



**Sosyal Bilimler
Enstitüsü**

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN ÜSÛLÛCYÂ YORUMU

Yüksek Lisans Tezi

ADNAN İHTİYAR

İSTANBUL, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN ÜSÛLÛCYÂ YORUMU

Yüksek Lisans Tezi

ADNAN İHTİYAR

Danışman: PROF. DR. İLHAN KUTLUER

İSTANBUL, 2022

ÖZET

İBN SÎNÂ'NIN ÜSÛLÛCYÂ YORUMU

Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf* ta *Üsûlûcyâ* üzerine kaleme aldığı *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* başlıklı yorumu mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda, çatısını üç bölümün oluşturduğu araştırmamızın birinci bölümünde, *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihî ve felsefî arka planının çerçevesi çizilmiştir. İkinci bölümde ise *Üsûlûcyâ* yorumunda Tanrı – âlem ilişkisi, üçüncü bölümde de nefis, beden ve akıl ilişkisi incelenmiştir. Çift yönlü bir metinler arası okumanın gerçekleştirildiği bu incelemede, bir taraftan *Üsûlûcyâ* metni ile İbn Sînâ'nın yorumu arasında mukayese yapılarak filozofun *Üsûlûcyâ*'yı nasıl okuduğu sorusuna cevap aranırken, diğer taraftan *Üsûlûcyâ* yorumu ile *Kitâbü'ş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyatı arasında mukayese yapılarak Şeyh-i Reîs'in yorumlarının öteki eserlerinde benimsediği felsefî ilkeleri yansıtip yansıtmadığının izi sürülmüştür. Bunun için, sistematik analiz ve metinsel karşılaştırmanın yanı sıra, kavramsal değerlendirme yöntemine de müracaat edilmiştir. Sonuçta, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı Meşrikî hikmet perspektifi ekseninde okuduğu neticesine varılırken, yorumlarının da kendi sisteminin felsefî temelleriyle uyum içinde olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Üsûlûcyâ, Kitâbü'l-İnsâf, Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ, el-Hikmetü'l-Meşrikiyye.

ABSTRACT

AVICENNA'S COMMENTARY ON THE THEOLOGY OF ARISTOTLE

In this research, we studied the *Commentary on the Theology of Aristotle*, entitled *Tafsīr Kitāb Uṭlūḡiyā*, from the *Fair Judgment* by Avicenna. In this context, at the first chapter of our three-chapter study, we tried to outline the historical and philosophical background of the *Commentary*. Then, we discussed at the second chapter the relationship between God and the universe, and at the third chapter the relationship between soul, body and intellect in the *Commentary*. In these chapters, where we carried out a two-way intertextual reading, we have sought an answer to the question of how Avicenna interpreted the *Theology*, by comparing the *Theology* with the *Commentary*. On the other hand, we traced whether the philosopher's *Commentary* reflects the philosophical principles which he adopted in his other works, by comparing the *Commentary* with the Avicenna corpus, especially the main works such as *The Cure* and the *Pointers and Reminders*. For this, we applied the conceptual evaluation method as well as the methods of systematic analysis and textual comparison. As a result, we determined that Avicenna interpreted the *Theology* in the axis of his *Eastern Philosophy* perspective and his *Commentary* was in harmony with the philosophical foundations of his system.

Keywords: Avicenna, The Theology of Aristotle, The Fair Judgment, Tafsīr Kitāb Uṭlūḡiyā, The Eastern Philosophy.

ÖNSÖZ

Kitâbü'l-İnsâf, felsefe tarihinin baş kilometre taşı olarak Aristoteles'in çizgisini büyük dönüşüm evrelerinden geçirmiş çeşitli geleneklerin döşediği entelektüel yola istikamet veren değişik felsefe tasavvurlarının anlaşılması açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu yönüyle esasında İbn Sînâ külliyyatı içerisinde mümtaz bir konumu haiz olan bu eserin günümüze ulaşan bölümlerinden biri *Üsûlûcyâ* yorumudur. Klasik İslâm literatürü penceresinden bakıldığında gerek eş-Şeyhü'r-Reîs'in talebelerince gerekse de farklı İslâm mütefekkirlerince ciddi bir ilgiyle karşılandığı anlaşılan *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın, modern literatürün penceresinden bakıldığında İbn Sînâ felsefesine ilişkin yapılan incelemelerde büyük oranda ihmal edildiği ve üzerine müstakil bir araştırmanın gerçekleştirilmesine ihtiyaç duyulduğu dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Söz konusu ihtiyaca bir ölçüde cevap verme ve *Kitâbü'l-İnsâf*'ın modern literatürde yeniden keşfedilmesine bir nebze katkı sağlayacak bir adım atma amacını taşıyan bu mütevazı çalışmadan umulan, *Kitâbü'l-İnsâf*'ın aynı şekilde göz ardı edildiği görülen mevcut diğer bölümlerinin incelenmesine vesile teşkil etmesidir.

Bu noktada, elinizdeki çalışmanın son halini almasında emeği geçen hoca ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. İlk olarak, odağımı bu ehemmiyetli esere çevirip engin birikimini ve de manevî desteğini esirgemeyen saygı değer danışman hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer ile özellikle konunun fikir aşamasından itibaren ilmî yönlendirmelerini lütfederek yakın ilgisini hissettiren muhterem hocam Prof. Dr. Ali Durusoy'a minnet borcum ödenecek cinsten değildir. Rahle-i tedrislerinden geçirirken onların genel manada felsefe tarihi, özel manada da İslâm felsefesi ile ilgili olarak düşünce dünyama kazandırdıkları ufuk açıcı perspektifler olmaksızın, bu çalışmanın meydana gelmesi mümkün olmayacaktı. Bu anlamda, kendilerine duyduğum şükran tarife sığmaz. Ayrıca burada, yoğun mesaisine rağmen yazım sürecinde zihnimde beliren sorulara her zaman karşılık veren kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer Türker ile Yeni Eflâtûnculuğun İslâm felsefesine etkisi hakkındaki mühim çalışmalarından istifade ettiğim değerli hocam Doç. Dr. Cahid Şenel'i anmam gerekir. Kendilerine en içten şükranlarımı sunmayı, vazgeçilmez bir vazife sayarım.

Yine, çalışmanın her bir bölümünü okuma nezaketiyle teknik noktada yaptığı katkılardan dolayı, sevgili dostum Kebire Karaoğlu ile Arş. Gör. Selime Çınar'a can-ı gönülden minnettarım. İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun el yazmalarını temin etmede sağladıkları kolaylıklardan ötürü, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı İnebey Yazma

Eser Kütüphanesi ile Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi başta olmak üzere Tahran Meclis-i Şuray-ı Millî Kütüphanesi ve Kahire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi'nin hem kurumsal kimliklerine hem de kıymetli çalışanlarına müteşekkirligimi belirtmek de, benim için zevkle ifa edilmesi gereken bir borçtur. Nihayet, Sayın Rektör hocam Prof. Dr. İbrahim Çapak şahsında Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde teşrik-i mesai ettiğim değerli meslektaşlarıma ve ilim yolunda beni sürekli teşvik eden sevgili aileme medyûn-u şükran olduğumu ifade etmek isterim.

Adnan İhtiyar
İstanbul, Haziran 2022



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	1
TABLolar LİSTESİ	2
ŞEKİLLER LİSTESİ	3
GİRİŞ	4
I. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi	4
II. Literatür Değerlendirmesi	7
BİRİNCİ BÖLÜM: ÜSÛLÛCYÂ YORUMUNUN TARİHİ VE FELSEFİ ARKA PLANI ..	15
1.1. Tarihî Arka Plan	17
1.2. Felsefî Arka Plan	30
İKİNCİ BÖLÜM: ÜSÛLÛCYÂ YORUMUNDA TANRI – ÂLEM İLİŞKİSİ	44
2.1. Tanrı ve İlliyyet	46
2.2. Sudûr ve Gâiyyet	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ÜSÛLÛCYÂ YORUMUNDA NEFİS, BEDEN VE AKIL İLİŞKİSİ ..	95
3.1. Nefis ve Beden	97
3.2. Nefis ve Akıl	138
SONUÇ	160
KAYNAKÇA	164

KISALTMALAR

aş. bk. aşağıda geçen yere bakınız

b. bin, ibn

bk. bakınız

çev. çeviren

h. hicrî

haz. hazırlayan

krş. karşılaştırınız

m. mîlâdî

m.ö. milattan önce

nr. numara

nşr. neşreden

ö. ölüm tarihi

s. sayfa

TDV Türkiye Diyanet Vakfı

TTK Türk Tarih Kurumu

TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi

vb. ve benzeri

vd. ve diğerleri

vr. varak

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: <i>el-Mübâhasât</i> 'ta İbn Zeyle ve Behmenyâr'ın <i>Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ</i> Üzerine Sordukları Sorular ve İbn Sînâ'nın Verdiği Cevaplar	11
--	----



ŞEKİLLER LİSTESİ

- Şekil 1:** Kronolojik Sırasına Göre İbn Sînâ'nın Başlıca Felsefî Eserleri 23
- Şekil 2:** İbn Sînâ'da Kullanıldıkları Anlamlara Göre Hâdis ve Kadîm Kavramları 73
- Şekil 3:** İbn Sînâ'da Kendilerine Duyulan İhtiyaç Tarzına Göre Nâtık Nefsin Kuvveleri 109
- Şekil 4:** İbn Sînâ'da Yukarı ve Aşağı Yönlerde Nispeti İtibariyle Nâtık Nefsin Kuvveleri 117



GİRİŞ

I. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi

Modern Batı literatüründe Arapça Neo-Platonizm (Neoplatonica Arabica), Arapça Plotinus (Plotinus Arabus) veya Apokrif Aristoteles (Pseudo-Aristotelica) adı verilen külliyyatın¹ öne çıkan eserlerinin başında *Üsûlûcyâ*'nın² (*Theologia Aristotelis*) geldiği bilinmektedir. 1883 yılında Alman araştırmacı Valentin Rose (ö. 1916) tarafından yapılan ilmî tetkikler neticesinde, asırlar boyunca Aristoteles'e (ö. m.ö. 322) ait olduğu zannedilen *Üsûlûcyâ*'nın klasik İslâm felsefe literatüründe eş-Şeyhu'l-Yûnânî adıyla tanınsa da³ şahsiyeti gizemli kalmış olan Yeni Eflâtûnculuk geleneğinin müessisi Plotinus'un (ö. 270) *Enneadlar*'ının IV., V. ve VI. dokuzluklarının birtakım ekleme ve çıkarmaların yanı sıra çeşitli değişiklikler yapılarak yorumlanmış versiyonundan ibaret olduğu anlaşılmıştır. Bu süreçte söz konusu yorumun gerçek müellifine ilişkin olarak araştırmacılar tarafından birçok farklı görüş ortaya atılmış olmakla birlikte, bu görüşlerin yalnızca birer iddia sadedinde olduğu ve bu konuda kesin bir bilginin mevcut olmadığı belirtilmelidir (aş. bk.).

İslâm öncesi dönemde ortaya konulan eser, evvelki kültürel havzalara ait felsefe-bilim birikiminin İslâm dünyasına intikali merhalesinde Kindî (ö. 252/866) tarafından dönemin Abbâsî veliahdı el-Müsta'in-Billâh Ahmed b. el-Mu'tasım-Billâh'a (ö. 252/866) takdim edilmek üzere Süryânî mütercimlerden Abdülmesîh b. Nâ'ime el-Hımsî'ye (ö. 220/835) tercüme ettirilmiş, daha sonra Arapça metin üzerinde yine kendisi tarafından bazı düzeltmelerde

¹ Arapça Yeni Eflâtûnculuk külliyyatına dair geniş bir inceleme için bk. Bethany Somma, *The Causal Efficacy of Nature in the Neoplatonica Arabica, Reading Proclus and the Book of Causes III* içinde, haz. Dragos Calma, Leiden: Brill, 2022, s. 281-302.

² Eserin adının *Esûlûcyâ* mı yoksa *Üsûlûcyâ* mı olduğuna ilişkin olarak bk. Cahid Şenel, *Üsûlûcyâ*, Ankara: TÜBA, 2017, s. 22. Batı literatüründeki kullanım ile ilgili örnek olarak bk. Paul Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", *Bulletin de l'institut d'Égypte*, 23, 1941, s. 273-274; Dimitri Gutas, "Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şîgnâhî", *Manuscripts of the Middle East*, 2, 1987, s. 12-13; David Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, Leiden: Brill, 2002, s. 288; Jean Michot, "Un Important Recueil Avicennien du VII^e / XIII^e S. : La Majmû'a Hüseyin Çelebi 1194 De Brousse", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 33, 1991, s. 125. *Üsûlûcyâ* hakkında detaylı bilgi için bk. Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", s. 263-295; Şenel, *Üsûlûcyâ*, s. 15-57; Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955, s. 1-66; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 41-46; Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 125-145; Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, Notre Dame: University of Notre Dame, 2000, s. 87-259; Cristina D'Ancona, *The Theology Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence*, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, haz. Khaled Rouayheb ve Sabine Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2017, s. 8-29.

³ Örnek olarak bk. Ebû Süleymân es-Sicistânî, *Sivânu'l-hikme, Müntehabü Sivâni'l-hikme* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1974, s. 172; İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1952, s. 216; Şemsüddîn Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, nşr. Horşid Ahmed, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1976, s. 309.

bulunulmuştur.⁴ *Kitâbu'r-Rubûbiyye* olarak da ün bulduğu İslâm felsefe geleneğinde Kindî, Fârâbî (ö. 339/950), Âmirî (ö. 381/992), İhvân-ı Safâ (4./10. yüzyıl), Ebû Süleymân es-Sicistânî (ö. 391/1001), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 587/1191), İbn Seb'în (ö. 669/1270), Şemsüddîn Şehrezûrî (ö. 7./13. yüzyıl), Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Kadı Saîd Kummî (ö. 1104/1692) gibi⁵ birçok filozofu etkileyen *Üsûlûcyâ*'nın İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) da dikkatini çektiği görülmektedir.

eş-Şeyhü'r-Reîs'in Aristoteles'in eserlerini şerh etmek yoluyla Meşrikîler ile Mağribîler arasındaki felsefî ihtilafları göstermeyi amaçlayarak 420/1029 tarihinde taslak nüshasını kaleme aldığı *Kitâbü'l-İnsâf*'ta şerh edilen metinler arasında *Üsûlûcyâ* da yer almaktadır. Gazneli hükümdarı Sultan Mesûd b. Mahmûd-ı Gaznevî'nin (ö. 432/1041) ordusunun 421/1030 yılında İsfahân'ı ele geçirmesi ile gelişen kimi talihsiz hadiseler esnasında kaybolan eserden günümüze yalnızca *De Anima*, *Lambda* ve *Üsûlûcyâ* yorumları ulaşmıştır (aş. bk.). Bu bağlamda bakıldığında, *Üsûlûcyâ* yorumunun özellikle İbn Sînâ'nın muazzam külliyyatının en önemli eserlerinden biri olarak – araştırmamızın birinci bölümünde tespit edeceğimiz üzere – Şeyh'in takipçilerince de ciddi anlamda ilgi gördüğü anlaşılan *Kitâbü'l-İnsâf*'ın modern literatürde yeniden keşfedilmesi açısından büyük bir ehemmiyet arz ettiği göze çarpmaktadır. Ne var ki, İbn Sînâ ile ilgili literatürde bu esere dair yeterli çalışmaların gerçekleştirildiği pek söylenemez. Literatürdeki bu boşluğa dikkat çeken Peter Adamson, *Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle* başlıklı makalesinde modern araştırmacıların mühim muhtevasına karşın İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunu nazar-ı itibara almadıklarını not etmektedir. Cahid Şenel de Türkçe literatürde *Üsûlûcyâ* yorumuna yer ayıran tek araştırma niteliğini taşıyan *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* adlı çalışmasında bu eserin İbn Sînâ üzerinde

⁴ İslâm tercüme hareketinin en önemli iki çevresini oluşturan Huneyn b. İshak (ö. 260/873) çevresi ile Abdülmesîh b. Nâ'ime el-Hımsî'nin de olduğu Kindî çevresinin tercüme faaliyeti, baş mütercimleri ve *Üsûlûcyâ* metni dahil gerçekleştirdikleri tercümelerin müşterek özellikleri hakkında bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, s. 141-146.

⁵ Mahmut Kaya, "Kindî (Hayatı ve Şahsiyeti)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, Ankara: TDV Yayınları, 2002, s. 43; Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyin Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis*, nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1968, s. 108-109; Cristina D'Ancona, *Beytü'l-Hikme*, çev. İsmâ Mercânî, Fas: Dâru Topkal, 2014, s. 28; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, I, nşr. Butrus el-Bustânî, Kum: Mektebü'l-İlâm, 1405, s. 137-140; Franz Rosenthal, "Aş-Şayh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia*, 21, 1952, s. 469; Ali Ubeyd, *Felsefetü Miskeveyh et-Tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, Mısır: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 2010, s. 59; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373, s. 162; İbn Seb'în, *el-Kelâm ale'l-mesâilî's-Sıkilliyye*, nşr. Şerefettin Yalıtıkaya, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1941, s. 36; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, s. 195; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabesât*, nşr. Mehdi Muhakkik, Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1395, s. 11; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Arşîyye*, nşr. Abdülcevâd Hüseyinî, Beyrut: Dâru'l-Maarifi'l-Hikemiyye, 2016, s. 98; Saîd Kummî, *Ta'likât ber Üsûlûcyâ*, nşr. Celâleddîn Âştiyânî, Tahran, 1976, s. 91-216.

yapılan incelemelerde hatırı sayılır ölçüde ihmal edildiğini ve bu konuda müstakil bir çalışma gerçekleştirilmesine ihtiyaç duyulduğunu kaydetmektedir.⁶

Ortaya koyduğumuz bu akademik çalışmada söz konusu ihtiyaca bir ölçüde cevap vermeyi ve Aristo'dan beri bin seneyi aşkın bir süre boyunca devam eden Antik-Helenistik yorum geleneklerinin İslâm felsefesini yüz yüze bıraktığı felsefî sorunların ve felâsifenin çözüm önerileri ile söz konusu geleneklere yönelttikleri meydan okumaların anlaşılması açısından kritik bir öneme sahip olan *Kitâbü'l-İnsâf*'ın modern literatürde yeniden keşfedilmesine bir nebze katkı sağlayacak bir adım atmayı amaçlamaktayız. Bu meyanda, sabık araştırmaların *Üsûlûcyâ* yorumunun ehemmiyetine yönelik vurgusunun kalibresini genişletip, *Kitâbü'l-İnsâf*'ın diğer bölümleri olarak konumuzun sınırlarını aşmayacak şekilde değineceğimiz *De Anima* ve *Lambda* yorumlarının da modern literatürde büyük oranda göz ardı edildiğini ve her biriyle ilgili müstakil bir çalışma yapılması gerektiğini belirtmiş olalım.⁷

Bu çerçevede, araştırmamızda çift yönlü bir metinler arası (intertextual) okuma gerçekleştirmek suretiyle *Üsûlûcyâ* yorumunun dikey anlamda derinlemesine, yatay anlamda da şümullü bir anatomisini yapacağız. Birinci yönde *Üsûlûcyâ* metni⁸ ile İbn Sînâ'nın yorumu arasında mukayese yaparak filozofun *Üsûlûcyâ*'yı nasıl okuduğu sorusuna cevap ararken, ikinci yönde *Üsûlûcyâ* yorumu ile *Kitâbü's-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyyatı arasında mukayese yaparak üstadın yorumlarının onun öteki eserlerinde benimsediği felsefî ilkeleri yansıtip yansıtmadığının izini süreceğiz. Bunun için sistematik analiz ve metinsel karşılaştırmaların yanı sıra, takip edeceğimiz fikirler silsilesinin tutarlılığını temin etmek için kavramsal değerlendirme yöntemine de müracaat edeceğiz. Nitekim sistematik analiz, metinde başvuru terimleri içinde yer aldığı sistemin diğer unsurlarıyla ilişkili bir biçimde ele alarak onların hangi teorik yapılara dayandığını göstermeyi iktiza etmektedir.

Binaenaleyh, çatısını üç bölümün oluşturduğu araştırmamızın birinci bölümünde, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihî ve felsefî arka planının çerçevesini çizeceğiz. Öte yandan,

⁶ Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 266, 268; Peter Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83, 2004, s. 60.

⁷ Örnek çalışmalar için bk. Dimitri Gutas, "Avicenna's Marginal Glosses on "De Anima" and the Greek Commentatorial Tradition", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83, 2004, s. 77-88; Jules Janssens vd., *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote*, Paris: J. Vrin, 2014.

⁸ Burada esas alacağımız metin Abdurrahman Bedevî'nin (ö. 2002) neşridir. Bk. *Üsûlûcyâ, Eflûtîn inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.

hacmi bakımından küçük olmakla beraber muhtevası bakımından oldukça yoğun olan *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın akademik olarak felsefî açıdan çalışılmasını zorlaştıran husus, yorumlarda işlenen problemler arasında aralıksız olarak geçiş ve geri dönüşlerin olmasıdır.⁹ Bundan ötürü, hem *Üsûlûcyâ* hem de *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın ana omurgasını teşkil eden ortak felsefî problemleri, sistematik ve kapsayıcı biçimde iki temel konunun şemsiyesi altında topladık. Buna göre, çalışmamızın ikinci bölümünde Tanrı – âlem ilişkisini, üçüncü bölümünde ise nefis, beden ve akıl ilişkisini mercek altına alacağız ki, bunlar genel olarak klasik felsefenin de başlıca odak noktalarıdır. Ancak burada, İbn Sînâ felsefesi açısından daha evvel muhtelif araştırmalar neticesinde zaten ortaya konulmuş bulunan bu ilişkilerin sistemdeki tüm yönleriyle ele alındığı bir tahlilinin beklenmemesi gerektiğine dikkat edilmelidir. Bu itibarla, bahsi geçen konuları müzakere etmede temel ölçütümüz, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'ya ilişkin olarak yukarıda belirlediğimiz araştırma sorularının sınırları olacaktır.

II. Literatür Değerlendirmesi

Modern literatürde İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna değinen ilk çalışma, 1941 yılında Paul Kraus (ö. 1944) tarafından gerçekleştirilen *Plotin Chez Les Arabes* başlıklı makaledir. Fârâbî'ye nispet edilegelen *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî* adlı eserin¹⁰ esasında *Üsûlûcyâ* metnine benzer şekilde Plotinus'un *Enneadlar*'ının beşinci dokuzluğundan uyarlandığının ilk defa tespit edilmiş olması itibarıyla büyük bir ehemmiyet taşıyan bu araştırmada müellif, *Üsûlûcyâ*'dan ve onun İslâm felsefesindeki yerinden özetle bahsederken İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'ta bu eseri yorumladığını belirterek bununla ilgili tespit ettiği el yazmalarına işaret etmiştir. Bu eserin önemine dikkat çeken Kraus, söz konusu yazma eserlerini tanıtmının ardından eserin tarihî ve felsefî arka planı hakkında kısa bilgiler vermektedir. Bununla birlikte müellif, eserin muhtevasına girmemektedir.¹¹

Paul Kraus'un işaretinden sonra *Aristo inde'l-Arab*'ta eserin tek neşrini yapan Abdurrahman Bedevî, *Kitâbü'l-İnsâf*'ın günümüze ulaşan diğer iki bölümünü de ele aldığı mezkur çalışmasının filolojik inceleme bölümünde *Kitâbü'l-İnsâf*'ın tarihî ve felsefî arka planına dair geniş analizlerde bulunmanın akabinde, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı neşretmede

⁹ Örnek olarak krş. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, *Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978, s. 68-73.

