat Okudan, doktora tezinde bu kelimeyi Horasanlılar diye çevirmiştir. Sühreverdî bir Horasan geleneğinden değil, köklü bir İran geleneğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla kelimenin bu şekilde tercümesi bizce doğru değildir. Bkz. Rıfat Okudan, *İşrak Filozofu Sühreverdî ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat*, SDÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, 2001, s.115.

¹⁹⁹ Sühreverdî, *el-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, s.195.

Bu atfın hangi kitaba yapıldığı açık olmasa da *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de hemen hemen aynı ifadeler geçmektedir.²⁰⁰ Sühreverdî'nin şârihlerinden olan Sadreddin Şîrâzî de buradaki atfa dikkat çekerek, kendisinde Sühreverdî'nin bahsetmiş olduğu *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kitabına ait fasiküllerin (kerâris) bulunduğunu fakat ifadelerin birebir alıntı olmadığını belki de Sühreverdî'nin özetleme yaparak bu ifadeleri aktardığını belirtir. Yine başka bir atfında da İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kitabından şartlı önermelerle ilgili alıntı yapar.²⁰¹ Şîfâ'nın İlahiyat kısmına yaptığı şerhte de Şîrâzî, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye atıf yapar. Burada Şîrâzî, üstadın mantık ilminin, ilimler sınıflandırmasındaki yeri hakkında bilgi verdiği kitapları arasında *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi de sayar.²⁰² Bu atfın da *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'e olduğu açıktır. Çünkü eserin hemen başında ilimler tasnifi ve mantık ilmiyle ilgili bilgi verilmektedir.²⁰³ Yine bir kitaptan bahsetmesine rağmen fasiküllere atıf yapan Şîrâzî ile Sühreverdî'nin, bir kitaptan değil de kitabın ya da belli bir düşüncenin anlatıldığı fasiküllerden bahsetmesi, *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kitabının bütününe bir arada olup olmaması konusunda şüpheleri artırmaktadır. İbn Sînâ'dan yakın sayılabilecek bir tarihten sonra bile bu kitabın parçalar halinde -muhtemelen bugün elimizde olduğu şekliyle- bulunduğu bilgisi kitabın asla bir araya getirilmediği kanısını güçlendirmektedir. İbn Sînâ'nın, yukarıda ele aldığımız bir mektubunda *meşriki meseleleri* bölümler halinde yazdığını belirttiği açıklamalarını da göz önünde bulundurursak, bu düşüncemizin en azından şimdilik daha geçerli olduğunu varsayabiliriz.

Fahreddin Râzî'nin *Hikmetü'l-Meşrikiyye* atıfları, mantık konularıyla ilgili olurken, kendi eseri olan *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'nin isminin de *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'den mülhem olduğu varsayılmaktadır.²⁰⁴ Ayrıca Râzî'nin, *Uyûnu'l-Hikme*

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s.45.

²⁰¹ Nallino, a.g.m, s.286-288. Nallino basit'in resmedilmesi veya tanımlanabilmesi meselesinin Aristoteles ve İbn Rüşd gibi İbn Sînâ'nın da metafizik (ilahiyat) bahsinde ele almasından hareketle bununla ilgili atıfların *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mantık kısmında değil de daha çok -bugün elimizde bulunmayan- ilahiyat bahsinden iktibas edildiğini belirtse de (a.g.m, s.287) bunu doğrulamanın imkanı olmadığı gibi söz konusu problem bugün elimizdeki eserin mantık kısmı olan *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de işlenmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s.36, 40, 41, 45.

²⁰² Sadreddin Şîrâzî, *Ta'likât alâ İlahiyât mine's-Şîfâ*, nşr. N.Habibi, Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami-yi Sadra, 1382 hş., c.I, s.7.

²⁰³ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s.5.

²⁰⁴ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Takdim Yazısı), s.76-77.

Şerhi'nin ilahiyat bölümünde “*Şeyh, Hikmetü'l-Meşrikiyye'de hadd'in, cins ve fasılların terkibiyle elde edilmediğini açıkladı*” şeklindeki bir ifadesini aktaran Cafer el-Yasin, bu kavramın ayrıca Tûsî ve Molla Sâdrâ tarafından da çeşitli bağlamlarda kullanıldığını belirtmektedir.²⁰⁵

Hem eserin içeriği hem de eserin kendisi hakkındaki bu atıfları göz önüne aldığımızda, İbn Sînâ'nın bu ismi ya genel felsefesinin adını ya yazdığı veya yazmayı tasarladığı kitabın ismini veyahut da her ikisini birden ifade etmek için kullandığını varsayabiliriz. Bu atıflar artık İbn Sînâ ile özdeşleşmiş bir felsefenin varlığını da göstermektedir. En azından metodik olarak diğer eserleriyle kısmi farklılığa sahip bir gelenekten bahsediyoruz. Bunu İbn Sînâ hem *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'nin girişinde hem de *Şifâ*'nın girişinde içerik ve yöntem olarak farklı bir yol izleyeceğini belirterek ortaya koyuyor. Gerek İbn Sînâ'nın gerekse diğer düşünürlerin atıflar yaptığı bu eseri artık inceleyebiliriz. Günümüze intikal ettiği şekliyle mantık ve fizik bölümlerinin nüshalarını ayrı ayrı değerlendireceğiz.

B. Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin Yazma Nüshaları

1. Mantık Kısmı

Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin ortaya çıkan ilk bölümü olan ve *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* ismiyle de anılan eserin ilk yazmaları Kahire'de tespit edilmiş ve 1910 yılında da neşredilmiştir. Bu neşirde kitabın tahkiki ile ilgili bilgi verilmediği için yazma nüshasını diğer nüshalarla karşılaştırma imkânına sahip değiliz. Aynı şekilde yayıncılar herhangi bir açıklama getirmeksizin eserin ismini *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* olarak tespit etmişlerdir.²⁰⁶ Hâlbuki bu yazmanın ismi, bulunduğu Dâru'l-Kutub kütüphanesinde “*min kitabi'l-meşrikiyyîn*” şeklinde geçmektedir. Bu isim Türkiye'deki bazı kütüphanelerde bulunan nüshalara daha fazla uygunluk göstermektedir. Çünkü bu nüshalarda da eserin *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin ancak bir kısmı olduğunu ifade eden ibare yer almaktadır. İnceleme imkânı bulduğumuz nüshaların hepsinin başında şu ortak not bulunmaktadır: “*İbn Sînâ'ya ait Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin mevcut (bulunan) kısmı.*”

²⁰⁵ Cafer el-Yasin aktardığı bu malumatın pek çoğunun kaynağını belirtmemektedir. Bkz. Cafer el-Yasin, *Felâsifetu Müslimûn*, Kahire: Dâru'ş-Şuruk, 1987, s.90–94.

²⁰⁶ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s.43.

Söz konusu ibare “*Birinci Fen: Tasavvur; Birinci Makale: Tasavvur’un İlkeleri*” şeklindeki başlık sayılabilecek büyükçe yazılmış yazıdan hemen sonra gelmektedir. İnceleme imkânı bulduğumuz nüshalar aşağıda künyelerini 5, 6 ve 7. sırada vereceğimiz yazmalardır. Nüshaların bir diğer ortak özelliği de Kahire Dâru’l-Kutub’takinden farklı olarak son kısmında da eksiklik bulunmasıdır. Bu üç nüsha da “*Önermelerin tasnifi*” kısmının biraz işlenmesinden sonra bitmektedir. Fakat Kahire nüshasında, bundan sonra yirmi bir başlık daha bulunmaktadır.²⁰⁷ Kahire neşrinin de sonunda kitabın eksik olduğu ile ilgili diğer nüshalara benzer bir ifade kullanılmaktadır. Söz konusu ifade şöyledir:

“*Tembih: Hidiviyye*²⁰⁸ *kütüphanesindeki orijinal yazma nüshada şu şekilde geçmektedir: bu kitabın mevcut (bulunan) kısmıdır... Abdurrezzak es-Signahî*²⁰⁹ *gücü ve imkânları yettiğince bu nüshayı aslından istinsah etmiştir.*²¹⁰

Nüshaların künyelerine gelince:

1- *Kahire Dâru’l-Kutub, Hikme 6M: Müstensih Abdurrezzak b. Abdülaziz b. İsmail el-Fârâbî es-Signahî* olan eserin ismi *Kitabü’l- Meşrikiyyîn* şeklinde verilmiştir. İstinsah tarihi bulunmayan bu yazma 116–138 varakları arasında yer almaktadır.

2- *Kahire Dâru’l-Kutub, Hikme 213: Bu yazma da yukarıdakinden kopya edilerek yazılmıştır.*²¹¹

3- *İran Meşhed, Rizavi I, 1/85.*

4- *İran Tahran, Melik 2014.*²¹²

5- *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi [Denizli], nr.221: 89 varak olan bu yazma’nın müstensih ve istinsah tarihi belli değildir. Eserin ismi, el-Hikmetü’l-Meşrikiyye şeklinde kaydedilmiştir. Fakat ilk varağında yukarıda belirttiğimiz gibi*

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s.61 vd.

²⁰⁸ Gutas bu kütüphanenin şuan Dâru’l-Kutub’l-Mısriyye olduğunu belirtiyor. Bkz. Gutas, “Notes and Texts From Cairo Manuscripts, II: Texts From Avicenna’s Library in a Copy by Abd-ar-Razzaq as-Signahî”, s.8.

²⁰⁹ İbn Sînâ’nın üçüncü nesil öğrencilerinden ve onun bütün eserlerini defalarca orijinalinden çoğaltan müstensihlerindendir. Bkz. Gutas, a.g.m, s.8.

²¹⁰ İbn Sînâ *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s.83.

²¹¹ Gutas, a.g.m, s.12.

²¹² Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s.120.

sadece eserin *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'den olduğu ibaresi geçmektedir. Bu nüshanın girişinde metinle ilgisi olmadığı anlaşılan iki sayfalık bir açıklama mevcuttur. Burada basit ile mürekkebin tarifi ve zati araz'ın tanımlanabilmesi için mevzuya ihtiyaç duyup duymaması ile ilgili konuların *Şifâ*'da ele alındığını, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de ise açıklığa kavuşturulduğu, karşıt görüşlerin çürütüldüğünü anlatan kısa bir açıklama mevcuttur. Eserin *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'den alındığını belirten cümlesinden sonrası da Kahire neşriyle bir takım harf ve bazen de kelime değişikliği dışında tamamen benzerlik göstermektedir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Kahire neşrine göre sondan bir bölüm eksiktir.

6- *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi [Ayasofya], nr.4829*: İsmi, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn=el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* diye kaydedilmişse de yazmada yer alan eserin ismi ile ilgili durum Denizli nüshasıyla aynıdır. *Hikmetü'l-Meşrikiyye* bölümü yazmanın 30–44 varakları arasında yer almaktadır. Nüshanın başlangıcı olan 30. varakta “*Birinci Fen: Tasavvur, Birinci Makale: Tasavvur'un İlkeleri*” şeklindeki başlıktan hemen sonra eserin *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'den alındığı şeklindeki ibare yer almaktadır.

7- *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi [Ayasofya], nr.4852*: Eserin ismi *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* şeklinde kaydedilmişse de Ayasofya 4829 ile aynı özellikleri taşımaktadır. *Hikmetü'l-Meşrikiyye* yazmanın 34–80 varakları arasında yer almaktadır. Yazmanın müstensihisi ve istinsah tarihi belli değildir.

2. Fizik Kısım

a) Diyarbakır Nüshası

Bugüne kadar yapılan araştırmalarda söz konusu kısmın beş adet nüshası bilinmekteydi. Tespit ettiğimiz Diyarbakır Halk Kütüphanesi'ndeki nüshayla beraber bu sayı altıya ulaşmıştır. Daha önce bu yazmadan hiç bahsedilememesi ve konunun önemine binaen bu nüshanın genel bir tantımını yapmayı uygun gördük.

Ulaştığımız bu nüsha, *Diyarbakır Halk Kütüphanesi, nr.1664*'te kayıtlı bulunmaktadır. Toplam 115 varaktan oluşan nüshanın baş tarafı ve son varağı kitapla

ilgili değildir. Nüshanın müstensihî, Lütfullah b. Mübârek,²¹³ eseri 10 cemaziyülevvel 923 (31 Mayıs 1517) tarihinde bitirdiğini belirtiyor. Kitabın isminin belirtilmediği nüshanın son sayfasında, diğer fizik bölümleriyle aynı yerde biten kısımdan hemen sonra müstensihînin küçük birkaç notu vardır:

“ 923 senesinin aylarından Cemaziyülevvel ayının pazara denk gelen 10. günü Allah'ın yardımıyla bitirdim... Aciz kul, Lütfullah bin Mübârek. Allah onu muradına erdiresin ve istikbalini hayır etsin.”²¹⁴ Bunun altında da kırmızı mürekkeple Arapça sahife 224 yazılmıştır. Kapak sayılabilecek baş sayfada farklı kişilere ait olduğu belli olan karalamalar var. Bunların içersinde İbn Sînâ'nın ölüm tarihi de bulunmaktadır. Kitabın arkasında başka bir kişi tarafından yazıldığı belli olan burçlarla ilgili bir sayfa yer almaktadır.

Metin 17 satır koyu siyah mürekkeple, başlıklar da kırmızı ve kalın olarak dikte edilmiştir. Başlangıç sayfasında kitabın biri tarafından vakfedildiğine dair farklı ve büyük yazılmış bir cümle ve onun da altında 419 yazmaktadır. Bu 419 sayısının neyi ifade ettiğini tam olarak bilmiyoruz. Ancak İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* eserini hicri 419 yılında yazıldığı²¹⁵ ihtimalini hatırlatmaktadır diyebiliriz. Tabi bu sadece bir tesadüf de olabilir. *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin asıl metni de hemen bunların altında başlamaktadır. Nuruosmaniye (4894) nüshasının “*Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın Hikmetü'l-Meşrikiyye Kitabı*” ve besmele ile başlamasına karşın bu ve Ayasofya nüshası künyesiz başlıyor. Yine Ayasofya (2403) nüshasında besmele yer alırken bunda besmele dahi yer almamaktadır.

İnceleme imkânı bulduğumuz ve diğer ikisini aşağıda değerlendireceğiz, üç nüsha da aynı şekilde başlamakta ve Diyarbakır nüshasının müstensih notlarını

²¹³ İstanbul kütüphanelerinde, bu müstensihe ait farklı kitaplardan oluşan üç yazmanın daha var olduğunu gördük: 1- Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr.000989: Yazar: Zevzeni Şerefeddin Muhammed b. Ali el-Hatib; Eser: *Muhtasaru Tarîhi'l-Hükemâ li İbn Kiftî*; Müst. Lütfullah b. Mübârek, Tarih: 937, 114 vr. 2- Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi nr.000909: Yazar: Ebu'l-Kasım el-Kadi Tuleytula Sa'id b. Ahmed el-Endülüsi; Eser: *et-Ta'rîf bi Tabakâti'l-Ümem*; Müst. Lütfullah b. Mübârek; Tarih: 934; vr.120-128. 3- Topkapı Sarayı Kütüphanesi (Hazine Kit.), nr.1760; Eser: *Mecmua*; Müst. Lütfullah b. Mübârek, Tarih: 1507, 107 vr.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*, Dhk., vr.113b.

²¹⁵ Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, c.XX, s.337.

çıkarttığımızda metinler aynı şekilde bitmektedir. Yine bu nüshanın 99 ve 100. varaklarında paragraf başları büyük kırmızı noktalarla ayrılmıştır.

Aşağıda diğer nüshaları da incelediğimizde görülebileceği gibi, nu eserlerin aynı kaynaktan gelme olasılığı hayli yüksektir. Bütün nüshalarının çok düzgün okunabilir olması, ikisinde var olan tarihi de göz önüne aldığımızda bunların geç dönemde yazıldığını görebiliyoruz. Bunların içerisindeki harf ve kelime yanlışlarına bakılacak olursa Diyarbakır nüshası daha çok Ayasofya nüshasına benzemektedir.

Diyarbakır nüshasının bir diğer özelliği kitabın aynı kişi tarafından tekrar gözden geçirildiği ve eksik görülen bazı şeylerin sayfa kenarlarına işlenmiş olmasıdır.²¹⁶ Buna rağmen eksiklikleri bulunmaktadır. Bu nüshada diğer iki yazmaya (Ayasofya ve Nuruosmaniye) göre eksik olan kısım *İdrak eden kuvvet* bölümüdür. Fakat bölüm olduğu gibi atlanmamış önceki bölüm ile bu bölüm iç içe geçmiş olarak bulunmaktadır. Söz konusu eksik kısım *Nebati Nefse Ait Kuvvetin Durumu* bölümünün sonlarından başlıyor ve diğer nüshalardaki *İdrak eden Kuvvet*'in bir kısmını da içeriyor.

Gutas, *Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin* günümüze ulaşan ve muhtemel olarak içermesi gereken kitap ve bölümlerin *eş-Şifâ* ile karşılaştırmasını yaparak önemli bir çalışma ortaya koymuştur.²¹⁷ Biz burada sadece Diyarbakır nüshasının mevcut bölümlerini vermekle yetiniyoruz. Bu bölümlerin hepsinin başında “zikri (bahsi)” kelimesinin var olduğunu hatırlatalım. Başlangıçta ilimle ilgili kısa bir bilgi verildikten sonra ele alınacak olanın hissedilebilen tabiiyyat (fizik) ilmi olacağı belirtilmektedir.²¹⁸

Bölüm Başlıkları / (varak numaraları)

- 1- Heyula (1a).
- 2- Sûret (3a).
- 3- Yokluk (adem) (3b).
- 4- Fâil (4a).
- 5- Gâye (6a).

²¹⁶ Diyarbakır nüshasındaki söz konusu düzeltmeler için Bkz. vr.7a, 28b, 44a, 57a, 112b.

²¹⁷ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.57–58 ve 67–71.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*, Dhk., vr.1a-1b.

- 6- Baht ve İttifak (rastlantı) (6b).
- 7- Hareket (7b).
- 8- Sükûn (12b).
- 9- Mekân (13b).
- 10- Hala (boşluk) (14b).
- 11- Zaman (17a).
- 12- İhtiyaç Duyduğumuz Sözlerin Anlamı (21b).
- 13- Cisim, Hareket ve Zaman'ın durumları (22a).
- 14- Cisim ve Kuvvetlerinin Sonluluğu (25b).
- 15- Cisimlerin ve Hareketlerin Yönleri(32a).
- 16- Hareketin Hallerinin Araz ve Fasılları(35b).
- 17- Kuvvetin kısımları ve Basit cisimlerin basit hareketleri (45a).
- 18- Basit Cisimlerin Asılları (48a).
- 19- Oluş, Bozuluş, Değişim, Gelişme ve Solma (54a).
- 20- Bozulan ve olan türlerin Ustukusları (57a).
- 21- Fiiller ve İnfialler (62b).
- 22- Madenler ve İletleri (64b).
- 23- Asar'ı- Ulviye ve İletleri (66b).
- 24- Nefsin Mahiyeti ve İspatına İşaret (70b).
- 25- Nefsin Kuvveti, Takdir Edilmesi ve İspatı (74a).
- 26- Nebati Nefse ait Kuvvetin Durumu (78a).
- (İdrak eden Kuvvet) Eksik olan başlık.
- 27- Dokunma Duyusu (79b): Diğer bütün başlıklar metin içerisindeyken, sadece bu başlık müstakil olarak ayrı yazılmış olup muhtemelen eksiklik fark edilmiştir.
- 28- Tat Alma ve Koklama Duyusu (81a).
- 29- İşitme Duyusu (81b).

- 30- Görme Duyusu (83a).
- 31- Hayvanların İçgüdü Duyusu (87b).
- 32- Vehim ve Hatırlama (91b).
- 33- Mezkûr Kuvvetin İhtiyaç Duyduğu Şey (93a).
- 34- Hareket Ettirici Kuvvet (94a).
- 35- İnsani Nefsin Nazari ve Ameli Kuvvetleri (96b).
- 36- Nefsi Natıkanın Durumu (98a).
- 37- İnsani Nefsin Ortaya Çıkışı(101b).
- 38- İnsani Nefis Açısından Münfail Akıl (104b).
- 39- İşaret Edilen Konulara Dair Birkaç Söz (108b).
- 40- Nefsin Birliği ve Kuvvetlerinin Çokluğu Üzerine (109a).

b) Diğer Nüshalar

1- *İstanbul III. Ahmet Kütüphanesi, nr.2125: 597a-695a varakları arasında yer alan ve ismi, 597a'da, Kitâbu'l-Hikmeti'l-Meşrikî et-Tabîi, Tasnîfu's-Şeyhi'r-Reîs Ebi Ali b. Sînâ Rahimehullah* şeklinde belirtilen yazmanın, Muhammed b. Abdullah eş-Şucâî el-Fârisî tarafından, 21 Zilkade 893 (27 Ekim 1487) tarihinde istinsah edildiği bildirilmektedir. Bu nüshaya kütüphanede devam eden tadilatlar nedeniyle ulaşamadık. Sadece Gutas'ın bize aktardığı kadarıyla bu nüsha hakkında bilgi edinmekteyiz.²¹⁹

2- *Leipzig, 796 Vollers (DC 196):* İnceleme imkânı bulamadığımız bu nüshanın Gutas'a göre müstensihî ve istinsah tarihi belli olmazsa da diğer yazmalardan farkı yoktur.²²⁰

Yine Gutas, bu nüshanın batı kökenli olmasa dahi batılı (mağribli) biri tarafından yazıldığını belirtmektedir. Durum böyle olunca bu nüshanın Endülüs'te bilinip bilinmediği ve şayet biliniyor idiye hangi tarihten itibaren biliniyordu gibi

²¹⁹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.59.

²²⁰ A.g.e, s.59.

soruları gündeme getirmektedir.²²¹ Bunların aydınlatılması bizce de çok önemlidir. Bilindiği üzere Hikmetü'l-Meşrikiyye felsefesine ilk atıflar Endülüs'teki düşünürler (İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Seb'în) tarafından yapılacaktır²²² ve bu atıflara bakıldığında nüshanın ellerinde olmadığı sonucu çıkmaktadır. Gutas'ın da belirttiği gibi bu nüshaların hem karşılıklı hem de diğer eserlerdeki atıflarla karşılaştırılması, hatta başka düşünürler tarafından yapılmış olan her atfın titizlikle incelenmesi sonucu daha sağlıklı bilgiler elde edilecektir.

3- *Oxford, Bodleian Pococke 181 (Hebrew 400 Uri)*: İbn Sînâ'nın bibliyografyası yayınlayan araştırmacılar bu nüshanın dilinin İbranice olduğunu belirtiyorlar.²²³ Anawati, Pusey'in bu nüsha için, *Şifâ*'nın bir bölümüdür dediğini aktarır. Anawati'ye göre ise bu *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin fizik bölümüdür.²²⁴

4- *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi [Ayasofya], nr.2403*: 1a-127a varakları arasında yer alan nüshanın müstensihisi ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. 19 satırla yazılan ve gayet okunaklı olan nüshanın ilk varagında çeşitli mühürler mevcuttur. Kitabın ismine dair herhangi bir şey bulunmayan ilk sayfada metin besmele ve *Allah yardımcın olsun* sözüyle başlamaktadır.

5- *İstanbul Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr.4894*: 372b-424a varakları arasında yer alan ve ismi *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye li's-Şeyhi'r-Reîs Ebî Ali b. Sînâ* şeklinde kaydedilen yazma 37 satırda yazılmış ve gayet okunaklıdır. Yazmanın müstensihisi ve istinsah tarihi belli değildir.

Şu ana kadar fizik bölümünün ilk ve tek tahkikli çalışmasını yüksek lisans tezinde yapan Ahmet Özcan, tezinde sadece iki nüshanın varlığını dile getirip,²²⁵ Ayasofya (2403) ve Nuruosmaniye (4894) nüshalarını karşılaştırmalı fakat Nuruosmaniye (4894) numaralı nüshayı esas alarak yapmıştır.

²²¹ A.g.e, s.60-61.

²²² Bkz. İkinci Bölüm.

²²³ Anawati, *Müellefâtü İbn Sînâ*, s.27; Osman Ergin, *İbn Sînâ Bibliyografyası*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1952, s. 58.

²²⁴ Anawati, a.g.e, s.27. Anawati bu nüshanın da Ayasofya 2403'teki gibi aynı yerde bittiğini belirtmesine rağmen, Ayasofya nüshasının *Şifâ*, *Necât* ve *Hidâye* gibi dört bölümden oluştuğunu söylüyor. Bkz. A.g.e, s.26-27.

²²⁵ Ahmet Özcan, a.g.e, s.1.

1952’de İbn Sînâ’nın bibliyografyası yayınlayan Osman Ergin, Bodleian, Ayasofya ve Nuruosmaniye’deki nüshalarını, İbn Sînâ’ya aidiyetleri şüpheli olan eserler arasında zikretmiştir. Ona göre bu nüshalardaki metin, *Şifâ*’nın altıncı kısmının telhisinden başka bir şey değildir. Yine ona göre bu bölümü İbn Sînâ bizzat yapmış da olabilir ancak bu zayıf bir ihtimaldir.²²⁶

D. Gutas ise ilk olarak 2000 yılında yayınladığı bir makalede²²⁷ Oxford’taki nüshanın dışındaki dört nüshayı incelediğini ve bunların tek bir kaynaktan gelebileceğini belirtmektedir. Onun bu savını destekleyen en önemli argüman da her dört nüshada bir paragrafın kesilip beş sayfa sonrasına ve ilgisiz bir yere yapıştırılmasıdır.²²⁸ Beşinci nüshanın künyesini söz konusu makalede ayrı olarak dile getiren Gutas, bu nüshanın İbranice yazıldığını belirtip bununla ilgili bir takım sorular ortaya atmaktadır.²²⁹

Gutas’ın belirttiği bir bölümün atlanmış olduğu problemi, yukarıda detaylı olarak ele aldığımız Diyarbakır nüshası için de geçerlidir.²³⁰

C. Hikmetü’l-Meşrikiyye’nin Değerlendirilmesi: Şifâ Atıfları ve İsim Benzerlikleri

Şifâ’nın mantık bölümünün girişi ile *Hikmetü’l-Meşrikiyye*’nin mantık bölümünü oluşturan *Mantiku’l-Meşrikiyyîn*’nin girişi İbn Sînâ’nın genel yöntemiyle ilgili sağlam veriler sunmaktadır. Bu her iki girişte de İbn Sînâ düşünce farklılığından ziyade yöntemle ilgili bir takım prensiplerinden söz etmektedir. Bunlar üzerine yapılan araştırmalar da İbn Sînâ’nın burada mevzu bahis ettiği yöntemiyle uygunluk içerisinde eserlerini ortaya koyduğunu göstermektedir.

Bu eserin mantık bölümünün ilk neşri 1910 gibi erken bir tarihte Mısır’da yapılmıştır. Daha sonra da bu neşir esas alınarak tekrar yayınlanmıştır. Özellikle

²²⁶ Osman Ergin, a.g.e, s.58.

²²⁷ Dimitri Gutas, “Avicenna’s Eastern (“Oriental”) Philosophy: Nature, Contents, Transmission”, *Arabic Sciences and Philosophy*, sy.10, s.159–180.

²²⁸ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s.59–60.

²²⁹ A.g.e, s.60–61.

²³⁰ İbn Sînâ, *Hikmetü’l-Meşrikiyye*, Dhk, nr.1664, vr.88b. Gutas’ın söz konusu ettiği yer değiştirme 88b varakta 13. satırdan itibaren başlamaktadır.

yukarıda da incelemeye çalıştığımız bu metnin girişi İbn Sînâ felsefesi hakkında önemli bilgiler içermesine ve erken bir dönemde neşredilmesine rağmen pek çok düşünür, *Hikmetü'l-Meşrikiyye* tartışmalarında bunu referans almamıştır. Türkiye’de 1994 yılında Ali Durusoy tarafından söz konusu bölümün özet şeklinde Türkçeye çevirisi gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada müellif aynı zamanda eseri, *İşârât* ile de mukayese etmiş, benzerlikler ve farklılıklarını belirtmiştir. İki eserin karşılaştırılması sonucunda da aralarında *İşârât* ile muhteva bakımından benzerlikler bulunduğunu fakat yer yer gereksiz tekrarlar ve iltibasların yer aldığı, metnin eksik ve karmaşık olduğu kanaatine ulaşan Durusoy, metnin İbn Sînâ’ya ait olmayabileceğine işaret etmektedir.²³¹ Yine o, *İşârât*’tan sonra yazıldığı öne sürülen bu metnin bu kadar düzensiz olması ve bazı kavramların yazarın zihninde daha oluşmadığı izlenimi vermesi bakımından da eserin aidiyeti ile ilgili şüphelerin arttığını ifade ediyor.²³²

Yine 2007 yılında Hasan Ayık *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı* isimli eserinde²³³ *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*’i İbn Sînâ’nın diğer eserleriyle de mukayese ederek incelemiştir. Daha önce işaret ettiğimiz makalesinde Gutas, her iki kısmın da *Şifâ* ile mukayesesini sunmuştur.²³⁴ Bunların eserin bütüncül bir şekilde anlaşılması için önemli çalışmalar olduğunu düşünüyoruz. Fizik bölümüne oranla mantık kısmının yeniden gözden geçirildiğini belirtebiliriz. Aşağıda da görüleceği gibi fizik kısmı neredeyse birebir alıntılar ve seçici metinlerden oluşurken, mantık bölümü üzerine yapılan araştırmalar, bu kısmın *Şifâ* ve *İşârât* gibi eserlerin ilgili bölümleriyle benzerliğine rağmen gerek takip edilen yöntem gerekse oluşturulan kavramsallaştırmaların varlığı bu eserin yeniden yazıldığını göstermektedir.

Fizik kısmının tahkikini yapan Ahmet Özcan, eseri *Şifâ* ile karşılaştırmalı olarak da incelemiştir.²³⁵ Ahmet Özcan tezinde ortaya koyduğu gibi, İbn Sînâ’nın bu eseri ile *Şifâ* arasında çok büyük benzerlikler hatta bazı bölümlerin olduğu gibi alıntılanması söz konusudur. Daha sonraları da Dimitri Gutas, bu bölüm ile *Şifâ* eserini

²³¹ Ali Durusoy, “Mantıku’l-Meşrikiyyîn Üzerine Bir İnceleme III”, *Yedi İklim Dergisi*, sy. 58, s.57–66.

²³² Ali Durusoy, “Mantıku’l-Meşrikiyyîn Üzerine Bir İnceleme II”, *Yedi İklim Dergisi*, sy. 57, s.53–61.

²³³ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.

²³⁴ Gutas, a.g.e, s.56–57.

²³⁵ Ahmet Özcan, *İbn Sînâ’nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993.

ayrıntılı bir şekilde karşılaştırmış ve aynı sonucu elde etmiştir. Ayrıca Gutas bu çalışmasında, *Şifâ* adlı esere dayanarak *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin bugün elimizde bulunmayan veya İbn Sînâ'nın bu eserine almayı tercih etmediği bölümlerin de dökümünü vermiştir.²³⁶ Gutas'a göre de İbn Sînâ, *Şifâ*'yı önüne alıp gerekli düzeltmeleri ve değişikliklerle beraber onu olduğu gibi kopya etmiştir.²³⁷ Yine Gutas bu çalışmasının sonuçlarından birinin de İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin fizik bölümünde tartışmalı hiçbir konuya yer vermediğinin ortaya çıkması olarak tespit eder.²³⁸

İbn Sînâ *Şifâ*'nın girişinde muhaliflerin görüşlerine veyahut tartışmalı konulara dair herhangi bir konuya yer vermeyeceğini belirtiyordu. Gerçekten de İbn Sînâ mevcut fizik kısmında herhangi bir tartışmaya girmeksizin doğru olan görüşü aktarmakta, daha fazla bilgi isteyenleri de *Şifâ*'ya yönlendirmektedir. İşte bu yöntem tamamıyla İbn Sînâ'nın *Şifâ* girişinde ortaya koyduğu ile birebir örtüşmektedir. Örneğin;

*“Aristoteles'in kitabı ile eş-Şifâ'da, eskilerin nefsin ne olduğuna dair düşüncelerinden ve bunun üzerine olan tartışmalarından bahsedildi. İki konudaki bütün tartışmalar ortaya konuldu. Bunları öğrenmeye ilgi duyanlar söz konusu kitaplara müracaat etsinler. Biz kendimizi burada, sadece doğru olan görüşü ifadeyle sınırlayacağız”*²³⁹

Gutas'ın da belirttiği gibi aslında bu ifadeler hiçbir söze gerek bırakmamaktadır.²⁴⁰ Çünkü İbn Sînâ daha kitabının mukaddimesinde ifade ettiği yöntem doğrultusunda düşüncelerini ortaya koymaktadır. Yine bu bölümün en dikkat çekici yönlerinden birisi, en fazla nefis bölümüne yer verilmesidir. Değerlendirmesini sunduğumuz Diyarbakır nüshasının toplam 113 varağının 43 varağı sadece nefse ayrılmıştır. Geriye kalan 60 varakta, fiziğin *es-Semâu't-Tabîi*, *es-Semâ ve'l-Âlem*, *Kevn ve Fesad*, *el-Efâl ve'l-İnfîâlât* ve *Âsârü'l-Ulviye* bölümleri, içerikleri kısaltılarak işlenmiştir. Yukarıda da işlediğimiz gibi, İbn Sînâ'nın, Aristoteles ve takipçileriyle anlaşılamadığı konuların başında nefis konusu geliyordu. İbn Sînâ'nın da burada bu

²³⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.76–71.

²³⁷ A.g.e, s.62.

²³⁸ A.e.e, s.64. Bu karşılaştırmalar esnasında nefis konusuyla ilgili olarak, *Şifâ*'da antik filozofların görüşleri kısmının *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de hiç yer almamasına dikkatleri çekmektedir. Bkz. A.g.e, s.70.

²³⁹ İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Meşrikiyye/Fizik*, nşr. Ahmet Özcan, s.135–136.

²⁴⁰ Gutas, a.g.e, s.62.

konuyu bilinçli olarak uzun tuttuğunu varsayabiliriz. Filozofumuzun bu yöntemini daha eserinin başında belirttiğini ve bu doğrultuda meseleleri ele aldığını görüyoruz. Söz konusu satırlarda şunu ifade etmektedir:

“Burada aktarmak istediklerimiz mantık, metafizik (külli ilim), ilahiyat, temel fizik ilmi, kurtuluşu isteyen kişi için yeteri derecede ameli ilimler olacaktır. Matematik ilmine gelince, onun üzerinde herhangi bir anlaşmazlık (tartışma) yoktur. Şayet buraya alsaydık eş-Şifâ’dakinin aynısını alırdık. Ameli ilimlerden de hepsini almayışımızın sebebi budur.”²⁴¹

Aslında bu satırlar hiçbir yoruma yer bırakmadan, İbn Sînâ’nın telif amacını ve yöntemini ortaya koymaktadır.

Her iki kısmın da aidiyetiyle ilgili tartışmayı başka çalışmalara bırakırsak (bunların İbn Sînâ’ya aidiyetleri konusu şüphesiz başlı başına yapılacak araştırmalarla ortaya konulabilecektir. Şu an için aksi bir ispat veya varsayım olmadığı için bu iki eserin İbn Sînâ’ya ait olduğunu kabul edebiliriz) bu eserlerin *Şifâ* ve *İşârât* geleneğine de uygunluk arzettiğini belirtebiliriz. Hatta bunlar sadece *Şifâ*’nın girişiyle (medhal’in başlangıcı) değil aynı zamanda fizik bölümünün başlangıcıyla ve *İşârât*’ın genel şemasıyla da mutabakat içerisindedir. Bize göre;

*“Onda (Hikmetü’l-Meşrikiyye’de) felsefeyi **doğal** haliyle ve **doğru** görüşün gerektirdiği şekilde serdettim”²⁴² ile “Biz kendimizi burada, sadece **doğru** olan görüşü ifadeyle sınırlayacağız”²⁴³ ve de “Bizden öncekilerden gelen **doğruyu** mümkün olduğu kadar yaymaya ve kendisinde hata ettiklerini düşündüğümüz konuları incelemekten kesin olarak vazgeçmeye çalışacağız.”²⁴⁴*

sözleri arasında iddia edildiği gibi en ufak bir fark yoktur. Bunlar bir yana bu eserlerden *Hikmetü’l-Meşrikiyye*’nin tasavvufi, işrâkî veyahut gnostik bir metin *Şifâ*’nın ise akılcı rasyonalist ve saf Aristotelyen bir çizgide olduğunu savunmak da bizce pek tutarlı gözükmemektedir. Şimdi de tasavvufi, mistik ve hatta irrasyonalist diye takdim edilen eserleri incelemeye çalışalım.

²⁴¹ İbn Sînâ, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s.8.

²⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, s.3.

²⁴³ İbn Sînâ, *Hikmetü’l-Meşrikiyye/Fizik* s.136.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Fizik I*, s.2.

III. İBN SÎNÂ'NIN MEŞRİKİ/İŞRÂKÎ FELSEFEYİ İŞLEDİĞİ İDDİA EDİLEN ESERLERİ

İbn Sînâ'nın felsefesinin çift yönlü olduğu, önceleri meşşâf iken daha sonra sufi, mistik bir yolu tercih ettiğini iddia edenlerin hepsi bu görüşlerini, aslında ne *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mevcut nüshalarına dayandırdılar ne de meşriki felsefeye yaptığı atıfları gündeme getirerek bunu yaptılar. Bu eserlerden sadece iddia edilen yeni yolun ismini almakla yetindiler. Bu isim başlangıç için onlara iyi bir zemin hazırlamış gibi görünüyordu. Ardından da bu temel üzerine inşa edilecek düşünceler İbn Sînâ'nın bazı eserlerinden alınacaktı. Öyle ki bu eserlerin neşirlerinde bile tercih edilen yeni adlandırmalar, belli alanlara kategorize edilerek bu mücadeleye devam edilecekti. İbn Sînâ'nın seçilen eserleri arasında, kendisine kadar felsefede pek fazla işlenmeyen, tasavvufi bilginin imkanı, sembolize edilmiş felsefî bilgi gibi konuların ele alındığı eserler de olmuştu. Şimdi biz de araştırmamızın sınırları içerisinde seçilen bu eser ya da metinlerin İbn Sînâ felsefesinde durduğu yeri görmeye çalışalım.

A. el-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Son Üç Namatı:

Kitap içerisinde *işâret* ve *tembih* kelimelerinin sıklıkla geçmesi ve İbn Sînâ'nın başka eserlerinde bu isimle bir kitabını zikretmesi nedeniyle kitaba *İşaretler ve Tembihler* ismi verilmiştir. Bu eserin İbn Sînâ felsefesinin özünü oluşturduğu, son dönemlerinde yazdığı için de düşüncelerinin zirvesini teşkil ettiği genel kabul görmüştür. Daha önceleri *Şifâ* gibi bir külliyatta felsefesini dile getiren filozof söz konusu eserinde bütün bu felsefesini adeta süzerek ortaya koymuştur. Araştırmacılar, ele alınan konular ve seçilen yöntem itibariyle İbn Sînâ'nın daha önceki felsefî anlayışından ayrılmadığını belirtmeler de kavramların kullanılması itibariyle farklılaşmanın olduğu ifade edilmiştir.²⁴⁵ Buna rağmen *İşârât*'ta kullanılan terminolojinin farklı olması ve özellikle metafizik kısmının son üç *Namat*'ında (bunlar 8. *Namat: el-Behce ve's-Saâde*, 9. *Namat: Makamâtü'l-Ârifîn*, 10. *Namat: fî Esrâri'l-*

²⁴⁵ Ali Durusoy, “el-İşârât ve't-Tenbîhât”, *DİA*, İstanbul, 2001, c.XXIII, s.421- 422; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 159. Gutas, aslında tarihsel açıdan geç dönemde yazılmış olan *İşârât* ile İbn Sînâ öğrencilerinin derlediği *Mübâhasât*'ta düşüncelerin evrilmesinin söz konusu olduğu, “standart görüş” yerine “gözden geçirilmiş görüşün” tercih edildiğini belirtmektedir. Ancak bu değişimin iddia edildiği gibi farklı bir felsefî anlayış düzleminde olmadığını da belirtir. Bkz. Gutas, a.g.e, s.52, 99 vd.

Âyât) izah edilen konular itibariyle klasik dönemden bugüne kadar hep farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmasına neden olmuştur. İlk değerlendirme en yakın arkadaşı ve öğrencisi olan Cüzcânî'den gelmektedir. Cüzcânî, *İşârât*'a İbn Sînâ'nın metafizik konusunda telif etmiş olduğu sonuncu ve en iyi eseri olarak bakmaktadır. Ona göre İbn Sînâ, bu eserini en yakın öğrencilerine tahsis etmiştir.²⁴⁶ *İşârât*'ın şârihlerinden ve Fâdîlü's-Şârih²⁴⁷ kabul edilen Fahreddin Râzî, bu üç bölümden biri olan *Makamâtü'l-Ârifîn* namatının kitabın en parlak bölümü olduğunu, sufilerin ve tasavvufi bilginin derecelerini düzenleyen bu kitaptan ne önce ne de sonra bunların bu kadar güzel açıklanmadığını belirtiyor.²⁴⁸ Daha öz bir şekilde ikinci kez "*Lübabü'l-İşârât*" adıyla bu kitaba şerh yazan Râzî, yine *Makamâtü'l-Ârifîn*"in başında şöyle demektedir.

“Bu bölüm alıntılanmayı kabul etmeyecek kadar, bütünüyle güzel olan bir bölümdür. Ancak yine de biz bunun içerisinde en güzel olan şeyleri seçerek alacağız.”²⁴⁹

Modern dönemlerde ise söz konusu bölümlerin, İbn Sînâ'nın ömrünün son dönemlerinde kabul ettiği mistik/tasavvufi anlayışından kaynaklandığı öne sürülmüştür. İbn Sînâ çalışmalarındaki bu algının oluşmasında büyük ölçüde payı olan Mehren, *İşârât*'ın bu son üç Namat'ının da yer aldığı, İbn Sînâ'ya ait bazı metinleri, "*İbn Sînâ'nın Mistik Risaleleri*" diye yayınlamıştır. Küyel'e göre, eserin bu son kısmını Mehren Fransızcaya çevirmeye cesaret edemeyecek, sonradan öğrencisi Goichon çevirecektir.²⁵⁰ Yine *İşârât*'ın Tûsî'nin şerhiyle birlikte en son tahkikli neşrini yapan Süleyman Dünya, hiçbir nüshada yer almamasına rağmen son üç bölümü *Tasavvuf* bahsi diye ayırmıştır.²⁵¹ Nasr da bu bölümlerin tasavvufu izah ve müdafaa ettiğini belirtir.²⁵²

²⁴⁶ Mübahat Türker-Küyel, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içerisinde, haz. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s.755./ dn.14.

²⁴⁷ Nasreddin Tûsî bu ifadeyi Râzî için kullanıyor. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerhi Nasiruddin Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, c.IV, s.47.

²⁴⁸ A.g.e, s.47.

²⁴⁹ Fahreddin Râzî, *Lübabü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.187.

²⁵⁰ Küyel, a.g.m, s.755.

²⁵¹ Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerhi Nasiruddin Tûsî*, s. 6; Gutas, bu isimlendirmenin ve bundan önce de Anawati'nin yaptığı bibliyografya çalışmasında İbn Sînâ'nın bu eserleri için "tasavvuf" başlığı açmasının Mehren'den etkilenme olduğunu belirtir. Üstelik Mehren'den sonra yapılmış olup meşrûkilik konusuyla ilgili en kapsamlı çalışma olan Nallino'nun (*Muhâveletü'l-Müslimîn İcad Felsefe Şarkıyye*: bizim de tezimizde yeri geldikçe değindiğimiz makale) bütün çabalarına rağmen bu isimlendirme bu

Gutas'ın da ısrarla belirttiği gibi aslında *İşârât* ve ele almaya çalıştığımız İbn Sînâ çalışmaları için oluşan bu ön kabul ve nihai yargının ilim çevrelerinde olduğu gibi benimsenmesi büyük bir problem teşkil etmektedir. Çünkü bu konularla ilgili artık hazır şablonlar oluşturulmuş ve muhataplara da her seferinde bu şablonlar takdim edilerek bu konuyla ilgili veriler adeta mutlaklaştırılmıştır. Dolayısıyla da İbn Sînâ'nın meşriki felsefesi denince akla gelen ilk eser de *İşârât* ve *İşârât*'ın ilgili bölümleri olmuştur.

Yazdığı eserlerini özetleme ya da şerh etme İbn Sînâ'nın bilinen metotlarından. *Şifâ*'nın hemen girişinde hem *Şifâ*'ya şerh olacak *Levâhuk* adlı eserinden hem de *Şifâ*'da yer alan tartışmalara girilmeden yazdığı *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye dair kitabından bahsetmektedir.²⁵³ Bilindiği gibi İbn Sînâ, tıp ile ilgili yazdığı devasa *Kanun fi't-Tıb* eserini *el-Urcûze fi't-Tıb*'ta özetlemiştir. Yine *Şifâ* gibi bir külliyatı *Necât* ile özetlemiş, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile de adeta özetin özetini çok veciz bir şekilde ortaya koymuştur. Doğal olarak bu son veciz eserinde farklı kavramlar kullanma yoluna gitmiştir. Eserin paragraflarını bir takım kavramlar ile ayırmıştır.²⁵⁴ Şimdi de söz konusu bölümleri *İşârât*'ta geçtiği şekliyle görmeye ve İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle kıyaslamaya çalışalım.

İbn Sînâ *İşârât*'ın sekizinci namat'ında ahlak felsefesine dair konuları ele alıp, akli nefsin mutluluğu ve mutsuzluğunu konu edinmektedir. Dokuzuncu namat'ın başlığını teşkil edecek olan *arif mütenezzih*'in en yüce mutluluğa ulaşmasını şu şekilde anlatmaktadır:

şekilde devam etmiştir. Gutas hem Mehren'in dikkate aldığı yazmaları hem de diğer *İşârât* yazmalarını incelediğini ve böyle bir ibarenin bulunmadığını dolayısıyla yapılan şeyin yazmanın sunduğu delili bilinçsizce değiştirmek olduğunu belirtmektedir. Yine dokuzuncu namat'ta *sufî* kelimesinin kullanılmamasına rağmen bu şekildeki adlandırmaların artık bir iman konusu haline geldiğini ifade ederek burada kullanılan terminolojinin İbn Sînâ'nın düşüncelerinin evrilen yapısı dâhilinde *hads* (sezgi) kavramıyla anlamlandırılması gerektiğine dikkat çeker. (Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.52–53, 97 vd.). Ayrıca söz konusu yanlışlığa Nallino'nun da dikkat çektiğini, yapılan bu değişikliğin ileride pek çok sıkıntıya yol açacağı şeklindeki sözlerini de aktarır. (a.g.e, s.159). Gutas'ın *Makâmâtü'l Arifîn*'e ilişkin bu açıklamalarını istediği bilgiyi bir bütünlük fikri gözetilmeksizin almak şeklinde değerlendiren Marmura, *hads*'in tek başına bu namat'taki epistemolojik yapıyı açıklayamayacağını belirtir. Marmura'ya göre *arif* in buradaki yolculuğu sufizme ulaşan bir seyir takip etmektedir. Bkz. Michael Marmura, "Plotting the Course of Avicenna's Thought", *JAOS*, c.111, sy.2, s.333–342.

²⁵² Nasr, *İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi*, trc. Şamil Öçal-Hasan T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi/I* içinde ed. S. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2007, s.296.

²⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Mantığa Giriş*, s.3.

²⁵⁴ Söz konusu kavramlarla ilgili bir değerlendirme için bkz. Durusoy, a.g.m, s.421.

“Arınmış arifler, bedenle birliktelik yükü kendilerinden düşüp, meşgul edenler dağıldıklarında kutsiyet ve mutluluk âlemine yönelirler, en yüce yetkinlik ile hayat bulur ve daha önce tanımladığımız en yüce haz onlar için meydana gelir. Nefs bedendeyken de söz konusu haz alma, her bakımdan yitirilmiş değildir. Aksine, ceberut âleminin düşüncesine dalanlar, meşgul edenlerden yüz çevirenler, bedenlerde oldukları halde bu hazdan bol bir paya ulaşır. Bu pay onlara yerleşir ve böylelikle kendilerini her şeyden meşgul eder.”²⁵⁵

Yine dokuzuncu namat’ta ariflerin dereceleri ele alınır. İnsanları *zahit*, *abid* ve *arif* olarak ayırdıktan sonra bunların derecelerine dair açıklamalar yapmaktadır. Bu üç grup içerisinde en üstün dereceye sahip olanın *arif* olduğunu belirtir. Ona göre:

“Arif İlk Gerçek’i, O’ndan başka bir şey için istemez ve O’nu bilmeye, herhangi bir şeyi yeğlemez ve de İlk Gerçek’e ibadet etmesi, sadece O’nun ibadete müstahak olması nedeniyledir.”²⁵⁶

İbn Sînâ ariflerin derecelerini ve ilimdeki yükselişleri ile ilgili yaptığı sıralamaya göre arif sırasıyla, *irade*, *riyazet*, *vakitler*, *gaib-hazır mukim-yolcu*, *nail* ve nihayetinde *vusul* (*kavuşma*) derecesine yükselir.²⁵⁷ Görüldüğü üzere İbn Sînâ, tasavvufi ilimlerdeki yükselişi ve derecelenmeyi anlatmaktadır. Ayrıca burada sufilerin yaptığı derecelendirmeden farklı bir derecelenme ve düzenleme de söz konusudur. İşte bazı araştırmacılara göre de İbn Sînâ’nın en önemli farklarından biri burada yatmaktadır. Örneğin sufi derecelendirme de kişinin ulaşacağı en son merteye ittihad olurken İbn Sînâ’da ittihad yerini ittisal’e bırakacaktır. İbn Sînâ’ya göre, arif’in bilgisini oluşturan “marifet”, asıl Tanrı’nın -göz ile ışık görülürmüşçesine, akıl ile orta terim bulunurmuşçesine, cevabını önceden bildiğimiz bir soruya cevap verirmişçesine hads (akılsal sezgi) ile varılan- bilgisidir. Bu bilgiye varmak için Fârâbî’nin “arızı levâhık”, İbn Sînâ’nın ise “beden alaiki” dediği şeyden kurtulmak gerekir. Marife bir vusul, bir ittisal’dır. Gnos ise bir “fena” halidir.²⁵⁸

²⁵⁵ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s.178.

²⁵⁶ A.g.e, s.184.

²⁵⁷ A.g.e, s.185–187.

²⁵⁸ Küyel, a.g.m, s.777.

Aynı zamanda arif, kendi toplumu içerisinde nefsin sahip olabileceği en üstün meziyetlere de sahiptir. Bunlar hikmet, cesaret, merhamet, en güzel şekilde iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek, hoşgörülülük, bağışlayıcılık gibi erdemlerdir.²⁵⁹

Onuncu namat olan *fi Esrâri'l-Âyât (Olağanüstü Hadiselerin Sırları)*'ta nefsin yaşayabileceği ve alışık olmadık durumlar üzerinde durulur. İbn Sînâ, bu durumların her birinin doğada açıklanabilir sebeplerinin bulunduğuna da işaret etmektedir. Ona göre:

“Garip durumlar doğa âleminde üç ilkedен kaynaklanır: Birincisi, zikredilen nefsanî heyet; ikincisi, kendine özgü bir kuvvet ile muknatisın demiri çekmesi örneğinde olduğu gibi, unsursal cisimlerin özellikleri; üçüncüsü ise, göksel kuvvetlerdir.”²⁶⁰

İbn Sînâ'nın burada naklettiklerinin ömrünün son döneminde intisap ettiği yeni anlayışından kaynaklandığı görüşü, filozofun özellikle *Şifâ* kitabının *metafizik* bahsinde onuncu makalesinde dile getirilen felsefi anlayış ile karşılaştırıldığında tutarsız bir iddia olmaktadır. Hatırlanacağı gibi bu iddiaya sahip kimseler İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *Necât*'ta Aristotelesçi *İşârât* ve *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de tasavvuf ağırlıklı bir felsefi anlayış ortaya koyduğunu iddia ediyordu. Hâlbuki *Şifâ*'nın ilgili bölümleri incelendiğinde bu her ikisinin de aynı anlayışın farklı kavramlarla²⁶¹ ortaya konuluşudur denilebilir. Burada sadece bu benzerliğe işaret edecek birkaç örnek vereceğiz.

İbn Sînâ *İşârât*'ta arif diye isimlendirdiği kişilerin varlığına *metafizik* bahsinde işaret etmektedir:

“Bilmelisin ki, cumhurun onaylayıp sığındığı ve benimsediği şeylerin çoğu gerçektir. Cumhuru buna illetlerini ve sebeplerini bilmeyerek **filozoflara benzeyen** kimseler sevk etmiştir. Kuşkusuz bu bağlamda *Kitâbu'l-Birr* ve *'l-İsm (İyilik ve Günah Kitabı)* yazmıştık...”²⁶²

²⁵⁹ *İşârât*, s.189,190.

²⁶⁰ İbn Sînâ, *İşârât*, s.201, 203.

²⁶¹ Durusoy, “el-İşârât ve't-Tenbîhât”, *DİA*, c.XXIII, s.421.

²⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s.184.

Arif'in durumundan ve yaşayabileceği durumlardan bahsetmektedir. Yine ileriki satırlarda herkesin ilahi hikmeti anlama imkânına sahip olmadığını ve sahip olanlarında bunu sıradan insanlara izhar etmesinin doğru olmayacağını belirtir.²⁶³

Dua, namaz, oruç, kurban gibi ibadetlerin gerekliliğini ve toplumsal hayattaki sağlayacağı faydaları vurguladıktan sonra yukarıda aktardığımız *arif*'in özelliklerine benzer özelliklere sahip kimselerden bahsedecektir.

“Seçkinlere gelince, bu fiillerin onlara sağladığı yararların büyük kısmı ahirettedir. Kuşkusuz gerçek ahiretin durumunu ortaya koymuş ve ahiretteki mutluluğun nefsi arındırmakla kazanılacağını belirtmiştik. Nefsi arındırmak, onu mutluluk sebeplerine aykırı bedensel yapıları (heyet) kazanmaktan uzaklaştırır. Bu arındırma, ahlak ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlak ve melekeler ise, nefsi, bedenden ve duydudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma özelliğindeki fiillerle kazanılır. Nefs zatına çokça dönerse, artık bedensel hallerden etkilenmez... Bu hareketler sayesinde nefis, istese de istemese de, Allah'ı, melekeleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalır... Artık nefis bedenden etkilenmez. Bedensel fiiller nefse gelse ve nefis de her bakımdan bedene yönelip boyun eğse bile, bu fiillerin etkisinin meleke ve yapısı (heyeti) nefiste müessir olmaz. Bu nedenle doğru sözlü (Allah c.c.) şöyle buyurdu: “İyilikler kötülükleri giderir.”²⁶⁴

Görüldüğü gibi nefsini çeşitli kademelerden geçerek arındıran *arif* ile buradaki bir takım hareketler sonucu nefsini arındıran ve bedenden etkilenmeyen *seçkin* aynı kişiye işaret olarak anlaşılabilir. Ayrıca bu *arif/seçkin* kavramının içerisinde bilgide yetkinleşen kimseler bulunmaktadır. Peygamber de bu grubun içerisinde yer almaktadır. Burada söz konusu reel hayatta karşılığı bulunan bir varlığın epistemolojik ve ontolojik tahlili yer almaktadır. Râzî'nin de yukarıda aktardığımız cümlesinde ifade ettiğimiz gibi, İbn Sînâ, tasavvufa ya da dini alana ait bilgiyi düzenleyip derecelendirmektedir. Yoksa kendisini bizzat bir sufi makamında görüp bu alana ait görüşlerini aktarma konumunda değildir. Ayrıca felsefenin konusu olamayacak mistik/tasavvufi bilgiyi izah etmekten de çekinmiştir. *Şifâ*'nın fizik bölümünde yer alan bir ifade de İbn Sînâ'nın bakış açısını vermesi bakımından önemlidir.

²⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s.189.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s.193–194. Krş. *İşaretler ve Tembihler*, s.178.

“...Filozofların sözlerinden çok, sufilerin sözlerine benzeyen bu sözleri anlamak bana zor geliyor; belki de benden başka biri bu sözleri hakıyla anlayabilir. Dolayısıyla bu konuda ona müracaat edilsin.”²⁶⁵

Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ, çok karışık ve anlaşılmaz gördüğü bu alanı kendi anlayışına göre anlamlı hale getirmeye çalışmıştır. Öyleyse İbn Sînâ’ya ait bu fikirler nasıl anlaşılmalı ve o, hangi konularda tasavvufçularla farklılık arz etmektedir?

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ’nın daha önceki filozofların kullanmadığı bu terminoloji tercih etmesi ve tasavvuf ilmine ait epistemolojik bilgiyi derecelendirmesi kendisine bir sufi gözüyle bakılmasına neden olacaktır. Bu algının pek çok düşünür tarafından ifade edildiğini görüyoruz. H. Ziya Ülken’in kanaati de bu yöndedir. Ona göre, İbn Sînâ, Aristoteles’in “ilk muharrik” düşüncesiyle, İslamiyet’in yaratılış fikrini telif edebilmek için mistik bir mecraya girmeye mecbur olmuştur. Bu telif cesurane ve muvaffakiyetlidir. İbn Sînâ işrâkîlerle meşşâîleri bir araya getirmeye çalışmasıyla çok ihatalı bir düşünce inşa etmiştir. Bir meşşâîden çok yeni eflatuncu olan İbn Sînâ’ya Gazzâlî’nin hücumları da sırf kendisine meşşâî gözüyle bakıldığı için yapılmıştır.²⁶⁶ Yine başka bir ifadesinde Ülken, İbn Sînâ’yı şöyle tanıtır:

“Fârâbî, Yunan rasyonalitesi, Yeni Eflatunculuk ve İslam akidesi arasında bir uzlaşma sağlamıştır. Eklektik olan bu felsefe akli bir spiritüalizme varıyordu. İbn Sînâ’da bu spiritüalizm kemaline varmıştır.”²⁶⁷

Küyel ise bu kanaatte değildir. Ona göre, İbn Sînâ’nın mistik diye adlandırılan eserlerinde asıl gayesi insanı kendi inancı doğrultusunda kamil olmasını sağlamaktır. Bu ne bir “zahid” ne de “abid” görüntüsüyle verilir. Bu *arif mütenezzih*’tir. Arif mütenezzih kendisini Tanrı’nın yerine koyan bir konumda değildir. Hiçbir karşılık beklemeden Tanrı’yı isteyendir, Tanrı’yı sevendir. Tanrı’yı doğrudan doğruya bilmenin bekleyişi içinde, “ru’yet”e hazırlıklı olandır.²⁶⁸ İbn Sînâ’nın “arif”i ile Sühreverdî’nin “arif”i bir değildir. Aynı olmasına imkân da yoktur. Çünkü bu iki düşünürün ontolojileri farklıdır. İbn Sînâ’nın ontolojisinin temeli Fârâbî’den alınma “vacibu’l-vücut bizatihi” ile

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Fizik I*, s.23.

²⁶⁶ Hilmi Ziya, Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, c.1, s.242,249.

²⁶⁷ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yayınları,1997, s.179.

²⁶⁸ Küyel, a.g.m, s.766–767.