¹⁰ Bk. *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, *Eflûtin inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955. Türkçe tercüme için bk. Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*", *Dîvân Dergisi*, 1/20, 2006, s. 185-226.

¹¹ Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", s. 272-275.

kullandığı el yazmalarını tanıtmakta ve Kraus'un eser ile ilgili olarak sunduğu bilgileri aktarıp bazılarını kısaca tartışmaktadır. Tahkik metninde iki haşiyeye yer veren muhakkik, birinci haşiyede Friedrich Dieterici'nin (ö. 1903) *Üsûlûcyâ* neşrini esas alarak¹² İbn Sînâ'nın yorumlarının *Üsûlûcyâ* metninden hangi pasajlara ait olduklarını tespit etmeye çalışıp hem *Üsûlûcyâ*'dan ilgili pasajı hem de o pasajın yorumunu bir arada sunmayı amaçlamıştır. Zira İbn Sînâ, metni yorumlarken tefsir ettiği pasajlara nadiren atıfta bulunmakta, atıfta bulunduğu da ilgili pasaja bir cümleden az birkaç kelime ile işaret etmektedir ki, bu durumda Bedevî metnin yorumla karışmasının önüne geçmek adına metni parantez içine almıştır. Ancak, muhakkikin söz konusu tespitleri incelendiğinde, bir kısmının isabetli olmadığı görülmektedir. Öte yandan Bedevî'nin, sarıh bir tespitte bulunamamasından dolayı *Üsûlûcyâ*'ya bazen umumî atıflar yaptığı bazen de atıf yapmaktan kaçındığı göze çarpmaktadır. Esasen muhakkik, çoğu yerde yorumlanan pasajları saptamada büyük ölçüde zorlandığını itiraf etmesi gerektiğini dile getirmektedir.¹³

İkinci haşiyeye gelince, bu kısımda Bedevî *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı neşretmede kullandığı el yazmalarının metinleri arasındaki farklılıklara yer vermektedir. Burada dikkatimizi çeken husus, tahkik metninde az sayıda olsa da birtakım hataların bulunmasıdır. Bunlardan bazıları tahkikten neşet etmiş olmakla beraber, eserin diğer nüshaları göz önünde bulundurulduğunda, bu hatalardan bazılarının tahkikte kullanılan nüshalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce, buraya kadar zikrettiğimiz tüm eksikliklerde, Bedevî'nin ilk olarak 1947 yılında basılan ve *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı içeren *Aristo inde'l-Arab* adlı çalışmasını, ilk olarak 1955 yılında basılan ve *Üsûlûcyâ*'yı içeren *Eflûtîn inde'l-Arab* adlı çalışmasından önce neşretmiş olmasının bir payının olduğu muhakkaktır. Bedevî, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* dahil *Aristo inde'l-Arab*'ta neşrettiği metinleri bilahare telif etmeyi planladığı *Aristo inde'l-Arab*'ın inceleme (dirâse) cildinde analiz edeceğini dile getirirse de,¹⁴ muhtemelen mütefekkirin ömrü bu isteğini gerçekleştirmeye kifayet etmemiştir.

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun neşri Batı'da büyük bir ilgiyle karşılanmış olmalıdır ki, eser kısa bir süre içerisinde Fransızcaya tercüme edilmiştir. 1951 yılında Georges

¹² Bk. *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*, nşr. Friedrich Dieterici, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882. Burada Abdurrahman Bedevî'nin *Üsûlûcyâ* neşrini esas aldığımız için, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı incelerken Bedevî'nin İbn Sînâ'nın yorumlarının *Üsûlûcyâ*'da ait oldukları pasajları tespit etmek için kullandığı Dieterici'nin *Üsûlûcyâ* neşrinden atıfta bulunduğu sayfa numaralarının Bedevî'nin *Üsûlûcyâ* neşrindeki karşılıklarını vereceğiz.

¹³ Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978, s. 22-35.

¹⁴ Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 7.

Vajda (ö. 1981) tarafından *Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »* başlığıyla yayımlanan bu tercüme, Louis Gardet (ö. 1986) tarafından da gözden geçirilmiştir. Çevirinin başında eserin tarihî ve felsefî arka planının yanı sıra metnin yapısına ilişkin olarak hülâsa halinde bazı bilgiler sunan mütercim, dipnotlarda metin ile ilgili felsefî tahlillerine kısaca yer vermiştir. Ayrıca, Bedevî'nin metni neşretmede kullandığı nüshalar üzerinden tahkik metninde birtakım alternatif okumalar önerdiği görülen Vajda, bu önerilerini 1950 senesinin yazında bulunduğu Bedevî'yle paylaştığını ve bunlardan bir kısmına Bedevî'nin katıldığını not etmektedir.¹⁵ Buna binaen, burada *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı incelerken Vajda'nın önerilerini de dikkate almamız gerekmektedir.

Georges Vajda'nın tercümesi ile birlikte Louis Gardet, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* üzerine modern literatürdeki ilk felsefî tahlil çalışmasına imza atmıştır. Gardet, İbn Sînâ'nın doğumunun hicrî milenyumunun şerefine kaleme aldığı *En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne* başlıklı bu makalesine, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumu ile onun Vajda tarafından yapılan tercümesinin önemini vurgulayarak başlamaktadır. Yorumlarda işlenen felsefî problemler arasındaki aralıksız geçiş ve geri dönüşlerden dolayı yorumları konusal olarak sistematik ve kapsayıcı bir şekilde gruplayamadığını belirten müellif, metinde kendisine en çok karakteristik görünen üç mesele ile çalışmasını sınırlandırmıştır. Bunlar, varlık kavramı, mufârik akıllar ile semâvî nefislerin âlemi ve ulvî âlemle ilişkisi bakımından insan nefsi ve aklıdır.¹⁶

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

¹⁵ Georges Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »", *Revue Thomiste*, 51/2, 1951, s. 346-348.

¹⁶ Louis Gardet, "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne", *Revue Thomiste*, 51/2, 1951, s. 333-335.

diğer temalarının ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğini yazmaktadır.¹⁷ Müellif, bilahare bu çalışmasını *Études de Philosophie et de Mystiques Comparées* adlı eserinin içinde *Avicenne: Commentateur de Plotin* başlığıyla yeniden basmıştır.¹⁸

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna yönelik olarak 1941 yılında Paul Kraus'tan itibaren başlayıp 1951 yılında Louis Gardet'ye kadar devam eden ve bu tarihten sonra tamamıyla kesilen yoğun ilgi, yaklaşık olarak 45 senenin ardından Jules Janssens'in 1997 yılında gerçekleştirdiği *Creation and Emanation in Ibn Sînâ* başlıklı çalışmasıyla tekrar canlanmıştır. Janssens'in *Avicenna: Tussen Neoplatonisme en Islam*¹⁹ adlı doktora tezinin ikinci bölümünden yeniden ürettiği bu makale, doğrudan *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* hakkında olmamakla birlikte, İbn Sînâ'nın bir taraftan İslâm'da yoktan yaratma fikrine, diğer taraftan Yeni Eflâtunculukta sudûr nazariyesine yaklaşımı bağlamında onun kullandığı feyiz, tecelli, sudûr ve ibdâ' gibi kavramları birer birer analiz ederken müellifin *Üsûlûcyâ* yorumuna da sıklıkla başvurması bakımından kayda değerdir.²⁰

Burada zikretmemiz gereken bir diğer eser, 2002 yılında David Reisman (ö. 2011) tarafından gerçekleştirilen *The Making of the Avicennan Tradition* adlı çalışmadır. Behmenyâr (ö. 458/1066), İbn Zeyle (ö. 440/1048) ve Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'nin (ö. 421/1030) çoğunlukla Şeyh-i Reîs'in farklı eserleri üzerine sordukları sorular ile İbn Sînâ'nın verdiği cevaplardan müteşekkil olan ve daha sonra filozofun talebeleri tarafından altı mübahase şeklinde bir araya getirilen *el-Mübâhasât*'ın muhtevası ve yapısına ilişkin bu araştırmayı konumuz açısından mühim kılan husus, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın İbn Zeyle ve Behmenyâr tarafından okunup *el-Mübâhasât*'ta üzerine soru sorulan metinlerden biri olduğunu tespit etmesidir.²¹ *el-Mübâhasât*'ın altıncı mübahasesinde yer alan bu soruları tespit eden Reisman'ın Abdurrahman Bedevî'nin *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* neşri ile Muhsin Bîdârfer'in (ö. 2021) *el-Mübâhasât* neşrini²² esas alarak bu tespitleri ile ilgili sunduğu tabloyu hem bazı hataları

¹⁷ Gardet, "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne", s. 345.

¹⁸ Bk. Louis Gardet, *Études de Philosophie et de Mystiques Comparées*, Paris: J. Vrin, 1972, s. 135-146.

¹⁹ Jules Janssens, *Avicenna: Tussen Neoplatonisme en Islam*, Belçika: Catholic University of Leuven, 1984.

²⁰ Bk. Jules Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 1, 1997, s. 455-477.

²¹ Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 1-2, 54, 191-192, 201-202, 246-247, 253. Ayrıca Reisman, *el-Mübâhasât*'ın altıncı mübahasesinin altında *Kitâbü'l-İnsâf*'ın günümüze ulaşan *De Anima* ve *Lambda* bölümleri hakkında da soruların yer aldığını tespit etmiştir. Bk. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 288-289.

²² İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, 1413. Aşağıdaki tabloda *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* ile ilgili numaralar sayfa ve satır numarasını gösterirken, *el-Mübâhasât* ile ilgili numaralar paragraf numarasını göstermektedir.

düzeltilmek ve eksiklikleri gidermek hem de bizim saptamış olduğumuz soruları eklemek suretiyle yeniden şöyle ortaya koyabiliriz:²³

<i>Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ</i>	<i>el-Mübâhasât</i>
37.16	611-612, 897
38.14-17	896
39.15-40.1	591-593
42-43.10	602-606
43.17-19	885
47.8-13	599-601
48.8-49.2, 50.16-19	620-622
49.6-11, 53.18-19	863
51.1-9	882
53.14-18	895
55.17-56.13	797-798
60.18-19	615, 867
61.22-24	825, 868
71.5-11	607-610
71.18-21	597-598
72.3-5	883
72.16-17	894
72.18-19	594
73.1-3	871
73.12-14	595

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

Peter Adamson'ın 2002 yılında aynı adla kitaplaştırdığı *The Arabic Plotinus* başlıklı doktora tezi, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun felsefî tahlili üzerine yapılmış en önemli çalışmadır. *Üsûlûcyâ*, *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî* ve *eş-Şeyhu'l-Yûnânî*²⁴ gibi Arapça Plotinusçu

²³ Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 288. İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumu hakkında olanlar dahil, talebelerin *el-Mübâhasât*'ta yer alan sorularının tarihlerine ilişkin kronolojik bir tablo için bk. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 165.

²⁴ Bk. *eş-Şeyhu'l-Yûnânî*, *Eflûtin inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.

metinlere ilişkin olarak gerek tarihsel gerekse de felsefî açıdan oldukça kapsamlı altı bölümün yanı sıra üç ekten oluşan bu çalışmada müellif, birinci ekte Kindî'ye yer verirken, ikinci ve üçüncü ekleri İbn Sînâ'ya ayırmıştır. İkinci ekte İbn Sînâ'nın fikirlerinde *Üsûlûcyâ*'nın etkisinin tespit edilmesi çerçevesinde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın felsefî analizini yapan Adamson, temel olarak üç meseleye odaklanmaktadır. Bunlar, nefis, mistik bilgi ve sudûr teorisidir. Üçüncü ekte ise müellif, eserin İngilizce tercümesini sunmakta ve burada yer yer Georges Vajda'nın Fransızca tercümesine de müracaat etmektedir.²⁵

Adamson, bilahare çalışmasının ikinci ekinin mistik bilgi hakkındaki ikinci başlığını geliştirerek *Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle* adında bir kitap bölümü ortaya koymuştur. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunda diskürsif olmayan düşüncenin izini süren müellif, bu bağlamda İbn Sînâ açısından kıyasa dayalı olmayan düşüncenin imkânını ve filozofun bu düşünceden ne anladığını mercek altına almaktadır. Böylece, bu türden bir düşüncenin İbn Sînâ'nın epistemolojisinde nasıl bir rol oynadığını belirginleştirmeye çalışan Adamson, *Üsûlûcyâ*'daki felsefî doktrinin temelini oluşturan yapı taşlarından birinin “dianoia” (fikir) ile “noesis” (hads) kavramları arasındaki merkezî ayırım olması itibariyle, Sînevî felsefenin Yeni Eflâtûncu gelenekten ne ölçüde etkilendiğini tespit etmeyi amaçlamaktadır.²⁶

Adamson, yine 2004 yılında *The Arabic Plotinus*'un ikinci ekinin nefis hakkındaki birinci başlığını genişleterek *Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle* başlıklı makalesini hazırlamıştır. Bu defa İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı nasıl yorumladığı sorusuna cevap arayan müellif, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da nefis – beden ilişkisi bağlamında nefsin bedenden önce var olmayışı, nefsin bedene ihtiyaç duyması ve tenâsühün imkânsızlığı problemleri üzerinde durmaktadır. Esas itibariyle İbn Sînâcî felsefeyi Neo-Platonik gelenekten ayıran bu noktaları incelemenin neticesinde yazar, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı okurken metni oldukça taraflı bir şekilde yorumlayarak kendi felsefî sisteminin temel ilkeleriyle olabildiğince uzlaştırmaya çalıştığı sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte

²⁵ Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 303-360.

²⁶ Peter Adamson, *Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle, Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, haz. Jon McGinnis, Leiden: Brill, 2004, s. 87-111.

müellif, yaptığı kısa müzakereden hareketle İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'ya karşı genel tavrına ilişkin kesin sonuçlar çıkarmanın acelecilik olacağını belirtmektedir.²⁷

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihsel arka planına dair yapılmış en önemli çalışma ise, Dimitri Gutas'ın 2014 yılında genişleterek İbn Sînâ'nın otantik eserlerinin bir listesini ilave edip ikinci baskısını yayımladığı *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı eseridir. İbn Sînâ'nın eserlerinin tarihî ve felsefî temellerine ilişkin üç bölümden oluşan oldukça kapsamlı ve hacimli olan bu çalışmada, müellifin *Kitâbü'l-İnsâf*'a da yer ayırmaması düşünülemezdi. *Kitâbü'l-İnsâf*'ı klasik İslâm literatüründeki tanıklığı, yazılış ve kayboluş tarihi ile içindikiler (contents) ve günümüze ulaşma durumu olmak üzere üç başlıkta inceleyen müellif, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* ile ilgili kısımda muhtevanın felsefî analizine girmeksizin eserin nüshalarından ve tarihî arka planından detaylı bir şekilde bahsetmektedir.²⁸

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

Üsûlûcyâ metni ile İbn Sînâ'nın yorumunun mukayeseli bir şekilde işlenerek felsefî analizinin yapılmasına ihtiyaç duyulduğuna işaret eden Şenel, bu tarz bir girişimin çalışmasının sınırlarını zorlayacağından dolayı sadece birinci mîmerden üç ve ikinci mîmerden iki olmak üzere beş örnek seçip onların üzerinden giderek önce *Üsûlûcyâ*'dan ilgili pasajı göstermekte, ardından İbn Sînâ'nın o pasaj hakkındaki yorumunu ortaya koymaktadır. Bu kısa incelemede sonuç olarak müellif, İbn Sînâ'nın metni yorumlarken sadece açıklamakla yetinmediğini, bazen metni geliştirdiğini, bazen de ona karşı çıktığını belirtmektedir.²⁹

²⁷ Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", s. 59-74.

²⁸ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 2014, s. 144-155.

²⁹ Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 265-274.

İbn Sînâ'nın *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'sı ile ilgili olarak yukarıda üzerinde durduğumuz bütün çalışmalardaki eksikliklere karşın vurgulamak isteriz ki, bu çalışmalarıyla konumuz ekseninde zihin dünyamıza katkı sunan tüm adı geçen araştırmacıları, birikimsellik ufkuyla temayüz ederek bilimsel araştırma ve düşünmenin doğasına ışık tutan Muallim-i Evvel Aristoteles'in ve "bize hakikati büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık bile ulaştıranlara şükran borcumuz büyüktür" anlayışıyla onun mirasçısı olan entelektüel geleneğimizin öncü üstadlarının bıraktığı yol haritasına³⁰ uyarak her zaman saygıyla anacağız.

³⁰ Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, I, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1938, s. 3-9; Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ülâ, Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950, s. 102-103. Türkçe tercüme için bk. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik yayınları, 2014. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, I, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1938, s. 4-10. Türkçe tercüme için bk. İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, I, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2021.

BİRİNCİ BÖLÜM

**ÜSÛLÛCYÂ YORUMUNUN TARİHÎ VE FELSEFÎ ARKA
PLANI**

Çalışmamızın giriş kısmında belirttiğimiz hem *Üsûlûcyâ* metninin hem de İbn Sînâ'nın yorumunun müşterek felsefî problemlerini teşkil eden temel meselelerin müzakeresine koyulmadan evvel ilk bölümde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın tarihî ve felsefî arka planını mercek altına alırken, önce tarihsel boyutu ardından felsefî boyutu tetkik edeceğiz. Bu noktada kaydedilmelidir ki, *Üsûlûcyâ* yorumunu ortaya koyarken Şeyh-i Reîs'i yönlendiren tarihsel koşullar ve onun zihniyet dünyasını tayin eden felsefe tasavvuru göz önünde bulundurulmaksızın, eserin ortaya attığı ana düşüncelerin tam manasıyla tutarlı bir çözümlemesini yapmak mümkün değildir.

Binaenaleyh bu satırların yazarı, felsefî zaviyeden konuyu irdelerken doğabilecek olası anlama, yorumlama ve değerlendirme sorunlarına düşmekten kaçınmada, konuyu tarihî ve felsefî arka planının penceresinden okumanın oynadığı kritik rolün farkındadır. Zira hiçbir eser, ne tarihsel ne de fikrî amillerden bağımsız bir şekilde boşlukta meydana gelmektedir. Filozofumuzun kristalleşmiş ifadesini *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* kavramında bulan hakikat telakkisinin kimi zaman açık kimi zaman gizli olarak *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* dahil külliyyatının tamamına hâkim olduğu nazar-ı dikkate alındığında, söz konusu amiller üzerinde durmanın araştırmamızın amacı bakımından ciddi ölçüde ehemmiyet arz ettiği görülmektedir.

Bu çerçevede, *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihî ve felsefî arka planını önce “Tarihî Arka Plan”, daha sonra “Felsefî Arka Plan” olmak üzere iki alt başlıkta incelerken, bu iki başlığın çatısını esas itibarıyla beşer meselenin sacayakları üzerine oturtacağız. Bunlardan tarihsel bağlama müteallik olanlar eserin otantikliği, yazılış tarihi, *Kitâbü'l-İnsâf* a aidiyeti, günümüze ulaşmamış kısımlarının olup olmadığı ve mevcut el yazmalarıdır. Muhteva, başvuru yöntem, izlenen şerh tarzı, kullanılan üslup ve eserin sonraki İslâm düşünürlerinin nezdindeki yeri de felsefî boyutta ele alacağımız meseleleri oluşturmaktadır. Bu unsurların peşine düşmek suretiyle, yolun sonunda *Üsûlûcyâ* yorumunun arka planı ile ilgili olarak incelememizin ilerleyen bölümlerinde tartışacağımız felsefî problemlere dair sağlıklı değerlendirmelerde bulunmamızı sağlayacak büyük resmi ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. Tarihî Arka Plan

Araştırmamızda mercek altına alacağımız ilk bahis olarak *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihî arka planı bağlamında eserin otantikliği, yazılış tarihi, *Kitâbü'l-İnsâf*'a aidiyeti, günümüze ulaşmamış kısımlarının olup olmadığı ve mevcut el yazmalarının izini sürerken eserden doğru bir şekilde bahsedebilmemiz için, her şeyden evvel eserin adı üzerinde durmamız gerektiği aşikârdır. Bizi bu noktaya açıklık getirmeye sevk eden husus, eserin literatürde bazen “tefsîr” bazen de “şerh” şeklinde geçmesidir.³¹ Kanımızca bu karışıklığın, esas itibariyle metni neşreden Abdurrahman Bedevî'nin *Aristo inde'l-Arab*'ta eseri kimi yerde “tefsîr” kimi yerde “şerh” ifadesiyle anmasından kaynaklandığı söylenebilir.³² Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın külliyatında İbn Rüşd'den (ö. 595/1198) aşına olduğumuz cevâmî' (küçük şerh), telhîs (orta şerh) ile tefsîr (büyük şerh) arasındaki ayırımı³³ benzer bir ayırımın söz konusu olmadığına dikkat edilmelidir.

Yorum anlayışının merkezinde temel olarak talikât, şerh ve tefsîr kavramlarını ikame ettiği anlaşılan Şeyh-i Reîs'in anlam dünyasında şerh ile tefsîr aynı şey gibi görünmektedir. Mesela, filozofun Ebû Cafer el-Kiyâ'ya³⁴ hitaben kaleme aldığı *İhtilâfî'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl* adlı önemli risalesi göz önünde bulundurulduğunda, onun gerek kendisi gerekse de Grek şarihler ile ilgili olarak yorumlama edimini ifade etmek için her iki kavrama başvurduğu görülmektedir.³⁵ Öte yandan, İbn Zeyle'nin Rey'deyken kaleme aldığı ve *el-Mübâhasât*'ın dördüncü mübahasesinde yer alan hatırat mektubuna bakıldığında, onun da *Kitâbü'l-İnsâf*'ta gerçekleştirilen faaliyete hem şerh hem de tefsîr adını verdiği göze çarpmaktadır.³⁶

Üsûlûcyâ metninin 1-4. mîmerleri üzerine *Ta'likât ber Üsûlûcyâ* başlıklı bir şerh yazıp bu eserinde İbn Sînâ'nın da *Üsûlûcyâ*'nın ilk dört mîmeri hakkındaki yorumlarını aktararak yeri geldikçe onlardan faydalanmakla birlikte çoğunlukla onları tenkit eden İsfahan felsefe

³¹ Eseri tefsîr olarak anan çalışmalara örnek olarak bk. Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 265, 317; İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 221, 366. Eseri şerh olarak anan çalışmalara örnek olarak ise bk. Ahmet Kamil Cihan, “İbn Sînâ'da Güzel Kavramı”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2/48, 2008, s. 29, 41; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 339.

³² Örnek olarak bk. Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 3, 31; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 35, 37, 74.

³³ Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 273.