“vacibu’l-vücut bigayrihi” ayrımına dayanır. Bu, yaratan ile yaratılanı *varlıkça ve mahiyetçe*, kesin surette ayırmaktadır. Bu ontoloji, insanı, ister istemez, son uçta “*ittisal*”e götürür. Sühreverdî’nin ontolojisinde ise yaratan ile yaratılan birbirinden mahiyetçe ve varlıkça değil, “*aydınlık dereceleri*” ile (*nur heykelleri* ile) ayrılır. Varlıklar aslında birer “*heyâkulu’n-nur*”dur. Bu ontoloji ise insanı, “*ittihad*”a götürür. “İttihad” ise akıllı cevherin, bu arada “arif”in Tanrı, “*ma sivahu*”nun ise “*maya*” olması zorunlu sonucuna vardırır.²⁶⁹

A. M. Goichon İbn Sînâ ile ilgili yaptığı pek çok çalışma sonucunda İbn Sînâ sisteminin merkezinde yer alan zorunlu varlığın özünün sevgi ve akıl olduğunu söyleyecek ve İbn Sînâ’nın mistik olarak adlandırılmasına karşı çıkacaktır. Ona göre İbn Sînâ felsefesinin merkezinde *Şifâ* eseri yer alır ve bu eserinde de mistik öğelere rastlamamız söz konusu değildir. Bu eserle beraber dikkate alınacak diğer eserler bunun özeti mahiyetindeki *Necât* ve *Danişnâme-i Alai* olmalıdır. Bu ve diğer eserlerde yer alan bir takım dini açıklamalar ve yorumlamalar mistisizmden değil sadece dinden kaynaklanmaktadır. Hatta o bunları (mesela *Hay b. Yakzân*) önemsiz görür üslûplarından dolayı da kuşkuyla yaklaşır.²⁷⁰ Perviz Morewedge ise bu düşüncenin çok da geçerli olmayacağını zira İbn Sînâ’nın kendisi *Şifâ*’da asıl görüşlerinin burada yer almadığını belirttiği halde nasıl olur da bu eseri İbn Sînâ düşüncesinin merkezine alınabileceğini sorar. *Danişnâme*’nin ilahiyat ve tabiiyyat bölümlerinde zorunlu varlıkla mistik birliğe (mystical union) açık referanslar olduğunu söyleyen Morewedge, *İşârât*’ı bu kabulde nerede yer alacağını sorar. Yine Morewedge Goichon’un *İşârât*’ı Fransızcaya çevirirken önemli kavramlara dikkat etmemesi dolayısıyla eserin değerini düşürdüğünü belirtmektedir. Çünkü Goichon, *arif*’i mistik (mystic) diye çevirmesi gerekirken bilgin, alim (savent) olarak çevirmiş, mistisizm yolu olarak bildiğimiz *irfan*’ı da mistik bilgi olarak çevirmeyi tercih etmiştir. İşte bu tercihler de eserin değerini düşürmüştür görüşünü dile getirir.²⁷¹ Oysa Goichon bu kanaatte değildi. Ona göre her ne kadar *İşârât*, *Şifâ*’dan farklı bir üslup ve yöntemle sahip bulunsa bile M.S Pines’in belirttiği gibi iki ayrı felsefeden veya düşünce yapısından söz edilemez yine *İşârât*’ın son

²⁶⁹ Küyel, a.g.m, s.779.

²⁷⁰ Morewedge, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part I”, *JOAS*, c.91, sy.4, s.471.

²⁷¹ Morewedge, a.g.m/part I, s.471–472.

kısımları her ne kadar mistik anlamları açıklamaya çalışıyorsa da mistik ismi verilemeyecek kadar problemler akılcı olarak dile getirilmiştir.²⁷²

Morewedge'in İbn Sînâ'da bulunduğunu iddia ettiği mistik birlik fikrinin ne *Şifâ*'da ne de *İşârât*'ta karşılığının bulunduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir.²⁷³ İbn Sînâ'nın tasavvuf ve mistisizmden ayrılık noktasını teşkil edecek olan zorunlu varlıkla *ittisal* fikrinin, zorunlu varlıkla *ittihad* şeklinde ele alınmasının en azından var olan metinlere aykırı bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Küyel yukarıda ele aldığımız konuyla ilgili değerlendirmesinde İbn Sînâ'da arif mütenezzih'in bir sufi'den farklı olduğu ve nihayetinde de ittihada değil ittisale giden bir yol izlediğini belirtmektedir. Durusoy *Şifâ* ile *İşârât* arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş ayrıca *İşrat*'taki kavramların *Şifâ*'da hangi kavramlara tekabül ettiğini göstermiştir. Buna göre *İşârât*'ın fizik bölümünün ilk üç ünitesinin, metafizik ve ahlak bölümünün dört, beş, altı, sekiz, dokuz ve onuncu ünitelerinin tamamı ile yedinci ünitenin bir kısmının, *Şifâ*'nın ilgili bölümlerinin bir özeti mahiyetindedir. Yine aynı manaya gelmesine rağmen *el-İşârât*'ta kullanılan kavramlarla *Şifâ*'da kullanılanlar farklı olabilmektedir. Mesela İbn Sînâ, "mahsûs ve ma'kul" yerine "müşârün ileyh ve gayrû müşârin ileyh", "resm ve irtisam" yerine "nakş ve intikaş", "sûret ve suver" yerine "nakş ve nukuş", nebevi nefsin özellikleri yerine arifin özellikleri zikredilir. Yine "el-hikmetü'l-ûlâ"nın yerine "el-hikmetü'l-müteâliye" kullanılır. Durusoy'a göre, bu durumda, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da Meşşâî veya Aristotelesci, *İşârât*'ta İşrâkî olduğu şeklindeki iddialar geçersiz olmaktadır.²⁷⁴ Ayrıca ona göre İbn Sînâ da Aristoteles'ten beri süregelen bir anlayışla, rasyonel bilginin kaynağını irrasyonel bir güç olan faal akla bağlamakla sezgiciliğe (işrâk) kapı açmaktadır. Fakat bunun mistik değil rasyonel sezgi olduğu unutulmamalıdır.²⁷⁵

İbn Sînâ'nın özgün bir felsefe oluşturma geleneğinden bahsedilecek olursa, *İşârât*'ı öncelikle zikretmemiz gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın bu çalışmasıyla, pek çok araştırmacının da dile getirdiği gibi hem felsefi tavır hem de üslûp bakımından mükemmel bir eser ortaya çıkmıştır. Eğer *Hikmetü'l-Meşrikıyye*'yi de sadece bir kitap

²⁷² Goichon, *İbn Sînâ ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, s.40–43.

²⁷³ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.74.

²⁷⁴ Durusoy, "el-İşârât ve't-Tenbîhât", *DİA*, s.421.

²⁷⁵ Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, s.324.

ismi olmanın dışında bir felsefi gelenek olarak değerlendirecek olursak bunun en güzel örneğini de *İşârât* oluşturacaktır. Bu mükemmellik de sadece son üç namat'ından kaynaklanmamaktadır. Bilakis bu bölümler *Şifâ* ile büyük bir benzerlik arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi sadece tercih edilen kavramların değişikliğinden hareketle farklı hatta öncekine zıt bir felsefi anlayışın benimsendiği sonucunu çıkarmak temeli olmayan geçersiz bir iddiadan öteye gitmeyecektir.

B. Sembolik Hikâyeler ve Bazı Risaleler

İbn Sînâ felsefesinin önemli bir yönünü oluşturan sembolik anlatım bir takım müstakil eserlerinde ortaya çıkmıştır. Kendinden önce de var olan bir geleneği takip eden İbn Sînâ hem sembollerle örülmüş eserler ele almış hem de öğrencilerini ve muhataplarını bu yöneme sevk etmiş, adeta çözmeleri için semboller ortaya koymuştur.²⁷⁶ Nitekim kendisine de Kur'an-ı Kerim'de geçen bir ayetin rumuzlarının çözümü istenmiştir. Bunun üzerine peygamberler dâhil bütün düşünürlerin mesajlarında sembollerin bulunduğunu belirtmiş hatta Aristoteles'e ait olduğunu belirttiği bir sözü de buna delil göstermiştir. Söz konusu delilinde Aristoteles şu ifadelerle yer vermiştir:

*“Her ne kadar ben böyle davrandıysam da yine de kitaplarımda, ancak zeki âlimlerden az bir grubun vakıf olabileceği pek çok sırlar bıraktım.”*²⁷⁷

İbn Sînâ'nın bu ifadelerine bakılacak olursa sembolik anlatımı önemli ve gerekli gördüğünü anlayabiliriz.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın bu yöntemi kullanması dolayısıyla, bu eserlerin mistik, tasavvufi diye nitelenmelerine neden olmuştur. Bu hikayelerinin de başında *Hay b. Yakzân*, *Salamân ve Absâl* ile *Risâletü't-Tayr* gelmektedir. Yine aynı şekilde kader, peygamberlik, namaz gibi özel konulara hasredilmiş risaleler de bu kategoride değerlendirilmiştir. Bu şekildeki değerlendirmelerin klasik dönemden itibaren başladığını da varsayabiliriz. İslam felsefesi geleneğinde de sistematik felsefi öğretilerin sembolik bir dille ifade

²⁷⁶ İbn Sînâ, *İşârât*'ta *Salamân ve Absâl* hikayesinin sonunda verdiği sembollerin gücü yetenler tarafından çözümlenmesini istemektedir. Bkz. *İşaretler ve Tembihler*, s.182.

²⁷⁷ İbn Sînâ, *Risaleler*, s.38.

edilmesiyle daha iyi kavranılması hedeflenmiştir.²⁷⁸ Sembollerle dile getirilen düşünceler, özellikle tasavvuf çevrelerinde büyük bir ilgi görecektir. Geçmişî kadim medeniyetlere dayanan bu anlatım biçimi Müslümanlar arasında da bundan böyle daha fazla kullanılacak hatta bunlar birer emsal teşkil edecektir. Nitekim daha sonra aynı isimlerle ve üslûplarla eserler kaleme alınacaktır. *Hay b. Yakzân* geleneği belki de bunun en güzel örneğidir. Tezimizin sınırları içerisinde bu konuyu etraflıca ele almamız mümkün olmayacaktır. Ancak İbn Sînâ'nın bu eserlerinin incelediğimiz problem içerisindeki yerini göstermeye çalışacağız.

Sembolik hikâyelerinin en başında şüphesiz ki *Hay b. Yakzân* gelmektedir. İbn Sînâ bu hikayeyi dört ay tutuklu bulunduğu Ferdican kalesinde yazmıştır.²⁷⁹ Eserin, ikisi İbn Sînâ öğrencilerinden Cüzcânî ve İbn Zeyle'ye ait olmak üzere toplam dört şerhi bulunmaktadır.²⁸⁰ Hikâye, arkadaşlarıyla gezintiye çıkmış birinin *Hay b. Yakzân* adındaki yaşlı ve olgun biriyle karşılaşması ve bu yaşlı kişinin ona gezdiği yerleri haber vermesi ve dilerse kendisini buraları görmesi için götürebileceği teklifini yapmasıyla son bulur.²⁸¹

Salamân ve Absâl hikayesi önemli görülmüş olmalı ki, İbn Tufeyl hikayesinin kahramanlarına bu ismi vermiş daha sonra Nasireddin Tûsî *İşârât* şerhinde, *Hay b. Yakzân* ile *Salamân ve Absâl*'ı zikretmiş ve ikincisinin küçük bir özetini de sunmuştur. Zaten *Salamân ve Absâl* hikayesinin İbn Sînâ'ya aidiyetiyle ilgili tek belge de burada yer alan metindir.²⁸² Her iki hikayenin *İşârât* nüshalarında yer alması, bunların *İşârât*'la aynı kategoride değerlendirildiği sonucunu çıkarır.²⁸³ Yine İbn Haldun da *Mukaddime*'sinde *Hay b. Yakzân*'a atıf yapıyor. Bir paragraf olan bu atıf şöyledir:

²⁷⁸ Kutluer-Katipoğlu, "Hay b. Yakzân", *DİA*, c.XVI, s.551.

²⁷⁹ Beyhakî, *Tetimme*, s.50; Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbârî'l-Hukemâ*, s.558.

²⁸⁰ Kutluer-Katipoğlu, "Hay b. Yakzân", *DİA*, c.XVI, s.552.

²⁸¹ İbn Sînâ, *Diri Oğlu Uyanık'ın Öyküsü*, s.23–71.

²⁸² Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerh Nasîruddîn Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, c.IV, s.53–56.

²⁸³ Ziya Avşar, "Salaman ve Absal Hikâyelerinin Kökeni", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c.2/4, s.186.

“İnsan bedeninin, toprağa ulaşan yığınlarının, müstesna göksel cisimlerin (ecram-ı semavi) etkisi altında uygun bir sıcaklık sonucu kendi kendine var olmasının olabilirliği iddiasına, İbn Sînâ Hay b. Yakzân adlı eserinde karşı çıkmıştır.”²⁸⁴

Hay b. Yakzân’daki bazı semboller, bu eserin şârihleri tarafından açıklanmıştır. Bizim de alıntı yaptığımız nüshanın şârihi,²⁸⁵ Hay b. Yakzân’ı ifade eden yaşlı adam’ın faal akıl, Cebrail olduğunu belirtmiş; yaşlı denmesinin sebebini de çok yaşamış bir melek olmasıyla açıklamıştır.²⁸⁶ Hikâyede geçen “yüzüm babama dönüktür” ifadesindeki baba, Tanrı’nın melekleri onun aracılığıyla yarattığı ilk akıl’dır. Hâce (İbn Sînâ) şehrim beyt-i makdis’tir demekle bir yerde kalıcı ve durucu değilim demek istemiştir.²⁸⁷

Corbin’e göre yaşlı adam ismini vermekle melek olduğunu ortaya koyuyor. Buna göre Hay: ölümün kendilerine uğramayan melekleri, Yakzân da uykunun kendilerine uğramadığı melek manasındadır. Beyt-i makdis; mukaddes olan ve maddenin kendisine bulaşmasından uzak olan akıllar âlemine (âlem-i ukul) işarettir. Beyt-i Makdis, Hay b. Yakzân’nın yolcuyu sırlarıyla tanıştıracığı **muşrik** (doğu=ışık)’tir, bunun karşıtı da **mağrib** (batı=karanlık)’tir.²⁸⁸ Corbin’e göre bu hikayeyenin özü meşrik’e yapılacak olan yolculukta yatmaktadır. Mağrib’te (beşer olarak, madde âleminde) bulunan filozof²⁸⁹ bu seyahatinin sonucu olarak meşrik’e (ışık ülkesi olan akıllar âlemine) ulaşacaktır.²⁹⁰ Şârih’in beyt-i makdis’ten bir yerde kalıcı olmadığı yani bir bölgeye bir coğrafyaya ait olmadığını belirtmesine rağmen, Corbin bu ifadeyi coğrafi bölgelerden hareketle açıklamıştır. Yukarıda (meşrik mağrib ayrımında) da değindiğimiz gibi İbn Sînâ bundan sonra yeryüzünün üç sınırından bahsedecektir ve şârih de bu sembollerini madde, sûret ve bu ikisinin karışımı olarak açıklayacaktır.

²⁸⁴ Corbin, *İbn Sînâ’nın Hay b. Yakzân Risalesinin Yazılışı ve Orijinalliği*, trc. Derya Örs, *Sembolik Hikayeler* içinde, s.15.

²⁸⁵ Corbin bu şârihin İbn Sînâ’nın öğrencisi ve sadık dostu olan Cüzcânî olabileceğini belirtiyor. Bkz. A.g.e, s.14.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *Diri Oğlu Uyanık’ın Öyküsü*, trc. Derya Örs, *İslam Felsefesi’nde Sembolik Hikayeler* içerisinde, s.26.

²⁸⁷ İbn Sînâ, a.g.e, s.28–29, 63–65.

²⁸⁸ Corbin’in bu yorumu için bkz. A.g.e, s.29, dn.1.

²⁸⁹ Nasr’a göre bu şahıs *İşârât*’taki *Arif*’tir. Bkz. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.291.

²⁹⁰ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, s.35–36.

Corbin, şârihin İbn Sînâ'nın en önemli öğrencilerinden olan Cüzcanî olabileceğini bildirmektedir.²⁹¹ Şayet böyle ise şârihin risalenin sonunda verdiği bilgi daha da kıymet kazanmaktadır. Çünkü şârih, bu eser ile İbn Sînâ'nın diğer eserleri arasındaki ilişkiyi de görmemizi sağlayacak ve filozofun sisteminde bu eserin nereye oturtulması gerektiği konusunda bize yardımcı olacaktır. Söz konusu açıklama şu şekildedir;

*“Bilmiş ol ki, bu risalede sözü edilen meselelerin her birisinden bir işaret vardır. Ama bunların tamamını ortaya koymak ancak büyük kitaplarda anlatmakla mümkündür. Hâce-i Reis Hüccetü'l-Hakk (Ebu Ali Sînâ) bunları Şifâ adlı kitabında zikretmiştir. Bunun kısaltılmış şekli de Danişnâme-i Alai'de mevcuttur.”*²⁹²

Şimdi sorgulamamız gereken şey, hocasının yanında yetişmiş ve eserlerini tashih edip, bir araya getirmiş olan bir öğrencinin bu sözlerinin ciddiye alınıp alınmaması meselesidir. Şârih eğer bu eserdeki felsefi sistemin Şifâ'da da yer aldığını belirtiyorsa İbn Sînâ'nın sisteminin bütünlüğünü de ortaya koymuş olmaktadır. Fakat en girişte de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ felsefesi için ortaya konulan iddialardan biri de onun çift yüzlü ve birbirine zıt iki felsefi anlayışa sahip olduğu kanısıdır.

Salamân ve Absâl ile *Risâletü't-Tayr* hikayelerinde de İbn Sînâ benzer sembolik dili kullanacaktır. Corbin ve onun takipçisi kabul edilen Nasr bu hikâyeler için benzer ve ısrarlı işrâkî temayül ürünü olduğu kanılarını sık sık tekrar ederler. Örneğin Corbin, *Hay b. Yakzân* ve *Risâletü't-Tayr* gibi hikâyelerin, Şifâ gibi teorik çalışmaların ürünü olan eserler aracılığıyla ortaya konulmasının mümkün olmadığını, ancak içsel bir tecbübe (vision) ile mistik- filozof İbn Sînâ'nın açıklanabileceğini belirtir.²⁹³ Nasr da bu sembolik eserlerin İbn Sînâ'nın batını felsefesinden geriye kalanlar olduğunu belirtir.²⁹⁴ Ona göre bu hikâyelerdeki ortak yön *arîf*'in yolculuğudur ve bu yolculukta ulaşacağı en yüksek mertbe olan Tanrı ile birleşmesidir.²⁹⁵ Yine Nasr'a göre, İbn Sînâ eserleriyle, batılı yazarlar tarafından ciddiye alınmasa bile, Sühreverdî tarafından kurulacak olan,

²⁹¹ Corbin, *İbn Sînâ'nın Hay b. Yakzân Risalesinin Yazılışı ve Orijinallığı*, s.14.

²⁹² İbn Sînâ, *Diri Oğlu Uyanık'ın Öyküsü*, s.70–71.

²⁹³ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recita*, s.193.

²⁹⁴ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.56; *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.290.

²⁹⁵ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.300–301.

İşrâkî Hikmetin yönüne işaret eden bir Doğu Felsefesine ulaşmıştır.²⁹⁶ İbn Sînâ'yı anlamak için dolaylı bir okumanın şart olduğunu vurgulayan Câbirî de İbn Sînâ'nın bu Meşriki/ ideolojik felsefesini işlediği eserleri olarak, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*, *Kitâbu'l-İnsâf*, *el-İşârât*, sembolik bazı hikayeler, nefse dair risaleler ve öğrencilerine cevaplarını sıralamaktadır.²⁹⁷ İbn Sînâ'daki tasavvufî temayüle işaret edip, o'nun gerçek yüzünün bu olduğunu iddia eden Câbirî'ye göre İslam felsefesi'ne ya da aklına en büyük darbe ne Eş'ârî'den ne de Gazzâlî'den gelmiştir. En büyük darbe, akıl yerine bu mistik temayülü ortaya çıkaran büyük üstad İbn Sînâ'dan gelmiştir. Çünkü İbn Sînâ garip bir şekilde bütün çabasını semavi cisimlerin ruhiliği ve ezeliği için harcamıştır.²⁹⁸ Yine Câbirî'ye göre bu felsefenin ideolojik boyutu vardır ve bu ideolojik boyut da, hezimete uğramış, İran ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç yenilmiş gözüксе de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette ihtiras doluydu.²⁹⁹

Zeynep M. Hidayri, Câbirî'nin gündeme getirdiği, İbn Sînâ'nın özellikle bedenden ayrı bir ruh görüşü çerçevesinde gelişen ve Yeni Eflatunculuk ile kökleri Harran sabiileirne uzanan bir Fars kültüründen etkilendiği şeklindeki iddiasını, daha önce Panoussi gibileri tarafından dile getirilmesi dolayısıyla hiç de orijinal fikirler olarak görmez.³⁰⁰

Cafer el-Yasin ise İbn Sînâ'nın *İşârât*'ının da son kısımlarıyla birlikte bu eserler dikkate alındığında onun felsefesinde bir akılcı irfancılıktan (*fesle-sufiyye*) söz edilebileceğini belirtir. Bu anlayış kadim Pisagorculuktan (ruh anlayışı sebebiyle), yeni eflatunculuktan izler taşısa da İbn Sînâ'nın İslam dairesi dışında olduğunu iddia etmek imkansızdır, demektir.³⁰¹

Özellikle *Hay b. Yakzân* risalesi daha sonraları benzerlerinin yazılması dolayısıyla hem batıda hem de doğuda çok işlenmiş ve farklı yorumlarla sunulmuş bir hikâyedir. İşte bu farklı sunumlardan biri de İbn Tufeyl'e aittir. Özellikle *Hikmetü'l-Meşrikiyye* felsefesinin anlaşılmasında kendisine yapılan referanslar ile değer kazanan

²⁹⁶ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 57–58.

²⁹⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.113.

²⁹⁸ Câbirî, a.g.e, s.179.

²⁹⁹ Câbirî, a.g.e, s.183.

³⁰⁰ Hidayri, *İbn Sînâ ve Telâimzetuhu'l-Latin*, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1986, s.70.

³⁰¹ Yasin, *Felâsifetu Müslimîn*, s.100–101.

bu çalışmasıyla ele aldığımız problemin kendisinden günümüze kadar geçen sürede seyrini en fazla belirleyen kişisi olmuştur diyebiliriz.

İbn Tufeyl hikayesine *Şifâ*'nın girişindeki pasajı olduğu gibi değil küçük bir değişiklik yaparak alır. İbn Sînâ söz konusu girişte: “*Hakikati hiçbir bulanıklık olmaksızın besberrak elde etmek isteyen kimse, o kitaba (Hikmetü'l-Meşrikiyye'ye) bakmalıdır.*”³⁰² derken İbn Tufeyl bu ifadeyi şöyle yorumlayacaktır:

“Değerli, samimi ve temiz kardeşim... benden, imkan elverdiği ölçüde Şeyhü'r-Reîs Ebu Ali Sînâ'nın bahsettiği ve dolaylız hiçbir ifade olmaksızın hakikati (olduğu gibi) bilmek isteyen kimsenin peşinden koşarak onu elde edebilmek için azimle çalışmasının gerekli olduğunu belirttiği meşriki felsefe'nin (el-Hikmetü'l-Meşrikiyye) sırlarını sana açıklamamı istedin.”³⁰³

Gutas burada iki defa çarpıtma olduğunu belirtiyor. Birincisinde İbn Tufeyl'in sır açıklamak manasındaki “*ebusse*” fiilini kullanmış olması hem de “*Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin sırları*” ifadesini eklemiş olmasıdır. *Şifâ* metninden anlaşılabacağı gibi İbn Sînâ gizeme işaret eden bu iki ifadeyi de kullanmamıştır. İkinci çarpıtma ise İbn Tufeyl'in sözü edilen meşriki hikmete dair kitabın (ki İbn Tufeyl bunu da bir felsefe olarak alıyor) bağlamı dışında kullanılmasıdır. İşte Gutas'a göre yapılan bu iki değişiklikle İbn Tufeyl bütün sistemini inşa edecektir. Hem de İbn Sînâ'nın, *Hikmetü'l-Meşrikiyye* dâhil pek çok eserine sahip olmadan bunu yapacaktır.³⁰⁴

İbn Sînâ'nın bu sembolik hikayelerinin yanında benzer değerlendirilmeye tabi tutulan *Risale fî Mahiyeti's-Salah*, *Risale fî'l-Işk*, *Risale fî İsbatı'n-Nübüvve* ve bazı ayetlerin yorumlanmasına dayanan eserlerinde de dini/ metafizik bilginin imkanı ve mahiyeti üzerinde durulmuştur diyebiliriz. İbn Sînâ'nın bu eserlerinin hepsini ömrünün son dönemlerinde ele almadığı göz önünde tutulursa, (*Hay b. Yakzân*'ı Ferdican kalesinde yazdığında *Şifâ*'nın pek çok kısmı yazılmamıştır henüz) filozofun eş zamanlı ve birbirine zıt iki felsefi anlayış ortaya koymayacağı açıktır. Bu iddianın aksine *Hay b. Yakzân* şârihinin, üstadın ele almak istediği konulara sadece işaret etmekle yetindiği

³⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Mantığa Giriş*, s.3.

³⁰³ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s.437.

³⁰⁴ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.82–83.

açıklaması³⁰⁵ ve İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta³⁰⁶ belirttiği sembollerin gücü yetenler tarafından çözülmesi teklifi, aynı felsefi anlayışın farklı metotlarla dile getirilişi olarak yorumlanmalıdır. Bu yaklaşım İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerinde eş zamanlı ve birbirini açıklayan bir felsefi anlayışın epistemolojik, ontolojik ve dini/ahlaki boyutlarını, bir bütünlük içerisinde takip etmemize imkan sağlayacaktır.

İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye* ve bunu ilgilendiren metinlerini ve söz konusu atıfları görüp incelememizin ardından bu problem çerçevesinde yapılan değerlendirmeleri klasik dönemden itibaren inceleyeceğimiz ikinci bölüme başlayabiliriz.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Diri Oğlu Uyanık'ın Öyküsü*, s.70–71.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.182.

İKİNCİ BÖLÜM

HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE'NİN KLASİK DEVİRDEN BUGÜNE ALGILANMA BİÇİMLERİ: TARİHİ ARKA PLAN

I. KLASİK DÖNEM HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE TARTIŞMALARI

Meşriki Hikmet üzerine yapılan modern tartışmalara geçmeden önce klasik dönemde İbn Sînâ'dan sonra ilim çevrelerinde bunun nasıl algılandığına bakmamız son derece önemli olacaktır. Çünkü en otantik kaynaklar onların elindedir; onların söz konusu meseleyi nasıl ele aldıkları ve nasıl tartıştıkları hem modern dönemdeki tartışmaları anlamlı kılacak, hem de İbn Sînâ'nın görüşleri hakkında bize daha sağlıklı bilgiler verecektir.

Yapılan tartışmaları, çok geniş bir yelpazede ele almaktan ziyade İbn Sînâ'nın Meşrikiliğine yapılan atıflar zemininde incelemeyi uygun gördük. Burada İbn Sînâ'nın öğrencileri diye ayrı bir başlık açıp sonra sırasıyla İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Seb'in ve Sühreverdî'yi konu edinmeğe çalışacağız.

A. İbn Sînâ'nın Öğrencileri

Bu çalışmamız esnasında dikkatimizi çeken en önemli hususlardan birisinin, İbn Sînâ'nın öğrencilerinden hiç birinin bu konuya değinmemesidir. Hatta Meşrikîyye kavramının geçtiği *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât ala Havâşî Kitâbi'n-Nefs*'in düşünürümüzün öğrencileri tarafından düzenlemesine rağmen, bu düşüncelerden bahsetmemeleri dolayısıyla konunun İbn Sînâ felsefesinde merkezi bir yer teşkil etmediğini varsayabiliriz.

İbn Sînâ'nın, felsefesinin devam ettiricisi olarak da kabul edilen en önemli öğrencisi Behmenyar b. Merzuban, onun en kapsamlı eseri ise *Tahsil*'dir. S. Hüseyin Nasr, *Tahsil*'in bir takım güzel el yazmalarının bulunmasına rağmen, henüz yayınlanmadığını, incelenip yayınlandığı takdirde de İbn Sînâ ile İşrâkî okulu arasında hala gizli kalmış bağların gün yüzüne çıkacağını iddia ediyordu.³⁰⁷ Fakat eserin onun beklentisine cevap verdiğini söylemek imkânsızdır. Çünkü Behmenyar, Nasr'ın tahmininin aksine, diğer meşşâîlerle ihtilaf ettiği konularda İbn Sînâ'nın görüşlerini savunmanın yanı sıra, *Tahsil*'de takip edeceği sıralamanın *Dânişnâme-i Alai*'deki gibi

³⁰⁷ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.152.

olacağını belirtiyor.³⁰⁸ Burada izlenen sıralama (Mantık, Metafizik, Fizik) problem olarak ele alınmışsa da bu aslında İbn Sînâ geleneğinin devam ettirilmesidir. Çünkü İbn Sînâ da *Danişnâme*'de bu sıralamayı tercih etmiştir.

Düşünürümüzün bir diğer öğrencisi Cüzcanî de, *Sîretü's-Şeyhi'r-Re'îs*'te *Hikmetü'l-Meşrikîyye* kitabından bahsetmiş fakat içeriğiyle ilgili herhangi bir malumat vermemiştir.³⁰⁹ Aslında İbn Sînâ'nın kendi biyografisinde ve klasik kaynaklarda geçtiği şekliyle belirtecek olursak, eserlerinin ilk tashihçileri, teksircileri ve tamamlayıcıları öğrencileri olmuştur. Örneğin Cüzcanî, *Sîret*'in yanı sıra *Şifâ*'yı bir araya getirmiş, *Necât* ve *Danişnâme*'nin sonuna riyaziyat bölümlerini eklemiş, *Kanun*'un kapalı konularını yorumlamış ve *Hay b. Yakzân*'ı şerh etmiştir.³¹⁰ Başka bir öğrencisi İbn Zeyle, *Şifâ*'nın tabiat bölümünün özeti olan bir kitap kaleme almış ve *Hay b. Yakzân*'ı şerh etmiştir.³¹¹ Yine İbn Sînâ'nın, "*Eflâtun için Aristoteles ne ise Ma'sûmî de benim için odur*" diyerek övdüğü öğrencisi Ma'sûmî için *Risale fi'l-Işk*'ı kaleme aldığı bildiriliyor. Ma'sûmî de, İbn Sînâ'ya itirazlar yönelten el-Biruni'ye cevap yazmıştır.³¹² Bugün elimizde olan *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* eserlerinin İbn Sînâ'nın öğrencileriyle yaptığı dersler ve yazışmalar sonucu bir araya getirildiklerine ilişkin bilgileri de buna eklersek, öğrencilerinin, özellikle Behmenyar b. Merzuban'ın hocasının fikirlerini sonraki devirlere aktarmada çok etkili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın eserleriyle bu kadar yakından ilgili olan bu öğrencilerinin hiç birisinin *Hikmetü'l-Meşrikîyye* hakkında herhangi bir şey yazmaması, üzerinde dikkatle durmamız gereken bir konudur. İbn Sînâ'nın öğrencileriyle yapmış olduğu dersler ve yazışmalar sonucu ortaya çıkan *el-Mübâhasât*'ta *Meşrikiler*, *Meşrikilerin kitapları* gibi kullanımların geçmesine rağmen daha sonra telif edilmiş eserlerde bundan hiç bahsedilmemesi, onların nezdinde bu konunun bizim tartıştığımız ve önemseydiğimiz kadar değerli olmadığı izlenimi vermektedir. Özellikle söz konusu kavramların farklı bir bağlamda da olsa *Hay b. Yakzân*'da geçmesine rağmen, bu eseri şerh eden

³⁰⁸ Behmenyâr b. Merzuban, *et-Tahsîl*, tsh. Murteza Mutaharri, Tahran: İntişarat-ı Danişgâh-ı Tahran, 1996, s.1.

³⁰⁹ Beyhakî, *Tetimmetu Sıvânî'l-Hikme*, s.56.

³¹⁰ A.g.e, s.94.

³¹¹ A.g.e, s.92.

³¹² A.g.e, s.95-96.

öğrencilerinden İbn Zeyle ve Cüzânî'nin bu kavramlar üzerinde felsefî bir tavır çağrıştıracak herhangi bir ima yada değerlendirme yapmamaları üzerinde düşünmemiz gereken bir konudur. Şimdi de İbn Sînâ'dan sonra yaşamış ve İslam felsefesinin önemli şahsiyetlerinin bu konuyla ilgili kanaatlerini aktaralım.

B. İbn Tufeyl

Şüphesiz ki İbn Sînâ ve meşriki hikmet denilince akla ilk gelen isim İbn Tufeyl'dir. İbn Sînâ'nın meşriki felsefesi üzerinde ilk yorumu yapacak olan, ister klasik dönemde olsun ister modern dönemde olsun tartışmayı yapanların kendisine dayandığı kişi de İbn Tufeyl'dir. Bunun en bariz örneğini aşağıda görüleceği üzere İbn Seb'in ve daha sonraki bölümlerde ele alacağımız modern dönem düşünürlerinin önemli bir kısmı teşkil edecektir.

İbn Tufeyl bilinen yegâne kitabı olan *Hay b. Yakzân*'nın girişinde İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı kitabından bahsederek bunun diğer eserlerinden özellikle *Şifâ*'dan ayrı bir içeriğe ve felsefeye sahip olduğunu belirtmiştir.³¹³ Bir arkadaşının İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesini açıklamasını istemesi üzerine eseri kaleme aldığını ifade eden İbn Tufeyl, kitaba şu satırlarla başlamaktadır:

“Değerli, temiz ve samimi kardeşim! —Allah sana ebedi bir hayat ve sonsuz mutluluk ihsan etsin- benden, imkân elverdiği ölçüde eş-Şeyhu'r-Reis Ebu Ali İbn Sînâ'nın bahsettiği ve dolaylı hiçbir ifade olmaksızın hakikati (olduğu gibi) bilmek isteyen kimsenin peşinden koşarak onu elde edebilmek için azimle çalışmasının gerekli olduğunu belirttiği Meşriki Felsefe'nin (el-Hikmetü'l-Meşrikiyye) sırlarını sana açıklamamı istedin.”³¹⁴

İbn Tufeyl hakikatin, gerçek felsefenin, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı eserinde aranması gerektiğini belirterek, *Hay b. Yakzân*'nın ilerleyen sayfalarında da bu felsefeyi açıklamaya çalışacaktır. Peki, İbn Tufeyl söz konusu açıklamaları *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kitabına dayanarak mı vermiştir? Bu soruya kesinlikle hayır diyebiliriz. Çünkü ilerleyen sayfalardaki iktibaslara baktığımızda İbn Tufeyl'in başka

³¹³ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s.437.

³¹⁴ A.g.e, s.437.

kaynaklara başvurduğunu görüyoruz. Ayrıca Gutas'ın işaret ettiği gibi İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye* diye nitelenen veya meşrikilerin görüşlerine kısaca değindiği kitapları İbn Tufeyl tarafından bilinmiyordu. Söz konusu kitaplar:

1- *Kitabü'l-Meşrikiyyîn*: 425/1034'te neredeyse tamamı yok olmuştur. 2- *el-İnsâf*: Birkaç fragman dışında 421/1030 tarihinde kaybolmuştur. 3- İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in *De Anima*'sının kenarlarına yazdığı notlar: O dönemde Doğu'da bile tedavülde değildi.³¹⁵

Yine Gutas, İbn Tufeyl'in *Şifâ* ve *İşârât*'ı görmüş olabileceği, bir de *Hay b. Yakzân* ile *Risaletü'l-Kader*'den birini veya her ikisini okumuş olabileceğini aktarıyor.³¹⁶

Birinci bölümde değindiğimiz gibi gerek elimizdeki *Hikmetü'l-Meşrikiyye*, gerekse de *Mantuku'l-Meşrikiyyîn* nüshalarında, İbn Tufeyl'in bahsettiği “sırlar”la ilgili herhangi bir işaret ve atıf yoktur. Bunu ancak İbn Tufeyl'in *Şifâ* girişine yapmış olduğu bir yorum şeklinde kabul edebiliriz. Ne var ki bu yorum İbn Sînâ felsefesini konumlandırmada oldukça etkili olacaktır.

Arkadaşının sorduğu soru üzerine açıklama yapan İbn Tufeyl, daha önce yaşamış olduğu durumu hatırladığını belirtip aslında söz konusu durumun teorik bilgi ve düşünceye dayanarak ulaşılabilecek bir şey olmadığını açıklar. Ancak kendisinin yaşamış olduğunu iddia ettiği bu durumdan güç alarak, gücünün yettiği ölçüde bunları aktaracağını belirtir. Şahit olduğu durumun ne halk arasında, ne de ilim çevrelerinde şimdiye kadar isimlendirilmemiş bir olay olduğunu belirten İbn Tufeyl, bu müşahedeyi “bir güç (kuvve)” olarak adlandırılabilenini söyler. Sonrasında ise sözü yukarıda bahsettiğimiz kaynaklar dışında İbn Sînâ'ya dayanarak söz konusu durumu açıklamaya getirir.

Yapılan açıklamalar İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eserinden neredeyse olduğu gibi aktarılmıştır. Alınan bölüm ise *İşârât*'ın son kısımlarından olan, *Makamâtü'l-Ârifîn* diye

³¹⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.81.

³¹⁶ A.g.e, s.82.

isimlendirilen dokuzuncu *Namat*'tan iktibastır. Şöyle ki; İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın dikkat çektiği durumları eser ismi vermeksizin açıklar:

“İrade ve Riyazet o kimseyi hakikat nuruna muttali olmanın lezzetli fırsatlarına götüren bir sınıra ulaştırdığında, hakikat nuru parıltılar şeklinde şimşek gibi çakar ve sonra söner gider. Ancak kendisini bütünüyle riyazete verdiğinde bu kendinden geçmeler artar ve bunu daha da ileri bir düzeye getirdiğinde artık riyazet dışında da bu kendinden geçmeleri yaşar hale gelir. Neye baksa kutsal cennetlere yönelir; yaşadığı halden bir nebzecik anlatır ve sonra kendinden geçiverir. Öyle bir duruma gelir ki, neredeyse her şeyde Hakk'ı görür. Böylece riyazet o kimseyi hayatının, huzura dönüştüğü bir düzeye ulaştırır. Artık ara sıra parlayan şey sürekli, yanıp sönen şey ise apaçık bir ışık haline gelir; bilgileri devamlı bir sohbet gibi sağlam ve köklüdür...”³¹⁷

Gutas, *İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi* adlı makalesinde, İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'dan yaptığı alıntıları ve yaptığı değişiklikleri ayrıntılı bir biçimde ve karşılaştırmalı olarak ortaya koymuştur. Yaptığı bu karşılaştırmalı araştırma ile müellif, İbn Tufeyl'in bazı fikirleri olduğu gibi, bazılarını da küçük değişiklikler ve çarpıtmalarla aldığını belirtiyor.³¹⁸ Böylelikle İbn Tufeyl İbn Sînâ'dan da destek almış görünerek kendi felsefi anlayışını dile getirecektir. Şüphesiz ki bu felsefi anlayış İbn Sînâ felsefesinden oldukça farklıdır. Dayanak noktası da daha önce zikrettiğimiz, İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı esrinin girişindeki *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye yaptığı atıf olacaktır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ felsefeyi dileyen kimseler için saf haliyle anlattığı, *Şifâ*'nın yönteminden farklı bir yöntemle sahip meşriki felsefeye dair eserinden bahsediyordu.³¹⁹ İbn Tufeyl bu değerlendirmeyi, yukarıda aktardığımız gibi, İbn Sînâ felsefesinin hakikatinin *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de olduğu şeklinde anlayacak ve bunların birer sır olduğunu söyleyerek kendisinin bu sırları açıklayacağını ima edecektir.³²⁰

Yine felsefi tavrını ortaya koymak için İbn Tufeyl, eserinin girişinde kendisinden önceki filozofları ve Endülüs'te düşüncenin ilerleyişini anlatarak İbn Sînâ ile Meşşâîleri değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu değerlendirmede de giriştekine

³¹⁷ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s.439. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.185 vd.

³¹⁸ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.76–81.

³¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, s.3.

³²⁰ İbn Tufeyl, a.g.e, s.437.

benzer bir şekilde *Şifâ* ve *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin iki farklı felsefi tavrı temsil ettikleri ima edilmektedir. Yalnız bu sefer *Şifâ*'nın da bir *batın* manasının bulunduğu ve *Şifâ*'yı okurken buna dikkat edilmesi gerektiğinin ifade edildiği şu atfa yer verilmiştir.

“Aristoteles'in kitaplarına gelince, Üstat Ebu Ali (İbn Sînâ) bunları yorumlamayı üstlenmiş ve eş-Şifâ adlı eserinde Aristoteles'in yolundan giderek onun felsefi yöntemini izlemiştir. Bu kitabın başında kendisine göre hakikatin bu kitapta yer alan bilgilerden başka bir şey olduğunu ve bu kitabı Meşşâîlerin görüşleri doğrultusunda kaleme aldığını açıklayarak hakikati doğrudan doğruya elde etmek isteyenlerin *el-Felsefetü'l-Meşrikiyye* adlı eserine müracaat etmelerini istemiştir. eş-Şifâ ile Aristoteles'in kitaplarını okuyan kimse- her ne kadar eş-Şifâ, Aristoteles'te olmayan şeyleri de ihtiva etse de- bu iki eserin pek çok konuda ortak olduğunu görecektir. Aristoteles'in kitaplarını ve eş-Şifâ'nın içerdikleri bilgileri, sırlarını ve batınlarını araştırmaksızın zahirleri açısından değerlendiren kimse, üstad Ebu Ali'nin eş-Şifâ'da belirttiği gibi yetkinliğe ulaşamaz.”³²¹

Görüldüğü üzere İbn Tufeyl meşriki felsefeyi İbn Sînâ'dan farklı olarak anlamaktadır. İbn Sînâ, *Şifâ*'da felsefeyi etraflıca anlattığını belirtmesine rağmen İbn Tufeyl bunu farklı bir felsefe olarak algılayacaktır. Çünkü irfani boyutu ağır basan bir felsefi tavırdan yanadır. Nitekim İbn Sînâ'da yapmış olduğu bu tercihi, Gazzâlî için de yapacaktır. O'na göre Gazzâlî, mutluluğa ermiş, yüce mertebeler elde etmiş birisidir. Ancak ulaşmış olduğu bu mertebeleri anlatan eserleri kendisine ulaşmamıştır. Gazzâlî'nin mevcut kitapları bu yüce mertebeler için yeterli değildir.³²² Aynı şekilde onun zaviyesinden bakıldığında, meşriki hikmetin amacını ortaya koymada, Aristoteles ve Fârâbî'nin eserleri ile İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sı yetersiz kalmaktadır.³²³

Daha önce kimsenin ulaşamadığını iddia ettiği sistemi hakkında İbn Tufeyl şunları söylemektedir:

“Bizim ilimdeki mertebemiz, (Gazzâlî)'nin görüşleriyle üstad Ebu Ali (İbn Sînâ)'nın görüşlerini izlemekte olup, onların görüşlerini birbiriyle destekleyerek bunlara, zamanımızda ön plana çıkan ve felsefeyle meşgul olan insanların heveslisi

³²¹ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s.443.

³²² A.g.e, s.443–445.

³²³ A.g.e, s.441.

olduğu düşüncelerin eklenmesiyle oluşmuştur. Bu şekilde hakikat bizde öncelikle araştırma ve teorik bilgi yoluyla gerçekleşti. Ardından şimdi müşahade yoluyla hakikate dair bu engin zevki elde ettik. Artık kendimizi benimsediğimiz görüşler hakkında konuşmaya yetkin görüyor ve samimi dostluğun ve tertemiz özelliklerin sebebiyle sahip olduklarımızı öncelikle sana açıklamayı uygun buluyoruz”³²⁴

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Tufeyl eklektik bir düşünce yapısı geliştirmektedir. Kendisinin ifade ettiği gibi felsefesine hem Gazzâlî,³²⁵ hem de İbn Sînâ’dan benimsediği görüşleri alacaktır. İbn Tufeyl kendisini, hakikatin bizzat müşahade edilerek elde edildiği bir mertebede görmektedir. Bize göre bu mertebeye İbn Sînâ’nın *İşârât*’ın son kısmında epistemolojik tahlilini yaptığı “arifler”in mertebesine benzemektedir. Nitekim İbn Sînâ, *İşârât*’ın son tembihinde yaptığı vasiyetinde; bu ilmin güvenilir, gönlü duru olan, hakka şüphe ile bakmayacak kimselere kısım kısım verilmesini istiyordu.³²⁶ İbn Tufeyl de arkadaşının özelliklerini belirtirken, onun, “*samimi dost ve tertemiz özelliklere sahip*”³²⁷ olduğuna dikkat çekiyordu. Ayrıca İbn Sînâ’nın bir yöntem olarak benimsediği sembolik hikâyeler vasıtasıyla felsefi düşüncelerini anlatma yolunu İbn Tufeyl de kullanacaktır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ hem bu yöntemi kullanıyor, hem de bu yöntemle ortaya koydu sembollerin çözümünü gücü yetenlerin bulmasını istiyordu. Gutas’a göre İbn Sînâ’nın *İşârât*’ta göndermede bulunduğu hikâyelerin sembollerinin çözümü görevini İbn Tufeyl üstlenecektir. Bunun için de İbn Tufeyl’in hikâyelerinin kahramanları, İbn Sînâ eserlerindeki kahramanlar olan, *Hay b. Yakzân*, *Salamân* ve *Absâl* olacaktır.³²⁸

Felsefesinin temeline *Hikmetü’l-Meşrikiyye*’yi alan İbn Tufeyl, bu felsefenin nazar ehlinin ulaştığı mertebeleri (mesela İbn Bâcce’nin bahsettiği ittisal gibi) de aşarak, zevke ve müşahadeye dayanan bir düzeye ulaştığını belirtmektedir.³²⁹ Nazari felsefenin elde edilmesinden sonra zevk ve müşahadenin bulunduğu sentezci bir anlayışa ulaşan filozof, böylelikle İşrâk filozofu Sühreverdî’ye yaklaşmış

³²⁴ A.g.e, s.445.

³²⁵ Ömer Mahir Alper İbn Tufeyl’in, Gazzâlî’nin “*Mişkâtü’l-Envar*” isimli eserinden etkilendiğini belirtmektedir. Nitekim İbn Tufeyl’in bahsettiği “*arif*”in son aşamada gördükleri “*Mişkâtü’l-Envar*”da aynen geçmektedir. Bkz. Alper, *İbn Tufeyl’in Hayatı ve Felsefesi*, s.42.

³²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.204.

³²⁷ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s.445.

³²⁸ Gutas, a.g.e, s.88.

³²⁹ İbn Tufeyl, a.g.e, s.438.

bulunmaktadır.³³⁰ Meşriki hikmet tabirinden İbn Sînâ'nın kastettiğinden farklı bir felsefe anlayışı çıkardığı göz önüne alınırsa İbn Tufeyl'i, İbn Sînâ'nın basit bir takipçisi olarak değerlendirmemek gerekir.³³¹ Bu anlayışından dolayı onun panteist eğilimli bir mistik³³² olduğu iddiası varsa da bu aşamada bunu delillendirmenin güç olduğu kanaatindeyiz.

İbn Tufeyl'in ulaştığı bu yeni anlayış klasik dönem dâhil pek çok düşünür üzerinde etkili olmuştur. Bu etki genelde İslam Felsefe geleneğini, özelde de İbn Sînâ felsefesini değerlendirme noktasında önemli bir işleve sahiptir diyebiliriz. Öyle ki modern dönemde Gutas'ın deyimiyle adeta bir İbn Tufeyl kurgusu ortaya çıkmıştır. Tadil edilmiş epistemolojisini İbn Sînâ'ya mal etmek isteyen İbn Tufeyl bunu, kimsenin kontrol edemeyeceği, var olmayan, bir kitaptan aldığını iddia etmiş ve İbn Sînâ'nın sözde mistik meşriki felsefesi kurgusu da böylece ortaya çıkmıştır.³³³

Gutas, İbn Tufeyl'in bu kurguyu oluşturmada etkili olan üç neden üzerinde durmaktadır. Ona göre öncelikle İbn Tufeyl, yegâne eseri olan *Hay b. Yakzân*'da işlediği konuların sufiler ve kelimciler tarafından da ele alındığını biliyordu. Kendisini bir filozof olarak konumlandırmak isteyen İbn Tufeyl, felsefenin karşısında yer alan, kelimci/sufi karakterli Gazzâlî'nin görüşlerine karşı çıkmıştır. İkinci neden İbn Sînâ gibi doğu ve batı İslam dünyasında şöhrete sahip birisini kullanarak kalıcı olmak istemesidir. Üçüncü neden ise Gazzâlî'nin İbn Sînâ şahsında İslam filozoflarına yaptığı saldırıların etkisini azaltmak için, İbn Sînâ'yı bulunduğu yerden biraz daha aşağılara çekerek bir din-felsefe uzlaşısı sağlamaktır. Aynı zamanda kurulan bu basit İbn Sînâ-Gazzâlî senteziyle de felsefenin yayılmasına ön ayak olmak istemiştir.³³⁴

İbn Tufeyl'in bu kurgusu, modern zamanlarda, Doğu'nun mistik ve hayalperest şeklindeki çağrışımını desteklemeye oldukça hevesli ve mail olan oryantalistler arasında hazır bir dinleyici kitlesi ve büyük bir başarı kazandı. Mehren, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ının alt başlıklarından, *fi Esrârî'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye* ibaresini kendi

³³⁰ Kutluer, "İbn Tufeyl", *DİA*, c.XX, s.418–425.

³³¹ Kutluer, "İbn Tufeyl", *DİA*, s.419.

³³² Sami S. Hawi, "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5, s.147.

³³³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.95.

³³⁴ A.g.e, s.95–96.

derlemesinin Arapça başlığı olarak kullanmakla kalmamış, *İşârât*'ın son kısmını ve diğer bahsedilen eserleri de İbn Tufeyl kurgusu içerisinde değerlendirmiştir.³³⁵

İbn Sînâ felsefesini gnostik ve ideolojik temelli olarak değerlendiren Câbirî'ye göre *Hay b. Yakzân* öyküsü Hikmetü'l-Meşrikiyye felsefesinin ne olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre: Hay, meşriki hikmet'i temsil ediyor, göksel cisimlere benzemeye çalışıyor, dönerek ibadet ediyordu. Yine Hay, tabiattaki maddelerin birbiriyle etkileşime girmesi sonucu, kendiliğinden meydana gelmesini; kendi kendine yeterlilik fikrinin olmasından dolayı da peygamberlik müessesine ihtiyaç olmadığını temsil etmekteydi. Yani nübüvvete alternatif olarak göksel cisimler söz konusuydu.³³⁶

İbn Sînâ'nın sadece peygamberliğin ispatı ile ilgili yazdığı risale bile Câbirî'nin bu düşüncelerinin maksatlı değilse, ne kadar geçersiz olduğunu göstermektedir. Kaldı ki İbn Sînâ, hem *Şifâ* hem de *İşârât*'ta peygamberlik müessesine genişçe yer ayırıyor ve toplum düzeni için peygamberliğin ispatını sunmaya çalışıyordu.

İbn Sînâ, *Şifâ*'nın ilahiyat bölümünün onuncu bahsi, ikinci faslından itibaren peygamberliğin ispatı, gerekliliği ile peygamberin sahip olduğu hads (sezgi gücü), tahayyül gücü ve mucize göstermeyi epistemolojik açıdan temellendirmeye çalışmaktadır.³³⁷ Ayrıca farklı bir kavramsallaştırmayla³³⁸ bu konunun işlendiği *İşârât*'ın dokuzuncu ve onuncu namatları da bize aynı verileri sağlamaktadır. İbn Sînâ ve Fârâbî gibi Müslüman filozoflar, vahyin toplumun seviyesine uygun ve anlaşılabilir olması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Peygamberlerin ilettikleri bilgi felsefeden üstünken, halkın anlaması için felsefenin dilinden daha aşağı bir mertebede olan bir dil (lisanü'ş-şeria) kullanırlar.³³⁹ İbn Sînâ pek çok eserinde salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırır. Hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiliğini, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir

³³⁵ A.g.e, s.87.

³³⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.140–145.

³³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s.188 vd.

³³⁸ Durusoy, “el-İşârât ve't-Tenbîhât”, *DİA*, s.421.

³³⁹ Hülya Alper, “İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışları”, *MÜİFD*, sy.28 (2005/1), s.63.

üslûpla açıklamaya çalışır. Hatta onun, ilâhiyyâtının bütünüyle zımnî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir.³⁴⁰

İbn Sînâ'nın nübüvvet ile ilgili bu anlaşılır açıklamalarına rağmen, onu peygamberlik makamını inkâr edici biri olarak görmek ve bunu kendisinden sonra yaşamış bulunan İbn Tufeyl üzerinden yapmak en azından metot olarak doğru değerlendirilmeyecek bir tavidir. Modern dönemdeki tartışmaları ele alırken İbn Tufeyl'in yapmış olduğu etkiye tekrar değineceğimizden şimdi diğer düşünürleri ele alabiliriz.

C. İbn Rüşd

İslam düşüncesinin dinamizmini batıda devam ettiren önemli şahsiyetler arasında yer alan İbn Rüşd, İslam felsefesinin Fârâbî ve İbn Sînâ ile birlikte büyük sistem kuran söz sahibi simalarındandır. Aristoteles'in eserlerini hem kapsamlı hem de özet şekilleriyle ve onun doktrinlerine sadık kalarak şerh etmiş olan İbn Rüşd, İslam dünyasında *şârih*, Batı'da da *commentator* olarak anılacaktır. Onun İslam dünyası ve Batı'da en fazla ele alınıp tartışılmış olan görüşleri ise din-felsefe ilişkisi problemine dair sunduğu sistematik analizlerinde kendini göstermiştir.³⁴¹

Hem İslam dünyasının hem de Batı dünyasının en temel problemlerinden biri olan din-felsefe ilişkisi, Kindî, Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar tarafından ele alınıp çözümlenmeye çalışılmıştır. Ancak bu ilişkinin sistemli bir tenkit geleneği şeklinde tezahür etmesi, Gazzâlî'nin bu filozoflar üzerinden meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitleri ihtiva eden *Tehâfütü'l-Felâsife*'si ile başladığı söylenebilir. İbn Rüşd de Gazzâlî'nin bu eserinde dile getirdiği düşüncelere karşı felsefe savunusunu ve problemin çözümüne ilişkin görüşlerini eserlerinde detaylı bir biçimde ortaya koyacaktır. Filozof bu eserlerinde (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* ve *el-Faslu'l-Makâl*) bir yandan problemin çözümünü ele alırken bir yandan da felsefeyi doğru bir şekilde aktarmadığına inandığı İbn Sînâ ile bir hesaplaşma içerisine girecektir.

³⁴⁰ Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, c.XX, s.322.

³⁴¹ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, c.XX, s.260.

Ona göre aslında felsefeye gelen bu eleştirilerin nedeni İbn Sînâ'ya ait olan görüşlerdir.³⁴²

İbn Rüşd'ün *Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile ilgili değerlendirmesine gelince, onun sadece *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserinde bu konuya bir atıf yaptığını görüyoruz. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofların varlık kategorisi ile ilgili görüşlerine itiraz ettiği konuyu tartıştığı onuncu meselede İbn Sînâ'ya sert eleştiriler getirmektedir. İbn Sînâ'nın âlemdeki varlıkların “mümkünü'l-vucûd bizâtihi”, “vâcibü'l-vucûd bigayrihi” olduğu görüşüne getirilen eleştiride İbn Rüşd, bunun yaratıcıyı ispat etmek için ilk defa İbn Sînâ tarafından ortaya konulduğunu ancak geçersiz ve zayıf bir yöntem olduğunu belirtir. Varlığın böyle bir bölünmeyi (hem zorunlu hem de mümkün) kabul etmeyeceğinin altını çizen İbn Rüşd, öncekilerin bu konuyla ilgili görüşlerinin daha geçerli olduğunu ve dolayısıyla bir varlık için ya zorunlu ya da mümkün denebileceğini belirtiyor. İbn Rüşd, İbn Sînâ bunu yaparak vâcibü'l-vucûd'u bir kalıba sokmuş olmaktadır. Bu kalıpta da zorunlu olarak madde-form sentezi bulunacaktır. Böylece âlemdeki varlıktan ayrı (mufarık) bir varlığı kanıtlamak da imkânsız hale gelecektir.³⁴³ İbn Rüşd bunların devamında şöyle demektedir:

“Zamanımızda İbn Sînâ'yı izleyenlerden çoğunun bu şüpheden dolayı, bu görüşü İbn Sînâ'ya malettiklerini görüyoruz. Bunlar İbn Sînâ'nın bu âlemde ayrık bir varlığın bulunduğuna inanmadığını; bu hususun onun birçok yerde geçen zorunlu varlık hakkındaki sözünden açıkça anlaşıldığını ve bunun, onun *Doğu Felsefesi*'nde (*el-felsefetü'l-meşrikiyye*) ortaya koyduğu görüş olduğunu söylemişler ve doğuluların görüşünü yansıttığı için İbn Sînâ'nın bu felsefeye, *Doğuluların Felsefesi* adını vermiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine onlar, İbn Sînâ'nın belirttiği üzere, Doğululara göre, tanrıların gök cisimleri olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte onlar, Aristoteles'in hareket yoluyla ilk ilke'yi ispatlama yöntemini yetersiz bulmuşlardır.”³⁴⁴

İbn Rüşd'ün özellikle doğuluların felsefesinin İbn Sînâ'ya atfedilmesinde bariz bir şüphe içerisinde olduğunu görebiliyoruz. O halde İbn Rüşd'ün elinde onu bu hüküm

³⁴² Aslında bu kitabın geneline bakıldığında İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya karşı bu tutumu hemen fark edilebilir. Örnek olarak Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 16–17, 31, 47, 58, 90, 100–101.

³⁴³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s.225–229.

³⁴⁴ A.g.e, s.228.

ve sonuçlara ulaştıracak, İbn Sînâ'ya ait ve *Hikmetü'l-Meşrikiyye* diye vasıflanabilecek herhangi bir eser bulunmamaktadır. Ancak başkalarının şahitliği ve zorunlu varlık konusunda İbn Sînâ ile aynı görüşleri paylaşmaması sonucu böyle bir hüküm verme yoluna gitmiştir diyebiliriz. İbn Tufeyl ile arasındaki tarihi iliřkiyi³⁴⁵ de dikkate aldığımızda İbn Rüşd, özellikle doğuluların felsefesi ile ilgili bilgi edinmede İbn Tufeyl'den etkilenmiş gibi görünmektedir. Bu konu Gutas'ın aktardığı bir bilgi ile daha da açıklığa kavuşmuş bulunmaktadır. Gutas, İbn Rüşd'e ait sadece batıda bulunan bir eserden bahsetmektedir. Söz konusu eserde, İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde çalışan ve İbn Sînâ'nın, düşüncelerini, “*meşriki felsefesinde gizli bir şekilde ortaya koyduğunu*” iddia eden bir adamla tanıştığını (muhtemelen İbn Tufeyl'in kendisi) belirtmektedir. Dahası bu adam, “İbn Sînâ'nın eserlerinde pek çok konuyu çağdaşlarıyla mutabakat içinde ortaya koymasına rağmen *hakikati sadece söz konusu felsefesinde açıkladığına* inanmaktadır.”³⁴⁶ Gutas buradaki ifadelerle İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* isimli hikâyesinin girişiyle olan benzerliğe dikkat çekiyor.