³⁴ Tam adı Ebû Cafer Muhammed b. Hüseyin (veya Hasan) b. Merzûbân olup Farsçada efendi anlamına gelen “کیا” lakabıyla anılmıştır. Bk. İbn Sînâ, *İhtilâfî'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl*, *Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978, s. 119. İbn Sînâ'nın yakın talebe ve dostlarından biri olduğu ifade edilmekle birlikte hakkında başka bir bilginin bulunmadığı gibi, vefat tarihi de bilinmemektedir.

³⁵ İbn Sînâ, *İhtilâfî'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl*, s. 121.

³⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80.

ekolünün müntesiplerinden Kadı Saîd Kummî'nin kullanımı ise, öncekilerden oldukça farklıdır. Nitekim bu eserde şerh-tefsîr ikilemi, yerini tefsîr-talîkât ikilemine bırakmış görünmektedir.³⁷ Ne var ki mütefekkirin kullandığı talîkât ifadesinin, eserinin başlığında olduğu üzere Kummî'nin kendi tercihi olması kuvvetle muhtemeldir. Kaldı ki Kummî örneği dışında, tefsîr-talîkât şeklindeki bu ikileme dikkat çekilmemiş olması, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun adına ilişkin olarak talîkât ihtimalini oldukça zayıf bir pozisyona düşürmektedir. Maalesef ki, eserin adının şerh mi yoksa tefsîr mi olduğu konusunda İbn Sînâ külliyyatının tespiti ile ilgili çalışmalar da bize herhangi bir netlik sağlamamaktadır. Nitekim, Georges Anawati (ö. 1994) *Mü'ellesâtü İbn Sînâ* adlı çalışmasında eseri şerh diye kaydederken, Yahyâ Mehdevî (ö. 2000) *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*'da eseri tefsîr diye kaydetmektedir.³⁸

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan hareketle belirli bir kanaate ulaşamadığımız için, Abdurrahman Bedevî'nin *Aristo inde'l-Arab*'ına dönmek durumundayız. Bedevî'nin çalışmasında İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun adı noktasındaki karışıklığın altında yatan faktörlere ilişkin derin bir araştırma, bizi geriye doğru eserin el yazmalarına kadar götürmektedir. Bedevî'nin eseri neşretmede kullandığı Kahire'deki iki el yazması hakkında Dimitri Gutas *Notes and texts from Cairo manuscripts II* başlıklı makalesi ile *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı çalışmasında bahsi geçen karışıklığı aydınlatmamızı sağlayacak oldukça mühim ayrıntılar not etmektedir.³⁹ Gutas'a göre, esasında söz konusu iki el yazmasının başlığından biri şerh (commentary) diye geçerken, diğeri tefsîr (exegesis) diye geçmekte ve şerh nüshası ile tefsîr nüshası arasında örtüşen kısımlar olmakla birlikte, hem ifadelerde çoğunlukla belirgin bir farklılık hem de metnin genelinde birtakım fazlalık ve eksiklikler bulunmaktadır. Bu farklılıkların incelemesine girmeyen Gutas, söz konusu iki nüshadan hangisinin İbn Sînâ'nın asıl taslağıyla paralel olduğunun tespit edilmesini müstakbel araştırmacılara bıraktığını dile getirmektedir.⁴⁰

Bu çerçevede, anılan iki el yazması üzerinden metni neşrederken seçici davranan ve birtakım ekleme ve çıkarmalarda bulunan Bedevî'nin⁴¹ de iki nüshanın metni arasındaki farklılıklara yer verdiği tahkik metninin ikinci haşiye kısmının birçok yerinde belirttiği gibi,

³⁷ Örnek olarak bk. Kummî, *Ta'likât ber Üsûlûcyâ*, s. 98, 101.

³⁸ Georges Anawati, *Mü'ellesâtü İbn Sînâ*, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1950, s. 18; Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1954, s. 49.

³⁹ Bu ayrıntılara Jules Janssens da *Creation and Emanation in Ibn Sînâ* başlıklı çalışmasında dikkat çekmektedir. Bk. Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", s. 456-457.

⁴⁰ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 152-153.

⁴¹ Gutas, "Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şîgnâhî", s. 12-13.

şerh nüshası metninin neredeyse her sayfasının çok sayıda ciddi tahrif (tahrîfün zâhirün / tahrîfün şedîdün) barındırdığı görülmektedir.⁴² Dolayısıyla, tefsîr nüshasının daha sağlıklı bir metin içerdiği anlaşılmaktadır. Öte yandan, *Min Şerhi Üsûlûcyâ* başlıklı şerh nüshasının başlığındaki “min” ifadesinin, bu nüshayı problemlili kıldığı açıktır. Bundan hareketle, kanaatimizce eserin adına ilişkin olarak şerh yerine, tefsîr nüshanın bize sunduğu *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* başlığı daha çok tercihe şayan gibi görünmektedir.

Meseleyi böylece koyduktan sonra, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*’nın otantikliği konusuna geçecek olursak, bu meseleyi iki yönden ele alacağımızı belirtmemiz gerekmektedir. Birincisi eserin içindeki verilerden, ikincisi ise eserin dışındaki verilerden hareketledir. Birincisini, eserin felsefî muhtevasının İbn Sînâ’nın felsefî sistemiyle teorik uyumunu saptamak yoluyla gerçekleştireceğiz. Bu husus esasında araştırmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde yapmayı vaat ettiğimiz şeylerden biri olması itibarıyla, burada onun üzerinde durmayacağız.

İkinci yöne gelince, hemen vurgulamak istediğimiz nokta, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*’nın İbn Sînâ’ya nispeti konusunda herhangi bir kuşkuyla mahal vermeyecek derecede güçlü karinelerin bulunduğuudur. Bu karinelerin başında Şeyh-i Reîs’in bizzat kendi ifadeleri ve günümüze ulaşan diğer eserleri gelmektedir. Nitekim filozofun Kiyâ’ya yazdığı risalede *Üsûlûcyâ* yorumuna açıkça atıfta bulunduğu bilinmektedir.⁴³ Öte yandan, daha önce çalışmamızın giriş kısmında İbn Sînâ’nın talebelerinin üstadın *Üsûlûcyâ* yorumunu okuduklarını ve *el-Mübâhasât*’ta soru sorma-cevap verme tarzında bu yorumlar üzerine onunla diyalog yürüttüklerini belirtmiştik ki, bu husus esasında söz konusu talebelerin *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihî ve felsefî arka planı ile ilgili beyanlarına ayrıca ehemmiyet kazandırmaktadır.

Şeyh-i Reîs’in talebelerinden İbn Zeyle *el-Mübâhasât*’taki mektubunda, İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ*’yı yorumladığını ve metinden beklenmedik şeyler ortaya koyduğunu dile getirmektedir. Ona göre, üstad burada meselelere insaf ile yaklaşarak kimi yerde takdirle kimi yerde de tenkitle değerlendirmiş olmanın yanında, yer yer birtakım sorular ortaya atıp onlara çözümler getirmiş ve metinde bazı tahrifler tespit ederek hatalı bulduğu pasajları tashih etmiştir.⁴⁴ Bilahare incelememizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde görüleceği üzere, bu açıklamalar İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ* yorumunun felsefî muhtevasına tam anlamıyla uymaktadır.

⁴² Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 42, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 55, 57, 59, 66. Bununla ilgili olarak ayrıca bk. Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, s. 275.

⁴³ İbn Sînâ, *İhtilâfû’n-nâs fî emri’n-nefs ve emri’l-akl*, s. 121.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80-81.

Bunlara ilaveten, İbn Sînâ'nın üçüncü kuşaktan öğrencisi Abdurrezzâk b. Abdülazîz İsmâîl es-Signâhî'nin (ö. 6./12. yüzyılın ortası) üstadın eserleri arasında *Üsûlûcyâ* yorumuna da yer verdiği hatırlanmalıdır.⁴⁵ Şeyh'in bir diğer talebesi Ebü'l-Abbâs el-Levkerî (ö. 503/1109) de *Üsûlûcyâ* yorumunu İbn Sînâ'ya nispet ettiği *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk* adlı eserinin *el-İlmü'r-Rubûbî* bölümünde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'ya atıfta bulunmakta ve ondan alıntılar yapmaktadır.⁴⁶ Bu bağlamda zikretmeden geçmememiz gereken bir diğer isim, Şeyhü'l-İşrâk Şihâbüddîn es-Sühreverdî'dir. *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât*'ın *el-İlmü's-sâlis* bölümünde imkânın ilk illetliye takaddüm edip etmediğine ilişkin olarak *Üsûlûcyâ* yorumuna ait olduğunu tespit ettiğimiz bir atıfta bulunan Sühreverdî, ilgili atfı *Kitâbü's-Şifâ*'nın yazarına (sâhibü's-Şifâ) nispet etmektedir ki,⁴⁷ burada İbn Sînâ'nın kastedildiği besbellidir.

Saîd Kummî'nin *Üsûlûcyâ* talikâtına geldiğimizde ise, durum farklılaşmaktadır. İbn Sînâ'yı kendi görüşlerini savunmak adına “zorlama” (tekellûf) yoluyla metinden – kendince metnin müellifi olduğunu düşündüğü – Aristoteles'in kastetmediği anlamlar çıkarmakla suçlayan Kummî,⁴⁸ pek azı hariç Şeyh'in yorumlarının tamamına katılmamakta ve itiraz etmektedir. Bu yüzden Kummî, *Üsûlûcyâ* metninin yorumların müellifi tarafından doğru anlaşılmamış olmasından ötürü kimilerinin söz konusu yorumların İbn Sînâ'ya ait olmadığını iddia ettiklerini belirtmektedir. Mamafih mütefekkir, bu iddia sahiplerinin kim olduklarına değinmemekte ve *Üsûlûcyâ*'nın müellifin kastettiği manalara uygun olmayan bir biçimde tevil edilmiş olması dışında herhangi bir gerekçe göstermeksizin bahsi geçen iddianın uzak bir ihtimal olmadığını ifade etmektedir.⁴⁹ Lakin, literatüre ilişkin geniş taramamızın sonucunda Kummî'nin işaret ettiği iddiaya dair herhangi bir bulgu tespit edemedik. Bununla birlikte, Kummî'nin iddiasında dikkatimizi celp eden husus, düşünürün ilgili iddiasının temeline yerleştirdiği İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'dan müellifin kastetmediği anlamlar çıkarması hakkındaki gerekçesidir. *Ta'likât ber Üsûlûcyâ*'da Şeyh'in yorumlarına karşı yöneltilen itirazlar mercek altına alındığında, Kummî'yi böyle bir tutuma sevk eden şeyin, esas itibariyle onun *Üsûlûcyâ*'yı yorumlarken metni kendi paradigmasının etrafında teşekkül ettiği mütellihûn geleneğine uydurma çabası olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Kummî'nin dile getirdiği iddiayı oldukça

⁴⁵ Gutas, “Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Signâhî”, s. 12-13.

⁴⁶ Örnek olarak bk. Ebü'l-Abbâs el-Levkerî, *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk: el-İlmü'r-Rubûbî*, nşr. İbrahim Dîbâcî, Tahrân: el-Mahedü'l-Âlî el-Âlemî Li'l-Fikr ve'l-Hadâreti'l-İslâmiyye, 1373, s. 388-389.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 59-60, 64; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis*, *Mecmua Fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye I* içinde, nşr. Henry Corbin, İstanbul: Matbaatu'l-Maarif, 1945, s. 360.

⁴⁸ Örnek olarak bk. Kummî, *Ta'likât ber Üsûlûcyâ*, s. 98, 101-102.

⁴⁹ Kummî, *Ta'likât ber Üsûlûcyâ*, s. 103.

zayıf bir sav olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, literatürde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın İbn Sînâ'ya nispeti noktasında herhangi bir şüpheye rastlamayan Mehdevî de *Fihrist-i Nûshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ* adlı çalışmasında anılan eseri İbn Sînâ'ya aidiyeti meşhuk olmayan eserler hakkındaki birinci bölüme konumlandırmaktadır.⁵⁰ Benzer şekilde Dimitri Gutas da *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı çalışmasının sonunda yaptığı otantikliği bakımından İbn Sînâ'nın eserlerinin tasnifinde, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı sahte olma (pseudepigraph) ihtimali olmayan eserler arasında saymıştır.⁵¹

Bu başlık altında İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna dair izini süreceğimiz bir diğer mesele, eserin yazılış tarihidir. Ancak, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın yazılış tarihinden söz etme imkânının evvela eserin *Kitâbü'l-İnsâf*'in bir bölümü olup olmadığının tespit edilmesine bağlı olması itibarıyla, bu aşamada *Üsûlûcyâ* yorumunun *Kitâbü'l-İnsâf*'a aidiyetini ele almamız daha isabetli olacaktır. Bu konuda müracaat edebileceğimiz ilk beyanlar, birinci ağızdan bir kaynak teşkil eden İbn Sînâ'nın bizzat kendi ifadeleridir. Nitekim, Kiyâ'ya yazdığı mektupta filozofumuz *Kitâbü'l-İnsâf*'ta şerh etmiş olduğu metinlerden birinin de *Üsûlûcyâ* olduğuna açıkça işaret etmektedir. Üstadın buradaki ifadesinden aynı zamanda *Kitâbü'l-İnsâf*'ta şerh edilen metinler arasında *Üsûlûcyâ*'nın tertibinin sonuncu olduğu, dolayısıyla *Kitâbü'l-İnsâf*'in günümüze ulaşan diğer bölümleri olan *De Anima (Peri Psuche)* ve *Lambda* yorumlarından sonra olduğu anlaşılmaktadır.⁵² Öte yandan, İbn Zeyle de bahsi geçen mektubunda İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'ta *Üsûlûcyâ* dahil Aristoteles'in bütün eserlerini şerh ettiğini kaydetmektedir.⁵³ Şeyh'in eserleri arasında *Üsûlûcyâ* yorumunu sayan Signâhî de eserin *Kitâbü'l-İnsâf*'tan olduğunu (mine'l-İnsâf) belirtmektedir.⁵⁴

Kaldı ki, eserin otantikliğini tartışırken belirttiğimiz üzere, Levkerî'nin *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk*'in *el-İlmü'r-Rubûbî*'si ile Sühreverdî'nin *Kitâbü'l-Meşâri* 've'l-mutârahât'ın *el-İlmü's-sâlis*'inde yapmış oldukları ve *Üsûlûcyâ* yorumuna ait olduğunu tespit ettiğimiz atıfları *Kitâbü'l-İnsâf*'tan alıntılادıklarını not etmektedirler.⁵⁵ Georges Anawati *Mü'ellesâtü İbn*

⁵⁰ Mehdevî, *Fihrist-i Nûshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 49.

⁵¹ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 529.

⁵² “*Üsûlûcyâ*'ya kadar metinlerdeki problematik pasajların yorumunu açıkladım” Bk. İbn Sînâ, *İhtilâfû'n-nâs fi emri'n-nefs ve emri'l-akl*, s. 121.

⁵³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80.

⁵⁴ Gutas, “Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Sîgnâhî”, s. 12-13.

⁵⁵ Levkerî, *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk: el-İlmü'r-Rubûbî*, s. 388; Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri* 've'l-mutârahât: *el-İlmü's-sâlis*, s. 360. Burada Sühreverdî ilginç bir biçimde *Kitâbü'l-İnsâf* 1, *Kitâbü'l-İnsâf* ve'l-*intisâf* şeklinde anmaktadır. Bununla ilgili bir değerlendirme için bk. Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 29-30. Ne var ki bu, literatürde *Kitâbü'l-İnsâf*'in adı ile ilgili tek istisna gibi görünmektedir.

Sînâ ile Yahyâ Mehdevî *Fihrist-i Nûshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ* adlı çalışmasında da eseri *Kitâbü'l-İnsâf*'ın altında tasnif etmektedir.⁵⁶

Bu tespitlerin ardından şimdi eserin yazılış tarihini saptamaya geçebiliriz. Bu konuda gözümüze çarpan ilk husus, literatürde aralarında tam olarak 22 yıl gibi uzun bir müddetin olduğu birbirinden ciddi ölçüde farklı iki tarihin öne sürüldüğüdür. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın hayatının erken dönemi olarak ifade edebileceğimiz bir zaman dilimine tekabül eden 398/1007 iken, diğeri İbn Sînâ'nın yaşamının geç evresi diyebileceğimiz bir periyoda denk gelen 420/1029'dur.⁵⁷ Bu konuda belli bir sonuca varmamızı sağlayan tek kaynak, İbn Zeyle'nin hatıratıdır. Nitekim burada İbn Zeyle, Celâlî (hicrî şemsî) takvimi üzerinden net bir tarihe işaret ederek İbn Sînâ'nın gelen birtakım davet ve istekler (devâ'î) üzerine Gazneli hükümdarı Sultan Mesûd b. Mahmûd-ı Gaznevî'nin ordusunun İsfahân'ı ele geçirdiği yılın Dâî ayının (mâh) ortasından Hordâd ayının sonuna kadar ki zaman diliminde *Kitâbü'l-İnsâf*'la uğraştığını ifade etmektedir.⁵⁸

Dimitri Gutas ile Yahyâ Mehdevî'nin de belirttiği gibi, Sultan Mesûd'un 420/1029 yılının sonunda başlayan İsfahân'ı ele geçirmesinin 421/1030 yılının mîlâdî takvime göre Ocak ayında tamamlandığı bilinmektedir. Buna binaen, 1029 yılı için Celâlî takvimine göre yılın 3. ayı olan Hordâd'ın sonu mîlâdî takvime göre Haziran ayına, önceki 10. aya karşılık gelen Dâî'nin ortası ise 1028 yılının Aralık ayına tekabül etmektedir.⁵⁹ Böylece, eserin yazılış tarihi 420/1029 olarak belirlenmiş olmaktadır. Esasen İbn Sînâ İbn Zeyle'nin ifadelerini destekler mahiyette, Kiyâ'ya hitaben kaleme aldığı risalede *Kitâbü'l-İnsâf*'la kısa bir süre (müddeten yesîreten) işgal ettiğini dile getirmektedir.⁶⁰

Kaldı ki 420/1029 tarihi, İbn Sînâ'nın felsefî serüveni açısından da daha uygundur. Nitekim, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'ın da odağında duran Meşrikîler projesi, bu periyoda denk gelmektedir. Bunun daha iyi anlaşılması için, *Kitâbü'l-İnsâf*'ın İbn Sînâ'nın diğer eserlerinin kronolojik sırası içerisindeki konumuna kuş bakışı bir nazar atmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bu anlamda, Dimitri Gutas'ın *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı

⁵⁶ Anawati, *Mü'ellesâtü İbn Sînâ*, s. 18; Mehdevî, *Fihrist-i Nûshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 49.

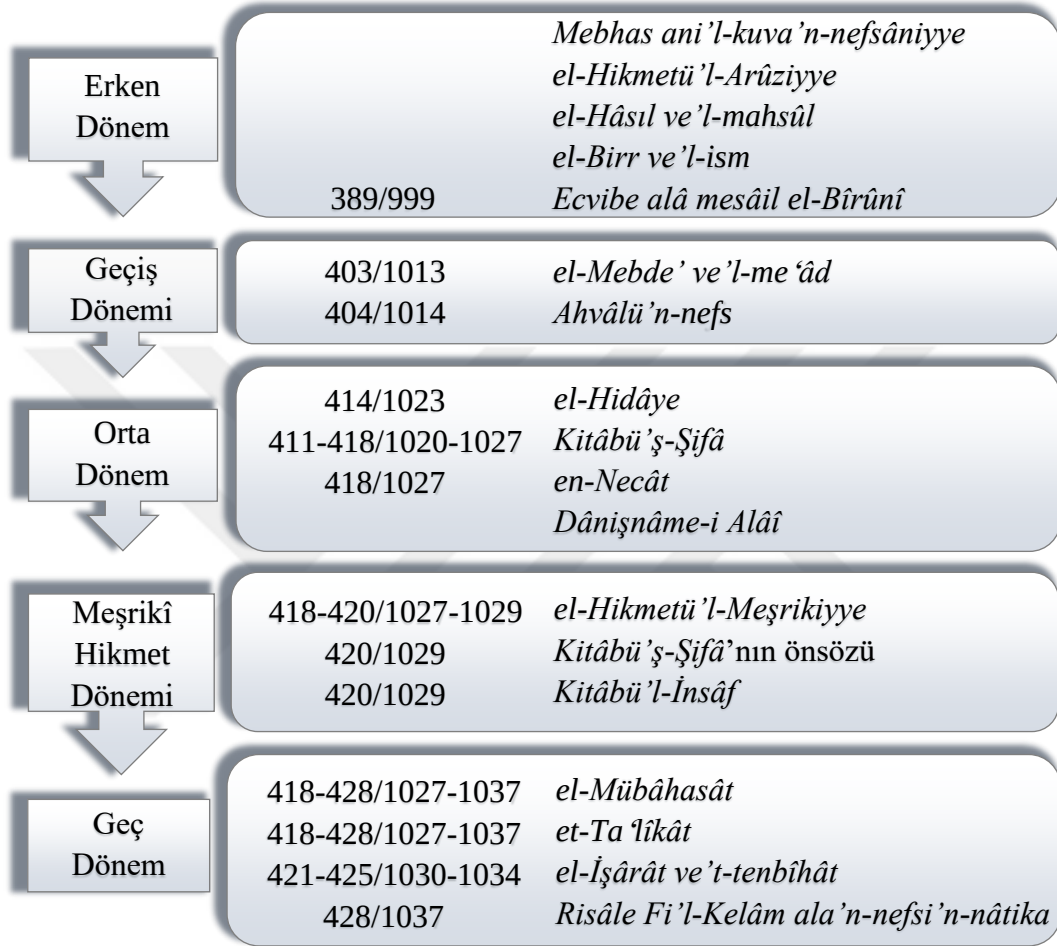
⁵⁷ Eserin yazılış tarihini 1007 olarak kaydeden çalışmalara örnek olarak bk. Alper, "İbn Sînâ (Eserleri)", s. 339. Eserin yazılış tarihi 1029 olarak belirleyen çalışmalara örnek olarak bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 147-150.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80.

⁵⁹ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 147-150; Mehdevî, *Fihrist-i Nûshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 46-47.

⁶⁰ İbn Sînâ, *İhtilâfû'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl*, s. 121.

çalışmasında David Reisman'ın *The Making of the Avicennan Tradition*'daki kronolojisini de gözden geçirerek İbn Sînâ'nın başlıca felsefî eserlerinin tarihsel sırasına ilişkin olarak istifadeye sunduğu kronolojiyi, Gutas'ın bu sıralamaya dahil ettiği mektupları ve esas itibariyle İbn Sînâ'ya ait olmayan eserleri eleyip yeniden düzenleyerek şöyle bir şemada gösterebiliriz:⁶¹



Şekil 1: Kronolojik Sırasına Göre İbn Sînâ'nın Başlıca Felsefî Eserleri

Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ'nın günümüze ulaşmamış kısımlarının olup olmadığı meselesine gelince, öncelikle belirtmeliyiz ki bizi bu noktanın izini sürmeye iten husus, Bedevî'nin metni neşretmede kullandığı Signâhî'nin nüshasının sonunda yer alan “bu eserden mevcut olanın sonu” (âhirü'l-mevcûd min hâza) notunu İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun yalnızca bir kısmının günümüze ulaştığı şeklinde yorumlamasıdır.⁶² Oysa bu, oldukça zayıf bir

⁶¹ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 165; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 304.