Kutluer, Câbirî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı eleştirilere yukarıda aktardığımız tek paragraflık kanaatin yön verdiğini belirtiyor.³⁴⁷ Aşağıda yaptığı eleştirilerde göreceğimiz gibi İlhan Kutluer'in dikkat çektiği bu etkilenmenin Câbirî'nin düşüncesinde merkezi bir yer teşkil ettiğine şahitlik ediyoruz.

İbn Rüşd'ün eleştirilerinin tartıştığımız probleme çok da açıklık getirdiğini söyleyemeyiz. Çünkü bu eleştiride ne *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye ait bir kitapla ilgili herhangi bir bilgi var ne de söz konusu kitapların içerikleri ile ilgili bir eleştiri söz konusudur. Zorunlu varlıkla ilgili yapılan eleştiriler ise İbn Sînâ'nı başta *Şifâ* olmak üzere neredeyse bütün eserlerinde değindiği bir konudur. Dolayısıyla bu ifadelerden hareketle İbn Sînâ'nın diğer bir felsefi anlayışını temsil edecek bir veri sağlamamız mümkün değildir. Burada da tartışmanın içeriğiyle değil yüzeysel bir atıfla sınırlı kaldığını görüyoruz.

³⁴⁵ İbn Tufeyl'in, İbn Rüşd'ü Muvahhidi emiri Ebu Yakub'a takdim etmesi aralarındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s.18 vd.

³⁴⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.50, 10.dipnot.

³⁴⁷ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.82.

D. İbn Seb'in

Endülüslü başka bir diğer düşünür de İbn Seb'in'dir. Pek çok müellife göre ismi, Abdulhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed'dir. İsminden Ebu Muhammed, Kutbuddin olarak bahsediliyorsa da kendisi Abdulhak ismini kullanıyordu. Çoğu zaman eserlerinde ismini rumuz ile belirtmekte ve rumuz alarak da “ayn” harfini ya da 70 sayısını kullanmaktaydı. Arapçadaki “ayn” harfi, iki tane yarım daireden oluştuğu için tam daireye karşılık geliyordu. Bu aynı zamanda “ebced” hesabına göre 70 sayısına tekabül etmektedir. Seb'in kelimesi de 70 demek olduğundan bazen İbn (O) şeklinde ismini yazardı. Sadece bundan hareketle bile İbn Seb'in'in “ilmi huruf”u bildiği ve kendisinin de Hurûfî olduğu iddia edilecektir. Aynı zamanda hem karşıtları hem de öğrencileri tarafından da kabul edildiği veçhile simya ilmini bildiği belirtilmiştir.³⁴⁸

Eserlerinde geçmişteki bütün herkesi küçük gören tavrı, herkese bir kulp³⁴⁹ takması ile bilinen İbn Seb'in'in yaşantısı da çalkantılı geçmiştir. Sivri dilli olmasından dolayı hayattayken pek çok hasım edinmiştir. Bu yüzden de gittiği şehirlerde fazla duramayacaktır. O, felsefe ile tasavvufun içiçe geçmiş düşüncesiyle pek çok yerde düşman kazanacaktır.³⁵⁰

Tasavvufta “vahdeti mutlak” fikrini geliştirmiştir. Kendisinden sonra bir ekol olarak görüşleri devam ettirilecektir.³⁵¹ Bunun için o da Sühreverdî gibi İbn Sînâ'nın meşriki hikmeti anlamadığını ifade edecek, bunu yaparken de çok sert bir üslûp kullanacaktır. Kendinden önceki pek çok filozofu değerlendiren ve hemen hemen hiç birisini beğenmeyen İbn Seb'in, İbn Sînâ için de şunları söylemiştir:

“İbn Sînâ safsatacı, tantanası çok, faydası az, kitaplarında anlaşılır bir şey bulunmayan, Hikmetü'l-Meşrikiyye'yi anladığını iddia ettiği halde, ondan (bu felsefeden) nasiplenememiş birisidir. Kitaplarının çoğu, Eflatun'un kitaplarından ve

³⁴⁸ Semih Atuf Zeyn, *İbn Seb'in li Turuki's-Sûfiyye*, s.11–12; Ebul Vefa Ganimi et-Taftazânî, *İbn Seb'in ve'l-Felsefetü's-Sûfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnani, 1983, s.25–30.

³⁴⁹ İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları*, trc. Şerafeddin Yalrkaya, İstanbul: Bozkurt Matbaası, 1934, s.6.

³⁵⁰ Zeyn, a.g.e, s.12–14; Taftazânî, a.g.e, s.35–42, 49.

³⁵¹ İbn Seb'in'in görüşlerini burada ele almamız mümkün değildir. Sadece bir düşünür olarak yerini tespit etme bakımından kısaca bilgi vermekle yetiniyoruz. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kutluer, İlhan, “İbn Seb'in”, *DİA*, İstanbul, 1999, c.XX, s.306–312.

görüşlerinden alınmuştır ve onlarda doğru bir şey yoktur. En meşhur kitabı olan eş-Şifâ'da pek çok hata vardır ve bu kitap hakîm'in (Aristo) görüşlerine muhaliftir. En iyi ürünleri el-İşârât ve't-Tenbîhât'ın ilahiyat kısmı ile sembolik hikâyesi olan Hay b. Yakzân'dır. Bunlarda Eflatun'un ilkeleri ve sufilerin sözleri yer almaktadır."³⁵²

İlhan Kutluer'e göre İbn Seb'in'in, *Hikmetü'l-Meşrikiyye* tasavvurunu varlık-bilgi özdeşleştirmesine indirgemesi onun felsefe anlayışını yansıtması bakımından önem taşımaktadır. İbn Seb'in'in tanımladığı meşriki hikmet, mantıki tanım ve çıkarımdan önce yahut bilginin kavramsal formlarının ötesinde bilgi-bilen-bilinenin bir olduğu seviyeye ulaşanların gerçek birlik fikrine dayalı hikmet geleneğidir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Seb'in, bu hikmet geleneğini eski çağların hermesçiliğine kadar geri götürmektedir.³⁵³

İbn Seb'in felsefe geleneğini değerlendirirken, İbn Tufeyl'e benzer bir yöntem takip eder.³⁵⁴ İbn Tufeyl'in yaptığı gibi felsefe ve tasavvuf eklektiğinden oluşan bir düşünce yapısı savunmaktadır.³⁵⁵ Ayrıca eleştiri noktalarında da büyük benzerlik bulunmaktadır. Örnek olarak: İbn Tufeyl Fârâbî'yi eleştirirken, eserlerinin mantık içerikli olmalarından ve içerisinde şüph (teşkik)³⁵⁶ barındırdığından bahseder, İbn Seb'in de aynı eleştirileri aynı kelimelerle³⁵⁷ yapacaktır. İbn Tufeyl sadece kendisine göre görüşlerin eksik ve yanlış yönlerini belirtirken, İbn Seb'in eleştiriyi hakaret etme derecesine vardırılmaktadır. Bu eleştirilerden tabii ki İbn Tufeyl de nasibini alacaktır. Ona göre İbn Tufeyl, insanın maddi âlemden tecerrüd edip hikmetle (kelime) ittisal etmesi meselelerinde kafası hayli karışık olup, hezeyanlara dalmış bir kimsedir.³⁵⁸ İbn Tufeyl felsefesini bir bakıma İbn Sînâ'nın düşüncelerine dayandırdığından ona karşı çıkmayacaktır ancak her ikisinin de İbn Sînâ'da beğendikleri ve yararlandıkları kısımlar aynıdır denilebilir. Aslında İbn Tufeyl de İbn Sînâ'nın meşşâî geleneğini beğenmemektedir. Fakat bunu açık bir şekilde eleştirmek yerine, Aristoteles'ten

³⁵² İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.142–145.

³⁵³ Kutluer, a.g.m, s.308.

³⁵⁴ Burada İbn Tufeyl'in meşhur eseri *Hay b. Yakzân*'ın Mısır'da bulunan iki nüshasının yanlışlıkla İbn Seb'in'e nispet edildiğini belirtmemiz gerekir. Bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993, s.26.

³⁵⁵ Taftazânî, a.g.e, s.67, 86.

³⁵⁶ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s.442.

³⁵⁷ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.143.

³⁵⁸ Kutluer, a.g.m, s.309.

hareketle eleştirilerini yapacaktır. Yukarıda değindiğimiz gibi, İbn Tufeyl Aristoteles'in görüşlerini ve eserlerini beğenmemektedir. *Şifâ*'nın aynı zamanda bir batın anlamı olduğunu söyleyen İbn Tufeyl'e, zahiren Aristoteles geleneğinden olan *Şifâ*'nın sadece zahirini göre hareket eden kişinin yanılacağını söylemektedir.

Görüşlerinden de anladığımız kadarıyla İbn Seb'in, işrâkî (aydınlanmacı) bir felsefe savunmaktadır ve İbn Sînâ, bu çizgide olmadığı için onu şiddetle eleştirmiştir. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'sini görmediği açıktır fakat tasavvufi içerikli diye vasıflanan (?) eserlerini görmesine rağmen o'nu beğenmemektedir.

E. Sühreverdî

Hikmetü'l-Meşrikiyye problemi ele alındığında en fazla gündeme gelen Sühreverdî ve onun *işrâkî* felsefesi olmakta ve aralarında olabilecek muhtemel bir bağ irdelenmektedir. Bu ilişki Sühreverdî'nin hem düşünce alanında kurduğu yeni sisteminin yapısıyla hem de bu sisteme verdiği isimle kurulmaya çalışılmıştır. Bilindiği gibi Sühreverdî kurduğu sisteme *Hikmetü'l-İşrâkiyye* diyecektir. Tezimizin giriş kısmında ele aldığımız gibi *Hikmetü'l-İşrâkiyye* yöntem olarak keşf ve zevke dayanıp, sistem olarak da Agathadaimon, Hermes, Eflatun gibilerinin öncülük ettiği kadim geleneklerle³⁵⁹ beraber İslam dünyasında neşet eden fikirleri de birleştirerek alması dolayısıyla eklektik bir yapı arz etmektedir.³⁶⁰ İsim olarak meşrikiyye ile aynı kökten olan Ş-R-K kelimesinden türetilmesi, sistem olarak da İbn Sînâ'nın da *İşârât* ve *Şifâ*'da izah edip düzenlemeye çalıştığı tasavvufi bilgiyi merkezine alması nedeniyle bu iki sistem arasında bir aynılık ve ardışıklık bulunmaya çalışılmıştır. Aşağıda özellikle isim üzerinden kurulan bu bağ üzerinde duracağız.

Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi değerlendirişine gelince, öncelikle belirtmemiz gerekir ki o, meşriki felsefeyi kendi felsefesinden çok farklı görmüyordu. Çünkü ona göre bu felsefe kadim İranlı bilgelere Hüsrevanilerin ortaya koyduğu bir hikmet anlayışıydı. İbn Sînâ bu sistemi yeniden canlandırmaya çalışmış fakat bu geleneğe yabancı olduğu için başarılı olamamıştır.³⁶¹ Sühreverdî bu sözleri aktarırken

³⁵⁹ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Kum: İntişârât-ı Bidar, t.y., s.4-6, 12.

³⁶⁰ Bkz. Tezimizin giriş kısmında *İşrâki-İşrâkiyye* bahsi.

³⁶¹ Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât*, s.195.

elinde *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye ait fasiküller de mevcuttur. Yani o bunlardan hareketle de söz konusu kanıya ulaşmaktadır. Sühreverdî'nin bu tanıklığı önemlidir. Çünkü aslında bunları aktarırken İbn Sînâ'nın ortaya koyduklarının kendi keşfi/işrâkî sisteminden çok uzak olduğunu belirtiyordu. Dolayısıyla da bu iki anlayışın aynı şey olamayacağını da deklare etmiş oluyordu. Yine işaretlerini İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân* ile *Salamân ve Absâl*³⁶² adlı hikayelerinden aldığını ima ettiği ve onun bıraktığı yerden başladığını belirttiği sembolik hikayesi *Kıssatu'l-Gurbetu'l-Garbiyye*'de İbn Sînâ'nın ilahi kitaplarda saklı ve filozofların sembolik ifadelerinde yer alan “büyük sarsıntı”yı³⁶³ açıklamaktan aciz olduğunu belirtir.³⁶⁴ Sühreverdî bu ifadelerle kendi felsefesi ile İbn Sînâ felsefesi arasına kesin sınırlar çizmektedir. Bahsetmiş olduğu bu kadim geleneğin bizzat kendi şahsında temsil edildiğini belirten Sühreverdî aynı zamanda bu geleneği kendi dönemine göre yorumladığını da iddia eder.³⁶⁵ Ayrıca Sühreverdî, gençliğinde meşşâî felsefe ile meşgul olduğunu fakat ulaştığı hakikatın bu felsefeden farklı ve üstün olduğunu belirtir. Yine meşşâî geleneği kendi felsefesi için bir basamak olarak gördüğünü belirtmemiz gerekmektedir.

Sühreverdî'nin bu kesin ifadelerine rağmen, aşağıda göreceğimiz gibi, pek çok araştırmacı Sühreverdî ile İbn Sînâ'nın ve felsefelerinin, özünde aynı felsefî yaklaşımı temsil ettiğini veyahut en azından birbirinin devamı olduğu kanısını dile getirdiler. Bu problemi kendisinden öncekilerin ortaya attıkları iddialarla birlikte değerlendiren Nallino'ya göre Sühreverdî'nin bu felsefî anlayışı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî anlayışlarından öz olarak ayrılmaktadır. Kadim geleneklerle bu iki ayrı felsefeyi de karşılaştıran Nallino, Yeni Eflatunculuğun ortaçağın ilk kısmında yayıldığı İskenderiye ekolüyle, İbn Sînâ ve Fârâbî felsefesinin aksine, işrâk felsefesi üzerinde etkili olduğunu ve bu ekolün (İskenderiye) saf bir Yeni Eflatunculuk olmayıp kadim gnostik öğretiler

³⁶² Sühreverdî hikâyesinin girişinde *Salamân ve Absâl* hikayesine ayrıcalık tanır. Ona göre bu hikâyede gerçek hikmetten sembolik bir şekilde bahsedilmiştir. İbn Sînâ'ya ait olduğunu söylediği bu hikaye hakkında daha fazla bilgi vermeyen Sühreverdî, İbn Sînâ'ya ait *Hay b. Yakzân* öyküsünün sonunda yer alan “Şimdi istiyorsan beni ona doğru izle” sözünden hareketle hikayesine başlayacaktır. Hikâyesinde de *Salamân* ile *Absâl* ismini kahramanlarına veren Sühreverdî bundan başka bilgi vermez. Corbin, “şayet İbn Sînâ'nın *Salamân ve Absâl* hikayesinin aslı gelmiş olsaydı Sühreverdî'nin söylediklerini belki daha iyi anlayabilirdik”, demektedir. Zira bu hikâye sadece özet olarak Tûsî tarafından *İşârât* şerhinin sonuna eklenmiş olarak bize ulaşmıştır. Bkz. *Sembolik Hikâyeler*, s.82–83.

³⁶³ en-Nâziât, 79/34.

³⁶⁴ Sühreverdî, *Kıssatu'l-Gurbetu'l Garbiyye, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, haz. Mahmut Kaya, s.519.

³⁶⁵ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.91.

ve gizli ilimlerle karışan bir metafizik anlayışını ortaya koyduğunu belirtir. Bu ekole Harran bölgesi sabilerinin artan bir etkisinden de söz eden araştırmacıya göre daha sonra Sühreverdî de felsefesini oluştururken Yahudilerin saf olarak Zerdüştlükten aldığı öğretiler ve ayrıca Hermesçilik ile bazı antik dönem filozoflarının da görüşlerinin karıştırıldığı bir yeni sistem kurmuştur ve bu sistemin İbn Sînâ'da olduğunu söylemek isabetli olmasa gerek.³⁶⁶ Fakat bu açıklamalar Corbin'e göre gerçeği yansıtmayan bilgiler içeriyordu. Corbin'e göre Sühreverdî'nin hem işrâkî hem de meşriki hikmetten haberdar olması ve bunları yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi aynı şeyi ifade ediyor olduğunu (meşriki hikmeti Hüsrevanilerin hikmet anlayışı olarak sunuyordu) belirtmesi bu iki filozof arasında bir ayrılığın değil bir ardışıklığın olduğunu gösterir. Ayrıca Sühreverdî'nin hikâyesine İbn Sînâ hikayesinin bittiği yerden devam etmesi de bunu güçlendiren delillerdendir.³⁶⁷ Ancak burada dikkat edilmesi gerekenin, Corbin'nin bağlantı kurmaya çalıştığı her iki durumda da Sühreverdî'nin, İbn Sînâ'yı eleştirmesi ve söz konusu meşriki/işrâkî hikmete sahip olmadığını belirtmesidir. Bu durumda Sühreverdî bu iki kavramı da (meşriki hikmet/ işrâkî hikmet) aynı anlamda kullanmış fakat İbn Sînâ'nın kullandığı bağlamın dışında değerlendirmiştir. Şayet elimizde İbn Sînâ'nı bu felsefeyi işleyeceğini söylediği eserleri bulunmamış olsaydı Corbin'in kurduğu bağlantının olabilirliğini kabul edebiliriz.

Sühreverdî felsefesinin bütün yapısını irdelemek tezimizin sınırları içerisinde yer almamaktadır. Bu yüzden Sühreverdî'nin şârihleri tarafından *işrâk* felsefesinin eklektik olarak anlaşılabilirlikte şekilde sunulmasına rağmen Nallino'nun aktardığı kanaatleri tamamen kabul edip veya reddetme konumunda değiliz. Ancak şu çok açıktır ki İbn Sînâ felsefesi ile Sühreverdî felsefesi kullanılan bir takım kalıpların benzerliğine rağmen iki ayrı mecrada devam etmektedir. En azından Sühreverdî'nin kanaatlerini dikkate almamız gerekir diye düşünüyoruz. İbn Tufeyl, Üstad'ın felsefesini kendi yorumları dâhilinde değerlendirip işrâkî denebilecek bir düzeyde anlamaya çalışıyordu. Bu bir bakıma İbn Sînâ felsefesini tasavvufi/işrâkî mecraya çekme ameliyesiydi. Buna karşın Sühreverdî ısrarla kendi sistemi ile İbn Sînâ felsefesinin aynı şeyler olmadığını belirtmeye çalışıyordu. Fakat ne gariptir ki, batılı araştırmacıların çoğu bu üç düşünürü

³⁶⁶ Nallino, a.g.m, s.275-276.

³⁶⁷ Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*, s.37-38.

de aynı perspektife yerleştirmeyi başarabilmişleridir. Bu perspektif içerisinde aslında görülmek istenen mistik/irrasyonalist doğu imajı bulunmaktadır.

II. HİKMETÜ'L-MEŞRİKİYYE PROBLEMİNE MODERN DÖNEMİN “KLASİK” YAKLAŞIMI

Klasik dönemde düşünürler arasında, esasen konunun çok fazla merkezi bir alan teşkil etmediğini, ya çok küçük atıflarla ya da hiç bahsedilmeden geçildiğini görüyoruz. Modern dönemlere yaklaşıldığında ise kategorize etme alışkanlığından da kaynaklanan bir tavır ile İbn Sînâ ve düşünceleri için niyet okuma faaliyetlerinin başladığını görmek hiç de zor değil. Bu dönemde elde metinler bulunmamasına rağmen İbn Sînâ'nın söz konusu ettiğimiz anlayışının çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır. Dönemin çalışmalarına, artık klasikleşmiş bir oryantalizm perspektifi edasıyla niyet okuma ve konumlandırma çalışmalarını andırdığı için *Modern Dönemin Klasığı* demeyi uygun bulduk. Gutas, Arap-İslam düşüncesine karşısında sahip oldukları tavırlarından *Oryantalist yaklaşım* resminin en uzun tarihe sahip, en geniş alana yayılmış olan ve hayatiyetini farklı şekillerde de olsa devam ettiren bir yaklaşım tarzı olduğunu belirtir. Ona göre batılının elindeki bu resmin içerisindeki doğulular (Sâmi Araplar), mistik, duygusal, öteki dünyaya meyilli, gayriaklî, dine karşı büyük ilgi duyan, baskıcı, sabit hayat ve düşünce tarzları bulunan insanlardır.³⁶⁸ Haliyle bunun karşısında yer alan batılılar, rasyonalist, özgürlükçü, güçlü ve tutarlı kimseler olmaktadır.

Burada bu tartışmlara girmeyeceğiz fakat konumuzu aydınlatması için iki örneği ele alabiliriz. C. H. Becker kadim düşünce geleneğinin aslen Yunan ve Roma imparatorluğuna ait olduğunu İslam felsefesine de geç dönem Hellen dünyası ve Yunan felsefesinin bir şubesi konumundaki Zerdüştlük vasıtasıyla geçtiğini belirtmektedir. İslam düşüncesini batı düşüncesinden ayıran en belirgin farkın da birincinin mistik/duygusal nitelikte olmasıdır, diyecektir.³⁶⁹ İkinci çok çarpıcı bir örnek olması bakımından İslam felsefe tarihi yazarlarından T. J. De Boer'u ele alabiliriz. İlk defa 1901'de yayınlanan çalışmasında De Boer'a göre İslam felsefesi, Yunancadan tercüme edilen kaynaklarla oluşturulmuş eklektik bir düşünce biçimidir ve bunun araştırılması, Yunan düşüncesinin olmadığı bir zamanda ortada olması dolayısıyla, *cazip* ve *enteresan* bir tarihi konu olarak kabul edilebilir. Aslında ona göre İslam düşüncesinde felsefeden

³⁶⁸ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.156.

³⁶⁹ C. H. Becker, *et-Turâsü'l-Evâil fi'ş-Şark ve'l-Garb*, nşr. Abdurrahman Bedevi, *et-Turâsü'l-Yunânî fi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye* içerisinde, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980, s.6.

ziyade bazı kimselerin **tefelsüf** (felsefe yaptığını zanneden veya yapmaya çalışan) yaptığı iddia edilebilir.³⁷⁰

Batı’da bu minval üzere yapılan çalışmalar 17.yüzyıl itibariyle başlamıştır. Konuyla ilgili bir hayli fazla literatür oluşturan bu çalışmaları C. A. Nallino toplu bir şekilde 1925 yılında makale olarak yayınlıyacak ve kendi dönemine kadar yapılan çalışmaları genel çizgileriyle bu makalede ortaya koymaya çalışacaktır. Araştırmanın temelini de “*meşrik*” kelimesinin okunuşuyla ilgili yapılan tartışmalar yer almaktadır. Yani kelimenin bir coğrafyaya ait olduğu şekilde *meşrik* (oriental) mı yoksa işrâk felsefesini ifade eder şekilde *muşrik* (illuminative) mı okunacağı konusu irdeleniyor. Sadece bu kelimenin okunuşu üzerine yapılan bu kadar tartışma kaynaklar dikkate alınmadan yapıldığı da göz önünde bulundurulsa bu klasik tavırdan neyi kastettiğimiz biraz daha açıklığa kavuşacaktır sanırız. Nallino tartışmaları aktardıktan sonra Gutas’ın deyiimiyle bir ilkokul çocuğunun dahi anlayabileceği bir seviyede kelimenin gramer açısından nasıl okunması gerektiğini izah etmeye çalışır. Biz de onun bu makelesini esas alarak tartışmaları göstermek istiyoruz.

Batıda meşriki hikmet’in bu minval üzerine çerçevesini çizmeye çalışan ilk düşünür olan Pocock, İbn Sînâ’nın meşriki felsefeden, Hint felsefesini kastettiğini iddia eder. Bu sebeptendir ki Hindistan’ı görmüş olan Beyrûnî ile İbn Sînâ arasında bir tartışma cereyan edecektir. Touluck ise İbn Tufeylin sözlerini delil getirerek bu felsefenin Yeni Eflatunculuk olan ve Sühreverdi de tam olarak yerleşmiş olan işrâk felsefesi olduğunu belirtir. Fakat Nallino’ya göre Touluck, “işrâk” ismi ile “meşrik” sıfatı arasındaki farkı göremediğinden şarka ait meşrikiyyeyi doğru ifade edememiştir. E. B. Pusey de benzer bir şekilde “hikmetü’l-meşrikiyye” den “işrâkî hikmet” çıkarımını yapar. Yazar daha sonra Solomon Munk’un (*Yahudi ve İslam Felsefesi Arasındaki Bağ* isimli kitabından) konuyla ilgili görüşlerini dile getirir. Buna göre Munk, özellikle meşriki hikmet’i İbn Tufeyl’in anladığı biçimde ve işrâkî eğilimleri ağır basan hatta vahdeti vücûd’u savunan bir İbn Sînâ portresi çizmektedir. De Slane ise kelimeyi meşriki değil de muşriki okumuş, yani bunun işrâk (illuminati) olduğunu söyleyerek kelimeyle felsefi bir grubun kastedildiğini belirtmiştir. R. Dozy hassas bir

³⁷⁰ T. J. De Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi*, trc. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, s. 23.

filolog olarak bu kelimenin böyle okunamayacağını belirtiyor. Yani kelime meşriki değil sadece meşriki okunabilir. Kelimeyi meşrik şeklinde okumasına rağmen Ona göre de burada kastedilen, işrâkîlerin hikmetidir. Daha sonra başka bir düşünür bu kelimeyi “spiritüalizm” (ruhaniyyun) kelimesiyle ilişkilendirerek, söz konusu felsefeyle işrâkîliğe dayanan bir grubun kastedildiğini belirtmiştir.³⁷¹

Nallino’nun belirttiğine göre daha sonraları da bu kelimenin okunuşu üzerinde tartışmalar devam etse de düşünürlerin pek çoğu kelimenin “meşrik” okunması üzerine ittifak etmişlerdir. Batı’da kelimenin gramer açısından okunuşu ve bu okunuş üzerinden ortaya konulan kanaatlerden ziyade İbn Sînâ’nın eserleri probleme dâhil edilerek tartışmalara devam edilmiştir.

Birinci bölümde ele almaya çalıştığımız gibi problem, bundan sonraki aşamada *Hikmetü’l-Meşrikiyye* eserine dayanmaksızın diğer eserlerin yorumlanması ile ele alınmıştır. Ortada herhangi bir belgenin olmaması dolayısıyla da *Hikmetü’l-Meşrikiyye* istenildiği gibi değerlendirilmiştir. Hatta var olan yazmaların üzerinde değişikliğe gidilmek suretiyle de savunulan görüşler güçlendirilmeye çalışılmıştır.³⁷² Burada şüphesiz ki kastettiklerimizin başında Mehren gelmektedir. Bilindiği üzere Mehren, düşünürümüze ait bir takım risalleri ve *İşârât*’ın son üç namat’ını *İbn Sînâ’nın Mistik Risaleleri* adıyla yayınlamıştır. Nallino da Mehren’nin, İbn Sînâ’nın risalelerini yayınlamasını yeri doldurulamaz bir katkı olduğunu belirttikten sonra mütercimmin telafi edilemeyecek bazı filolojik hatalar yaptığını belirtir. Nitekim o, yayınladığı risaleleri “mistik” diye nitelendirmesiyle sonraki çalışmalarda bunların tasavvufî risaleler diye bilinmesine sebep olacaktır.³⁷³

Muhammed İkbâl 1903’te yapmış olduğu bir çalışmada İran filozofları arasında kendi düşünce sistemini kuran ilk kişinin İbn Sînâ olduğunu belirtiyor. Ayrıca İbn Sînâ’nın, “*Doğu Felsefesi*” adlı eseri elimizdedir. İkbâl verdiği dipnotla Mehren’in

³⁷¹ Nallino, a.g.m, s.252-258.

³⁷² Bkz. Birinci Bölüm: İbn Sînâ’nın Meşriki (İşraki-Tasavvufi) Felsefeyi İşlediği İddia Edilen Eserleri kısmı.

³⁷³ Nallino, a.g.m, s.259.

yayınladığı risaleleri işaret ediyor.³⁷⁴ Mehren'in yapmaya çalıştığı böylece netice vermeye başlamıştır.

Mehren'in problemi konu merkezle bir alana taşınmasına rağmen, sonraki araştırmacılardan bazılara tekrar meşrik kelimesinin okunuşu tartışmalarına dönüş yapacaktır. İşte bunlardan biri olan Carra de Vaux de *İbn Sînâ* adlı kitabında tekrar De Slan gibi kelimeyi müşrik yani işrâk (aydınlanma, illuminati) olarak okuyacaktır. Ayrıca De Vaux, bu felsefenin sufi karakterli bir felsefe olup Yunan mistisizmine dayandığını belirtecektir. L. Gauthier de 1909'da *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Eserleri* adlı kitabında bu konuya değinerek kelimeyi meşrikiyye (orientale) diye okur. Bunun yanı sıra kelimenin "müşrikiyye" olarak da okunabileceğini belirtir ve sonuçta bu ikisinden de kastın işrâkî (illuminati) felsefe olduğunu altını çizer. Ona göre "hikmetü'l-meşrikiyye" "hikmetü'l-işrâk"a eş anlamlıdır. Nallino'ya göre ise Gauthier'in bu temelden uzak değerlendirmeleri dikkatle incelenip söylenmiş sözler değildir.³⁷⁵ Gauthier'in yukarıda bahsettiğimiz oryantalist anlayıştan kaynaklanan tavrına en iyi örnek, yazmış olduğu bir kitabın isminde de kendisini gösterir. Söz konusu kitabın ismi şöyledir: "*İslam Felsefesi Araştırmalarına Giriş, Sami Ruhu ve Aryan Ruhu: Yunan Felsefesi ve İslam Dini.*"³⁷⁶ Kelimeyi Max Horten de müşrikiyye (tasavvufi) olarak okur ve İbn Sînâ'nın iki ayrı felsefesinin söz konusu olmadığını belirtip farklı bir yorumlama yoluna gider. Ona göre İbn Sînâ'nın, yaptığı tek şey Aristoteles'in felsefesini kendi dini inançlarını da göz önünde bulundurarak dönüştürmekten ibarettir. Horten müşriki hikmetin ne olduğunu da kendince belirtecektir. Ona göre, "hikmetü'l-meşrikiyye" kalp ve zevk yoluyla Allahı bilmedir ve bu hikmet anlayışı burhan ve istidlale dayanan felsefeye karşıdır. Bu akımın mensuplarına sufi veya işrâkî felsefeciler denir. Asin Palacies de kelimeyi müşriki (işrâkî) olark okur ve bunların Yeni Eflatunculuk olduğunu söyler. T. J. De Boer de pek çoğu gibi kelimeyi müşrikiyye diye okumuş ve bunun işrâkîleri ifade etmek üzere kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca bu

³⁷⁴ Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı: İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, trc. Cevdet Nazlı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 40.