⁶² Bedevî, *Aristo inde 'l-Arab*, s. 32. Bedevî, bu yorumu kendisinden önce bahsi geçen el yazmasını tanıtan Paul Kraus'tan almıştır. Bk. Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, s. 275. Bu yorum, daha sonra Jules Janssens tarafından da devam ettirilmiştir. Bk. Janssens, “Creation and Emanation in Ibn Sînâ”, s. 462.

dayanaktır. Nitekim, İbn Sînâ'nın bazı eserlerinin el yazmasının sonunda bulunduğu görülen bu müphem notun,⁶³ eserin sonuna gelindiğini ifade etmesi de muhtemeldir. Bundan bağımsız olarak ne yazık ki, elimizde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın tamamının günümüze ulaşmış olmadığı ile ilgili yorum yapmamızı sağlayacak yeterli veriler bulunmamaktadır. Bu bakımdan Bedevî'nin aksine, *Kitâbü'l-İnsâf* ile ilgili yeni bilgiler gün yüzüne çıkarılincaya kadar bu meselede belli bir görüş öne sürmenin şu aşamada mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

Bununla birlikte, bir defa *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da müelliften *Üsûlûcyâ* metninin ne tam ne de diğer eserlerinde olduğu kadar sistematik bir yorumu beklenmelidir. Bu noktadaki en kat'î argümanımız, Şeyh-i Reîs'in bizzat kendi beyanlarıdır. Zira Kiyâ'ya mektubunda, *Kitâbü'l-İnsâf*'ta *Üsûlûcyâ* metnine kadar şerh etmiş olduğu metinlerin⁶⁴ tamamını değil, yalnızca o metinlerde kendince problematik bulduğu pasajları yorumladığını açıkça ifade eden – ki bu yöntem günümüze ulaşan *De Anima*, *Lambda* ve *Üsûlûcyâ* yorumlarının üçünde de gözlemlenebilmektedir – İbn Sînâ, eserin taslağını tasnif ettiğini ama onu sistematik bir şekilde tahrir etmediğini belirtmektedir. Şayet tahrir edilseydi eserin yirmi cilde tekabül edeceğine işaret eden filozof,⁶⁵ bir bozgun sırasında yaklaşık olarak yirmi sekiz bin mesele kapsayan taslak nüshasında bir kaybın meydana geldiğini ve taslağın başka bir nüshasının da bulunmadığını dile getirmektedir. Ardından üstad, her ne kadar kapsamlı olmamak kaydıyla bilahare eseri tekrar yazmakla uğraşacağını söylese de onun daha sonra bundan vazgeçtiği gibi, geriye kalan taslakları da tahrir etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim, esasen Kiyâ'ya kaybolan bir eserini tekrar yazmanın kendisine ağır geleceğini belirten Şeyh-i Reîs, Behmenyâr'a cevaben yazdığı ve daha sonra *el-Mübâhasât*'ın ikinci mübahasesi altında toplanan bir mektubunda *Kitâbü'l-İnsâf*'ın ancak kapsamlı olması gerektiğini, bu sebeple onu bir daha yazmanın zahmetli olacağını kaydetmekte ve hastalık ile siyasi sorunlar başta olmak üzere içinde

⁶³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 22-23; İbn Sînâ, *et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs, Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978, s. 116.

⁶⁴ Her ne kadar Bedevî'nin neşrettiği risale metninde “الفصوص” ifadesi geçse de, bunun bir yazım hatası olduğu anlaşılmaktadır. Zira muhakkik, *Aristo inde'l-Arab*'ın filolojik inceleme bölümünde de yer verdiği risale metninde söz konusu ifadeyi “metinler” anlamında “النصوص” şeklinde aktarmakta ve bununla Aristoteles'in metinlerinin kastedildiğini belirtmektedir. Öte yandan, Dimitri Gutas da *Avicenna and the Aristotelian Tradition*'da sunduğu risale metninin çevirisinde söz konusu ifadeyi “texts” şeklinde vermektedir. Bk. Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 24, 28; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 145. Ayrıca, Fârâbî'ye nispet edilen *Fusûsü'l-hikem* kastedilmek üzere *Fusûs* şeklinde bir okuma, ifadenin geçtiği cümlelerin manasına uymadığı gibi, İbn Sînâ'nın Mağribî Aristocu gelenek ile hesaplaşmayı hedeflediği *Kitâbü'l-İnsâf*'taki amacıyla da örtüşmemektedir.

⁶⁵ Bazı tabakat kitaplarının *Kitâbü'l-İnsâf*'ın yirmi cilt olduğuna ilişkin verdiği bilgilere mukabil, İbn Sînâ'nın ifadelerinden onun ortaya koyduğu taslak nüshasının yirmi cilt olmadığı, şayet tahrir edilseydi yirmi cilde tekabül edeceği açıkça anlaşılmaktadır. Bk. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965, s. 457; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*, nşr. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, s. 307.

bulunduğu çalkantılı koşullardan dolayı⁶⁶ bilimden uzaklaşmış olmasından yakınmaktadır. Filozofumuzun bu iki mektubundan öğrendiğimiz bir diğer husus da, kaybolan taslaklar arasında *el-Hikmetü'l-Arşîyye* adını verdiği ve – büyük bir övgüyle andığı Fârâbî dışında – Bağdat (Medînetü's-Selâm) Mağribîlerinin⁶⁷ fikirlerini özetleyip tenkit ettiği bölümlerin olduğudur.⁶⁸

İbn Zeyle'nin hatıratında da İbn Sînâ'nın ifadelerinin altını çizer nitelikteki beyanlara rastlamak mümkündür. İbn Zeyle'ye göre, İbn Sînâ *Üsûlûcyâ* kitabı dahil Aristoteles'in eserlerinin tamamının şerhini yaptığı ve sıkı bir yazıyla altı bin varak, düz bir yazıyla ise on bin varağa denk gelen *Kitâbü'l-İnsâf*'ın taslak nüshasını daha tahrir edemeden⁶⁹ İsfahân'da gerçekleşen bir bozgun sırasında yirmi yedi binden fazla mesele ihtiva eden taslak nüshasında büyük bir kayıp meydana gelmiştir.⁷⁰ Gerçekten de Aristoteles'in tüm eserlerinin şerhinin olup takriben yirmi sekiz bin meselenin ele alındığı ve şayet tahrir edilseydi yirmi cilt olması beklenen on bin varaklık bir eserden yalnızca *De Anima*, *Lambda* ve *Üsûlûcyâ* yorumlarının günümüze ulaşmış olması, kanaatimizce söz konusu kaybın büyüklüğünü bütün netliğiyle göstermektedir.

Üstelik bu risaleden günümüze ulaşmamış olsa da İbn Sînâ'nın Aristo'nun *Metafizika*'sının diğer bölümleri üzerine de yorum yazdığını öğrenmekteyiz. Nitekim İbn Zeyle, Bağdatlı Meşşâîlerin Aristoteles'in *Kitâbü Mâ ba'de't-tabîa*'sını anlamadıklarından ve kafalarının karışmış (muhallatîn) olduğundan söz ederken, İbn Sînâ'nın *Küçük Alpha (Harfî'l-Elifi's-Suğrâ)* tefsîrinde Bağdatlıların bu eser üzerine yazdıkları tefsirleri değerlendirdiğini

⁶⁶ Bununla ilgili olarak bk. Bk. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etubbâ*, s. 439-444; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*, s. 306-312; Zahirüddîn el-Beyhakî, *Tetimmetü Sivânî'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî, Lahor, 1351, s. 44-58.

⁶⁷ Bununla birlikte, oldukça tuhaf bir şekilde Bedevî Meşrikîlerin Bağdat Meşşâîleri, Mağribîlerin ise İskender Afrodîsî (ö. 3. yüzyılın ilk yarısı), Themistius (ö. 387) ve klasik İslâm literatüründe Yahyâ en-Nahvî diye bilinen John Philoponus (ö. 570) gibi Grek Peripatetik yorumcular olduğunu yazmaktadır. Bk. Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 24, 26-28, 34. Bununla ilgili detaylı bir inceleme için bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 63-94.

⁶⁸ İbn Sînâ, *İhtilâfî'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl*, s. 121-122; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 49-50. Ayrıca bk. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etubbâ*, s. 457; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*, s. 306-312; Beyhakî, *Tetimmetü Sivânî'l-hikme*, s. 56; Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", s. 272-275; Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 23-27; Mehdevî, *Fihrist-i Nûshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 46-47; Anawati, *Mü'elleftü İbn Sînâ*, s. 16-17; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 150. Üstadın talebesi Abdülvâhid el-Cûzcânî (ö. 11. yüzyıl) de eserde meydana gelen kaybı teyit etmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Sîretü İbn Sînâ (The Life of Ibn Sina)*, nşr. ve çev. William Gohlman, New York: State University of New York Press, 1974, s. 92.

⁶⁹ Ne var ki Bedevî, gerek İbn Sînâ'nın gerekse de İbn Zeyle'nin açık beyanlarına rağmen, anlaşılabilir bir yorumla İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'ın *el-Hikmetü'l-Arşîyye* bölümünü tahrir ettiğini iddia etmektedir. Bk. Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 26-27.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80-81.

kaydetmektedir ki,⁷¹ “Felsefî Arka Plan” başlığında detaylı bir şekilde ortaya koyacağımız üzere, İbn Sînâ’nın *Kitâbü’l-İnsâf*’taki temel amaçlarından biri de şerh etmiş olduğu Aristoteles’in metinlerinin üzerine yazılan tefsirleri değerlendirmektir.

İbn Zeyle, Rey’e döndükten sonra İbn Sînâ’nın kaybolan taslakları yeniden yazması için teşvik edildiğini, ancak tekrar yazmayı zahmetli bulmasından dolayı üstadın buna gönülsüzce yaklaştığını not etmektedir. Onun aktardığına göre, onları tekrar değerlendirmesi için belki harekete geçirir diye İbn Sînâ’ya Bağdat’tan Mağribîlerin kitaplarının getirilmesi teklif edilmiştir. Ne var ki Şeyh-i Reîs, pahalıya satılmasına rağmen getirilen kitaplardaki yanlış ve cahilce açıklamaların karşısında Behmenyâr dahil kendisini teşvik eden talebelere öfkelenerek “bu kitapların satıcısına geri gönderilip parasının da ona bırakılmasını” istemiştir.⁷²

Bu konuda dikkatimizi çeken bir diğer husus, *Kitâbü’l-Meşâri ‘ve’l-mutârahât*’ın *el-İlmü’s-sâlis* bölümünde *Üsûlûcyâ* yorumuna ait olduğunu tespit ettiğimiz bir atıfta bulunan Sühreverdî’nin ilgili metnin *Kitâbü’l-İnsâf*’ın taslak nüshasından geriye kalan bölümlerinde yer aldığını zikretmesidir.⁷³ Zahîrüddîn el-Beyhakî’nin (ö. 565/1169) *Tetimetü Sivânî’l-hikme* adlı eserinde de bunu teyit eden bilgiler mevcuttur. Burada İsfahân bozgununda *Kitâbü’l-İnsâf*’ın kaybolduğunu ve ondan yalnızca birtakım bölümlerin kaldığını belirten Beyhâkî, Azîzüddîn el-Fukkâî⁷⁴ isminde bir zatın h. 545 yılında, yani İbn Sînâ’nın vefatından 117 yıl sonra, İsfahân’da bu bölümlerin bir nüshasını satın alıp Merv’e götürdüğünü iddia ettiğini nakletmektedir.⁷⁵

Saîd Kummî’ye gelince, onun *Ta’likât ber Üsûlûcyâ*’sını hassaten bu mesele bakımından mühim kılan, bize İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ* yorumunun günümüze ulaşan metni ile Kummî’nin kendi eserinde yer verdiği metin arasında mukayese yapma imkânı tanımasıdır. Bu çerçevede, *Üsûlûcyâ*’nın ilk dört mîmerini şerh eden Kummî’nin *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*’dan aktardığı ilk dört mîmerin yorumu ile günümüze ulaşan metnin ilk dört mîmerinin yorumunu karşılaştırdığımızda, iki metin arasında herhangi bir fazlalık veya eksikliğin söz konusu olmadığını tespit ettik. Dolayısıyla, en azından Kummî’nin vefat tarihi hasebiyle 17. yüzyıldan itibaren *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*’nın tamamının günümüze ulaştığını savunabiliriz.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 83, 85; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 60.

⁷² İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 81-82.

⁷³ Sühreverdî, *Kitâbü’l-Meşâri ‘ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis*, s. 360.

⁷⁴ Tam adı Azîzüddîn Ebû Bekir Atîk ez-Zincânî er-Reyhânî olup vefat tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte, Merv’de Azîziyye adında yaklaşık olarak 12 bin eser barındıran önemli bir kütüphane vakfettiği bilinmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, V, Beyrut: Dâr Sâdır, 1995, s. 114.

⁷⁵ Beyhakî, *Tetimetü Sivânî’l-hikme*, s. 56.

Son olarak bu başlıkta değinmek istediğimiz nokta, eserin mevcut el yazmalarıdır. Bu kapsamda, uzun soluklu bir araştırmanın neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun beş nüshası bulunmaktadır:

1. Kahire – Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye: Bu yazmaya işaret edenler sırasıyla Paul Kraus, Abdurrahman Bedevî, Georges Anawati, Yahyâ Mehdevî, Jean Michot ve Dimitri Gutas'tır.⁷⁶ Yazma, Bedevî'nin neşrinde kullandığı iki nüshadan ilki olup tarafımızca da temin edilmiştir. Bizzat İbn Sînâ'nın üçüncü kuşaktan talebesi Abdurrezzâk es-Signâhî kanalıyla bize ulaşan nüsha, 6./12. yüzyılın ilk yarısına aittir. Birinci, ikinci, dördüncü, beşinci, yedinci ve sekizinci mîmerlerin yorumunu ihtiva eden nüshada, beşinci mîmerin altında yer alan yorumların İbn Zeyle'nin notlarından alındığı kaydedilmektedir.⁷⁷

Başı: “(إ) ليس يعني أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه”

Sonu: “وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به، فالنفس إذن ليس تفسد”

2. Kahire – et-Teymûriyye: Bu yazmaya işaret edenler sırasıyla Kraus, Bedevî, Mehdevî, Michot ve Gutas'tır.⁷⁸ Bedevî'nin *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* metnini neşretmede kullandığı diğer yazma olan bu nüsha, hem Kraus'un hem de Bedevî'nin belirttiği üzere neredeyse her sayfasında birçok hata ve tahrif barındırdığı gibi, Bedevî'nin neşrinde beşinci ve sekizinci mîmerlerin altında yer alan yorumları da içermemektedir.

Başı: “(إ) ليس يعني أن النفس الإنسانية كانت موجودة قبل البدن مدة لا نزع إلى بدن ولا تلبسه”

Sonu: “فهناك تكاد تشبه نفس الكل، وإن كانت من جهة أشرف منها”

3. Bursa – İnebey Yazma Eser Kütüphanesi: Bu nüshaya yalnızca Michot ve daha sonra onun sayesinde Gutas işaret etmiştir.⁷⁹ Tarafımızca temin edilmiş bulunan nüshanın mevcut diğer nüshalar kadar okunaklı olduğu söylenemez. Bu nüshayı

⁷⁶ Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, s. 274; Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 31; Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Sînâ*, s. 18; Mehdevî, *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 49; Michot, “Un Important Recueil Avicennien du VII^e / XIII^e S. : La Majmû'a Hüseyin Çelebi 1194 De Brousse”, s. 125-126; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 152; Gutas, “Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şignâhî”, s. 12.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Hikme ve felsefe, nr. 215, vr. 146^r-153^v.

⁷⁸ Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, s. 275; Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 32; Mehdevî, *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 49; Michot, “Un Important Recueil Avicennien du VII^e / XIII^e S. : La Majmû'a Hüseyin Çelebi 1194 De Brousse”, s. 125-126; Gutas, “Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şignâhî”, s. 12.

⁷⁹ Michot, “Un Important Recueil Avicennien du VII^e / XIII^e S. : La Majmû'a Hüseyin Çelebi 1194 De Brousse”, s. 125-126; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 150, 152.

özellikle ehemmiyetli kılan, 675/1276'da, dolayısıyla erken bir tarihte istinsah edilmiş olmasıdır. 10 varağa denk gelen nüsha birinci, ikinci, dördüncü ve beşinci mîmerlerin yorumunu kapsamaktadır.⁸⁰

Baş: “قال إن كل جوهر عقلي أي مفارق للمادة فقط، أي ليس له وجود ولا كمال وجود”

Sonu: “فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد”

4. Tahran – Kütüphane-i Meclis-i Şuray-ı Millî: Bu nüshaya yalnızca Mehdevî işaret etmiştir.⁸¹ Tarafımızca temin edilmiş bulunan nüshanın okunaklı olduğu görülmektedir. 24 varak olup 1088/1677 tarihinde Zeyneddîn Şîrâzî isminde bir zat tarafından istinsah edilen nüshada birinci, ikinci, dördüncü, yedinci ve sekizinci mîmerlerin yorumu yer almaktadır.⁸²

Baş: “(أ) ليس يعني أن نفس الإنسان إن كانت موجودة قبل البدن مدة لا ينزع إلى بدن ولا يلبسه”

Sonu: “وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها، ففيه كلام طويل”

5. Oxford – Bodleian Library: Bu yazmaya işaret edenler Franz Rosenthal'ın (ö. 2003) yönlendirmesiyle Kraus, Bedevî, Mehdevî ve Gutas'tır.⁸³ Kraus'un işaret ettiği bu nüshayı inceleme imkânını bulamadığını ifade eden Bedevî, bilahare telif etmeyi planladığı *Aristo inde'l-Arab*'ın ikinci cildinde ilgili nüshaya yer vereceğini dile getirmektedir. Ne var ki muhtemelen mütefekkirin ömrü, bu isteğini gerçekleştirmeye kifayet etmemiştir. Tarafımızca temin edilmiş bulunan nüshanın okunaklı olduğu ve muhteva başta olmak üzere birçok yönden mevcut diğer nüshaların en iyisi olduğu görülmektedir. Bu itibarla, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı incelerken bu nüshaya da başvuracağız. 31 varak olup birinci, ikinci, dördüncü, beşinci, yedinci ve sekizinci mîmerlerin yorumunu ihtiva eden nüshada, beşinci mîmerin altında yer alan yorumların İbn Zeyle'nin notlarından alındığı kaydedilmektedir.⁸⁴

Baş: “(أ) ليس يعني أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه”

Sonu: “وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به، فالنفس إذن ليس تفسد”

⁸⁰ İbn Sînâ, *Min Şerhi Üsûlûcyâ*, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, nr. 1194, vr. 123^v-128^r.

⁸¹ Mehdevî, *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 49.

⁸² İbn Sînâ, *Şerhu Üsûlûcyâ*, Kütüphane-i Meclis-i Şuray-ı Millî, Felsefe, nr. 1845, vr. 29-52.

⁸³ Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, s. 275; Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 32; Mehdevî, *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 49; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 152; Gutas, “Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şîgnâhî”, s. 12.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, Oriental Manuscripts, nr. 536, vr. 69^b-84^b.

Burada belirtmek istediğimiz önemli husus, yukarıda mezkur nüshaların müşterek olan tipik yanının mîmerler arasında bazı kaymaların meydana gelmiş olmasıdır. Misâlen, beşinci ve sekizinci mîmerlerin sonunda yer alan yorumların, aslında altıncı ve dokuzuncu mîmerlerin başına ait olduğunu saptadık. Ne var ki, yorumları olması gereken tertibe göre düzenlemek yerine Bedevî'nin, kullanmış olduğu Kahire nüshalarını oldukları gibi neşrettiği görülmektedir. Halbuki muhakkik, nüshaların varaklarının numaralı olmadığını ve birtakım karışıklıkların söz konusu olduğunu kaydetmektedir.⁸⁵ Bu sorunu gidermenin yolu, *Kitâbü'l-İnsâf*'ta metinleri yorumlarken tefsir ettiği pasajlara nadiren atıfta bulunan İbn Sînâ'nın *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'daki yorumlarının *Üsûlûcyâ* metninden hangi pasajlara ait olduklarını teker teker tespit etmektir. Böylece, *Üsûlûcyâ*'da ait oldukları pasajların tertibiyle paralel olarak, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın nüshalarındaki yorumların doğru tertibi ortaya çıkmış olacaktır. Bu çerçevede ilerleyen süreçte *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın, Arapça-Türkçe karşılıklı tercümesi ile beraber, yukarıda tespit ettiğimiz yazma nüshaları üzerinden gözden geçirilmiş bir tahkikini yaparak yorumların sahih tertibe göre düzenlendiği yeni bir neşrini literatüre kazandırmayı hedeflemekteyiz. Son tahlilde çalışmamızın sonraki kısımlarında, *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihî arka planı bağlamında buraya kadar izini sürdüğümüz tüm meselelerin, birbirleriyle doğrudan bağlantılı olmaları itibarıyla eserin felsefî yapısını sağlıklı bir şekilde anlama ve değerlendirmede büyük bir rol oynadığı görülecektir.

⁸⁵ Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 33, 44; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 59, 74.

1.2. Felsefî Arka Plan

Üsûlûcyâ yorumunun tarihî ve felsefî arka planını incelediğimiz bu bölümün girişinde belirttiğimiz üzere, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın felsefî arka planını muhteva, başvuru olan yöntem, izlenen şerh tarzı, kullanılan üslup ve eserin sonraki İslâm düşünürlerinin nezdindeki yeri olmak üzere beş mesele ekseninde ele alırken; diğer meselelerin anlaşılması açısından dayanak teşkil etmesi itibarıyla, burada eseri muhteva yönünden değerlendirmekle başlamamız uygun olacaktır. Bunun için ilk olarak tespit edilmesi gereken husus, muhtevası bakımından *Kitâbü'l-İnsâf*'ın temel odak noktalarıdır.

Kiyâ'ya hitaben kaleme aldığı *İhtilâfî'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl* risalesinde İbn Sînâ, bir taraftan ahmaklık (bülh) ile itham ettiği Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940), Yahyâ b. Adî (ö. 364/975), Îsâ b. Zûr'a (ö. 398/1008), İbnü'l-Hammâr (ö. 410/1019), İbnü's-Semh (ö. 418/1027) ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 435/1044) gibi⁸⁶ Bağdatlı Hristiyan Meşşâîlerin, diğer taraftan lafza takılıp öze inmeyenler anlamında “resmiyyûn” – *Mantiku'l-Meşrikiyyûn*'deki ifadeyle “zâhiriyyûn” – dediği İskender Afrodîsî, Themistius ve Yahyâ en-Nahvî gibi Grek Peripatetik şarihlerin akıl ve nefis konusundaki şaşkınlıklarının Aristoteles'in (sâhibü'l-mantık) sistemini yeterince kavrayamamalarına, bahusus bu risaleyi yazmadan 8 yıl evvel *Kitâbü'l-İnsâf*'ta şerh ettiğini ifade ettiğimiz *De Anima*'yı (*Kitâbü'n-Nefs*) yanlış anlamalarına ve *Fizika*'nın (*es-Semâü't-tabî'î*) zahiriyle ilgilenip – tereyağı çıkarmak için sütü yayık yaymakta (yemhadu) olduğu gibi – onun barındırdığı usullerin fûruunu çıkarmamış olmalarına bağlamaktadır. Bu anlamda Şeyh-i Reîs, bu ve benzeri tenkitleri *Kitâbü'ş-Şifâ*'da ayrıntılarıyla ele aldığını ancak bu eserini yukarıda anılan felsefecî güruhunun idrak edemeyeceğini belirterek Aristocu şarihlerin *De Anima* bağlamında akıl ile nefis konusundaki yanlış yorumlarının kısa bir değerlendirmesini yaptıktan sonra, *De Anima* dahil Aristoteles'in bütün eserlerini şerh ettiği *Kitâbü'l-İnsâf*'ı hatırlatmaktadır.

Kitâbü'l-İnsâf'ta, *Üsûlûcyâ*'da itiraza konu olan bazı pasajlar (mat'an) olmakla beraber *Üsûlûcyâ* metnine kadar Aristoteles'in metinlerinde problematik pasajların yorumunu açıkladığını ve söz konusu metinlerin yorumu bağlamında adlarını “Meşrikîler” ile “Mağribîler” olarak koyduğu iki entelektüel zümreden ilkinin ikincisine muhalif bir pozisyonda

⁸⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 82; İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm, Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978, s. 26; Dimitri Gutas, *Felsefenin Yayılması ve Filozofların Felsefeye Karşı Tepkilerinin Yoğunluğu, İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 152.

aktardığını dile getiren filozof, kendisinin meselelere “insaf” ile yaklaştığını ve Mağribî müfessirlerin yorumlarını değerlendirip yanlışlıklarını ortaya koyduğunu kaydetmektedir.⁸⁷ İbn Zeyle de Rey’de kaleme aldığı hatırat mektubunda, üstadın *Kitâbü’l-İnsâf*’ta Aristoteles’in bütün kitaplarını şerh ettiğini, bu kitaplarla ilgili tefsirleri değerlendirdiğini ve meseleleri insaf ile ele aldığını teyit etmektedir.⁸⁸

Yukarıda *Kitâbü’ş-Şifâ*’da benimsediği tavrı *Kitâbü’l-İnsâf*’ta da sürdürdüğüne işaret eden İbn Sînâ’nın bu kıyaslamayı yapabilmesi ve her iki esere de pekâlâ rahatlıkla atıfta bulunabilmesi, esas itibarıyla *Üsûlûcyâ* yorumu dahil *Kitâbü’l-İnsâf*’ın başından sonuna kadar filozofun külliyatı ile tam bir tecanüs içinde olduğunun belirgin bir göstergesidir ki, bu husus çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde cevabını arayacağımız iki temel araştırma sorusundan birini teşkil etmektedir. Düşünürümüzün açıklamasında üzerinde durmamız gereken bir diğer nokta da Meşrikîlerdir. Bu da haliyle bizi İbn Sînâ’nın kendi sisteminde kristalize olmuş şekliyle Meşrikî hikmet⁸⁹ nosyonuna sevk etmektedir. *Üsûlûcyâ* yorumunun farklı yerlerinde *el-Hikmetü’l-Meşrikiyye*’ye altı defa göndermede bulunulmuş olduğu nazar-ı itibara alındığında,⁹⁰ bizi doğrudan ilgilendiren bu terimin ehemmiyeti bir kat daha artmaktadır.

İbn Sînâ’nın bu terime müracaat ettiği eserler sırasıyla *Mantikü’l-Meşrikiyyîn*, *Kitâbü’l-Hikmeti’l-Meşrikiyye* adındaki tabiiyyâta dair risalesi, *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın önsözü, *De Anima*, *Lambda* ve *Üsûlûcyâ* yorumları ulaşan *Kitâbü’l-İnsâf*, *el-Mübâhasât* ve *Kiyâ* ile Behmenyâr’a risaleleri gibi bazı mektuplardır. Kanaatimizce mütefekkirimiz, bu kavramı hem belli bir eserine hem de muayyen bir felsefî çevreye atıfta bulunmak için kullanmaktadır. Nitekim, filozof bazen “o kitabım” ve “tasnif ettiğim kitap” diyerek 425/1034 yılında kaybolduğunu bildiğimiz bir eseri açıkça kastederken,⁹¹ bazen de “kütübü’l-Meşrikiyyîn” ve

⁸⁷ İbn Sînâ, *İhtilâfî’n-nâs fî emri’n-nefs ve emri’l-akl*, s. 120-121; İbn Sînâ, *Mantikü’l-Meşrikiyyîn*, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer’âşî en-Necefi, 1405, s. 36.

⁸⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80.

⁸⁹ *el-Hikmetü’l-Meşrikiyye* ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 58-94; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 119-143; Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın Mantıkü’l-Meşrikiyyîn’i Üzerine Bir İnceleme I”, *Yedi İklim Dergisi*, 8/56, Kasım 1994, s. 56-60; Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın Mantıkü’l-Meşrikiyyîn’i Üzerine Bir İnceleme II”, *Yedi İklim Dergisi*, 8/57, Aralık 1994, s. 54-61; Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın Mantıkü’l-Meşrikiyyîn’i Üzerine Bir İnceleme III”, *Yedi İklim Dergisi*, 8/59, Şubat 1995, s. 57-67; İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 358-364; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali*, *İbn Sînâ’nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 47-96.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 43, 53, 58, 61, 72.

⁹¹ İbn Sînâ, *Mantikü’l-Meşrikiyyîn*, s. 4; İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hikmeti’l-Meşrikiyye: et-Tabî’îyyât, İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* içinde, Ahmet Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, s. 1; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkûr, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer’âşî en-Necefi, 1405, s. 10. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera yayıncılık, 2017. Ayrıca Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de İbn Sînâ’nın

“kelâmü'l-Meşrikiyyîn” gibi bariz göndermelerle belli bir felsefî geleneğe işaret etmektedir.⁹² İbn Sînâ'nın her iki kastının altında kendisini ait gördüğü bir Meşrikî felsefe tasavvurunun yattığı besbellidir. Bu Meşrikî felsefe çizgisini temsil eden – Gutas'a göre Aristocu Horasan felsefe geleneğinin etrafında teşekkül eden⁹³ – muhit, Aristo'nun ve onun yorumcularının eserlerini okumuş ve kendi açısından değerlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Meşrikî hikmet, İskenderiye'den Bağdat'a çekilmiş intikal hattını, muayyen bir özgünlük arayışı içinde Bağdat'tan Horasan'a çekilmiş bir yeniden üretim hattına dönüştürme sürecinin adıdır.⁹⁴

Odağımızı tekrar İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'la ilgili beyanlarına çevirecek olursak, üstadın ifadelerinden ortaya çıkıyor ki, *Kitâbü'l-İnsâf*'ın ana teması Aristoteles'i yeterince anlamayan ve onu yanlış yorumlayan Mağribî Peripatetik gelenekle hesaplaşmaktır. Mütefekkirimiz, *Kitâbü's-Şifâ* ile günümüze ulaşmamış olan *el-Hâsıl ve'l-mahsûl*'un⁹⁵ dahi bir ölçüde içerdiği bu hesaplaşmayı *Kitâbü'l-İnsâf*'ta sistematik bir şekilde üç temel unsur üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu unsurları maddeler halinde kısaca şöyle ortaya koyabiliriz:

- a) Aristoteles'in eserlerini şerh etmek.
- b) Meşrikî yorum geleneğini öne çıkarmak.
- c) Mağribîlerin tefsirlerini değerlendirmek.

Bu yönüyle *Kitâbü'l-İnsâf*, Aristoteles'in çizgisini büyük dönüşüm evrelerinden geçirmiş farklı geleneklere yön veren felsefe tasavvurlarının anlaşılması açısından kritik bir ehemmiyet taşımaktadır. *Kitâbü'l-İnsâf*'ın felsefî perspektifi ile ilgili yukarıdaki maddelerin tespitini ayrıca önemli kılan husus, eserin bir bölümü olarak *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın felsefî arka planının büyük resmini açığa çıkarıyor olmasıdır. Buna göre, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'ta *Üsûlûcyâ*'yı yorumlaması Aristoteles'in eserlerini şerh etmek bağlamında, *Üsûlûcyâ*'yı yorumlarken *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin açıklamalarına müracaat etmesi de Meşrikî yorum geleneğini öne çıkarmak bağlamında anlaşılmalıdır.⁹⁶ Ancak burada anlamlı olan soru şudur:

Uyûnu'l-hikme'sinin üzerine yazdığı ünlü şerhte teorik ve pratik felsefenin kısımlarından bahsederken, açık bir şekilde üstadın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* adında bir eserine atıfta bulunmaktadır. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, nşr. Ahmed Hicâzî, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415, s. 6, 13.

⁹² İbn Sînâ, *et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs*, s. 94, 96; İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*, s. 33; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 49, 312.

⁹³ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 140. Araştırmamızın üçüncü bölümünde ortaya koyacağımız üzere, Meşrikî geleneğin müntesipleri arasında İbn Zeyle gibi İbn Sînâ'nın bazı talebeleri yer almaktadır.

⁹⁴ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 196.

⁹⁵ Bk. İbn Sînâ, *Sîretü İbn Sînâ (The Life of Ibn Sina)*, s. 38-41.

⁹⁶ Bedevî, oldukça garip bir yorumla *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da Meşrikîler ile ilgili herhangi bir işaretin bulunmadığını ifade etmektedir. Bk. Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 33.

Mağribîlerin tefsirlerini değerlendirmek bağlamında *Üsûlûcyâ* yorumunda hangi tefsir söz konusudur? Nitekim Şeyh, *De Anima* ve *Lambda* yorumlarında Themistius ve İskender Afrodîsî'nin ilgili eserlere dair tefsirlerini değerlendirirken,⁹⁷ *Üsûlûcyâ* yorumunda böyle bir durum göze çarpmamaktadır.⁹⁸ İşte bu sorunun yanıtını bize, İbn Sînâ'nın da vakıf olduğu *Üsûlûcyâ*'nın başlığı vermektedir:

”كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية ‘أثولوجيا’ وهو قول على الربوبية
تفسير فرفوريوس الصوري.”⁹⁹

“Filozof Aristoteles’in rubûbiyet hakkında olup Yunanca ‘*Üsûlûcyâ*’ olarak adlandırılan ve Surlu Porphyrios’un yorumunu içeren kitabı”¹⁰⁰

Metin ile ilgili pek çok kritik soru uyandırmasına rağmen *Üsûlûcyâ* ile ilgili çalışmalarda göz ardı edilemediği görülen bu not, okuyucusuna metinde “tefsîr” terimiyle ifade edilen bir açıklama ve yorumlama işleminin yapıldığını ve bunun klasik İslâm literatüründe Furfûriyûs adıyla tanınan Yeni Eflâtûncu filozof Porphyrios’a (ö. 304) ait olduğunu bildirmektedir. Demek ki, İbn Sînâ'nın Mağribîlerden saydığı Aristocu şarihler arasında Porphyrios da yer almaktadır.

Esasen bu sonuç, filozofumuzun diğer eserlerinden tanık olduğumuz felsefî tavrına da uygun bir yaklaşımdır. Nitekim, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın tecrit hakkındaki yedinci namatında daha önce gelen (mütesaddirîn) Meşşâîlerin konuyla ilgili görüşlerini tenkit ederken, kendi yazdığını bile anlamayan bir adam dediği Furfûriyûs ile o Meşşâîlerin anlamadan övdüklerini ifade ettiği ve tümüyle döküntü (haşfun külluhu) olarak nitelediği kitapları hakkındaki açıklamaları da bunu doğrulamaktadır.¹⁰¹

⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs*, s. 114, 116; İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*, s. 26, 31.

⁹⁸ Yahyâ Mehdevî'ye göre, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'taki ana hedefi dikkate alındığında, bu husus *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı problematik kılmaktadır. Bk. Mehdevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 46. Burada kayda değer bir nokta olarak zikretmek istediğimiz husus, esasında Proclus'un (ö. 485) *Institutio Theologica*'sından (*Elements of Theology*) uyarlanmış olmakla birlikte, Kindî döneminde tercüme edilmiş olup Afrodisiash İskender'e nispet edilen *Mâ İstahrechehu el-İskender el-Afrodîsî min Kitâbi Aristotâlis el-müsemma bi-Üsûlûcyâ* adında *Üsûlûcyâ* üzerine yazılmış bir şerhin bulunmasıdır. Bk. *Mâ İstahrechehu el-İskender el-Afrodîsî min Kitâbi Aristotâlis el-müsemma bi-Üsûlûcyâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 1279, vr. 62^b. Bu bölümün bir analizi için bk. Fritz Zimmermann, “Proclus Arabus Rides Again”, *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, s. 9-51.

⁹⁹ *Üsûlûcyâ*, s. 3.

¹⁰⁰ Çeviri bize aittir. *Üsûlûcyâ*'nın Türkçe tercümesi için bk. *Üsûlûcyâ*, çev. Cahid Şenel, Ankara: TÜBA, 2017.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993, s. 267-271. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.

Yukarıda sunduğumuz çerçeve bağlamında mercek altına alınması gerektiğini düşündüğümüz bir nokta da, İbn Sînâ açısından *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği meselesidir. Modern araştırmacıların belli bir ölçüde mürekkep harcadıkları görülen bu meselenin daha iyi anlaşılması için, öncelikle sorunun kökenine inmemiz icap etmektedir. Bu anlamda, İbn Sînâ'nın Kiyâ'ya mektubunda *Kitâbü'l-İnsâf* ile ilgili şu açıklamaları hatırlanmalıdır:

”وأوضحت شرح المواضع المشككة في النصوص إلى آخر ‘أثولوجيا’ على ما في
أثولوجيا من المطعن.“¹⁰²

“*Üsûlûcyâ*'da itiraz konusu olanlar olmakla beraber, *Üsûlûcyâ*'ya kadar metinlerdeki problematik pasajların yorumunu açıkladım.”

Klasik lügat kitaplarında kökü saplamak, ayıplamak ve itiraz etmek anlamlarına gelen “mat'an” sözcüğünden¹⁰³ İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* ile ilgili bir itirazının olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ancak, bu ifadenin delalet ettiği itirazın neye yönelik olduğu ilk bakışta müphem gibi görünmektedir. İbn Sînâ açısından *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği meselesinin muhitinde cereyan eden münakaşalar da bu müphemlik ile ilgili olarak 1942 yılında Paul Kraus'un görüş beyan etmesiyle başlamıştır. Kraus'un *Plotin Chez Les Arabes* başlıklı makalesinde ortaya attığı görüşün temel hareket noktası, “mat'an” ifadesinin bir eserin apokrifliği ile ilgili bir anlam çağrıştırmıyor olmasıdır. Bu çağrışıma binaen düşünür, “alâ mâ fi *Üsûlûcyâ* mine'l-mat'an” ibaresini aslına sadık olmayan bir çeviriyle “*Üsûlûcyâ*'nın otantikliği ile ilgili itirazlar olmakla beraber” (nonobstant les critiques qui ont été formulées à l'égard de l'authenticité de cet ouvrage) şeklinde tercüme ederek *Üsûlûcyâ*'nın otantikliğinin İbn Sînâ'nın döneminden itibaren artık kabul görmediğini ve filozofumuzun da kitabın Aristoteles'e nispetine itiraz ettiğini, buna rağmen eserin kendi zihin dünyası üzerinde bıraktığı etkiden dolayı müellifinin kimliğini arka plana atarak onu Aristo'nun eserlerini yorumlayıp onlarla ilgili tefsirleri değerlendirmeyi hedeflediği *Kitâbü'l-İnsâf* a dahil ettiğini iddia etmektedir.¹⁰⁴

Bu iddia, 1947 yılında Abdurrahman Bedevî tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bedevî'nin *Aristo inde l-Arab*'taki eleştirisinden anlaşılan o ki, düşünürümüz Kraus'un savında ciddi bir temellendirme sorunu görmektedir. Ona göre, söz konusu iddia İbn Sînâ'nın “mat'an” ifadesinin müphem delaleti ile ilgili bir çağrışıma dayandığı gibi, filozofun *Üsûlûcyâ*

¹⁰² İbn Sînâ, *İhtilâfü'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl*, s. 121.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, Beyrut: Dâr Sâdır, 1414, s. 265-266.

¹⁰⁴ Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, s. 273.

yorumunda bu iddiayı doğrular veyahut destekler nitelikte herhangi bir ima da bulunmamaktadır. Bu yüzden, epeyce gerekçelendirilmeye muhtaç olan bu tez, bir varsayım olmanın ötesine geçememektedir.¹⁰⁵

Kraus'un tezine karşı antitez ise, 1954 yılında Yahyâ Mehdevî tarafından ortaya konulmuştur. *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ* adlı çalışmasında evvela konuyla ilgili olarak kendisinden önceki tartışmalara kısaca değinen Mehdevî, Kraus'un iddiasını tamamen teyit edilebilecek herhangi bir verinin söz konusu olmadığını dile getirmektedir. Buna mukabil düşünür, İbn Sînâ'nın "mat'an" ifadesine yüklediği anlamın *Üsûlûcyâ*'nın müellifi ile ilgili değil, eserin içeriğiyle ilgili bir itiraz olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁶ Mehdevî'den sonraki süreçte, İbn Sînâ açısından *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği meselesine ilişkin münakaşalar inkıtaya uğramış ve diğer görüşler nazar-ı itibara alınmadan Kraus'un iddiası bazı araştırmalarda aktarılmak suretiyle devam ettirilmiştir.¹⁰⁷

Şu aşamada, konuya dair yukarıda serdettiğimiz yaklaşımları değerlendirip ardından, meselenin kilit anahtarı olması itibariyle, İbn Sînâ'nın "mat'an" ifadesinin delalet ettiği itirazın neye yönelik olduğunu problem olarak koymamız gerekmektedir. Bu anlamda ilk olarak belirtmeliyiz ki, İbn Sînâ'nın döneminde *Üsûlûcyâ*'nın otantikliğinin artık filozoflarca kabul görmediğine ilişkin Kraus'un iddiasına katılmamız mümkün değildir. Nitekim, literatürde bu hipotezi kanıtlayabilecek hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Aksine, elimizde mevcut olan verilerden biliyoruz ki, *Üsûlûcyâ*'nın otantikliği ile ilgili kabulün yanlışlanması için 1883 senesini beklemek gerekecekti.¹⁰⁸

Bedevî'nin vurguladığı gibi İbn Sînâ, *Üsûlûcyâ* yorumunda Kraus'un iddiasını ihsas ettirecek herhangi bir yaklaşım da sergilememektedir. Hatta, çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde görüleceği üzere, filozof metni yorumlarken eserin müellifini kastettiğinde Aristo'nun metinlerine atıfta bulunup onlarla mukayese etmekte ve bunu yaparken selefi

¹⁰⁵ Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 33.

¹⁰⁶ Mehdevî, *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 45-46.

¹⁰⁷ Örnek olarak bk. Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", s. 59-60; Erwin Rosenthal, *el-Fikrû's-siyâsi 'l-İslâmî fi 'l-usûri 'l-vustâ*, çev. Üsame Şefi ve Mahmud İbrahim, Beyrut: Merkezü Nemâ, 2009, s. 270.

¹⁰⁸ Bedevî, *Eflûtin inde'l-Arab*, s. 6; Valentin Rose, "Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. Dieterici", *Deutsche literaturzeitung*, 4, Ocak 1883, s. 843-846.

Fârâbî'nin tutumuna benzer şekilde hemen *Üsûlûcyâ*'nın Aristoteles'e nispetine itiraz etmek yerine, bilinçli olarak zaman zaman tevile başvurmaktadır.¹⁰⁹

Mehdevî'nin görüşüne gelince, bu tezin “mat‘an” ifadesinin filolojik yapısına da uygun olduğunu söylememiz icap etmektedir. Zira bu sözcük, “fa‘ale”, “fâ‘il”, “mef‘ûl” ve “mef‘el” babından “ta‘ane”, “tâ‘in”, “met‘ûn” ve “mat‘an” şeklinde gelmekte olup ism-i mekândır.¹¹⁰ İbn Sînâ'nın “mat‘an” ifadesine yüklediği anlamın *Üsûlûcyâ*'nın müellifi ile ilgili değil, eserin içeriğiyle ilgili bir itiraz olduğuna ilişkin Mehdevî'nin tezini tasdik eden bir diğer husus, yukarıda atıfta bulunduğumuz İbn Sînâ'nın bizzat Kiyâ'ya mektubundaki ifadeleridir. Çünkü, Kraus'un Arapçasına aykırı bir şekilde tercüme ettiği “alâ mâ fî *Üsûlûcyâ* mine'l-mat‘an” ibaresindeki “mâ” ism-i mevsûl cümlelerin tamamında yer alan “evzahtü şerhe'l-mevâzi‘i” sözündeki konumlar, yerler ve pasajlar anlamına gelen “mevâzi” kelimesine mütealliktir. Buna binaen, İbn Sînâ'nın Kiyâ'ya mektubundaki ifadeyle, *Üsûlûcyâ*'da itiraz konusu olanlar olmakla beraber *Üsûlûcyâ*'ya kadar metinlerdeki problematik pasajların yorumunu açıkladığını kastettiği anlaşılmaktadır.

Ancak Mehdevî'nin cevapsız bıraktığı görülen asıl soru, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'nın içeriğiyle ilgili itirazının ne olduğudur. Burada üstadın bizzat *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'sının muhtevasının sınırları dışında kalarak bu soruya yanıt bulamayacağımız aşîkârdır. Binaenaleyh, *Üsûlûcyâ* yorumunun metni göz önünde bulundurulduğunda, Şeyh-i Reîs'in *Üsûlûcyâ*'nın içeriğiyle ilgili itirazının ne olduğuna ima ettiği göze çarpmaktadır. Buna göre esas itibarıyla filozof, *Üsûlûcyâ*'da sıhhati itiraz konusu olup tashih edilmesi gereken birtakım “tahrif” edilmiş pasajların bulunduğu işaret etmektedir. Mütefekkirimizin en bariz şekilde kendini nefis bahsi hakkındaki yorumlarında gösteren bu tavrı,¹¹¹ daha sonra tespit edeceğimiz üzere İbn Sînâ'nın metni yorumlarken başvurduğu yöntemlerden biri olarak tashih yöntemi şeklinde tezahür edecektir. Düşünürümüzün bahsi geçen tahriflerin nereden kaynaklandığı ile ilgili herhangi bir beyanda bulunmamış olması da, muhtemelen bu noktada kendince belli bir zihnî netliğe sahip olmamasına matuftur.

Tüm bunlarla birlikte, *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği karşısında *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'daki çabanın anlamsız sayılamayacağına özellikle dikkat çekmek istiyoruz. Nitekim *Üsûlûcyâ*'nın

¹⁰⁹ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 37, 40, 53; Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem‘ beyne re‘yeyi'l-hakîmeyin Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlîs*, s. 79-82.

¹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, s. 265.