³⁷⁵ Nallino, a.g.m, s.260-262.

³⁷⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.156.

akımdan Sühreverdî ve takipçilerinin anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Yine De Boer meşrikiyye'nin şark'ı yani doğuyu işaret ettiğini de eklemiştir.³⁷⁷

Bu tartışmaları aktaran Nallino kelimenin *muşriki* şeklinde okunamayacağını hem etimolojik açıdan hem de tarihselliği bakımından ortaya koyacaktır. Nallino *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin de nüshalarına dayanılarak bu sonuca varılabilir demektedir. İbn Sînâ'ya işrâkîliği izafe edenler pek isabet edememişler ve sağlam temellere dayanmamaktadırlar. Örneğin Carra De Vaux, İstanbul Ayasofya Kütüphanesindeki *Hikmetü'l-Meşrikiyye* yazmasını yakından incelediğini belirtiyor. Ancak bunun isimlendirmede bir yanlışlık olabileceği sonucuna varıyor. Çünkü ona göre bunun, mantık, tabiat ve ilahiyat bahislerini ele aldığından *Necât* benzeri bir eser olması gerekmektedir.³⁷⁸ Bundan sonra Nallino problem alanlarını beş başlık altında toplar ve bunları çözmeye çalışır. Belirlenen problemler şunlardır:

1- Gramer açısından, mim harfinin dammeli şekliyle “**muşriki**” veya **muşrikiyye**” olarak okunması mümkün müdür?

2- İbn Sînâ'nın felsefesi, tasavvufi ve **işrâkî** özellikte midir?

3- Hakikati meşşâîlerin gittiği yoldan değil de öz olarak ulaşmak isteyenlere ayrı olarak yazmış olduğu *Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı kitabının içerdiği konular nelerdir?

4- Bugün elde bulunan kitabın iki nüshası, bir isim benzerliğinden mi ibarettir yoksa *Hikmetü'l-Meşrikiyye* kitabının aslı mıdır? İbn Tufeyl'in *Hayy ibn Yakzân*'da işaret ettiği ve *Şifâ*'da anlatılan meşşâî geleneğe muhalif olan kitap hangisi olabilir?

Birinci maddeyi ele alan Nallino, kelimenin “muşriki” veya “muşrikiyye” şeklinde okunamayacağı sonucuna varmıştır. Şöyle ki:

“De Slan hangi varsayımla kelimeyi bu şekilde okumuştur diye baktığımızda, bu isimlendirmenin *Fahreddin Râzî*'nin bir kelam kitabı olan *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'sinden etkilendiğini görüyoruz. Bu ise temelsiz bir iddia olup yanılğı üzerine yanılğıdır. Çünkü bu kitapta işrâkî hikmet ve ilkeleri ile diğer bazı konular

³⁷⁷ Nallino, a.g.m, s.263-266.

³⁷⁸ A.g.m, s.267-268.

yer almaktadır. Ki bu felsefe yunan meşşât ekolü ve felsefesine zıttır. Buradaki iki önemli hata; ilk olarak bu ismin Râzî'nin kitabından yola çıkılarak konulmuş olması ikincisi ise böyle bir felsefenin İbn Sînâ'ya izafe edilmesidir.”

Nispet ifade eden “ya” harfi ile birlikte *muşrikiyye* şeklinde okunması halinde kelime, *işrâk* (aydınlanma) felsefesi değil, aydınlatanların felsefesi manasına gelecektir ki bu da tutarsız görünmektedir. Bunun ardında da kelimenin böyle olamayacağını Nallino Arapça dilbilim kurallarını da aktararak ispat etmeye çalışmıştır.³⁷⁹

İkinci sorunun cevabını da oluşturan açıklamalarında Nallino, kelimeyi **muşriki** veya **muşrikiyye** diye okuyanların işrâkî hikmet felsefesini kastettiğini belirterek bunun yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hem Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında hem de daha sonra bu ekole tabi olanlarda veya bu kitabı şerh edenlerin hiç birinde bu tür bir okuyuşa rastlanılmamıştır. Ayrıca bu iddiayı ilk ortaya atan Pusey'e kadar Avrupa'daki İbn Sînâ üzerinde yapılan çalışmalar son derece azdır. O zamana kadar İbn Sînâ'nı bu eseri zaten bilinmiyordu. Yine İbn Sînâ'nın tasavvufi bir yönünün olduğuna ilişkin bilgiler bulunmamakla birlikte Sühreverdî'nin işrâkî hikmet felsefesi de tanınmıyordu. Fakat bunların üzerinden 40 yıldan fazla bir zaman geçti ve tabii ki konuyla ilgili bilginiz de artmıştır. Bu arada İbn Sînâ'nın tasavvufi eserleri tahlil ve tercüme edilerek neşredildiler. Bu eserlerden anlıyoruz ki Yeni Eflatunculuğun İbn Sînâ felsefesi üzerinde de Fârâbî'ninkine benzer aşırı uçlarda olmayan bir etkisi bulunmaktadır. Ayrıca yapılan derin araştırmalar ve birbirlerini tamamlayan çalışmalar sonucunda da Sühreverdî ve *Hikmetü'l-İşrâk*'ı hakkında sağlam bilgiler elde ettik. Çalışmalar sonucunda gördük ki bu felsefe Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefesinden öz olarak ayrılmaktadır. Yeni Eflatunculuk ortaçağın ilk kısmında yayıldığı İskenderiye ekolüyle İbn Sînâ ve Fârâbî felsefesinin aksine, işrâk felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Yeni Eflatunculuğun bu ekolü (İskenderiye) saf bir Yeni Eflatunculuk olmayıp kadim gnostik öğretiler ve gizli ilimlerle karışan bir metafizik anlayışını ortaya koymuştu. Bu ekole Harran bölgesi sabilerin de artan bir etkisi sözkonusudur. Daha sonra Sühreverdî de felsefesini oluştururken Yahudilerin saf olarak Zerdüştlükten aldığı öğretiler ve ayrıca Hermesçilik ile bazı antik dönem filozoflarının da görüşlerinin karıştırıldığı bir

³⁷⁹ A.g.m, 271-276.

yeni sistem kurmuştur. Bu sistemin İbn Sînâ'da olduğunu söylemek isabetli olmasa gerektir.³⁸⁰

Nalilno üçüncü sorunun cevabı için, Fahreddin Râzî'yi örnek gösterir. Fahreddin Râzî **meşriki felsefe**'yi savunarak **mağribi felsefe**'yi eleştiriyordu. Onun **meşrikiyye**'den kastettiği grup İslam kelamcıları idi, **mağribi**'lerle ise Yunan meşşâîlerini kastetmiştir. Bu ayrımı, İbn Tufeyl'in bahsetmiş olduğu İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sı ve *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'si arasındaki farklılığa benzetebiliriz. Aslında İbn Sînâ araştırmacıları İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili yazdığı kitaplardan habersizdiler. Şuan (1910) elimizde bulunan *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'den dahi haberleri yoktur. Bu yüzden çok farklı hükümlerin elde edildiği sonucunu çıkaran Nallino *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'nin girişinden bazı kısımlar aktararak, ilimlerin tasnifi³⁸¹ başta olmak üzere bir takım felsefi anlayışlardaki farklılığa işaret etmektedir.³⁸²

Hikmetü'l-Meşrikiyye kitabının büyük bir bölümünün ortada olmaması ve isminin de net olarak aktarılmadığı üzerinde duran Nallino eserin içeriğiyle ilgili olarak da Sadreddin Şîrâzî'nin, *Ta'likât*'ında (Kutbuddin Şîrâzînin, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* eserine yazdığı şerhine yapılmış bir şerhtir.) İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı eserinden yaptığı iktibaslarından³⁸³ söz edecektir.³⁸⁴

Eserin içeriğiyle ilgili bu değerlendirmeleri aktaran Nallino'ya göre demek ki *Hikmetü'l-Meşrikiyye* bir tasavvuf kitabı değil tam bir felsefe kitabıdır. Bu eserde mantık, tabiat ve ilahiyat bölümleri ele alınmıştır. Eser, sufilerin gizli öğretilerini ihtiva etmediği gibi Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ından da tamamen farklıdır. O halde İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve onun özeti mahiyetindeki *Necât*'ı ile kendi düşüncelerini öz olarak aktardığı *Hikmetü'l-Meşrikiyye* arasında içerik ve anlayış bakımından bir takım farklılıklar vardır.³⁸⁵

³⁸⁰ A.g.m, s.274-276.

³⁸¹ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s.5.

³⁸² Nallino, a.g.m, s.278 vd.

³⁸³ Bkz. Araştırmamızın birinci bölümündeki *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin nüshalarının analizi ile ilgili kısım.

³⁸⁴ Nallino, a.g.m, s.283 vd.

³⁸⁵ Nallino, a.g.m, s.289.

Dördüncü sorunun cevabına gelince, eserin bir kısmının bulunması sonucunda, (İstanbul ve Oxford nüshaları da göz önüne alındığında) eserin isminin uydurma ya da sonradan verilme olmadığı ortaya çıkmıştır.

Nallino İbn Sînâ'nın eserlerinin üç kısma ayrılabilceğini belirtiyor:

- 1- Meşşâî ekolün hâkim olduğu gelenek: *Şifâ* örneği;
- 2- İbn Sînâ'ya göre hakikatin özünün anlatıldığı gelenek: *Hikmetü'l-Meşrikiyye* örneği;
- 3- Bu iki geleneğin özet şeklinde birarda aktarıldığı gelenek: *el- İşârât ve't-Tenbîhât* örneği.

Bu arada İbn Tufeyl'in dayandığı eserin *Hikmetü'l-Meşrikiyye* olmadığı da kuvvetle muhtemeldir. Öyleyse İbn Tufeyl'in dayandığı eserler tasavvuf içerikli risaleler olmalıdır. Kitap ismine de atıf yapan İbn Tufeyl muhtemelen bu atfı *Salamân ve Absâl*'a dayanarak yapmıştır. Çünkü İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân*'nı ile *Salaman ile Absal*'ı sufi içerikli eserlerdir.³⁸⁶

Nallino'nun bu şekilde özetlediği bu gelenek ekseriyetle probleme oryantalist bir bakış açısıyla ve metinleri inceleme gereği duymayan bir tavır sergilemişlerdir. Tabî ki bu tavrın, İslam dünyasında da etki yapacağı açıktır. Nitekim G. Tarabişi bu kimseler için oryantalistlerin *tabiileri* olarak nitelendirmektedir.³⁸⁷ Çünkü ona göre, Mustafa Abdurrezzak, Hanna Fahuri ve Halil Cer gibi kimseler oryantalistlerin ortaya koyduğu, İbn Sînâ'da işraki bir eğilim olduğu fikrini olduğu gibi ve sorgulamadan aldılar.³⁸⁸ Gerçekten de Hanna Fahuri ve Halil Cer'in birlikte yayınladıkları İslam felsefesi tarihine ilişkin eserlerinde İşrak felsefesi için, "bu öğretî Sühreverdî'den önce İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî tarafından başlatıldı fakat bu çabaları, İranlı hüsrevaniler dönemindeki gibi meşriki hikmet seviyesine ulaşmadı" diyeceklerdir.³⁸⁹

³⁸⁶ Nallino, a.g.m, s.290-292.

³⁸⁷ Tarabişi, *Vahdetü'l-Akli'l-Arabiyyi'l-İslami*, s.27.

³⁸⁸ A.g.e, s.25.

³⁸⁹ Hanna Fahuri, Halil Cer, *Tarihü'l-felsefeti'l-Arabiyye*, c. I, Beyrut : Dârü'l-Cil, 1982, s.305.

III. HİKMETİN BELİRSİZLİĞİNE RAĞMEN TARAFLARIN BELİRGİNLEŞMESİ

Bugüne kadar yapılan bütün çalışmalar göz önüne alındığında dahi, gerek söz konusu eserlerin bütün içerikleri ile birlikte aidiyetleri ve gerekse ifade edilmeye çalışılan şeyin ne olduğunun kesin olarak ortaya çıkmamasına rağmen, gerek Müslüman fikir adamlarından, gerekse de diğer düşünürlerden bazılarının zihninde problemin bir cevabının bulunduğu ortadadır. Buldukları kati(!) cevapları eserlerinde dile getiren bu düşünürlerin konuya yaklaşım tarzları açısından bugün birer ekol haline geldiğini de söyleyebiliriz. Öyle ki yapılan araştırmaların bazılarında bu düşünürler artık, yegâne kaynak olma vasfına kavuşmuşlardır. Dolayısıyla da faklılaşan bu yaklaşımların da adeta bir taraftar, dinleyici kitlesi oluşmuştur. Bu yüzden bizce problem henüz tam olarak çözülememişken, kendi özel okuyuş biçimleriyle oluşturdukları kalıpları savunan bir taraftar kitlenin oluştuğu aşikârdır. Tezimizin birinci bölümünde göstermeye çalıştığımız gibi, bu problemin çözümü için en azından meşrikiyye atıfları göz önünde bulundurularak konuyla ilgili araştırmalar derinleştirilmelidir. Şayet bu atıflar ve mercileri tespit edilirse, o zaman daha sağlıklı bir şablon ortaya koymak mümkün olabilecektir.

Tezimizin bu bölümünde bugün çok belirgin olarak kabul görmüş ve desteklenen üç yaklaşım biçimini ele almaya çalışacağız. Tarihsel sıralamasını da dikkate alarak ele alacağımız ilk yaklaşım genelde İslam, özelde İran mistik kültür geleneğinin izleirni arayan ve ortaya koymaya çalışan Henry Corbin-Seyyid Hüseyin Nasr çizgisi olacaktır. İkinci olarak İslam düşüncesine bir bütün olarak yeni bir okuma biçimi önerisi getirerek bunu uygulamaya çalışan Muhammed Abid el-Câbirî'nin çizgisini ve etkilerini ele almaya çalışacağız. Üçüncü bir yaklaşım olarak İbn Sînâ'nın eserlerini öncekilere göre daha fazla dikkate alan ve İbn Sînâ'nın Aristoteles geleneği paralelinde bir felsefi anlayış geliştirdiği tezi üzerine vurgu yapan Dimitri Gutas'ı incelemeye çalışacağız.

A. Henry Corbin Geleneği: Kadim Bilgeliğin Kùltür Elçisi İbn Sînâ

Hazırlamış olduğu iki ciltlik *İslam Felsefesi Tarihi* kitabının merkezine Şîî ve gnostik düşünceyi koyan Corbin, böylece İslam felsefesi tarihini mistik bir düşünce tarihi şeklinde ele alacaktır. Onun bu tavrı İbn Sînâ söz konusu olduğunu kendini daha güçlü bir şekilde hissettirecektir. Çünkü ona göre İbn Sînâ İranlı bir Şîî idi. Gerçi babası ve kardeşinin mensup olduğu İsmailîyye şiasına katılmayı, kainat görüşlerinin benzemesine rağmen, reddetse de vezirlik yaptığı devletler de göz önüne alındığında onun İmamiye şiasına mensup olduğu sonucuna varılabilir.³⁹⁰ İslam düşüncesine bu yaklaşımı dolayısıyla Corbin'in İbn Sînâ'yı meşriki hikmet probleminde nasıl değerlendireceğini tahmin etmek güç olmasa gerek. Onun bu okuma biçimi aynı zamanda pek çok kişi tarafından benimsenip sürdürülecektir. Başka bir deyişle İslam düşüncesinin duygusal-mistik nitelikli bir düşünce olduğu şeklindeki okuma biçimi artık bütün dünyada genellik kazanacak ve bu şekildeki okuma biçimine İslam dünyasındaki düşünür ve araştırmacılar da katılacaktır.³⁹¹

Henry Corbin geleneği diye adlandırdığımız okuma biçiminde genel olarak İbn Sînâ felsefesi, İbn Sînâ'dan sonra yaşamış olan Sühreverdî'nin sistemleştirmiş olduğu *İşrâkî Hikmet* ile açıklanmaya çalışılmıştır. İbn Sînâ felsefesini bu perspektifle okuyan düşünürlere göre İbn Sînâ Sühreverdî'de zirvesi noktasına ulaşacak olan işrâkî hikmet'in kurucusudur. İbn Sînâ'nın sembolik hikayelerinde, *İşârât*'ın son üç namatında ve *Hikmetü'l-Meşrikiyye* eserinde dile getirdiğı düşünceler bu felsefeden ibarettir. Şüphesiz ki bu okuma biçimi Corbin'den çok önce özellikle meşrik-işrâk kavramları üzerinden yapılmıştı. Araştırmacılar özellikle meşrik kelimesinin müşrikiyye okunup okunmayacağı şayet bu şekilde okunuyorsa bunun da işrâk felsefesine tekabül edeceğini belirtiyorlardı. Corbin ise Sühreverdî'nin de eserlerini yayınlarak söz konusu durumu sistematik bir hale getirmiştir.

Corbin'e göre İbn Sînâ'nın gerçek anlamda halefi Sühreverdî'dir. Bu durum İbn Sînâ'dan metafizik gibi konulardan yaptığı alıntılardan dolayı değil, İbn Sînâ'nın

³⁹⁰ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.171. Gutas, yaptığı vezirliklerinden dolayı İbn Sînâ'nın İmamiye (İsnaaşerî) Şiasına mensup olduğu fikrinin ilk defa Şüşterî (ö.1619)'ye ait olduğunu fakat bunun dayanaksız ve boş bir iddia olduğunu belirtiyor. Bkz. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.15.

³⁹¹ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, s.42.

başlatmış olduğu *meşriki hikmet* projesini üstlenip sürdürmesindendir.³⁹² Buna göre İbn Sînâ'nın *meşriki hikmeti* ile Sühreverdî'nin *işrâkî hikmeti* aynı şeyi ifade etmektedir.³⁹³ Nallino ve Bedevi gibi düşünürlerin meşrik kavramına bir coğrafi bölge tesis etmelerine de karşı çıkan Corbin, Sühreverdî'nin bu iki kavramı da aynı manada³⁹⁴ kullanmasını delil göstererek bu kavramların bir tür iç aydınlanmaya (vision) işaret ettiğini belirtmektedir. Nihayetinde bunlar aydınlanma, yani işrâk felsefesinde mükemmel ifadesini bulacaktır. İşrâk felsefesi de son analizde zerdüştlükte ifade edilen ve bir tür dini ritüeli (*sacral*) ifade eden ışığı ifade eder.³⁹⁵ Corbin'e göre İbn Sînâ'nın doğu felsefesi ile ilgili kendisini aydınlatmak isteyen kişinin onun *Hay b. Yakzân* isimli sembolik hikâyesine başvurması tamamıyla yeterlidir. Çünkü onun meşriki hikmeti bu eserlerde ifadesini bulmuştur.³⁹⁶

Corbin'in başlattığı bu kadim İran kültürü merkezli okumayı yine başka bir İranlı düşünür olan Seyyid Hüseyin Nasr sürdürecektir. Nasr, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin anlamı araştırılmaksızın yapılacak bir İbn Sînâ tartışmasını gereksiz görür ve bu konunun pek çok kişinin, özellikle İbn Sînâ hakkında en kapsamlı ve en makul yeniden inşayı sunan Corbin'in de dikkatini çektiğini belirtir.³⁹⁷ Nasr'a göre *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, *İşârât*, *Risâle fi'l-Işk* ve bazı sembolik hikayeleri İbn Sînâ'nın batını felsefesini oluşturur. Onun batını felsefesi seçkin kimseler için yazmış olduğu ve adına *doğuluların felsefesi* adını verdiği eserlerde dile getirilmiştir. *Şifâ* ve *Necât* gibi eserlerini ise avam için yazmıştır. Onun doğu felsefesini anlatan eserleri incelendiğinde bu anlayışının ayırt edici yönleri ortaya çıkmaktadır. Buna göre doğu, sembolik anlamıyla ışık ve saf biçimler dünyası olarak görülürken, batı ise gölgeler veya madde dünyasını sembolize eder. Madde dünyasına tutsak olan insan ruhu da bundan

³⁹² Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.175.

³⁹³ Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*, s.36.

³⁹⁴ Sühreverdî'nin *el-Meşâri*'de işarete bulunduğu *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye ait fasiküller ile ilgili atıf için Bkz. Sühreverdî, *el-Meşâri* ve *l-Mutârahât*, s.195.

³⁹⁵ Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*, s.39-40.

³⁹⁶ Corbin, *Ruhun Yolculuğu*, (Giriş), trc. Fevzi Topaçoğlu, *Sembolik Hikayeler* içinde, s.82.

³⁹⁷ Nasr, *İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi*, s.293.

kurtulmak için ışıklar dünyasına (melekler âlemine³⁹⁸) yolculuk etmelidir. Ne var ki bu yolculukta ona bir rehberin³⁹⁹ eşlik etmesi zorunludur.⁴⁰⁰

Corbin gibi, İbn Sînâ'da mistik-tasavvufi bir yön (batını felsefe) olduğunu iddia eden Nasr, kavramları seçerken Corbin'le paralel fikir beyan etmiştir. Yine aynı şekilde Corbin gibi, İbn Sînâ'yı Sühreverdî ile açıklamış ve ikisi arasında bir bağ ve devamlılık bulunduğunu iddia etmiştir.⁴⁰¹

İbn Sînâ eserlerini de biri *resmi* veya *zahiri*, diğeri de daha gizli olan *batını* olmak üzere ikiye ayırır. Nasr'a göre, birinci gruptaki ürünler, ilkelerini, Aristoteles, İskenderiyeli şârihler, Yeni Eflatuncular ve İslam'ın tevhid akidesinden alan meşşâî geleneğe bağlı kalınarak yazılmış olan kitaplardır. İkinci grupta ise, İbn Sînâ'nın işrâkî teosofi ile ifade edilen felsefi düşüncesinde bilgiyi etkin ve arifin varlığının transformasyona uğradığı bir süreç olarak işlediği kitapları bulunmaktadır.⁴⁰² Nasr, İbn Sînâ'nın, Aristotelesçi olmayan ve meşriki hikmetini işlediği eserlerinden yola çıkılarak İbn Sînâ için yeni bir inşa yapmamız gerektiğini belirtir.⁴⁰³

Perviz Morewedge, "*İbn Sînâ Felsefesinde Mantık, Sudur ve Tasavvuf*" adındaki iki bölümlük makalesinde İbn Sînâ'nın tasavvuf ile olan ilişkisini ele almıştır. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalarda belirleyici olan unsurların İbn Sînâ'nın dile getirdiği sudur, mistik birlik fikri ile dini (Kur'an-ı Kerim), felsefi (Aristotelyen) ve mistik (sufizm) sistem gibi üç temel problem üzerinden sürdürüldüğünü belirten Morewedge konuyla ilgili görüşlerin beş kategoride incelenebileceğini ifade etmektedir. Görüşlerin şu şekilde sistematize edilmesi mümkündür:

1- *İbn Sînâ felsefesi ile tasavvufi anlayış benzerdir.* Her ikisinin de İslam'a mensup olması dolayısıyla aralarında aykırılık görmeyenlerin görüşüdür. Morewedge bu iddianın haklı payı bulunduğunu ancak en azından kullandıkları yöntemler dolayısıyla tamamen kabul edilebilecek bir durum olmadığını da belirtir.

³⁹⁸ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.293.

³⁹⁹ Nasr, yorumcuların bu şahsı Ali b. Ebi Talib'le özdeşleştirdiğini belirtiyor. Bkz. Nasr, a.g.e, s.294.

⁴⁰⁰ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.55-56.

⁴⁰¹ Nasr, *İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi*, s.293.

⁴⁰² Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.304.

⁴⁰³ Nasr, *İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi*, s.296.

2- *Tasavvufi görüşlerin pek çoğu İslami olsa da İbn Sînâ'nın görüşleri İslami değildir:* Bu görüşe sahip olanlardan Houben'e göre, Tanrı'nın da dâhil ettiği mistik birlik fikri; zorunlu bir sudur anlayışı; Tanrı ile insan arasında doğal bir irtibat olduğu fikirleri nedeniyle İbn Sînâ Sünnî (ortodoks) İslam anlayışından uzaklaşmaktadır. Kur'an'ın aşkın bir mistisizm anlayışı getirmesine rağmen İbn Sînâ'nın bu basite indirgemesine karşı çıkan Houben'e Morewedge, Hristiyan mistik anlayışını temel aldığını söyleyip karşı çıkar. Morewedge'e göre Houben, Tanrı ile ittihadı imkânsız görmesi dolayısıyla yanılmıştır.

3- *İbn Sînâ'nın görüşlerinin mistik değil dini olduğu anlayışı:* E. Gilson, İbn Sînâ'nın dini düşünceleri için felsefeyi araç olarak kullandığı görüşündedir. Gilson'un bu görüşüne İbn Sînâ'da bulunan sevgi düşüncesini ekleyen Goichon'a göre İbn Sînâ'da Tanrı'nın zatı, onun aklı, sevgisi ve canlı olması üzerine kurulur. Yine Goichon'un *Şifâ* ve *Necât* gibi eserlerin İbn Sînâ felsefesinin merkezinde yer aldığını dolayısıyla sembolik eserleri ve dini inancını yansıtan risalelerin o kadar da önemli olmadığını hatta bazılarının ona ait olmayacağını belirtmesine hem Morewedge hem kendisi karşı çıkar hem de bu düşünceleri nedeniyle Goichon'u eleştiren Wickens'in görüşlerine yer verir. Wickens'e göre Goichon, bu düşünceye kendini o kadar kaptırmış ki, İbn Sînâ'nın diğer yönlerini göremez olmuştur. Yine Wickens, şayet *Şifâ* İbn Sînâ düşüncesinin merkezindeyse neden hemen başında asıl görüşlerini başka eserlerde anlattığını belirtiyor? Ya da *İşârât* ne olacak bu durumda? diye sorular sorar. Morewedge de Goichon'nun bu fikirlerine karşı çıkar ve *İşârât*'ın çevirisini yaparken kavramları değiştirdiği ve eseri basitleştirip değerini düşürdüğü iddiasıyla eleştirir.

4- *İbn Sînâ Mistik değildir fakat ortaya koyduğu düşünce felsefi bir mistisizmdir:* Bu düşüncede olan L. Gardet, İbn Sînâ'nın bu düşüncelerini her büyük felsefi sistemde varolan monistik bir varoluşçuluk veya dini bir mistisizm ile açıklar. Bu konuda G.C. Anawati ve Firuzanfer de benzer düşüncelere sahiptir.

5- *İbn Sînâ ve tasavvufçularda Zerdüştlük etkisi vardır:* Morewedge bu görüşe sahip olanların başında haliyle Corbin'i zikredecektir. Cobin'in Sühreverdî'de tespit ettiği Zerdüşti etki İbn Sînâ'dan etkilenen bir isim olarak İbn Sînâ düşüncesinde Zerdüştlük ve Yeni Eflatuncu gibi kadim kültürlerin etkisi bulunduğunu söyleyen

Wickens, S.M Afnan ve Panoussi gibi düşünürleri zikrettikten sonra kendi düşüncesinin de bu beşinci görüşe yakın olduğunu ima etmektedir.

Morewedge hipotezini Zerdüşti öğretinin İbn Sînâ'daki etkisi üzerine kurar. Bu konuda özellikle Corbin'in, Sühreverdî düşüncesinde tespit ettiği Zerdüşti etkilere dikkat çeken Morewedge, İbn Sînâ ile Sühreverdî'nin de fikri sürekliliğini gündeme getirerek aynı etkinin İbn Sînâ'da da olabileceğini belirtir. İbn Sînâ'nın felsefesinde Zerdüşti mezheplerin izlerinin bulunduğunu belirten Morewedge, İbn Sînâ'nın bunları İslam inancına tercih edip etmediği konusunda tam emin değildir. Yine ona göre politik hayatındaki hareketlilik ve *Danişnâme*'yi Farsça telif etmesi bir İranlılık duruşunun göstergelerindendir.⁴⁰⁴ Bu kanaatlerini söz konusu makalenin ikinci bölümünde sürdüren Morewedge, İbn Sînâ'daki faal akılla ittisal'i de Tanrı ile ittihad anlamında, mistik birlik fikri ile açıklayacaktır ve ona göre bu fikirlerin kaynağı İslam değildir. dolayısıyla burada İbn Sînâ'nın Zerdüşti bir etki taşıdığından söz edilebilir demektir.⁴⁰⁵

Bu geleneğe son bir örnek olarak yine bu gelenekten gelen Mehdi Aminrazavi'yi zikredebiliriz. Ona göre İbn Sînâ'da mistik bilgi mümkün değil aynı zamanda ondaki sufizmin zorunlu bir sonucudur. İbn Sînâ *Makamâtül-Ârifîn* ile *fî Esrâri'l-Âyât*'ta ruhun tedavisi için bir reçete öneriyor ki bu reçete ile insan maddi olandan ruhi olan bir boyuta kademe kademe yükselecektir. Aminrazavi, İbn Sînâ'nın meşriki felsefesi ile Sühreverdî'nin işrâkî felsefesi arasında hiçbir ayrım görmez. Ona göre, İbn Sînâ'nın *İşârât*'nın *Makamâtül-Ârifîn*'i ile *fî Esrâri'l-Âyât*'ını iyi okuyan herkes bu gerçekliğin farkına varacaktır⁴⁰⁶

Kadim İran kültürü eksenli bu okuma biçiminin hepsinde de İbn Sînâ bir şekilde Zedüştlük, Hermetizm, gibi akımlarla irtibatlandırılmış ve istisnasız bu açıklamaların hepsinde Sühreverdî ile de İbn Sînâ'nı bağlantıları gösterilmeye çalışılmıştır. Bu okuma biçiminin bir diğer özelliği de İbn Sînâ'da kendilerince tespit

⁴⁰⁴ Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sûfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna)/Part I", *JAOS*, c.91, sy.4 (1971), s. 467-474.