¹¹¹ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 39, 41.

apokrifliği, Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010) ve Hasan Hanefî'nin (ö. 2021) de altını çizdiği gibi¹¹² İslâm filozoflarının, ya da konumuz bağlamında özelleştirirsek, İbn Sînâ'nın fikrî anlayışına istikamet verme zaviyesinden bakıldığında kimi araştırmacıların sandığı kadar¹¹³ kritik bir role sahip değildir. Bunun aksine bir yaklaşım izlemek, İbn Sînâ'nın tefekkür dünyası açısından tam anlamıyla büyük bir yanılgı olur ki, bu yanılgı ancak filozofumuzun *Üsûlûcyâ* yorumunda defalarca atıfta bulunduğu Meşrikî hikmet tasavvurunu yadsılamakla mümkündür.

Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ'nın muhtevası ile ilgili olarak kaydetmek istediğimiz son husus, içeriğin konu yoğunluğudur. Bu anlamda, ana teması itibariyle *Üsûlûcyâ* metninin odağında nefis ve nefsin İlk İllet ve akıl ile ilişkisi konusunun yer almasına karşın, İbn Sînâ'nın yorumu oldukça geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Bunlardan ön plana çıkanlar Tanrı, nefis, akıl, sudûr, illiyet ile gâiyyet konularıdır ve yorumlarda bu konular arasında sürekli bir geçiş ve geri dönüş söz konusudur.¹¹⁴ Ayrıca, Şeyh-i Reîs'in *Kitâbü's-Şifâ*'ya benzer şekilde,¹¹⁵ metinde zaman zaman Pisagor (ö. m.ö. 495), Empedokles (ö. m.ö. 434) ve Platon (ö. m.ö. 347) gibi farklı filozofların fikirleriyle diyaloga girdiği görülmektedir.

Meseleyi böylece koyduktan sonra, şimdi İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun felsefî arka planı çerçevesinde düşünürümüzün başvurduğu yöntemden kısaca söz etmek istiyoruz. Aristoteles'in öne çıkan yorumcuları olarak, Grek Peripatetik şarihler yorumladıkları metin üzerinden teori inşa ederken, İbn Rüşd'ün metinde müellifin anlatımına bağlı bir yaklaşım sergilediği bilinmektedir.¹¹⁶ İbn Sînâ'ya baktığımızda ise, Kiyâ'ya mektubunda filozof *Kitâbü'l-İnsâf*'ta şerh ettiği metinlerdeki meselelere yaklaşım biçimini “insâf” diye tarif etmektedir. Aynı şekilde İbn Zeyle de üstadın yorumladığı metinlerdeki meseleleri, “insâf” adını koyduğu bir yöntemi esas alarak gerektiği yerde takdirle gerektiği yerde de tenkitle değerlendirdiğini dile getirmektedir.¹¹⁷ Bu ifadeler bize “insâf” yönteminin altında yatan anlama ilişkin sağlıklı bir açıklama yapma imkânının, *Kitâbü'l-İnsâf*'ın günümüze ulaşan bölümleri mihverinde İbn Sînâ'nın şerh ettiği metinleri nasıl okuduğunun tespit edilmesine

¹¹² Muhammed Âbid Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, Beyrut: el-Merkezu's-Sakâfi'l-Arabî, 1993, s. 64; Hasan Hanefî, *Mine'n-Nakli ile'l-ibdâ 'I*, II, Kahire: Dâru Kubâ, 2000, s. 148. Ayrıca bk. Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 7.

¹¹³ Örnek olarak bk. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, United Kingdom: Allen & Unwin, 1947, s. 443.

¹¹⁴ Örnek olarak krş. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 68-73.

¹¹⁵ Örnek olarak krş. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, 1405, s. 221-222; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 280-283.

¹¹⁶ Örnek olarak krş. Themistius, *On Aristotle Physics*, I-IV, çev. Robert Todds, New York: Bloomsbury, 2014; İskender Afrodîsi, *On Aristotle Metaphysics*, I-IV, çev. William Dooley, New York: Bloomsbury, 2014; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1950.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *İhtilâfü'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl*, s. 121; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80.

bağlı olduğunu göstermektedir ki, bu, esas itibariyle araştırmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde cevabını arayacağımız iki temel sorudan biridir. O bakımdan, bu sorunun yanıtını ilgili bölümlere havale etmemiz isabetli olacaktır.

Binaenaleyh, bu aşamada *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da müellifin izlediği şerh tarzından bahsedecek olursak, *De Anima*, *Lambda* ve *Üsûlûcyâ* yorumlarının üçünde de izlenen şerh tarzının tipik özelliğini teşkil etmesi itibariyle ilk olarak belirteceğimiz husus, İbn Sînâ'nın metni şerh ederken onu cümlesi cümlesine takip etmediğidir. Buna göre Şeyh, meşgul olduğu metnin tam bir yorumunu yapmaz. Esasen daha önce Kiyâ'ya mektubunda filozofun *Kitâbü'l-İnsâf*'ta şerh etmiş olduğu metinlerin tamamını değil, yalnızca o metinlerde kendince problematik bulduğu pasajları yorumladığını dile getirdiğini aktarmıştık.¹¹⁸ Bize göre, İbn Sînâ'nın bu yaklaşımının altında bilinçli bir tutum yatmaktadır. Zira, onun *Kitâbü'l-İnsâf*'ta asıl amacı doğrudan Aristoteles'in metinlerini şerh etmek değildir. Bundan hareketle üstadın tutumunun, onun şerh faaliyetinin eserin ana temasını oluşturan felsefi hesaplaşmanın önüne geçmesini istemeyişinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu anlamda, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da birinci, ikinci, dördüncü, beşinci (aslında altıncı ve onuncu), yedinci ve sekizinci (aslında sekizinci ve dokuzuncu) mîmerlerden birtakım pasajların yorumu yer almaktadır. Bununla bağlantılı olarak İbn Sînâ, *Üsûlûcyâ* metninde bölümleri ifade etmek için kullanılan ve Süryânîce kökenli olup – ki hatırlanacağı gibi Kindî'nin *Üsûlûcyâ*'yı tercüme ettirdiği Abdülmesîh b. Nâ'ime el-Hımsî de Süryânîdir¹¹⁹ – hutbe, söz ve bölüm anlamına gelen “mîmer”¹²⁰ tabirini muhafaza etmekle birlikte, diğer eserlerinin çoğunda âdet olduğu üzere aynı anlamlara gelen “makâle” terimini de kullanmaktadır.¹²¹

İbn Sînâ'nın şerh tarzı ile ilgili olarak kayda değer bir başka nokta da, üstadın metni yorumlarken tefsir ettiği pasajlara nadiren atıfta bulunması, atıfta bulunduğu zaman ise ilgili pasaja bir cümleden az birkaç kelime ile işaret etmesidir ki, bu tarz *De Anima* ve *Lambda* yorumlarına da hâkimdir.¹²² Kanaatimizce, filozof şayet *Kitâbü'l-İnsâf*'ın taslak nüshasından geriye kalan bu bölümleri tahrir etseydi, muhtemelen metinde yorumladığı pasajlara da yer verecekti. Nitekim, İbn Zeyle hatırat mektubunda Şeyh'in bununla ilgili olarak birtakım

¹¹⁸ İbn Sînâ, *İhtilâfî'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl*, s. 121.

¹¹⁹ Muhittin Macit, “Tercüme Hareketleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XL, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 502; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997, s. 302.

¹²⁰ Reinhart Dozy, *Tekmiletü'l-meacimi'l-Arabiyye*, X, çev. Cemal Hayyat, Irak: Kültür Bakanlığı, 2000, s. 145.

¹²¹ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 47.

¹²² Örnek olarak krş. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 46, 58; İbn Sînâ, *et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs*, s. 75, 77; İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*, s. 23, 28.

işaretler koyduğunu belirtmektedir.¹²³ Bu bağlamda, çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde görüleceği üzere, *Üsûlücyâ* ile *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* metinleri arasında titiz bir mukayeseli okumanın neticesinde, İbn Sînâ'nın yorumlarının *Üsûlücyâ* metninden hangi pasajlara ait olduklarını tek tek tespit ettik. Düşünürümüzün *Üsûlücyâ* yorumunda tefsir ettiği pasajın etrafında döndüğü bir mesele veya o pasajda geçen bir kavram ile ilgili olarak yer yer birtakım sorular ortaya koyup onlara çözüm getirmek suretiyle uzun tartışmalar yaparak kendi görüşlerine yönltebilecek çeşitli itirazları çürütmek için kimi zaman yorumlama çerçevesinden ayrılması da, filozofun şerh tarzının bir diğer özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁴

Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ'da kullanılan üsluba gelince, burada öncelikle hatırlanmalıdır ki esas itibariyle İbn Sînâ'nın külliyyatı, müellifinin benimsediği aynı felsefî fikirlerin çeşitli hacim, üslup ve tarzda ifadesinden ibaret mütecanis bir eserler bütünüdür. İbn Sînâ felsefesinin iki ana kaynağı olarak, *Kitâbü 'ş-Şifâ* ile *el-İşârât ve't-tenbîhât* metnlerinin muhteva olarak birbirleriyle paralellik arz etmekle birlikte, üslupta farklılaştıkları bilinmektedir. Bu değerlendirmelerin ışığında İbn Sînâ'nın *Üsûlücyâ* yorumuna bakıldığında, eserin hem *Kitâbü 'ş-Şifâ*'da hem de *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta kullanılan üslubu tazammun ettiği göze çarpmaktadır.

Buna göre Şeyh-i Reîs, bir taraftan hassaten müşâhede konusu ile ilgili yorumlarında *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın Makâmâtü'l-Ârifin başta olmak üzere son üç namatındaki sembolik ve mistik üslubu kullanırken,¹²⁵ diğer taraftan farklı filozofların fikirleriyle diyaloga girdiği ve ele aldığı mesele hakkında ortaya sorular koyup onlara çözüm getirerek uzun tartışmalar yaptığı *Kitâbü 'ş-Şifâ*'daki üsluba başvurmaktadır.¹²⁶ Eserin İbn Sînâ açısından bir orta dönem eseri olarak *eş-Şifâ* ile bir geç dönem eseri olarak *el-İşârât* arasındaki zaman diliminde kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda, üslup noktasındaki tespitimizin arka planı daha net görülebilmektedir. Öte yandan, Georges Vajda'nın da vurguladığı üzere, *eş-Şifâ* ile *el-İşârât* gibi İbn Sînâ'nın eserlerindeki anlatımın güçlüğü ve cümle yapısının ağırlığı kendini *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'da da açık bir şekilde hissettirmektedir.¹²⁷

¹²³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 80.

¹²⁴ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, s. 49-50, 62-64.

¹²⁵ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, s. 55-56.

¹²⁶ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, s. 60-61.

¹²⁷ Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »", s. 347-348.

Üsûlûcyâ yorumunun felsefî arka planını incelediğimiz bu başlıkta mercek altına alacağımız son husus, eserin sonraki İslâm düşünürlerinin nezdindeki yeridir. Bu çerçevede ilk olarak söylememiz gereken, umumî anlamda *Kitâbü'l-İnsâf*'ın hususî anlamda da *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın İbn Sînâ'nın talebelerince büyük bir ilgi ile karşılandığıdır. Nitekim daha evvel birinci kuşaktan talebelerin, 421/1030 yılında *Kitâbü'l-İnsâf*'ın kaybolduğu bozgundan beş ay sonra Rey'e döndüğünde üstadı kaybolan taslakları yeniden yazması için teşvik ettiklerini aktarmıştık.¹²⁸ Bu ilginin en bariz göstergesi Behmenyâr, İbn Zeyle ve Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'nin çoğunlukla Şeyh-i Reîs'in farklı eserleri üzerine sordukları sorular ile İbn Sînâ'nın verdiği cevaplardan müteşekkil olan ve daha sonra filozofun talebeleri tarafından altı mübahase şeklinde bir araya getirilen *el-Mübâhasât*'ın altıncı mübahasesinde İbn Zeyle ve Behmenyâr'ın soru sorma-cevap verme tarzında *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın yorumları üzerine İbn Sînâ ile yürüttükleri diyaloglardır.

Üsûlûcyâ yorumunun birinci, ikinci, dördüncü, beşinci (aslında onuncu) ve sekizinci mîmerlerinden birtakım yorumlara ilişkin olan bu soruların İbn Sînâ'nın metni tefsir ederken *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin açıklamalarına müracaat ettiği yorumları da kapsamı oldukça dikkat çekicidir.¹²⁹ Araştırmamızın üçüncü bölümünde ortaya koyacağımız üzere, Şeyh-i Reîs'in talebeleri *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin açıklamalarına başvurulduğu yorumlarla ilgili sorularında, Meşrikî geleneğin safında olduklarını ima eden birtakım ifadeler kullanmaktadırlar. İbn Sînâ Tanrı, illiyet, sudûr ve nefsin beden ve akıl ile ilişkisi konularına dair yorumlara yoğunlaşan talebelerin sorularının bir kısmına şifahî olarak, diğer kısmına ise tahrirî olarak cevap vermiştir. Bizzat yazılı olarak verdiği cevaplar da, eseri toplayan İbn Sînâ'nın takipçileri tarafından “el-cevâbu min hattihî” şeklinde belirtilmiştir.¹³⁰

Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ'ya atıfta bulunan filozoflardan biri de, İbn Sînâ'nın ikinci kuşaktan öğrencisi Ebü'l-Abbâs el-Levkerî'dir. Levkerî'nin *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın sistemine benzer olarak ansiklopedik bir tarzda mantık (9 kitap), tabîiyyât (8 kitap) ve metafizik (2 kitap) konularında kaleme aldığı *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk* adlı eseri, onun felsefeye dair ana çalışmasıdır. Filozof, rubûbiyyât ve külliyyât olmak üzere ikiye ayırıp el-İlmü'l-İlâhî dediği metafiziğin *el-İlmü'r-Rubûbî* bölümünün mufârakâtıtan sonra nefsin bilgisi hakkındaki yirmi ikinci faslında, insanî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra cüz'îleri cüz'î olmak bakımından idrak

¹²⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 81.

¹²⁹ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 43, 53, 61; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 310, 315-316, 319.

¹³⁰ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 307, 309, 310, 315, 320.

etmesinin söz konusu olamayacağından bahsetmektedir. Bu noktada Levkerî'nin, cüz'î idrakin bedenî alet aracılığıyla gerçekleştiği, oysa nefsin mufârakâttan sonra cismânî maddenin alakalarından mücerret hale geldiği, dolayısıyla aklî âlemde nefsin bilgisinin küllî yönden olduğuna ilişkin görüşünü temellendirmek için, Şeyh-i Reîs'in *Üsûlûcyâ* yorumunun ikinci mîmerinin bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak aklî âlemle ittisâl halinde kalan nefsin tikelleri illetlerden lâzım olan cihet üzere idrak edeceği hakkındaki birinci ve ikinci yorumlarına müracaat ettiği görülmektedir.¹³¹

İbn Sînâcî ekolün takipçilerinin karşısında muhalif konumundaki Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) nispet edilen *Me'âricü'l-kuds* adlı eserde de *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'dan iktibaslarla rastlanmaktadır. İlâhiyyât bahsi hakkındaki son bölümleri dışında tümüyle nefis konusuyla ilgili olup bir giriş ve otuz üç bölümden oluşan bu eserin yirmi dokuzuncu bölümünde bedene mufârakâtından sonra nefsin mutluluğu ve mutsuzluğu meselesi uzunca ele alınmaktadır. Müellifin nefsin meâdına dair görüşlerinin altılı bir tasnifte özetlendiği bu bölümün sonunda, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunun tahkikine ilişkin kısa bir fasıl açılıp burada İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun ikinci mîmerinin ilk yorumlarının baştan, ortadan ve sondan belirli hazifler yapılmak suretiyle yorum formatından çıkarılarak alıntılı olduğu görülmektedir.¹³² Bununla birlikte, Gazzâlî'nin bazı eserlerinde olduğu üzere,¹³³ bu faslın bir alıntı olduğu belirtilmediği gibi, herhangi bir kaynağa da atıfta bulunulmamaktadır.¹³⁴

Bunların ötesinde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, İşrâkî muhitin de dikkatini çekmiştir. Öyle ki, Hikmetü'l-İşrâk geleneğinin kurucusu Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl, Halep'e intikal ettiği 1183 yılı dolaylarında çevresinin isteği üzerine mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden teşekkül eden *Kitâbü'l-Meşâri'* ve *'l-mutârahât* adındaki en kapsamlı ve hacimli eserini telif etmiştir. Şeyh-i İşrâk, İşrâkî düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikle mütalaa edilmesi gerektiğini ifade ettiği Meşşâî bir üslupla yazılan eserlerinden biri olan bu kitapta, yer yer Meşşâîler ile ilgili eleştirilerini de ortaya koymaktadır.¹³⁵

¹³¹ Levkerî, *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk: el-İlmü'r-Rubûbî*, s. 388-390; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 47-49.

¹³² İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 47-48.

¹³³ Jules Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven: Leuven University Press, 1991, s. 17; Jules Janssens, "Al-Ghazzâlî's 'Tahâfut': Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 21/1, Ocak 2001, s. 1-17.

¹³⁴ Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, nşr. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1988, s. 155.

¹³⁵ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri'* ve *'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis*, s. 194.

Bu eleştirilerden birini *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da imkânın ilk illetliye takaddüm edip etmeyeceği fikri bağlamında İbn Sînâ'ya yönelten filozof, *el-İlmü's-sâlis* (üçüncü bilim) başlığını koyduğu yedi meşra'dan oluşan metafizik bölümünün vücûdun kısımlarına ilişkin üçüncü meşra'ının "el-İtibârâtü'l-Akliyye" başlıklı altıncı faslında "bühtân" ile itham ettiği Meşşâîlerin mümkünlüğün ilk malûlün varlığını öncelediğini iddia ettiklerini ileri sürmektedir. Sühreverdî, Şeyh-i Reîs'in *Üsûlûcyâ* yorumunun beşinci (aslında onuncu) mîmerinin ilk illetliye – ki bu İbn Sînâ'nın aklu'l-feleki'l-aksâ dediği ilk akıldır – özgü olan gerçek ibdâ'a (el-ibdâ'ü'l-hakk) ilişkin yorumlarına başvurarak onun ilk illetlinin Gerçek İlk (el-Hakku'l-Evvel) tarafından kendi yokluğunun (adem) mümkünlüğünü kaldıran mutlak bir varlığa sahip olduğunu savunmak suretiyle bu sorunu çözüme kavuşturmaya çalıştığını, ancak bu fikrin geçersiz olduğunu belirtmektedir. Bu noktada İbn Sînâ, ilk ibdâ' edilen (mubda') şeyin varlığının imkânının, kendi yokluğuna mücavir olacak şekilde sonralığına eşlik etmeyen bir öncelik ile, varlığından önce gelmesinin mümkün olmadığını ortaya koyarken, Sühreverdî bir şeyin kendi zâtından (min zâtihi) sahip olduğunun onun başkasından (min gayrihi) sahip olduğuna takaddüm etmesi itibarıyla ilk illetlinin mümkünlüğünün onun varlığını önceleyeceğinden dolayı bu görüşü şiddetle tenkit etmektedir.¹³⁶

Eserlerinde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'ya başvuran bir diğer filozof, İşrâkî geleneğin bir uzantısı olup Mîr Dâmâd tarafından tesis edilen İsfahan felsefe mektebinin¹³⁷ müntesiplerinden Kadı Saîd Kummî'dir. Sırlarının nazar yoluyla değil, ancak zevk yoluyla idrak edilebileceğini ifade ettiği *Üsûlûcyâ* metninin 1-4. mîmerleri üzerine *Ta'likât ber Üsûlûcyâ* başlıklı bir şerh kaleme alan Kummî'nin, metni yorumlarken onu kendi felsefe tasavvurunu teşkil eden mütellihûn geleneğine uydurmak için çabaladığı ve yer yer Şeyh-i İşrâk Sühreverdî ile "üstadımız" dediği Sadru'l-Müteellihîn Molla Sadra'nın görüşlerine müracaat ettiği görülmektedir.¹³⁸

Burada aynı zamanda İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'nın ilk dört mîmeri hakkındaki yorumlarını aktararak yeri geldikçe onlardan faydalanmakla birlikte çoğunlukla onlara karşı çıkan filozof, Şeyh'i kendi görüşlerini haklı çıkarmak adına metni zorlayarak sözde Aristoteles'in kastetmediği anlamlar çıkarmakla suçlamaktadır. Bu tutumun İbn Sînâ gibi büyük (azîm) bir filozofa "yakışmadığını" belirten Kummî, üstadın *Üsûlûcyâ*'da sıhhati itiraz

¹³⁶ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis*, s. 359-361; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 59-60; 64.

¹³⁷ Gutas, *Felsefenin Yayılması ve Filozofların Felsefeye Karşı Tepkilerinin Yoğunluğu*, s. 152.

¹³⁸ Kummî, *Ta'likât ber Üsûlûcyâ*, s. 92-93, 121, 133, 188.

konusu olup tashih edilmesi gereken birtakım “tahrif” edilmiş pasajların bulunduğuna işaret etmesini de metni kendi felsefî görüşleriyle olabildiğince uzlaştırma uğraşısına bağlamaktadır. Buna ilaveten mütefekkir, Şeyh’i yorumladığı pasajlarda fikir dünyasıyla ters düşen bazı ifadeleri geçiştirip yorumlamaksızın atlamasından dolayı tenkit etmektedir ki,¹³⁹ çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde tespit edeceğimiz üzere, aslında bu tavır İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ* metnine yaklaşımı açısından son derece ehemmiyet arz eden yorumlama yöntemlerinden biridir. Bu bakımdan nihai tahlilde, buraya kadar mercek altına aldığımız meseleler bağlamında ana hatlarını çizmeye çalıştığımız *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*’nın felsefî arka planı, araştırmamızın eserin temel felsefî konularını müzakere bahsi yapacağımız sonraki bölümlerinde bir taraftan daha çok netlik kazanacak iken, diğer taraftan da o konuları sağlıklı bir şekilde değerlendirmemizi sağlayacaktır.

¹³⁹ Örnek olarak bk. Kummî, *Ta’likât ber Üsûlûcyâ*, s. 98, 101-103, 105.

İKİNCİ BÖLÜM

ÜSÛLÛCYÂ YORUMUNDA TANRI – ÂLEM İLİŞKİSİ

Tarihî ve felsefî arka plandan sonra bu bölümde, araştırmamızın giriş kısmında belirttiğimiz hem *Üsûlûcyâ* hem de *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* metninin ana omurgasını oluşturan iki felsefî konudan ilki olarak Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi irdelerken, tabiatıyla mercek altına alacağımız meselelerin başında söz konusu ilişkinin birinci tarafı olan Tanrı gelmektedir. Nitekim, gerek *Üsûlûcyâ* metninin uyarlandığı Yeni Eflâtûncu gerekse de İbn Sînâcî felsefede Tanrı'nın sistemin başlangıç noktası olduğu düşünüldüğünde, mezkur eserlerdeki Tanrı telakkisini ele almanın çalışmamızın amacı açısından büyük bir ehemmiyet arz ettiği anlaşılmaktadır.

Durum böyle olunca, haliyle Tanrı – âlem ilişkisinin ikinci tarafı olan âlemin oluşumunun ifadesi konumundaki sudûr nazariyesi, bu ilişki bağlamında kozmolojik bir okuma için son derece elzem olan bir diğer konu olarak karşımıza çıkmaktadır. *Üsûlûcyâ* ve onun yorumu ekseninde bu ilişkinin bizi üzerlerinde durmaya sevk edeceği iki temel mesele de illiyet teorisi ve gâiyyet doktrini'dir. Çünkü her iki mesele, İlk İlke'den (el-Mebdeu'l-Evvel) aşağıya doğru ve aşağıdan İlk İlke'ye doğru mevcudat hiyerarşisinin mantığını izah ederek sürecin büyük resmini ortaya koymada anahtar rolü üstlenmektedir.

Bu çerçevede, *Üsûlûcyâ* yorumunda Tanrı – âlem ilişkisini iki alt başlıkta araştıracağız. Birincisi, Tanrı'nın varlığını inceleyen en şerefli ilim ve ilk felsefe (el-felsefetü'l-ûlâ) olan metafiziğin¹⁴⁰ tutarlılığının nedenler zincirinin teselsüle düşmesi tehlikesi başta olmak üzere sebeplilik meselesinin zorluklarını aşma başarısına bağlı olması itibarıyla “Tanrı ve İlliyet” iken, ikincisi kozmolojik planın teleoloji ile doğrudan irtibatı dolayısıyla “Sudûr ve Gâiyyet”tir. Bu başlıkların etrafında *Üsûlûcyâ* yorumunun anatomisini yaparak filozofun bir taraftan metni okuma biçimine, diğer taraftan da yorumlarının kendi felsefesiyle uyumuna dair bir perspektife ulaşmaya gayret edeceğiz.

¹⁴⁰ Metafiziğin ilk felsefe oluşu ile ilgili olarak bk. Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, I, s. 296-336; Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, II, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1942, s. 697-713.

2.1. Tanrı ve İlliyyet

Üsûlûcyâ metninde iki müstakil mîmerin ayrıldığı Tanrı konusu, hem *Üsûlûcyâ*'nın hem de İbn Sînâ'nın yorumunun merkezinde durmaktadır. Yeni Eflâtûncu geleneğin Tanrı telakkisinin ana omurgasını teşkil eden ve İbn Sînâ'nın Tanrı telakkisi üzerindeki etkisi bilinen Bir (el-Vâhid) olarak Tanrı perspektifinden sonra,¹⁴¹ *Üsûlûcyâ*'da temelde Gerçek Nur (en-Nûru'l-Hakk) olarak Tanrı ile İlk Fail (el-Fâ'ilü'l-Evvel) olarak Tanrı perspektifleri ön plana çıkmaktadır. Söz konusu iki telakki İbn Sînâ'nın dikkatini çekmiş olmalıdır ki, Şeyh-i Reîs *Üsûlûcyâ* yorumunda özellikle bu perspektiflere yer vermiştir. Nitekim, *Üsûlûcyâ*'nın dördüncü mîmerinde Gerçek Nur'a dair esas itibarıyla birbirini tamamlayan iki hususa işaret edilmektedir. Birincisi, Gerçek Nur'un bir şeyde bulunmayıp tek başına zâtıyla kâim bir nur olduğu, ikincisi ise fiil ve etkileri sahip olduğu sıfatlardan kaynaklanan ateş vb. fail şeylerin aksine, Gerçek Nur'un aklı ve akıl aracılığıyla nefsi aydınlatmasının herhangi bir sıfat söz konusu olmadan tamamen hüviyetinden kaynaklandığıdır.¹⁴²

İbn Sînâ, birinci önermeden Gerçek Nur'un bir şeyin nuru olamayacağını anlaşıldığını belirtmektedir. Aksi takdirde, O nurunu kendisinden önce bir şeyden almış ve böylece nurun bu şeyden O'na gelmesi, nurun O'ndan akıl ve nâtık nefse gelmesinin sebebi olmuş olmaktadır.¹⁴³ Aslında, filozofun burada Gerçek Nur olarak Tanrı ile nuru kendi zâtından olmayan sonraki varlıklar arasındaki farka vurgu yaptığını düşünmekteyiz.¹⁴⁴ Çünkü, Tanrı'nın kendi nurunun başka bir şeyden kendisine gelmiş olması, doğrudan O'nun Gerçek Nur oluşunu ortadan kaldırmaktadır. Esasen, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'nın ilgili metnini yorumlarken ilavede bulunarak bahsi geçen perspektifi Gerçek İlk Nur (en-Nûru'l-Hakku'l-Evvel) olacak şekilde geliştirmesi, söz konusu vurgunun bariz bir göstergesidir. Bu bağlamda, filozofun başka eserlerinde de nur ve evvel kavramlarına ilişkin benzer bir metafiziksel ve teolojik okumaya

¹⁴¹ Yeni Eflâtûncu gelenekte Bir olarak Tanrı telakkisi için bk. Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 49-62; Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 66-70; Plotinus, *et-Tâsû'ât*, nşr. Ferîd Cebr, Beyrut: Nâşirûn, 1997, s. 457-459, 689-701. Bu telakkinin İbn Sînâ'nın felsefesi üzerindeki etkisi ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Metafizik*, s. 41-45; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1343, s. 2; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, nşr. ve çev. Murat Demirkol ve Gürbüz Deniz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 282.

¹⁴² *Üsûlûcyâ*, s. 62.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 56. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın 62. sayfasının umumundan çıkarımsanabilir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarih bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 61. sayfanın 2. paragrafının 4-6. satırları ile 62. sayfanın 1-4. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir.

¹⁴⁴ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'süfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 284.

rastlamak mümkündür. Nitekim mütefekkir, *Tefsîru âyeti'n-Nûr* adlı risalesinde İlk Varlık olarak Allah'ı nur şeklinde açıklamakta ve tüm varlıkları aydınlattığını dile getirmektedir.¹⁴⁵ Yine üstadın birçok eserinden anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ ontolojisinin kavramsal sistemi içinde Kendisiyle Zorunlu Varlık'a dair (Vâcibü'l-Vücûd Bizâtihi) en çok üzerinde durulan terimin İlk olduğu görülmektedir.¹⁴⁶

Bunun yanında, kanaatimizce İbn Sînâ'nın Gerçek İlk Nur olarak Tanrı perspektifine ilişkin yorumu aynı zamanda onun Tanrı'nın zâtıyla kâim ve zâtıyla kadîm olduğuna yönelik olan vurgusunu göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim, Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın Evvel olduğunu düşünmenin O'nun zâtıyla kâim ve zâtıyla kadîm olduğunu düşünmeyi iktiza ettiği aşîkârdır. İbn Sînâ'ya göre, tüm varlıkların ontolojik ilkesi olan Evvel'in ne dengi, ne zıddı, ne cinsi, ne de ayırımı (fasıl) vardır. Dolayısıyla, O'nun tanımı (hadd) da söz konusu değildir. O'nun zâtı akledilir olarak kâimdir. Her türlü alaka, bağ, madde ve zâtı zait bir halde kılan şeyden münezzeh olan İlk Sebep, zâtından dolayı hem akleden hem de akledilendir. Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak Evvel, ne var olmak için ne de varlığını sürdürmek için kendisinden başka varlıklara muhtaç ve bağımlıdır. O, hiçbir konuda (mevzu) olmayıp zâtıyla kâimdir. Bu bakımdan Kayyûm olan Tanrı, varlığının başka bir varlığa ilişkin olması düşünülemeyen bir varlıktır.¹⁴⁷

Diğer taraftan İlk Varlık, ontolojik anlamda her şeye takaddüm eder. Bu meyanda dikkat çekmemiz gereken husus, Evvel'in kıdeminin birçok takaddüm tarzı açısından incelenebileceğidir. Zira, İbn Sînâ ontolojisini göz önünde bulundurduğumuzda, altını çizmeyi amaçladığımız nokta ile ilgili olarak önceleyişin biri zât, diğeri mertebe olmak üzere iki yönden mercek altına almamızın söz konusu olabileceğini görmekteyiz. Ancak, Evvel'in mertebe bakımından kadîm oluşuna sonraki sayfalarda O'nun zâtının yüceliğinin kendinden oluşunu ele alırken değineceğimiz için, burada O'nun zât bakımından kadîm oluşu üzerinde duracağız. Öncelikle belirtilmelidir ki, İbn Sînâ Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın nitelikleri arasında O'nun kadîm oluşunu ayrıca zikretmemektedir. Ne var ki, filozofun zihin dünyasında Bizâtihi Zorunlu

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru âyeti'n-Nûr, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 86.

¹⁴⁶ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 282; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 2; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 340; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, nşr. Muhsin Salih, Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007, s. 160; İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhiddin el-Kurdi, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1938, s. 251. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh yayınları, 2018.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, s. 19, 53. Varlığı zorunlu olanın başkasına bağlı olan bir şeye bağlı olmasının imkânsız olduğuna ilişkin ek bilgi için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 214-218; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 35-40; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 2-3; İbn Sînâ, *en-Necât*, 225-226.

Varlık'ın Evvel oluşu O'nun bizâtihi kadîm oluşuyla aynı şey gibi görünmektedir.¹⁴⁸ Ona göre, hiçbir varlık Evvel'in varlığının sebebi olamayacağı için, O'nun varlığını önceleyemez. Dolayısıyla, O'nun varlığı öncelenmeyen İlk İlke olması, Bizâtihi Kadîm olması demektir. O, zaman bakımından değil, zât bakımından kadîmdir. Zira, İbn Sînâ ontolojisinde âlem de kadîm olmakla birlikte, onun zât bakımından değil, zaman bakımından kîdemi söz konusudur.¹⁴⁹ Yoksa, bu kritik ayrımı yadsıyarak bunun aksini öne sürmek, filozofun ontolojik sisteminin iç tutarlılığı açısından tam anlamıyla büyük bir çelişki doğurmaktadır. Sonuç olarak, Bizâtihi Zorunlu Varlık olmanın gereği olarak “başkası” ve “öncesi” gibi kavramlar Evvel'den olumsuzlanmalıdır (selb). Bundan hareketle, Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak Evvel olmak, zâtıyla kâim ve zâtıyla kadîm olmak ile aynı anlama sahiptir ki, bu İbn Sînâ'nın Evvel kavramını oldukça açıklayıcı bulması için yeterli izah gücüne sahip bir durum gibi görünmektedir.

Gerçek Nur'un nurluğunun O'nun bir sıfatından değil, hüviyetinden kaynaklandığı noktasına gelince, İbn Sînâ şayet aksi olsaydı, o zaman Tanrı'nın hüviyetinde nurluğa sahip bir varlık olamayacağını ifade etmektedir. Bilakis, nurluğu O'nun sıfatları ve tâbilerine ait bir şey olurdu. Hâlbuki, Tanrı'nın hüviyeti, O'nun hüviyeti olması bakımından nurdur. Zira, zâtı açısından Zorunlu Varlık olan Tanrı, madde, yokluk ve bilkuvve olan ile şeyin varlığını hakir ve bayağı kılıp düşüren her türlü şeye bulaşmaktan uzak, güzellik ve yetkinlik olan varlıktır. Filozofa göre, bir şey ancak başkasıyla değil, kendi zâtıyla kâim ve bizâtihi nur olması durumunda, nuru kabul etmeye yönelik istidat elde eden her şeye her şeyin aracılığıyla tecelli ederek nurunu taşıması mümkündür. İlk Gerçek (el-Hakku'l-Evvel) de zâtı gereği kendisini diğer varlıklardan gizleyip perdeleyecek (ihticâb) şekilde mâni teşkil eden bir şeyde bulunan bir nur olmaması itibarıyla, O'nun zâtı her şeye tecelli eder. Bu nedenle O, kendi zâtının tecelli etmesiyle nurunu kabul etmeye yönelik istidat elde eden her şeyin zâtına hem her şey ile hem de bizâtihi nurunu feyiz ettirir.¹⁵⁰

İbn Sînâ'nın Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın kendi nurunu istidat kazanan her şeye – ki burada *Üsûlûcyâ*'nın ilgili pasajında bahsi geçen akıl ve nefsin kastedildiği açıktır – her şey ile ve zâtı ile taşırdığı ifadesine dair sağlıklı bir açıklama yapmanın imkânı, filozofun diğer eserlerindeki değerlendirmelerin nazar-ı itibara alınmasına bağlıdır. Nitekim düşünür, başka eserlerinde Allah'ın nurunu – sudûrun dikey (tûl) şemasına göre düşünecek olursak – alt

¹⁴⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 97.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 256-257.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 56-57.

varlıklara tecelli ettirdiğini ve bu tecellinin varlık verme-varlık kazanma ilişkisini ifade ettiğini vurgulamaktadır.¹⁵¹ Bu çerçevede, Salt Cömertlik (el-Cûdu'l-Mahz)¹⁵² olarak Evvel'in istidat kazanan her şeye zâtının tecelli etmesiyle nurunu feyiz ettirdiği, ancak şeylerin hüviyetlerinin bu feyzi elde etme (neyl) açısından has bir tertip gerektirdiği anlaşılmaktadır. Gerçek Nur bizâtihi her şeye tecelli ederken, onların bu tecelliye elde etmeleri türlü türlü olmaktadır. Dolayısıyla, burada Evvel'in hüviyetinin gizlenip perdelenmesinden kaynaklanan bir durum söz konusu değildir.

İbn Sînâ'nın yorumundan ortaya çıkıyor ki, Bizâtihi Zorunlu Varlık'ta nurluk O'nun bir sıfatı değildir. Başka bir deyişle, nurluk O'na sonradan bir sıfat olarak verilmiş değildir. Bilakis, O'nun hüviyeti nurluğunun kendisi olduğundan, diğer varlıklarda olduğu gibi, O'na sonradanlık ilişmemiştir. Diğer varlıklar ise, nurluğun onlara Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın nurluğundan dolayı gelmiş olması itibariyle, sonradandır. Aşağıda görüleceği gibi, bu tutum Gerçek Nur olarak ile İlk Fail olarak Tanrı perspektifleri arasında fikrî köprüler kurulmasını sağlayan bir anlam taşımaktadır. Öte yandan, İbn Sînâ'nın hüviyet ve nurluk kavramları arasında ortaya koyduğu ilişkinin düşünürün metafiziğinde merkezî bir yer tutan varlık ve mahiyet kavramları arasındaki ilişki ile benzerlik gösterdiği dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Önceki sayfalarda belirtildiği üzere, diğer varlıkların aksine, Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın varlığının bir sebebi yoktur. Çünkü, O'nun varlığından ayrı bir mahiyeti söz konusu değildir. Buna mukabil, O'nun dışındaki tüm varlıkların esas itibariyle mümkün olmasından ötürü, varlık onlara dışarıdan, yani Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak Tanrı'dan gelen onların bir sıfatıdır. O halde, tüm varlıkların varlığı Bizâtihi Zorunlu Varlık'a ait iken, O'nun varlığı kendisine aittir.¹⁵³

Bununla bağlantılı olarak, filozofa göre Bizâtihi Zorunlu Varlık için hüviyet, hüve hüve (o odur'luk) demektir ki,¹⁵⁴ İbn Sînâ metafiziğinde hüve hüve ıstılahının da varlık kavramına tekabül eden bir anlamda kullanıldığı en açık biçimde görülebilmektedir.¹⁵⁵ Söz gelimi Şeyh, *Kitâbü's-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünde Evvel'in hakikatinin başkası için değil, yalnızca Evvel için mevcut olduğundan bahsederken, zorunlu varlık olması bakımından O

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Tefsîru âyeti'n-Nûr*, s. 86.

¹⁵² Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 264.

¹⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 313. İbn Sînâ'da varlık-mahiyet ayrımıyla ilgili geniş bir inceleme için bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 189-232. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*, s. 16-17; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Medhal*, s. 37-41.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 272-273.

¹⁵⁵ Ali Durusoy, "Hüve Hüve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 67.

O'dur ve O'nun o odur'luğu da O'nun zâtıdır, yani O'nun varlığıdır diye izahta bulunmaktadır.¹⁵⁶ Yine üstad, birinci kuşaktan talebesi Ebû Abdullah el-Ma'sûmî¹⁵⁷ için kaleme aldığı *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk* adlı eserinde, aşkın İlk İyi'nin (el-Hayru'l-Evvel) o odur'luğu, yani zâtı ve varlığı olduğunu açıklamaktadır.¹⁵⁸ Neticede, İbn Sînâ'nın Bizâtihi Zorunlu Varlık için hüviyete¹⁵⁹ varlıktan ayrı bir mana yüklediği kanaati hasıl olmaktadır. İbn Sînâ'da hüviyet kavramı bağlamında değinmek istediğimiz son husus, literatürde konuya ilişkin anlaşılmaz bir şekilde yapılan bazı yorumlardır. Nitekim, kimi araştırmacılar filozofun tüm eserlerinde mümkün varlıklar (mümkünü'l-vücûd) için hüviyet terimini, Zorunlu Varlık için ise enniyye terimini tercih ettiğini not ederken,¹⁶⁰ filozofun eserlerinden aktardığımız ilgili pasajları atlamış görünmektedir.

Araştırmamızın üçüncü bölümünde görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın yukarıda yer verdiğimiz Gerçek Nur olarak Tanrı perspektifi hakkındaki yorumu, “Nefis ve Akıl” başlığı altında ele alacağımız gerçek müşâhede (el-müşâhedetü'l-hakka) açısından oldukça ehemmiyet arz etmektedir. Ancak, burada dikkat çekmek istediğimiz husus, filozofun nur ile tecelli kavramlarına ilişkin inşa ettiği ontolojik ve epistemolojik bağlamdır. Esasen derin bir metinler arası okuma ve mukayesenin, İbn Sînâ'nın, *Üsûlûcyâ* yorumundakini ciddi manada destekler nitelikte, başka eserlerde de Evvel'in nurunu tecelli ettirmesinden bahsettiği sonucunu ortaya çıkaracağı hemen göze çarpmaktadır. *Tefsîru sûreti'l-Felak* adlı risalesinde filozof, “infilâk”ı varlık nurunun mümkün mahiyetlere tecellisi şeklinde ontolojik bir düzlemde tanımlamaktadır.¹⁶¹ Ünlü Horasanlı mutasavvıf Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'a (ö. 440/1049) cevaben yazdığı *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre* adlı risalesinde ise, Zorunlu Varlık'ın alt varlıklara nurun tecelli etmesinin kaynağı olduğu ve tıpkı gözün onları algılayabilmesi için güneşin nuru cismânî varlıklara feyiz ettirmesi gibi, ay feleğine ait olan aklın, yani faal aklın da yukarıdan gelen nuru akledilirleri talep etmede onlara yol göstermesi için insânî nefislere

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 318.

¹⁵⁷ Tam adı Ahmed (veya Muhammed) b. Ahmed olup el-Hekîm lakabıyla anılmıştır. İbn Sînâ'nın en iyi talebelerinden biri olduğu ifade edilmektedir. Bk. Beyhakî, *Tetimmatü Sivânî'l-hikme*, s. 95. Ma'sûmî'nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, kimi araştırmacılar 430/1038 tarihini göstermektedir. Bk. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, Weimar, 1898, s. 458.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 247.

¹⁵⁹ “هوية”, Latince “essentia”.

¹⁶⁰ Örnek olarak bk. Mehmet Ata Az, “İbn Sina'nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Eskiye Dergisi*, 29, Güz 2014, s. 80.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Tefsîru sûreti'l-Felak, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 116.

feyiz ettirdiği vurgulanmaktadır.¹⁶² Burada, nur kavramının ontolojik bir seviyeden ziyade, epistemolojik bir seviyeye konumlandırıldığı görülmektedir.

Bununla birlikte, aşkın mahiyeti hakkındaki *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, filozofun devasa külliyatında bahsi geçen kavramlara en sık başvurduğu eser olarak ön plana çıkmaktadır. Filozofa göre Mutlak İyi (el-Hayru'l-Mutlak), her zaman kendisine âşık varlıklara tecelli eder. Ne var ki, o varlıkların yukarıdan feyiz eden tecelliyi kabul etmeleri ve O'nunla ittisâl etmeleri farklı farklıdır ('ale't-tefâvüt).¹⁶³ Dolayısıyla, burada yine Evvel'in zâtının gizlenip perdelenmesinden kaynaklanan bir durumun söz konusu olmadığına bir vurgunun olduğu aşikârdır. Faslın sonuna doğru ise Şeyh, şöyle demektedir:

”وَإِذَا كَانَ لَوْلَا تَجَلِّي الْخَيْرِ الْمَطْلُوقِ لَمَّا نِيلَ مِنْهُ، وَلَوْ لَمْ يَنْزِلْ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ وَجُودًا، فَلَوْلَا
تَجَلِّيهِ لَمْ يَكُنْ وَجُودًا، فَتَجَلِّيهِ عِلَّةُ كُلِّ وَجُودٍ. وَإِذَا هُوَ بِوُجُودِهِ عَاشِقٌ لَوْجُودٍ مَعْلُولَاتِهِ،
فَهُوَ عَاشِقٌ لَنَيْلِ تَجَلِّيهِ.”¹⁶⁴

“Şayet Mutlak İyi'nin tecellisi olmasaydı, O'ndan [hiçbir şey] elde edilmezdi. Şayet de O'ndan [hiçbir şey] elde edilmeseydi, hiçbir varlık olmazdı. O halde, O'nun tecellisi olmasaydı, hiçbir varlık olmazdı. Demek ki, O'nun tecellisi her bir varlığın illetidir. Dolayısıyla O, kendi varlığıyla illetlilerinin varlığına âşıktır. Bu durumda O, tecellisinin elde edilmesine âşıktır.”¹⁶⁵

Öyle anlaşıyor ki, filozof aşk, âşık ve maşûk olarak Evvel'in¹⁶⁶ kendine âşık olması sonucunda varlıkları taşımasına da tecelli adını vermektedir. Ona göre, Mutlak İyi cömertliğinden ötürü tecellisine nail olunmasına âşıktır. Bu nedenle, her şeyin varlığı O'nun tecellisiyle söz konusu olabilir. Öyleyse, Evvel aşk, âşık ve maşûk olmasaydı, tecelli ve dolayısıyla varlıklar da olmazdı. Bu tecellinin kaynağının Tanrı'nın bilgisi ('ilm) olduğu açıktır.

¹⁶² İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre*, s. 285-286.

¹⁶³ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, s. 265.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, s. 269. “عاشق لوجود معلولاته” şeklinde aktardığımız cümle tahkik metninde “عاشق لوجود علة معلولاته” şeklinde geçmekle birlikte, gerek metnin bütünlüğü gerekse de Ahmed Ateş (ö. 1966) tarafından sunulan tenkitli metni göz önünde bulundurduğumuzda, “علة” ifadesini hazfetmeyi tercih etmiş bulunmaktayız. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, çev. Ahmed Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 129.

¹⁶⁵ Çeviri bize aittir.

¹⁶⁶ Tanrı'nın akıl, âkil ve makûl ile aşk, âşık ve maşûk oluşu ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 335-339; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 243-247; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 6-10, 17-19; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, IV, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993, s. 4-46; İbn Sînâ, *er-Risâletü's-Arşîyye*, *Mecmû-u Resâil-i eş-Şeyhu'r-Reîs* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1354, s. 8.