⁴⁰⁵ Morewede, a.g.m/Part II, *JAOS*, c.92, sy.1 (1972), s.9-14.

⁴⁰⁶ Aminrazavi, "How Ibn Sînâ is Suhrawardî's Theory of Knowledge?", *Philosophy East and West*, c.53, sy.2 (2003), s.210-212.

ettikleri bu bağdan dolayı onu yüceltme yoluna gitmeleridir. Bir bakıma İbn Sînâ onlara göre kadim hikmetin ve bilgeliğin aktarıcısı konumundadır. Çünkü onlara göre de “halidi hikmet” bu gelenek içerisinde tevarüs edilmiştir. Bu nedenle İbn Sînâ’da bu izleri tespit etmek son derece önemlidir. Şimdi de İbn Sînâ’ya aynı şeyleri isnat eden başka bir düşünüre geçelim fakat bu sefer İbn Sînâ’daki tespit edilen kadim gelenek, düşüncenin gelişimini tıkayan ve akli atıl bırakan bir olguya dönüşür.

B. Câbirî Yaklaşımı: Âtıl Aklın İdeologu İbn Sînâ

Arap-İslam kültürü için yeni bir okuma biçimi öneren Câbirî’ye göre şimdiye kadar var olan, ideolojik, oryantalist ve materyalist okuma biçimleri Arap-İslam akıl yapısını ortaya çıkararak ve evrensel akla ulaştıracak seviyede değildir. Önerdiği yeni okuma biçiminde metinlerin öncelikle kendi problematikleri içerisinde çözülmesi ve çağdaşlaştırılarak anlaşılır hale getirilmesi hedeflenmektedir.⁴⁰⁷ Çağdaş ve objektif olarak takdim edilen bu yeni okuyuş tarzı, yukarıda dile getirilen üç okuyuşun ortaya çıkardığı kısır döngüden kurtarılan episteme orijinal metinlere dayandırılarak elde edilecektir.⁴⁰⁸

Yöntem olarak bunu seçen Câbirî, iddia ettiği metinlerin analizine dahi başlamadan İslam felsefesiyle ilgili bir takım yargılar belirtecektir. Bu iddiaların başında da, İslam felsefesinde bir süreklilikten ve bizzat bilgi üretiminden söz etmenin imkânsız olduğuna ilişkin yargı gelmektedir. İslam felsefesi sadece Yunan felsefesinin ideolojik bir okuma biçimidir. Malzeme aynı fakat hedefler ve ortaya konuluş tarzları farklıdır. Yenilik sadece her filozofun tevarüs edilen bilgiye yüklediği ideolojik boyutta aranmalıdır.⁴⁰⁹

Câbirî’nin zihninde var olan bir projenin göstergeleri olan bu yaklaşımından hemen sonra da İbn Sînâ ile ilgili hükmünü açıklayacaktır. Ona göre İbn Sînâ, biri Arap-İslam kültüründeki kemiyet artışını, üslubunun akıcılığını ve düşünüş tarzındaki berraklığını temsil eden diğeri de kendine ve başkalarının ona atfettiği yetkinlik ve biricikliğe rağmen onu, bu kültürdeki donuklaşıp çökme merhalesinin bizzat başlatıcısı

⁴⁰⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.14–18.

⁴⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.37 vd; *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.23 vd.

⁴⁰⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.8–9.

yerine koyan kişi olmak üzere iki ayrı yüze sahiptir. Yine ona göre İbn Sînâ'nın kendisi bu ikinci yüzünü tercih ettiğini defalarca belirtecektir.⁴¹⁰ Böylece Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerce başlatılan evrensel aklı merkezileştirme projesi⁴¹¹ İbn Sînâ'nın meşriki felsefe projesi nedeniyle öldürücü bir irrasyonelliğe terkedilmiştir. Bu konu da Gazzâlî ve Sühreverdî de İbn Sînâ'yı izlemişlerdir.⁴¹²

İbn Sînâ'yı bu şekilde rasyonelliğin dışına iten Câbirî'nin zihnindeki ikinci adımda doğu ve batı İşlam felsefelerini birbirinden ayırmaktır. Ona göre, İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasında epistemolojik bir kopuş (katia) vardır.⁴¹³ Bu kopuşla birlikte kültür mirasımızın ideolojik misyonu iki lahza arasında olmuştur. Biri diğerini geçersiz kılmış, ondan kopmuştur. Birinci lahza, Fârâbî'nin rüyasıdır ki İbn Sînâ bunu yaşamıştır. İkinci lahza ise İbn Bâcce'nin rüyasıdır ki bunu da İbn Rüşd geliştirmiştir. İkincisi süzölüp alınmalıdır. Çünkü İbn Rüşd tam bir kopma sağlamıştır. Eğer kültürel mirasımızdan illa bir alma olacaksa bu kopuşu alalım.⁴¹⁴

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz* adlı eserinde felsefi düşünüşü ele alırken bütün sistemini bu ideolojik tavır üzerine kuracaktır. O, genelde Endülüs felsefe geleneğini, özelde ise İbn Rüşd felsefi sitemini kendine göre yorumlayarak İbn Sînâ üzerinden Doğu'da ortaya çıkmış olan düşüncenin tümünü geçersiz kılmaya çalışacaktır. Bunun en çarpıcı örneğini de Arap-İşlam dünyasının batısında yer alan düşünürlerin nerdeyse tümünde böyle bir ilericilik ve rasyonelliğin olduğunu iddia etmesidir. Câbirî'ye göre bu eleştirel ve rasyonel söyleme sahip düşünürler arasında İbn Hazm, İbn Tûmert, İbn Muda el Kurtubî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn vardır.⁴¹⁵ Öyle ki bu, batıda yapılan ve temel sloganı ise “*taklidi terk etmek ve asıllara dönmek*” cümlesi olan bir kültür devrimidir. Asıllardan kastın ise özellikle Aristoteles felsefesinin yeniden okunmasıdır.⁴¹⁶

⁴¹⁰ A.g.e, s.10.

⁴¹¹ Câbirî, *Arap-İşlam Aklının Oluşumu*, s.253.

⁴¹² Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.45.

⁴¹³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.11.

⁴¹⁴ A.g.e, s.56-57.

⁴¹⁵ A.g.e, s.49-55.

⁴¹⁶ A.g.e, s.246.

Câbirî'nin yansıtmak istediği işte bu ideolojik projesidir. Bu projede akli göreve davet eden Câbirî, mantıksal bir kurgu ile hedefine ulaşmaya çalışacaktır. Bu projede başarıya ulaşması, İslam felsefesinin doğusundaki en parlak simaların aslında algılandıkları gibi olmadıklarını kanıtlamasına bağlıdır. Câbirî'nin bu projesinin satır aralarını okumak ve onun niyetini ortaya koymak başlı başına bağımsız çalışmaları gerektirmektedir. Böyle çalışmaların gerekliliği, Câbirî'nin etki sahasını göz önünde bulundurduğumuzda kendini fazlasıyla hissettirmektedir. Tezimizin sınırları içerisinde biz, sadece İbn Sînâ'nın bu projenin neresinde olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Câbirî, İbn Sînâ için doğrudan değil, dolaylı bir okumanın şart olduğunu belirtmektedir. Bu dolaylı okumada İbn Sînâ, öncesi, sonrası, etkileri, kendisini her yönden çevreleyen kimselerle birlikte ele alınmalıdır.⁴¹⁷ İbn Sînâ'da Fârâbî ile aynı problematiği yaşıyordu.⁴¹⁸ Câbirî, Fârâbî için bu problematiği şöyle izah ediyordu; yaşadığı dönem itibarıyla mükemmel bir felsefi bütünlük sistemi kurmuş ve neticesinde felsefeyi dine, dini de felsefeye sokmaya çalışmıştır. Din-felsefe uzlaştırması onun için bir sonuçtur. *el-Cem*'den⁴¹⁹ kastı da karşıt fikirleri uzlaştırıp tekleştirmektir. Ve nihayetinde Aristoteles'i Eflatun gibi okumuştur.⁴²⁰ İbn Sînâ'daki problemi kendisine göre bu şekilde değerlendiren Câbirî, İbn Sînâ'nın hayatında vuku bulan, İsmailî öğretisi ile tanışıklığı, Nuh b. Mansûr kütüphanesinin yanması ve Aristoteles'i Fârâbî vasıtasıyla okuması olaylarının, İbn Sînâ'yı anlamada çok önemli olduğunu belirtiyor.⁴²¹ Biz de Câbirî'nin eleştirilerini sadece bu üç bağlam etrafında ele almaya çalışalım.

İbn Sînâ'nın ideolojik (!) felsefesinde bu olayların izini süren Câbirî, ilk olarak, İbn Sînâ ile İsmailîler arasında var olduğuna inandığı ilişkiyi ortaya koymaya

⁴¹⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.1105–106.

⁴¹⁸ A.g.e, s.106.

⁴¹⁹ Câbirî, Fârâbî'ye isnad edilen *el-Cem'u Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* eseri kastetmektedir. Bu kitabı ortaya çıkma nedeninin Aristoteles'e ait olduğu düşünülen *Esûlûcyâ* eserinin olduğunu belirten Câbirî'ye göre aslında, Fârâbî, bu eserin Aristoteles'e ait olmadığını derinliklerinde hissediyordu fakat ideolojik hedefleri için bu kitabı te'vil etme yoluna gidecektir. Câbirî'ye göre Fârâbî, böylelikle karşıt fikirleri birleştirip tekleşmeyi sağlamak isteyecektir. (Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.74–75). Câbirî'nin bu iddialarına karşın bugün, Fârâbî'nin bilinçli olarak *el-Cem*'i yazması bir yana Fârâbî'nin böyle bir eseri olup olmadığı hakkında da çok ciddi kuşku bulunmaktadır. Muhittin Macit yayınlamış olduğu, *Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale* adlı makalesinde, bu eserin Fârâbî'ye aidiyetiyle ilgili çok ciddi şüphelerin bulunduğunu belirtmiş, bu eserin Yahyâ b. Adî tarafından dile getirilmiş olabileceğini belirtir. Bkz. Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale", *MÜİFD*, sy.26 (2004/1), ss.5–21.

⁴²⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.70 vd.

⁴²¹ A.g.e, s.109–110.

çalışır. Açıkçası bizim okurken anlamakta zorluk çektiğimiz bağlantıyı Câbirî şöyle açıklıyor:

İsmailî öğretinin propagandasını yapan İhvan-ı Safâ'nın risalelerinde merkezi bir konum teşkil eden ruh vurgusu, İbn Sînâ tarafından da felsefenin merkezine yerleştirilecek ve böylece insanların ruhuna hitap edilip onların bedenlerine de egemen olunacaktır. Böylelikle bir şer devleti olan Abbasiler çökertilip yerine de hayır devleti olan İsmailî imamların hükümeti kurulacaktır.⁴²² Gazzâlî'nin de *Tehâfüt*'ünde İbn Sînâ'yı hedef alması tesadüfi değildir. Muhtemelen onun, İsmailîyye felsefesiyle ilişkisi organik boyuttadır ve *Tehâfüt* de İsmailîyye hareketine karşı gösterilen bir tepkidir.⁴²³ Fârâbî'nin bir akıl filozofu olarak bilinmesine rağmen İbn Sînâ'nın ruh filozofu olarak bilindiğini vurgulayan Câbirî'ye göre bu anlayışta âtıl aklın (Hermesçilik gibi kadim gnostik gelenekleri kastediyor) İbn Sînâ üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.⁴²⁴

Yukarıda açıkladığımız gibi hem kaynaklarda hem de İbn Sînâ'nın otobiyografisinden çıkan sonuca göre, filozofumuz İsmailî öğretiyi reddetmiştir. Buna rağmen İbn Sînâ'nın ruha verdiği önem ve felsefesinde önemli bir yer teşkil etmesini Câbirî'nin bu şekilde değerlendirmesi bizce yeterince karşılaştırılma ve tedkik yapılmadan verilmiş bir hükümdür. Şayet böyle bir etki varsa bunun metinler bazında ele alınıp karşılaştırmalar yapılmak suretiyle delillendirilmesi gerekirdi.

İbn Sînâ ile İsmailîlerin görüşlerini kıyaslayan Küyel'e göre, İbn Sînâ için din, İsmailî veya Karmatî anlayıştaki gibi salt, "müsül"e varmak için ve "aklın yürüyüşündeki bir anı" olmakla geçilecek, atılacak veya yok edilecek salt bir "remz", nominalistin bir "voces"i değildir. Aksine din, tam bir gerçekliktir, gerçekliğin ta kendisidir; daha doğrusu aynı gerçeğin farklı dille "apodiktik" yerine "retorik" ile dile getirilmiş şeklidir.⁴²⁵ İnsan nefsinin beden alaikinden kurtulması ise gerçeğin bilgisine ulaşmakta akla takılan bedensel engelleri ortadan kaldırmaktır. Yine Küyel'e göre

⁴²² A.g.e, s.186–187.

⁴²³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.303.

⁴²⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.132 vd; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.560–561.

⁴²⁵ Küyel, "İbn Sînâ ve İsmailî Görüş", *Araştırma Dergisi*, c.13 (1991), s.193.

İsmailîler ile İbn Sînâ arasındaki en belirgin farklardan birisinin, birincilerin en sonda “hiç”e, İbn Sînâ’nın ise en sonda “var”a ulaşmasındandır.⁴²⁶

İbn Sînâ’nın kendi hayat hikayesindeki, genç yaşta babası ve kardeşinin İsmailî dailerle yaptığı sohbetin çarpıtılarak aktarıldığını belirten Gutas’a göre, İbn Sînâ’nın kendisi İsmailîlerle böyle bir bağlantısı olduğu iddiasının geçersiz olduğunu belirtiyor.⁴²⁷

Câbirî’nin öne dikkat çektiği ikinci olay Nuh b. Mansûr kütüphanesidir. Câbirî bu kütüphanenin yanmasını ima etmektedir ki, Cüzcanî’nin bildirdiğine göre, o dönemde bu kütüphane yandığında İbn Sînâ’nın hasımları, kütüphaneyi İbn Sînâ’nın bilerek yaktığını iddia etmişlerdi, diyor ve sonunda da *doğrusunu Allah bilir* diyerek konuyu kapatıyordu. Ayrıca Câbirî, İbn Sînâ’nın buradan Yunanlıların ilmini okuduğunu söylediğini belirtiyor ve ona göre İbn Sînâ aynı zamanda yunanlılara ait olmayan bilgileri (kadim gnostik öğretileri ima etmektedir) de aynı kütüphaneden temin etmiş olabileceğini vurguluyor. İbn Sînâ’nın bu dönemde daha çok genç oluşunu da göz önünde bulundurarak böyle bir imanın dahi ilmi bir değeri olmadığını düşünüyoruz.

Câbirî, üçüncü noktada ise İbn Sînâ’nın, Aristoteles’i Fârâbî üzerinden okuduğu iddialarını dile getirmektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ otobiyografisinde, Aristoteles’in *Metafizik* kitabını çok fazla okumasına rağmen anlayamadığını ve tesadüfen karşılaştığı Fârâbî’ye ait *A’radi’l-Kitâbi maba’de’t-Tabiâ* kitabını okuduktan sonra Aristoteles’in metafiziğini tamamen anladığını belirtmiştir.⁴²⁸ Câbirî’ye göre, İbn Sînâ’nın meşriki hikmet projesi, Fârâbî’nin metafizik sisteminin üzerine oturtulmuştur.⁴²⁹ Fârâbî’den bu iskeleti ödünç alan İbn Sînâ, ideolojik muhteva bakımından ondan farklı bir yorum geliştirecektir. İbn Sînâ felsefesi, Fârâbî felsefesinin hem devamı hem de ondan sapma gösteren bir felsefedir. Onun devamı olması, Fârâbî’nin genel sistemini benimsemesi, sapması ise bu yapıyı Fârâbî’den farklı bir

⁴²⁶ A.g.m, s.197.

⁴²⁷ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s.13–14. Ayrıca Gutas bu çalışmada İbn Sînâ’nın mezhebinin ne olabileceği sorusuna cevap aramaktadır. Cevap olarak filozofumuzun Hanefî olabileceği kanaatine varmaktadır. Bkz. A.g.e, s.13–29.

⁴²⁸ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etibbâ*, c.II, s.4.

⁴²⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.121.

yöne çevirmesinden kaynaklanmaktadır.⁴³⁰ Ayrıca İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi yorumladığı şeklindeki yaygın kanaat yanlıştır ve terk edilmelidir. Çünkü ikisinin sistemleri arasında bariz farklar vardır. Câbirî, bu farkları şu şekilde açıklıyor:

1- *Feyz Teorisi*: Fârâbî'de sudur edenler, (1) akıl ve (2) cisim (cisim ve ruh olarak göksel küre ibaresi var fakat Câbirî bunun İbn Sînâ'daki gibi ayrı ayrı olmadığını savunuyor) olmak üzere iki; İbn Sînâ'da ise sudur eden (1) akıl, (2) ruh ve (3) cisim (göksel küre) olmak üzere üçtür.

2- *Semavi Akıllar (cisimler)*: Fârâbî'nin sisteminde semavi akıllar sadece natık kuvvete sahip iken İbn Sînâ'da buna ilaveten semavi cisimler tahayyül ve hissedici kuvvetlere de sahip oluyorlardı.

3- *Fârâbî sisteminin aksine İbn Sînâ'da bir düalizm vardır*: Ulvî âlem-süflî âlem, beşerî ruh-beşerî beden gibi.

4- *Ruh- beden ilişkisi*: İbn Sînâ'da ruh kemale ermek için bedeni kendine vasıta edinir. Yani saadetin bedenle birlikte bu dünyada gerçekleşmeyeceği kanısındadır. Oysa Fârâbî, saadetin nazari aklın kemale ermesinde, varlıklar âleminin hakikatini bilmesinde yattığını söylüyordu.⁴³¹

Hiç kuşku yok ki, İbn Sînâ ile Fârâbî arasında anılan konularda bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bunun bir filozofun ulaşacağı nihai sonuçlar açısından normal olabileceğini düşünebiliriz fakat Câbirî'ye göre İbn Sînâ'da bu farklılıklar bilinçli olup, sahip olduğu ideolojisine uygun bir tarzda dile getirilmesidir. Meşriki-mağribi ayırımında da dile getirdiğimiz gibi Câbirî, İbn Sînâ'nı meşriki felsefesinin temelinde semavi cisimlere Tanrılık izafe etmenin yattığını belirtir.⁴³² Ona göre bu anlayış sahip olunan bir ideolojik anlayışın sonucudur. İşte bu ideolojik boyuttan kaynaklanan felsefe, hezimete uğramış İran ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç yenilmiş gözüke de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette

⁴³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.561.

⁴³¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.128-135.

⁴³² A.g.e, s.151 vd.

ihtiras doluydu.⁴³³ İbn Sînâ bu ideolojik hedefine vamak için *burhan*'ı kullanmıştır. Yani *irfan*'ı *burhan* ile temellendirmeye çalışmıştır.⁴³⁴ Câbirî, netice olarak İbn Sînâ'nın felsefesinin eklektik olduğu ve bu eklektik yapısıyla büyük şöhret kazandığı fikrindedir. Onun eklektik felsefesini kelim ilmi, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve Hermetik İsmailî felsefe oluşturmaktadır.⁴³⁵

İbn Sînâ'yı bu çerçevede değerlendiren Câbirî, bundan sonra, mağripli Müslüman düşünürleri, Yunan menşeli *evrensel aklın*⁴³⁶ egemen olması ve sinevi gnostik âtil akılla bağlarını koparmak (*katia*) için sergilemiş oldukları tavırlarını okuyucuya sunmaya çalışacaktır. Şüphesiz ki Câbirî'nin bu yaklaşımı, ideolojik bir yaklaşımdır. Câbirî'nin yöntem olarak kendisiyle tenakuza düştüğü iki noktayı vurgulamak istiyoruz. Bunlardan birincisi, Câbirî en başından metinler üzerinden bir düşünürü açıklama yoluna gideceğine dair yaptığı imanını aksine o asgari düzeyde metin kullanarak, azami fikir yürütmelerde bulunmuştur. Sanırız en başında belirttiği metni çağdaş ve anlaşılır kılmaktan kastı bu olmalıdır. Çünkü bu çağdaş ve anlaşılır kılma çabasında Câbirî, metni adeta cımbızlayarak alıp, onu ortaya koyan düşünüre yabancılaştırmıştır. İkinci olarak da şunu dile getirebiliriz. Şimdiye kadar var olan okuma biçimlerini eleştiren Câbirî, bunlardan birinin de sınıfsal çatışma, idealizm ve materyalizm üzerine kurulu olan *marksist selefi okuyuş* biçimi olduğunu belirtmişti. Bu okuyuş biçiminde Câbirî, kültürel mirası yeniden diriltme arayışı içerisine giren Arap solunun materyalizm ve idealizm arasında kalmış ve sınıf çatışması üzerine bina edilmiş bir söyleme yönelmesi dolayısıyla kısır bir döngünün içerisine girildiğini belirtiyordu.⁴³⁷ Câbirî'nin içine düştüğü tenakuzun bölgesel bir çatışma üzerine bina edilmiş bir kültür mirasının izini sürmesidir. Çünkü Câbirî, Fârâbî-İbn Sînâ karşıtlığından sonra doğu ile batı Müslüman filozoflar arasında da bir çatışmanın ve kopmanın izlerini sürmeye çalışmıştır. İslam dünyasının batısı ve doğusu ile ilgili bir takım coğrafi farklılıklar ve ayrılmalar olabilir fakat kültürel ve medeniyet olarak böyle bir farklılık ve kopmadan söz etmek olanaksızdır. Câbirî'ye dillendirdiği bu fikirlerinin daha önce Gaston Bechelard tarafından söylendiği, özellikle doğu ve batı felsefeleri

⁴³³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.183.

⁴³⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.281; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.579.

⁴³⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.600.

⁴³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.243.

⁴³⁷ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.17-18.

arasında kopma fikrinde Bachelard'a itimat ettiği şeklinde itiraz edilmiştir.⁴³⁸ Câbirî'nin dört ayrı çalışmadan oluşan *Arap Aklının Tenkidi* serisine karşı George Tarâbîşî yine dört kitaptan oluşan *Arap Aklının Tenkidinin Tenkidi* şeklindeki çalışmalarıyla Câbirî'yi eleştirmiştir. Tarâbîşî'nin kanaatine göre de Câbirî, İbn Sînâ'nın metinlerinden değil onun hakkında yazılanlardan hareket etmiştir.⁴³⁹

Yukarıda da belirttiğimiz gibi *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin henüz tamamen ortaya çıkmaması ve elimizde olanların dahi tam olarak neye tekabül ettiği ortaya konulmamışken, kesin kanaatlere ulaşmak ve tavır belirlemek araştırma yöntemi açısından da büyük problemleri beraberinde getirecektir. Bu durumda hikmetin yokluğunda tarafgirlikten hareketle ortaya konulan düşüncelerle karşı karşıya kalmış oluyoruz.

C. Dimitri Gutas Yaklaşımı: Meşşâfiliğin Tarihsel Birikimi İbn Sînâ

Corbin geleneği ve Câbirî'nin metinlerden çok kendi yorumlarıyla oluşturdukları kabullerine karşın Gutas, metinler üzerine uzun ve karşılaştırmalı araştırmalar yaparak problemin çözüm yolunu tercih etmiştir. Tezimiz boyunca ele aldığımız görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Gutas, hem *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin günümüze ulaşan nüshalarını hem de İbn Sînâ'nın diğer metinlerini karşılaştırmış⁴⁴⁰ ve bugüne kadar dile getirilen iddialara cevap vermeye çalışmıştır.⁴⁴¹ Bu nedenle Gutas'ın çalışmalarının problemin çözümünde katkıları olduğu düşüncesindeyiz. Tezimizde ele alınan konularla ilgili düşüncesine yer verdiğimiz için onları burada tekrar etmekten ziyade bu problemle ilgili genel düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız.

Gutas, bu problemin uzmanları arasında, önemsiz fakat meşhur bir tartışmaya sahne olduğunu belirtmektedir. Gutas'a göre İbn Sînâ'nın kitabı telif amacı, diğer

⁴³⁸ Dinanî, *Hareketü'l-Fikri'l-Felsefi fî Âlemi'l-İslâm*, s.27–31.

⁴³⁹ Tarâbîşî, *Vahdetü'l-Akli'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, s.34 vd.

⁴⁴⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.56–58, 67–71.

⁴⁴¹ Gutas'ın bu konuyla ilgili müstakil iki makalesi; “*İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali*” ve “*İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi*” adlı çalışmalarıdır. Ayrıca pek çok makalesinde, İbn Sînâ'ya ve İslam felsefi düşüncesine isnat edilen gnosizm ve mistisizm gibi iddialar üzerinde durmuş ve bunlara cevaplar vermeye çalışmıştır. Yine *Avicenna and the Aristotelian Tradition* isimli kitabında İbn Sînâ ve eselerini her yönüyle ele almaya çalışmıştır. Söz konusu ettiğimiz iki makalesinin yanında bu konuyu da kapsayacak bazı makalelerini Cüneyt Kaya *İbn Sînâ'nın Mirası* içerisinde Türkçeye çevirmiştir.

filozofların görüşlerine atıfta bulunmaksızın felsefeyi doğrudan aktaracağını belirtmesi, fincancı katırlarını ürkütse de ortaya konulan felsefeyi tarihi olmaktan çok sistematik olarak dile getirmeyi ifade etmektedir.⁴⁴² Yani İbn Sînâ'nın hayatının bir döneminden sonra farklı bir felsefi anlayış benimsemesi değil⁴⁴³ sadece fikri grafiğinde var olan evrilmeye düşüncesini saflaştırma ve nihayet kendisini otorite olarak gördüğünde diğer düşünceleri bir tarafa bırakması söz konusudur.⁴⁴⁴

Yine yukarıda aktardığımız gibi Gutas, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ın girişinde⁴⁴⁵ İbn Sînâ'nın *Şifâ-Mantık* girişini çarpıtarak vermesi ve bazı araştırmacıların İbn Sînâ'nın bir takım eser ve risalelerini farklı, mistik ve tasavvufi olarak adlandırmaları, İbn Sînâ'da mistik bir yön bulunduğu algısını oluşturmuştur. Bu konuda yapılan yanlışlıkları izah eden Gutas, Corbin'in de delil yetersizliğinin verdiği cesaretle hareket ettiğini belirtiyor. Ayrıca kendi çalışmaları dâhil konuyla ilgili pek çok araştırmacının ortaya konulmasına rağmen Nasr gibi kimselerin “deve kuşu methodology” kafalarını kuma sokup bunlara kayıtsız kalarak, kendi bildiklerini araştırmaksızın aktarmaya devam ettiklerini belirtiyor.⁴⁴⁶

Şifâ'nın üslubunun bütün Aristoteles geleneğini özetleyen bir tarzda iken meşriki felsefeye var olan metinlerde (mantık ve özellikle fizik kısmı) dogmatik bir biçimde sadece doğru olduğuna inandığı görüşlere yer veren İbn Sînâ'nın *İşârât*'nın mistik/tasavvufi olduğu iddia edilen son üç kısma da değinen Gutas'a göre *İşârât*, İbn Sînâ'nın işârî üslûbunun yansıtan, son derece mecazi bir dille, felsefi bilginin derecelerini tarif etmektedir. Bunu, kendi epistemolojik teorisine ait kavramlarla yapan İbn Sînâ bazen bir takım mistik/tasavvufi kavramları (*irade* ve *vakt* gibi) da, daha önce dini hayatın bir takım tezahürleri hakkında yaptığı gibi, muhtevalarını felsefi sisteminde birleştirme çabasının sonucu olarak kullanmaktadır.⁴⁴⁷

Gutas'ın bu metinleri farklı şekilde yorumlayanlarla ilgili kanaatine göre, meşriki kelimesinin mistik anlamda yorumlanmasında olduğu gibi, işrâkî olarak

⁴⁴² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.47.

⁴⁴³ A.g.e, s.49–50.

⁴⁴⁴ A.g.e, s.64.

⁴⁴⁵ Gutas bu girişi İbn Sînâ'nın eserleriyle karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Bkz. A.g.e, s.76–81.

⁴⁴⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.54.

⁴⁴⁷ A.g.e, s.52, dn.14.

yorumlanmasını savunanların yaklaşımı, hiçbir somut delilin imanına etki edemediği dindar kimsenin yaklaşımına benzemektedir. Onları bu konuyla ilgili ortaya koydukları, İbn Sînâ ve meşriki felsefesiyle ilgili olmaktan ziyade kendi şahsi inançlarını yansıtmaktadır.⁴⁴⁸

İbn Sînâ'ya atfedilen bu görüşleri böyle reddeden Gutas, İbn Sînâ'nın akılcı bir filozof olduğunu ve kendisiyle birlikte başlayıp sonrasında da üç asır devam eden Arap felsefesinin altın çağının merkezinde İbn Sînâ'nın olduğunu belirtir.⁴⁴⁹ Ayrıca ona göre İbn Sînâ felsefesi o kadar mükemmeldir ki kendisinden sonraki tüm felsefi faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir.⁴⁵⁰ İbn Sînâ'nın felsefesinin bu mükemmelliğinin Gutas'a göre üç belirgin sebebi vardır. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın kendinden önceki iki kadim geleneği, Plotinus ile Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni Eflatunculuğu ile Fârâbî okulunun yani Bağdat meşşâîliğinin Aristotelesçiliğini, dinamik ve ikna edici bir tarzda ve büyük bir ustalıkla bir araya getirmesidir. İkinci olarak onun, felsefe alanını dini olguları da içerecek şekilde genişletmesini fakat bunu dini bir felsefeye kaymadan yapmasını zikredebiliriz. Üçüncüsü ise kullandığı dilin yalın, anlaşılır ve entelektüel söylemin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde olmasıdır.⁴⁵¹

Gutas, İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu bu sistemin Aristotelesçi bir çizgide devam ettiği inancındandır. *Şifâ* ile meşşâîliğin tarihsel birikiminin aktarıldığını belirten Gutas, İbn Sînâ'nın ister *Hikmetü'l-Meşrikîyye* ister se de *İşârât*'la olsun bu gelenek içerisinde kendi saf felsefi anlayışına ulaşmaya çalıştığını belirtir. Çünkü *İnsâf'ın* bölümleri olduğu söylenen metinlerde kullanmış olduğu *meşrikiler*, *Hikmetü'l-Meşrikîyye* gibi kavramları daha sonra yazdığı belli olan *İşârât*'ta kullanmakta ısrar etmez. Çünkü o burada artık Aristotelesçi geleneğin sunduğu modelden bağımsız olan felsefesinin zirvesine ulaşmıştır.⁴⁵² Bu zirvede artık ne meşrikilerden ne de meşşâîlerden söz edecektir. İbn Sînâ ulaştığı bu noktada: "Ey kardeşim! Senin için bu işaretlerde

⁴⁴⁸ A.g.e, s.54–55.

⁴⁴⁹ A.g.e, s.134.

⁴⁵⁰ A.g.e.137.

⁴⁵¹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.137–139.

⁴⁵² Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s.125–128.

gerçeğin özünü süzdüm ve kelimelerin inceliklerindeki hikmetlerin en hasını sana lokma lokma sundum.”⁴⁵³ diyecektir.⁴⁵⁴

Gutas, İbn Sînâ’nın *Şifâ* ve *Necât* gibi ilk dönem eserlerinin Aristotelesçi çizgide olan *standart görüş*’ünü dile getirdiğini, son dönemlerinde ele aldığı, *İşârât* ve *el-Mübâhasât* gibi eserlerinde ise *gözden geçirilmiş görüş*’ün hakim olduğunu ancak bu görüşlerin ardışık ve Yunan kültür geleneğinden (Aristotelesçi-Yeni Eflatuncu) terkip edildiği düşüncesindedir.⁴⁵⁵

İbn Sînâ’nın Yunan geleneğinin bir parçası olduğu fikri daha önce Goichon tarafından daha bariz bir şekilde ifade edilmişti. Çünkü ona göre, İbn Sînâ’nın eserleri, Grek düşüncesinin çocuğudur.⁴⁵⁶ S.41

Sonuç olarak Corbin geleneği ve Câbirî’nin aksine Gutas’ın metin analizlerine dayalı görüşlerinin daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra Gutas, Yunan ve Aristoteles geleneğinin (Aristotelian tradition) İbn Sînâ üzerindeki etkisini sürekli ön planda tutmaktadır. Bütün Müslüman filozoflar gibi İbn Sînâ üzerinde de kendilerinden önce ortaya konulmuş olan düşünce mirasının etkisi olduğu ve bunun filozofların bizzat kendileri tarafından dile getirildiği bir gerçekliktir. Burada göz ardı edilmemesi gereken husus ise, tevarüs edilen mirasın bu düşünürlerin zihin dünyaları ve ait oldukları düşünce muhitiyle birlikte şekillenmesidir.

⁴⁵³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.204.

⁴⁵⁴ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s.128.

⁴⁵⁵ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s.99, 131.

⁴⁵⁶ Goichon, a.g.e, s. 41.

SONUÇ

İbn Sînâ kendi döneminde ve kendisinden sonra, ilim dünyasında oluşturduğu etki ile felsefî düşünce tarihinin merkezinde yer alan bir filozoftur. Şeyhu'r-Reîs, geride bıraktığı muazzam külliyyatıyla, takipçilerinin olduğu kadar ona muhalif olanların da fikri serüvenlerine yön vermiştir. Filozofumuzun eserleri, kendi döneminde öğrencilerinin yaptığı gibi defalarca çoğaltılmış, bunların üzerine şerh, haşiye ve telhisler yazılmıştır. Yüzyıllarca devam eden bu felsefi faaliyet eşine az rastlanır bir düşünce zenginliğini beraberinde getirmiş, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu entelektüel birikim, farklı düşünce akımlarının ve ilim kanallarının yolunu da açmıştır. Bunun yanı sıra söz konusu fikri faaliyet neticesinde, İbn Sînâ'nın hem görüşleri hem de eserlerine dair ciddi aidiyet ve otantiklik problemi ortaya çıkmıştır. Sistem kurucu her düşünür için bu problem kaçınılmaz olsa da İbn Sînâ'nın eserlerinin yelpazesi ve düşünce alanının genişliği sebebiyle, bu eser ve düşüncelerle ilgili birbirinden çok farklı neticelerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. *Hikmetü'l-Meşrikıyye* üzerine yapılan tartışmaların literatürünü ve belirtilen kanaatlerin çeşitliliğini göz önüne aldığımızda, bu olgunun yansımalarını kolaylıkla görebiliriz.

Hikmetü'l-Meşrikıyye tartışmalarının, otantiklik ve aidiyet problematiği göz önünde bulundurmaksızın yapılması, elde edilen sonuçların problemin çözümüne katkıda bulunması bir yana onu daha da içinden çıkılmaz bir duruma düşüreceği aşîkârdır. Son dönemlerdeki bir takım çalışmaları saymazsak meselenin bu yönünün fazlasıyla ihmal edildiği veya görmezden gelindiği ortadadır. Böyle bir yaklaşımla değerlendirmeye çalıştığımız *Hikmetü'l-Meşrikıyye* problemi ile ilgili kesin neticelere ulaşamazsak dahi, bu tutumumuz bizi ön yargılara ve taassuba sahip olmamızı engelleyecektir. Doğru bilgi edinme sürecinde muhatap olduğumuz verilere şüphe ile yaklaşma metodunun daha geçerli olduğunu belirten İbn Sînâ, bunun aksini seçip taassup derecesinde ön yargılara sahip olan kimseleri ise yermektedir. Biz de çalışmamızın her safhasında bu yaklaşımı göz önünde bulundurmaya özen gösterdik.

Meşrikiler ve *Hikmetü'l-Meşrikıyye* gibi kavramların sıklıkla geçtiği ve İbn Sînâ'nın, *el-İnsâf ve'l-İntisâf* adlı eserine ait olduğu düşünülen metinlerin Bedevi'den sonra yukarıda bahsettiğimiz hassasiyetler de göz önüne alınarak tekrar ilmi neşirleri

yapılmadığından, bunlara dayanılarak bir hüküm vermek oldukça güçleşmektedir. Aynı durumun *el-Mübâhasât* ile diğer küçük mektup ve risaleler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar içerisinde daha önce belirttiğimiz gibi, ilmi toplantılar esnasında tutulan notlardan oluştuğu izlenimi veren metinlerin, ne kadarının filozofa ne kadarının öğrencilerine ait olduğu kestirilmemektedir. Çünkü aynı paragrafta bile birden fazla konudan bahsedilmesi, birden konunun değişmesi, gündeme gelen soruların farklılığı ve sohbet ortamında sarf edilebilecek sözlerin metinlere girmesi, bu durumu ortaya koymaktadır. Bir diğer önemli nokta da İbn Sînâ'yı seleflerinden ve haleflerinden ayıran en önemli özelliği olan felsefesinin çok sistematik oluşunun bu metinlerde görülmemesidir. Bütün bunlara rağmen bu metinlerin İbn Sînâ ile herhangi bir ilişkisinin olmadığını söylemek istemiyoruz. Çünkü bu metinler ve dolayısıyla içerikleri en azından dersleri veya sohbetleri esnasında gündeme gelmiş olmalıdır.

Benzer bir durum bizzat *Hikmetü'l-Meşrikiyye* diye vasıflanan metinler için de geçerlidir. Kaynaklarda ve *Şifâ*'nın girişinde bildirildiği kadarıyla İbn Sînâ'nın meşriki hikmeti ele aldığı metinleri bulunmaktadır. Ancak hem klasik dönemde Sührevedî gibi bu kitaba atıf yapan düşünürlerin aktardıkları hem de bugün elimizdeki veriler bu metinlerin, İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Necât* ve *İşârât* kitapları gibi bir bütünlük içerisinde ve bir arada gelmediğini göstermektedir. Ayrıca bu eserin mantık ve fizik kısımları olduğu iddia edilen metinlerin arasında da bir takım üslûp ve yöntem farklılıkları bulunması, üzerinde durulması gereken problemler arasında yer almaktadır. Söz konusu farklılığın filozofun diğer eserlerinde görülmemesi, en azından bu eserin İbn Sînâ'nın felsefî anlayışını yansıtamayacak durumda olduğunu göstermektedir.

Hikmetü'l-Meşrikiyye'nin mantık kısmı, İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle muhteva bakımından büyük bir ölçüde örtüşse de yöntem bakımından pek örtüşmediği hatta İbn Sînâ tarafından yazılamayacak düzeyde olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Bu eserin fizik kısmı ise neredeyse tamamen *Şifâ*'dan alıntı ve özetleme biçimindedir. Elimizdeki bu iki kısım arasındaki farklılıklar da eserin bütünlüklü bir yapıya sahip olmadığını göstermektedir. Ayrıca bu kısımda alıntılандığı *Şifâ*'ya göndermeler yapıldığı halde eserin kendi ismine herhangi bir atıf ya da ima bulunmamaktadır. Çalışmalarımız esnasında tespit ettiğimiz *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin

fizik kısmına ait nüsha da diğerleriyle aynı özellikleri taşımakta ve üzerinde yapılan değişiklikler de göz önünde bulundurulduğunda, aynı kaynaktan geldikleri görülmektedirler. Eserin var olduğu söylenen fakat henüz bulunamayan metafizik bölümüne herhangi bir atfın olmaması, İbn Sînâ'nın da “*meşriki meseleleri cüzler halinde yazdım*” sözlerini dikkate aldığımızda bu eserin hiçbir zaman bir arada bulunmadığı kanaatine ulaşabiliriz.

İbn Sînâ'nın *İşârât* başta olmak üzere *Hay b. Yakzân*, *Salaman ve Absâl*, *fî İsbâti'n-Nübüvve* gibi eserleri, kullanılan terminoloji ve yöntem bakımından farklılık arz etse de felsefî anlayış açısından filozofun diğer eserleriyle paralellik göstermekte ve mistik/ işrâkî diye nitelenecek bir çerçevede ele alınamayacak eserlerdir. *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mevcut kısımlarının muhtevası ile bu şekilde vasıflandırılan eserlerin içerikleri dikkate alınmaksızın yapılan bu değerlendirmelerin keyfi olduğu görünmektedir. İbn Sînâ'da birbirinden farklı, birbirine zıt iki yön bulunduğu ve eserlerinin de bu iki farklı anlayışın neticesi olduğu şeklinde, temellendirilmeden yapılan iddialar, söz konusu eserleri karşılaştırdığımızda geçersiz olmaktadır. Meşşâî anlayışın sonucu olarak kabul edilen *Şifâ* ile işrâkî olduğu kabul edilen *İşârât*'ın son kısımlarını karşılaştırdığımızda, ortaya konulan ontolojik ve epistemolojik anlayışın, kavram farklılaşmasının dışında, aynı olduğu görülmektedir. *İşârât*'ta kullanılan kavramların özenle seçilmesi ve *Şifâ* gibi ansiklopedik bir eserin riyaziyat dışındaki bölümlerinin veciz bir şekilde ele alınması, filozofun tercih ettiği yeni ve farklı bir anlayışın değil sahip olduğu felsefesinin zirvesini teşkil etmektedir.

İbn Sînâ felsefesinin sonraki dönemlere aktarılması ve yayılmasında çok önemli bir yer teşkil eden ve meşrikler atfına muhatap olmaları en güçlü ihtimal dahilinde bulunan öğrencilerinin, hocalarının eserlerini gerek olduğu gibi gerekse şerh ve telhislerle aktarırken bu mevzûya hiç değinmemeleri, *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin İbn Sînâ felsefesinde merkezi bir yer teşkil etmediğinin de göstergesidir. Aynı şekilde filozofun, daha sonraları gerek takipçileri ve gerekse muhalifleri tarafından *Şifâ*, *Necât* ve özellikle *İşârât* gibi eserleriyle gündeme alınmasına rağmen *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye birkaç küçük atfın dışında yer verilmemesi de bunun en büyük göstergelerindendir.

Modern dönemin klasiği dediğimiz zamanda yapılan oryantalist çalışmalarda ise *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin, yer aldığı metinlerden ve geçtiği bağlamlardan bağımsız ele alınması, İbn Sînâ'yı, dolayısıyla mensubu bulunduğu kültürün zihinlerinde konumlandırma çalışmalarının bir sonucudur diyebiliriz. Çünkü uzun süren bu dönemde yapılan çalışmalara yön veren *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin isminde geçen *meşrik* kelimesinin nasıl okunacağı olmuştur. Günümüze yaklaşıldığında ise bu konuyla ilgili üç belirgin kanaat oluşmuştur. Bunlardan birincisi, İbn Sînâ'nın söz konusu felsefesiyle eski mistik ve gnostik kültürlerin (özellikle İran menşeli) etkisinde olduğunu belirtip, İbn Sînâ'yı ezeli hikmetin temsilcisi olarak gören Corbin geleneğinden olanlar, metinlerden ziyade ya kavramlara farklı anlamlar yüklemişler ya da İbn Sînâ'yı kendisinden sonra gelen ve benzer bir felsefî anlayışı benimsemediğini ısrarla vurgulayan Sühreverdî ile temellendirmeye çalışmışlardır. İkinci yaygın görüş de Câbirî'nin öncekilerle paralel olan görüşleridir. Câbirî'yi farklı kılan ise öncekilerin İbn Sînâ'da keşfettikleri bu yön ile onu yüceltmelerine karşın Câbirî'nin İbn Sînâ'yı bu görüşleri dolayısıyla akılcı geleneğin önünü tıkayan ve ideolojik hedefleri olan biri olarak lanse etmesidir. Üçüncü yaygın görüş ise günümüzde Gutas'ın temsil ettiği görüştür ki buna göre, İbn Sînâ'nın fikri sürecinde böyle ikili bir yapı söz konusu değildir. Son dönem eserlerinde kendi saf felsefî anlayışına doğru bir evrilme söz konusudur. Yunan kültüründen tevarüs edilen ve Aritoteles ağırlıklı olan felsefesini bütün eserlerinde görmek mümkündür.

İbn Sînâ'nın gerek *Şifâ*'nın girişinde ve gerekse diğer metinlerde *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye çok dikkat çekici anlamlar yüklemesine rağmen gerek bu felsefeyi işlediği iddia edilen, bugün en azından mantık ve fizik kısmı elimizde olan, eserinde bunun güçlü bir biçimde vurgulamaması ve ne olduğunu tam olarak açıklamaması gerekse daha sonra yazdığı *İşârât* gibi fikri serüveninin zirvesini teşkil eden bir eserinde buna hiç değinmemesi, bir zamanlar gündeminde böyle bir adlandırma veya proje varsa da bundan en azından isim bazında vazgeçtiğini kabul edebiliriz. Hem öğrencilerinin hem de şârihlerinin bu konuyu ele almaması bunun yerine özellikle *İşârât*'a yönelip *işârât* geleneği oluşturulması da bunun göstergelerindendir. Buna karşın kelamcı olan Fahreddin Râzî dışında *meşrik* kavramını sahiplenenlerin (İbn Tufeyl, İbn Seb'in, Sühreverdî) buna irfanî bir mana verip İbn Sînâ'yı da bu konuda yetersiz görmeleri de

İbn Sînâ felsefesinin bu kavramla ifade edilmemesine yol açmış olabilir. Ayrıca filozofun *Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile farklı bir geleneği ortaya koyma gibi bir girişiminin olmaması nedeniyle, bu görüşlerinin ondan önceki kaynaklarını da aramak anlamsız olacaktır. Zira İbn Sînâ'nın etkilendiği kaynakları aramanın sonucunda yine elde edilecek netice, onun *Şifâ*'da, *İşârât*'ta ortaya koyduğu görüşlerinde etkilendiği kaynakların dışında olmayacaktır. İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye dair fikrinin oluşumunda etkilendiği kaynaklardan biri olarak görülen Fârâbî'den tevarüs ettiğine inanılan nübüvvet ve feyz teorileri gibi konuların zaten Üstad'ın bütün eserlerinde işlendiği bilinen bir gerçekliktir. Netice olarak meşşâî ağırlıklı bir geleneği benimseyen filozofumuzun, bu felsefeyi de aşarak kendi saf fikri yapısını oluşturduğu bir düşüncenin ürünlerini arıyorsak karşımıza çıkacak olan *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin kısımları değil, *İşârât*'ın mükemmel kurgusu ve muazzam literatürü olacaktır.

İbn Sînâ felsefesinde *Hikmetü'l-Meşrikiyye* araştırmalarının sağlam bir zemine çekilmesi ve yapıla gelen kısır tartışmalardan kurtarılabilmesi için, bizzat filozofun eserlerinde ya da ona izafe edilen metinlerde, kavramın bağlamlarını, yapılan atıfların mercilerini tespit etmenin, bundan sonraki araştırmalar için son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. *Hikmetü'l-Meşrikiyye* üzerine yapılmış olan ve bizim de işaret ettiğimiz muazzam literatüre rağmen hâlâ konunun muğlâklığının devam etmesi, problemin İbn Sînâ'nın metinleri dışında aranmasında yatmaktadır. Bundan sonraki çalışmalarda, her bir eserin veya atfın derinlemesine ve karşılaştırmalı metin analizleri esas alınarak incelenmesi durumunda, problemin tartışma zemininden çıkıp aydınlanacağına inanıyoruz.

KAYNAKÇA

- ALPER**, Hülya, “İbn Sînâ ve Bâkillânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur’ani Perspektifle Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, sy.28 (2005/1), s.53–73.
- ALPER**, Ömer Mahir, “İbn Sînâ”, *DİA*, c.XX, İstanbul, 1999, s.337–345.
- , *İbn Tufeyl’in Hayatı ve Felsefesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993.
- AMİNRAZAVİ**, Mehdi, “How Ibn Sinian is Suhrawardî's Theory of Knowledge?”, *Philosophy East and West*, c.53, sy.2 (2003), s.203–214.
- ANAWATİ**, George. C. *Mü’ellefâtü İbn Sînâ*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1950.
- ARICI**, Müstakim, *İbn Sînâ’nın Öğrencisi Behmenyar b. Merzuban ve Felsefesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005.
- ARİSTOTELES**, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- , *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- AVŞAR**, Ziya, “Salaman ve Absal Hikayelerinin Kökeni”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c.2/4 (2007), s.185–200.
- AYIK**, Hasan, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- BAĞDATLI**, İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifîn*, nşr. Kilisli R. Bilge ve İbnülemin M.K. İnal, c.I, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- BALİ**, İzzet, *İtticâhü’l-İşrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: Dâru’l-Cil, 1994.
- BAYRAKDAR**, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- BECKER**, Carl Heinrich, *et-Turâsü’l-Evâil fî Ş-Şark ve’l-Garb*, nşr. A. Bedevi, *et-Turâsü’l-Yunânî fî’l-Hadâratî’l-İslâmiyye* içerisinde, Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1980. s.3–23.
- BEDEVİ**, Aburrahman, *Aristo inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekâlatu’l-Matbuat, 1978.
- BEHMENYÂR** b. Merzubân, *et-Tahsîl*, tsh. Murteza Mutahharri, Tahran: İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1996.

- BEYHAKÎ**, Zahiruddin, *Tetimmetu Sıvânî'l-Hikme*, nşr. Muhammed Şefi, Lahor: y.y, 1932.
- BROWN**, H.V.B, "Avicenna and The Christian Philosophers in Baghdad", *İslamic Philosophy and The Classical Tradition/for Richard Walzer* içerisinde, ed. S.M Stern, A. Hourani, V. Brown, Londra: Bruno Cassirer, 1972, s.35–48.
- CÂBİRÎ**, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, nşr. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- , Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999.
- , Muhammed Abid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. Sait Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- CORBİN**, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, trc. W.R. Trak Irving, Texas: Spring Publications, 1980.
- , Henry, *İbn Sînâ'nın Hay b. Yakzân Risalesinin Yazılışı ve Orijinalliği*, trc. Derya Örs, *Sembolik Hikayeler* içinde, haz. Derya Örs vdğr, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- , Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- DE BOER**, T.J, *İslam'da Felsefe Tarihi*, trc. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- DİNANÎ**, Gulam Hüseyin İbrahimi, *Hareketü'l-Fikri'l-Felsefî fî Âlemi'l-İslam*, Beyrut: Dâru'l-Hedi, 2001.
- DURUSOY**, Ali, "el-İşârât ve't-Tenbîhât", *DİA*, c.XXIII, İstanbul, 2001, s.421–422.
- , "İbn Sînâ", *DİA*, c.XX, İstanbul, 1999, s.322–331.
- , "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrıkıyyîn'i Üzerine Bir İnceleme/I-III", *Yedi İklim Dergisi*, sy.56 (Kasım 1994), s.56-60; sy.57 (Aralık 1994), s.54-61; sy.58 (Şubat 1995), s.57-66.
- el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Kahire: Mecmuatu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1983.
- ERDOĞAN**, İsmail, "İşrakiliğin İslam Felsefesindeki Yeri ve Kaynakları", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.8 (2003), s.159–178.
- ERGİN**, Osman, *İbn Sînâ Bibliyografyası*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1952.
- FAHRÎ**, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

FAHURÎ, Hanna, Halil Cer, *Târîhü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, c. II, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1982.

FÂRÂBÎ, *Medînetü'l-Fâzıla*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1990.

-----, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, trc: Mehmet Aydın vdğr, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

GOİCHON, Anne Marie, *İbn Sînâ ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, trc. İsmail Yakıt, İstanbul: Doğuş, 1986.

GUTAS, Dimitri, “Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts From Avicenna’s Library in a Copy by Abd-ar-Razzaq as-Signahi”, *Manuscripts of Middle East*, sy.2 (1987), s.8–17.

-----, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Köln: E.J.Brill, 1988.

-----, *İbn Sînâ’nın Mirası*, trc. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

HAWÎ, Sami S., “İbn Tufeyl’in Farabi’nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi”, trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5 (2002), s.147–155.

HUDAYRÎ, Zeynep M., *İbn Sînâ ve Telâmizetuhu'l-Lâtin*, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1986.

İBN EBÎ USAYBÎA, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, c.II, Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1882.

İBN RÜŞD, *Tutarsızlığın Tutarlılığı*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İBN SEB'İN, *Büddü'l-Ârif*, thk. Corc Ketture, Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1978.

-----, *Sicilya Cevapları*, trc. Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul: Bozkurt Matbaası, 1934.

İBN SÎNÂ, *Diri Oğlu Uyanık'ın Öyküsü*, trc. Derya Örs, *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler* içerisinde, haz. Derya Örs vdğr, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

-----, *el- Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidarfer, Kum: İntişaratü'l-Bidar, 1992.

-----, *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerh Nasîruddîn Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, c.IV, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1960.

-----, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1938.

- , *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1973.
- , *Hikmetü'l-Meşrikiyye/Fizik*, Diyarbakır Halk Kütüphanesi, nr.1664, vr. 1b-113b.
- , *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- , *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- , *Kitâbu's-Şifâ/Mantiğa Giriş*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- , *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- , *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- , *Kitâbu's-Şifâ/Oluş ve Bozuluş*, trc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- , *Kitâbu's-Şifâ/Sofistik Deliller*, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- , *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, Kahire: Matbuatu'l-Müeyyed, 1910.
- , *Risaleler*, trc. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- , *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1980.
- İBN TUFEYL**, *Hay b. Yakzân*, trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul: Klasik yayınları, 2003.
- İKBAL**, Muhammed, *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı: İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, trc. Cevdet Nazlı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N.Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.
- KARLIĞA**, Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, c.XX, İstanbul, 1999, s.284–288.
- , "İbn Sînâ", *DİA*, c.XX, İstanbul, 1999, s.345–353.
- , *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen bir Ahlak Risalesi*, y.y, t.y.

- KÂTİP ÇELEBİ**, *Kesfî'z-Zunûn*, nşr. M. Serafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, c.I, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- KAYA**, Mahmut, “Behmenyâr b. Merzubân”, *DİA*, c.V, İstanbul, 1992, s.354–355.
- , “İşrâkiyye”, *DİA*, c.XXIII, İstanbul, 2001, s.435–438.
- KİFTÎ**, *İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ*, thk. Abdülmecid Diyab, c.II, Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, t.y.
- KUTLUER**, İlhan, “Hikmet”, *DİA*, c.XVII, İstanbul, 1998, s.503–511.
- , “İbn Seb'in”, *DİA*, c.XX, İstanbul, 1999, s.306–312.
- , “İbn Tufeyl”, *DİA*, c.XX, İstanbul, 1999, s.419–424.
- , *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- , *İslam'ın Klasik çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- KUTLUER**, İlhan–Katipoğlu, Hasan, “Hay b. Yakzân”, c.XVI, İstanbul, 1997, s.551–554.
- KÜYEL**, Mübahat, “İbn Sînâ ve İsmaili Görüş”, *Araştırma*, c.13 (Ankara 1991), s.131–216.
- , “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içerisinde, haz. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s.749-792.
- MACİT**, Muhittin, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale”, *MÜİFD*, sy.26 (2004/1), s.5–21.
- , “Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi”, *MÜİFD*, sy.26 (2004/1), s.59–83.
- , *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, MÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002.
- MARMURA**, Michael, “Plotting the Course of Avicenna's Thought”, *JAOS*, c.111, sy.2 (1991), s.333–342.
- MOREWEDGE**, Perviz, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna)/Part I”, *JAOS*, c.91, sy.4 (1971), s.467–476; a.g.m/Part II, *JAOS*, c.92, sy.1 (1972), s.1–18.
- MORRIS**, James W., “İbn Sînâ Felsefesinin İslam'daki Yeri, Yasa Yapıcılığın Kaynakları”, trc. Selahattin Ayaz, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin*

Gelişimi (haz. Charles Butterworth) içerisinde, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s.133–169

NALLİNO, “Muhâveletü’l-Müslimîn İcad Felsefe Şarkıyye”, A. Bedevi, *et-Turâsü’l-Yûnânî fi’l-Hadâratı’l-İslâmiyye* içerisinde, Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1980, s.173–217.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İbn Sînâ’nın Meşrîki Felsefesi*, trc. Şamil Öçal-Hasan T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi/I* içinde ed. S. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2007.

-----, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, trc. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

-----, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

OKUDAN, Rıfat, *İşrak Filozofu Sühreverdî ve Eserlerindeki Üslup ve Belagat*, SDÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, 2001.

ÖZCAN, Ahmet, *İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Meşrîkiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993.

RÂZÎ, Fahrüddîn, *Lübabü’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, thk. Ahmet Hicazi es-Seka, Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, 1986.

RÂZÎ, Fahrüddîn, *Mebâhisü’l-Meşrîkiyye*, thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990.

SAİD, Edward *Oryantalizm*, trc. Nezih Uzel, İstanbul: İrfan Yayınları, 1998.

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

SİCİSTÂNÎ, Ebu Süleyman el-Mantıkî, *Müntehabu Sıvânü’l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Paris: Dâru’l-Babilyon, 2004.

SÜHREVERDÎ, el-Maktûl, *el-Meşârî’ ve’l-Mutârahât*, tsh. Henry Corbin, *Mecmûe-yi Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içerisinde, c.I, Tahran: Müessese-yi Motâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372 hş.

-----, *Kıssatu’l-Gurbeti’l Garbiyye, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

ŞEHREZÛRÎ, *Târîhu’l Hükemâ Nüzhetü’l-Ervâh ve Ravdatü’l-Efrâh*, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Trablus: Cem’iyyetü’d-Da’veti’l-İslâmî, 1988.

ŞİRÂZÎ, Kutbüddîn, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, Kum: İntişârât-ı Bidar, t.y.

ŞİRÂZÎ, Sadruddîn, *Ta’likât alâ İlâhiyât mine’ş-Şifâ*, nşr. N.Habibi, c.I, Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami-yi Sadrâ, 1382 hş.

TAFTAZÂNÎ, Ebul Vefa Ganimi, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Lübnani, 1983.

TARÂBÎŞÎ, George, *Vahdetü'l-Akli'l-Arabiyyi'l-İslami*, Beyrut-Londra: Dâru's-Saki, 2002.

TAYLAN, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar yayınları, 1985.

TEVHİDÎ, Ebu Hayyan, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, nşr. Vedad el-Kadi, c.VIII, Beyrut: Dâru's-Sadır, 1988.

-----, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, nşr. Ahmed Emin, Ahmed Seyyid es-Sakr, c.II, Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1953.

-----, *el-Mukâbesât*, nşr. Ali Şelk, Beyrut: Dâru'l-Medi, 1986.

TURHAN, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, c.I, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1933.

-----, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1997

YASİN, Cafer, *Felâsifetu Müslimûn*, Kahire: Dâru's-Şuruk, 1987.

ZEYN, Semih Atıf, *İbn Seb'in li Turuki's-Sûfiyye*, Beyrut: eş-Şeriketü'l-Alemiyye, 1988.