Esas itibariyle, İbn Sînâ metafiziğinde ilâhî bilgi yaratıcı bir bilgidir. Yani Tanrı'nın akletmesi, yaratmasıdır. Sudûr sürecini başlatan, O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisidir. Kendi aralarında bir sıra düzeni (merâtibü'l-vücûd) olacak şekilde, göksel (semâvî) akıllar, nefisler ve cisimlerin (cirm), oluş ve bozuluş (el-kevn ve'l-fesâd) âlemiyle madde ve sûretin var olması, Tanrı'nın kendisini bilmesinin sonucudur.¹⁶⁷

Üsûlûcyâ'da önceki perspektifin devamı niteliğinde olan İlk Fail olarak Tanrı perspektifinin temel önermesi, İlk Fail'de hiçbir sıfatın bulunmamasıdır. Nitekim, Tanrı'nın akıl ve nefisteki güzelliğin – ki metnin ilgili pasajı göz önünde bulundurulduğunda, bu ifadeyle bilhassa aynı siyakta zikredilen nura atıf yapıldığı görülür – İlk Fail'i olmasının nedeni, diğer varlıklardan farklı olarak O'nun herhangi bir sıfat söz konusu olmadan yalnızca hüviyetiyle fiili gerçekleştirmesidir.¹⁶⁸ Bunun arkasında da Tanrı'nın terkipten uzak oluşunun yattığı sarihtir. O'nun yalnızca, *Üsûlûcyâ*'ya göre aynı şey oldukları anlaşılan zâtı, hüviyeti ve varlığı (unn)¹⁶⁹ söz konusudur.

Üsûlûcyâ yorumuna gelince, ilk olarak ortaya konulması gereken husus, İbn Sînâ'nın metinde geçen “O'nda bir sıfat bulunmaz” önermesini, “O'nda ilkesi O'nun zâtı olmayan bir sıfat bulunmaz” şeklinde yorumladığıdır. Bu tespite konumuz açısından ehemmiyet kazandıran netice, bizim için İbn Sînâ'nın metni kendi felsefî görüşleriyle olabildiğince uzlaştırma çabasının bir göstergesini teşkil etmesidir. Nitekim filozof, bu meseleye ilişkin temelde üç ihtimal tartışmaktadır:

Birincisi: İlk İlke'nin hiçbir sıfatının bulunmaması.

İkincisi: İlk İlke'nin, zâtının malûlû olan bir sıfatının bulunması.

Üçüncüsü: İlk İlke'nin, zâtının malûlû olmayan bir sıfatının bulunması.

Ona göre, birinci ihtimalin mümkün olması durumunda, Evvel sıfatlardan mücerret bir zât demektir. İkinci ihtimalde, esasen sıfat O'nun zâtının tâbii ve gereği (lâzım) olur. Dolayısıyla, o sıfatların ilkesi O'nun zâtıdır ki, zâtının zorunluluğu gereği onlar da zorunludur. İşte, İbn Sînâ bunu illetlilik (el-ma'lûliyye) olarak adlandırmaktadır. Lakin üçüncü ihtimal

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 332-334; İbn Sînâ, *er-Risâletü's-Arşîyye*, s. 9; İbn Sînâ, *Risâle fi mâhiyyeti'l-ışk*, s. 246-247; İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre*, s. 285; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 273-274; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 75-77.

¹⁶⁸ *Üsûlûcyâ*, s. 62.

¹⁶⁹ “*ئ*”, Grekçede “*ôn*”.

olarak, Evvel'in failliği zâtından değil de ilkesi O'nun zâtı olmayan bir sıfattan ötürü olursa, o zaman fiilini gerçekleştirdiği bu sıfat kendi zâtından değil, başkasından kaynaklandığı için, O'nun failliği başkasından olur ve Evvel ilk fail olmaktan çıkar. Buna ilaveten Evvel'in, zâtının malûlû olmayan bir sıfatının bulunması halinde, bu sıfat O'nun zâtına varlığın zorunluluğu açısından denk olur ve zâtın o sıfata illet olmak açısından önceliği kalmaz. Bu ise, varlığın zorunluluğunun iki şey için söz konusu olması sonucunu doğurmaktadır. Oysa bu, zorunluluğun yalnızca Evvel'in zâtına özgü olması sebebiyle, imkânsızdır.¹⁷⁰

Üsûlûcyâ'daki ile paralel olarak, İbn Sînâ'nın ilgili yorumunun arkasında da Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın bileşmeden münezzeh oluşunun yattığını söylemek mümkündür. Zorunlu Varlık'ın kendisinde terkip bulunan bir sıfatta olmasının mümkün olmadığı, aksi halde iki zorunlu varlığın söz konusu olacağı fikri, İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık ontolojisinin köşe taşı oluşturmaktadır. Tanrı'nın sıfatları O'nun zâtına zait olmadığı gibi, O'nda herhangi bir bölünmeye ve başkalığa yol açmamaktadır.¹⁷¹ Sonuçta, *Üsûlûcyâ*'da zât-sıfat ilişkisinin zeminine oturtulan İlk Fail olarak Tanrı perspektifinin temelindeki izah çerçevesinin İbn Sînâ tarafından illet-malûl ilişkisi ve Zorunlu Varlık ontolojisi ile genişletilerek zenginleştirildiği görülmektedir. Bu yüzden, mütefekkirimizin diğer eserlerinde burada saptanan noktaların izini sürmemiz gerekecektir.

İbn Sînâ, birçok eserinde her şeyin O'ndan taşması anlamında İlk Fail İlke (el-Mebdeu'l-Evvelu'l-Fâ'ilî) olarak Tanrı'nın kendisi dışındaki tüm her şeyden farklı ve bir olması gerektiğinin altını çizmektedir. Varlık kategorileri arasında hiçbir şeyin sahip olmadığı zorunlulukla nitelenmiş olması bakımından Bir, Bizâtihi Zorunlu Varlık olması itibarıyla her yönüyle varlığı zorunlu olup her türlü illetten beridir. O'nun varlığının başka bir varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğu açısından eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Çünkü illet olan ile malûl olan denk olamaz. Varlığın zorunluluğu bir şeyin sıfatı ve onun için mevcut olduğunda, ya bu sıfatta, yani varlığın zorunluluğunda o sıfatın aynısı bu nitelenen için de mevcuttur ki, o zaman onlardan birinin o şeyin sıfatı olmaksızın var olması ve ondan başkası için var olmasının imkânsız olmasından dolayı, sıfat sadece o şey için zorunlu olmaktadır. Ya da o sıfatın o şey için varlığı zorunlu olmayıp mümkündür ki bu, zâtı gereği zorunlu varlık olduğu halde o şeyin zâtı gereği zorunlu

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 57-58.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 314; İbn Sînâ, *er-Risâletü 'ş-Arşîyye*, s. 5-6. Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın terkitten münezzeh oluşuna ilişkin İbn Sînâ'nın görüşleri için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 41-45; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 226-228; İbn Sînâ, *en-Necât*, 227-228.

varlık olmamasının mümkün olması anlamına geleceği için, geçersizdir. Nihai olarak, varlığın zorunluluğu sadece bir şeye aittir ve bütün fail illetler O'nda son bulur.¹⁷²

Sıfatları selbî, izafî ve hem selbî hem izafî olmak üzere üç grupta sınıflandıran filozof yine muhtelif eserlerinde, bu sıfatların Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın zâtında farklılaşma gerektirmeyecek şekilde zâtın gereği olduklarını vurgulamaktadır. Binaenaleyh, tek olan zâttan farklı olmayan bu sıfatlar O'nda herhangi bir çokluk oluşturmamaktadır.¹⁷³ Ona göre, Bizâtihi Zorunlu Varlık için, mesela aşk ve iyilik (el-hayr) gibi, ilâhî sıfatlarda ne zâttan ne de birbirlerinden ayrılma olduğu için, aşk ve iyilik açıkça O'nun zâtı ve varlığıdır. Bunun aksini düşünmek, yukarıda değinildiği üzere, İlk İlet (el-İlletü'l-Ülâ) olarak Tanrı ontolojisinde illet-malûl ilişkisi açısından çelişkiye neden olmaktadır.¹⁷⁴

Tanrı telakkisi ile ilgili esas meselemizi teşkil eden yukarıdaki Tanrı perspektiflerini ele aldıktan sonra bu konu bağlamında değinmek istediğimiz nokta, Tanrı'nın zâtının yüceliğinin kendinden oluşudur. Bu husus, *Üsûlûcyâ*'dan ziyade İbn Sînâ'nın yorumunda tebarüz etmektedir. Nitekim, *Üsûlûcyâ*'nın yedinci mîmerinde varlıkların güzelliğinin Tanrı'nın güzelliğine delalet etmesine değinilirken, bu güzel ve düzenli mahlûkâtın dışına (zâhır) değil de içine (bâtın) bakıldığında, onları Var Eden Yaratıcı'ya (el-Bâriu'l-Mubdi') taaccüp edileceği dile getirilmektedir. Çünkü, bu fiillerin güzelliği, onların yaratıcısının sonsuz kuvveti ve olağanüstü güzelliğini göstermektedir. Şayet Bâri', sadece kendisi var olduğu halde varlıkları ibdâ' etmeseydi, saklı kalacaklarından ötürü onların bu açık seçik güzelliği söz konusu olmazdı.¹⁷⁵

İbn Sînâ bu ifadeleri yorumlarken müellifin meramının, Bâri'nin yarattığı varlıklarla bir menzile veya derece kazandığına; ya da kendisini yüceliğiyle yarattıklarına tanıtır veya kendisini tanıtmamasından kendisi için daha evla, daha güzel ve daha yararlı olur veya varlığın kendisinden taşması O'nun zâtını şerefli ve varlığını tam kılar diye yararlanmak için onları yarattığına işaret etmek olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, ilgili ifadelerden anlaşılması gereken, şayet Allah'ın yaratıcılığı ve yüceliği olmasaydı ve şayet O bu kudrete sahip olmasaydı, O'nun zâtının yüce bir zât olmayacağıdır. Ancak bu durum, bunun O'nun yüce

¹⁷² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 35-36, 44, 294-298, 309, 344; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 12, 76; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 230, 274-275; İbn Sînâ, *er-Risâletü'ş-Arşîyye*, s. 7, 13-15; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 228-230.

¹⁷³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'ş-Arşîyye*, s. 7; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 234-237; İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, s. 246-247.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, s. 247, 262; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 31-33.

¹⁷⁵ *Üsûlûcyâ*, s. 84-85.

zâtının illeti olmasından dolayı değil, O'nun zâtının yüce olduğuna ve varlık ile iyiliğin düzen (en-nizâm) üzere yüce zâttan feyiz etmesinin zorunlu olduğuna delalet etmesinden dolayıdır. Yani, bu varlık O'nun varlığına tâbidir. Yoksa, O'nun varlığı bununla şerefli olmaz. O'nun varlığı zâtıyla şerefli olduğu için, varlığın kendisinden feyiz etmesi zorunlu olmuştur. Şayet varlık O'ndan feyiz etmeseydi, bu O'nun zâtının şerefli olmaması için bir sebep teşkil etmezdi.¹⁷⁶ Kısaca aradaki alakanın yalnızca delaletten ibaret olduğunu belirten filozof, varlığın Evvel'den feyiz etmemiş olması varsayımında, önce Tanrı'nın zâtının şerefli olmamasının, zâtın kendinde olan bir durumdan ötürü olacağını düşünmektedir.

Bu yorumun İbn Sînâ'nın felsefî sistemi ile olan irtibatından söz edebilmemiz için, evvela üstadın varlık mertebeleri öğretisine göz atmamız gerekmektedir. Sudûrun dikey şeması göz önüne alındığında, varlığın kendisinden başladığı Evvel'den sonra gelen her şeyin O'ndan daha aşağı mertebe ve derecede bulunduğu görülmektedir. Yukarıdan aşağıya doğru inen bu mertebeleri şöyle sıralamak mümkündür: Önce semâvî akıllar dediğimiz mücerret ve mukarreb ruhanî meleklerin mertebesi, sonra semâvî nefisler denilen ameale ruhanî meleklerin mertebesi, sonra semâvî cisimlerin mertebesi, sonra oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan madde gelir. Ardından varlıklar adım adım derecelenerek unsurlar, sonra bileşik donuklar, sonra bitkiler, sonra hayvanlar ve sonda insan gelmektedir.¹⁷⁷ Açıkça anlaşıyor ki bir ilke, diğer varlıklara izafe edildiğinde, kendisinden sonra gelen varlıkları mertebe açısından öncelemektedir. Dolayısıyla bu ilke üstte, öteki varlıklar ise onun aşağısında olmaktadır.

Hülasa olarak yer verdiğimiz ontolojik gerçeklik mertebeleri doktrinini amacımız zaviyesinden mühim kılan ayrıntı, bu mertebelerin sadece öncelik bakımından değil, aynı zamanda şeref bakımından anlam taşıyor olmasıdır. Zira, Evvel'den heyûlâya kadar varlıklar en şerefli olandan en bayağı olana doğru sıralanırken, daha sonra en bayağı olandan en şerefli olan nâtık nefis ve müstefâd akla ulaşıncaya dek sıralanmaktadır.¹⁷⁸ Yani, şeref bakımından varlıkların hiyerarşisi yönünden ay altı âlemdeki tertip, ay üstü âlemdeki tertibin döngüsel olarak tersine gerçekleşmektedir.¹⁷⁹ Bu bağlamda, tüm kozmik ilkelerin zirvesinde bulunan ve mertebesine hiçbir şeyin katılmadığı İlk İlke,¹⁸⁰ İbn Sînâ'nın vücûd hiyerarşisinde en şerefli (el-

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 67.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 404-405; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, s. 229-240; İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre*, s. 284-285; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 194; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 299; İbn Sînâ, *Ma'rîfetü'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952, s. 189-190.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, s. 241-242.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 91.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 312.

eşref) varlık olup O'nun şerefine hiçbir şey ortak değildir. Bahsi geçen varlık mertebeleri gereği tüm varlığın Evvel'in varlığına tabi olduğu benimsendiğinde, O'nun kendisinden sonra gelen ve kendi içinde izafî üstünlükler taşıyan varlıklarla bir mertebe veya derece elde etmesinin ya da varlığın kendisinden feyiz etmesiyle O'nun zâtının şeref kazanmasının söz konusu olamayacağının kabul edilmesi gerektiği ortadadır. Buna binaen, nihai kertede filozofun Tanrı telakkisi hakkındaki yorumlarının kendi düşünce sisteminin ontolojik temelleriyle uyduğu neticesine varılmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz üzere, *Üsûlûcyâ* yorumunda Tanrı – âlem ilişkisi düzlemindeki meseleleri iki unsur eksininde incelediğimiz bu başlıkta, birbirleriyle alakalı olmaları hasebiyle Tanrı telakkisinden sonra mercek altına alacağımız diğer konu, illet-malûl ilişkisidir. Müstakil bir mîmerde ele alınmamakla birlikte *Üsûlûcyâ*'da bariz şekilde ön plana çıktığı görülebilen illiyet teorisi,¹⁸¹ İbn Sînâ tarafından tam anlamıyla ciddiye alınarak önceki kültürel havzanın felsefî-ilmî dinamizminden tevarüs edilmiş ve bununla kalınmayıp yeniden üretilmiştir. Nitekim, bu teorinin gerek ontolojik gerekse de epistemolojik olarak büyük ehemmiyeti haiz olduğu filozofun sisteminde, varlıklar arasında sebep-sonuç ilişkisinin söz konusu olduğu görülmektedir. Kozmik yönü bir illiyet manzumesi içerisinde gerçekleşen bu hiyerarşide, bir ilke öteki varlıklara göre illet konumundadır. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunda bu teoriye ilişkin ortaya koyduğu ana yönelimi izlerken, illiyeti biri İlk İlet'ten hareketle, diğeri illetlilerden hareketle olmak üzere iki yönden irdeleyeceğiz.

Üsûlûcyâ'nın sekizinci mîmerinde, hiçbir şekilde çokluğun söz konusu olmadığı Salt Bir'in (el-Vâhidü'l-Mahz) bütün varlıkların illeti olduğu vurgulanmaktadır. İlk Gerçek, akledilir ve de duyulur her şeyin üstünde dururken, altta bulunan her şey O'na meyleder. Böylece her şey, O'na ulaşma ve benzeme noktasındaki bu meyil sayesinde, kendisinden kaynaklandığı o İlet'e doğru şevkle hareket eder. Dolayısıyla, hareket eden şeyin zorunlu olarak hareketinin nedeni, bu şevk neticesinde bakışını O'na yöneltmesidir.¹⁸²

Bununla bağlantılı olarak, şöyle bir varsayımda bulunulmaktadır: Şayet İlk İlet'in kuvvesi, fiili ve nuru olmasaydı, ne kalıcı olan varlıkların ne de geçici olan varlıkların var olması mümkün olurdu. O halde, Bir tarafından ibdâ' edilip şu an olduğu hal üzere bulunan şeylerin çokluğunun olamayacağı gibi, illetler de illetlilerini meydana getiremez ve onları oluş

¹⁸¹ İlliyet teorisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Fatih Kılıç, *İlliyet Teorisi, İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik 3* içinde, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 1180-1199.

¹⁸² *Üsûlûcyâ*, s. 113-114.

ve varlığa sevk edemezdi. Demek ki, sabit olan şeyler ile oluş ve bozuluşa tabi olan şeyler olmasaydı, İlk Bir (el-Vâhidü'l-Evvel) Gerçek İlet (el-İlletü'l-Hakk) olmazdı. Oysa, İlk İlet Gerçek illet, Gerçek Nur ve Gerçek İyi (el-Hayru'l-Hakk) olduğu halde, varlıkların meydana gelmemesi imkânsızdır.¹⁸³ Dolayısıyla metinden, İlk Bir'in Gerçek İlet, Gerçek Nur ve Gerçek İyi olmasının, varlıkların gerçek illetli, gerçek bir nur kabul edici ve gerçek bir feyiz alıcı olduğu anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın hem akledilir hem de duyulur her şeyin üstünde durmasına ilişkin müellifin sözünü Tanrı'nın her şeyin ilkesi olduğu şeklinde yorumlarken, meyletme (mâ'iletün) ifadesi yerine de arzu duyma (nâzi'etün) kavramını kullandığı görülmektedir. Filozofun, henüz alanla ilgili terminolojisinin yeterince gelişmediği gözlemlenebilen bu metni yorumlarken kavramsallaştırma cihetinde üstlendiği rolü dikkate aldığımızda, bu tespit oldukça ehemmiyet kazanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, bizâtihi gerçek ve ölümsüz olan İlk İlke her şeyin illeti olduğu için, bütün varlıklar O'na arzu duymaktadır. Her şey ister ihtiyar ile – mesela felekî hareketin ilkesi olan felek aklının En Yüce İyi'yi seçmesinde olduğu gibi –, ister irade ile, ister bir tür ilham ile, ister tabiatıyla ölümsüzlük sevgisine meyletmesi ve ölümsüzlüğü fert (şahs) olarak talep etmesi veya varlığını türüyle (nev') sürdürmek için tahayyül etmesinden ötürü İlk İlet'e duyduğu bu arzu yoluyla hareket eder.¹⁸⁴ Burada *el-Mübâhasât*'tan hatırlanacağı üzere, filozof bu nokta ile ilgili olarak, şuuru olsun ya da olmasın veya aklı olsun ya da olmasın, tüm varlıkların inayet gereği arzu duyduğunu ifade etmektedir. Böylece, ilâhî merhamet sayesinde tüm varlıklar Evvel'den gelen varlığını muhafaza etmeye ve öldükten sonra onu sürdürmeye yönelik tabîî bir şevk duymaktadır.¹⁸⁵

Şeyh-i Reîs'in açıklama getirdiği bir diğer önemli husus, varlıkların olmaması durumunda İlk İlet'in de olamayışdır:

¹⁸³ *Üsûlûcyâ*, s. 85.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 73. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın 130. sayfasının 2. paragrafının 12. satırı ile 131. sayfasının 1. paragrafının 1. satırına aittir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 114. sayfanın 2. paragrafının 3-7. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 310-311.

”لو لم يكن البارئ بحيث يفيد وجود كل دأثر وكل دائم، لم يكن الحق الأول. لا أن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته. بل يدل – لو كان – على أن أوليته غير موجودة، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك.“¹⁸⁶

“Şayet Yaratıcı hem kalıcı olan hem de yok olmaya tabi olan her şeye varlık vermeseydi, O Gerçek İlk olmazdı. Ancak bu, varlığın O’ndan feyiz etmemesinin O’nun evvelliğini kaldırmasından dolayı değildir. Bilakis – şayet öyle olsaydı – bu durum, bunun kalkmasının O’nun evvelliğinin kalkmasının illeti olduğuna değil, evvelliğinin mevcut olmadığına delalet ederdi.”

Burada, *Üsûlûcyâ* yorumunun bölümleri arasında yakalanan bütüncül yaklaşıma dikkat çekmek arzusundayız. Zira filozof, oldukça manidar bir biçimde delalet ifadesine başvurarak, varlığın Evvel’den feyiz etmemiş olması faraziyesinde, Tanrı’nın İlk İlet olmamasının, O’nun kendinde olan bir durumdan ötürü olacağını bir kez daha vurgulamış olmaktadır. Aksi halde, illetlilerin İlk İlet’ten feyiz etmesi, O’nun İlk İlet olmasının illeti olacak ki, bu mantıkî açıdan çelişki doğurduğu gibi Tanrı’nın Zorunlu Varlık oluşunu ortadan kaldırmaktadır.

Şüphesiz ki, İbn Sînâ’da illiyet teorisinin temellerini ele almak söz konusu olduğunda, müracaat etmek üzere akla gelecek ilk kaynak *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyât* bölümünün illetlerin kısımları hakkındaki altıncı makalesidir. Filozofa göre, bir şeyi meydana getiren illetler maddî, surî, failî ve gâî olmak üzere dördttür. Esas itibariyle cismi oluşturan illetler madde ve sûret olmakla birlikte, madde ile sûretin bu işlevi yerine getirmek üzere tek başına bir araya gelmeleri mümkün değildir. Bunun için ihtiyaç duyulan fâil illet, belirli bir gayeye göre bu işlevi gerçekleştirir. Varlık verme söz konusu olduğunda ise, her varlığın nihaî kaynağı olan İlk İlet devreye girmektedir.¹⁸⁷ İletler her yönden sonlu olup her birisinin tabakasında bir ilk ilke vardır. Hepsinin ilkesi de, bütün varlıklardan farklı olup varlığı zorunlu olan Bir’dir ki, O her şeyin varlığının başlangıcıdır.¹⁸⁸

Bundan hareketle, tüm varlıkların İlk İlet’in sebeplisi olması ve zorunluluğunu O’ndan alması kaçınılmazdır. İlk İlet öteki varlıkların varlığını sağladığı için, mümkün varlıklar O’nun

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 67.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 225-226. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, III, s. 18-27; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 212-214; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 235-236; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 22-23.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 294-295.

sebebi olamazlar. Çünkü, bizzât illetli olanın Bizzât İllet olanın sebebi olması imkânsızdır.¹⁸⁹ Bir sonraki başlıkta sudûr nazariyesi incelenirken görüleceği üzere, Şeyh'e göre zamanın âleme takaddüm etmesi, illetin mevcut olmadığına götürmektedir. Nitekim, Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın nedensel etkinliğinin sonraya bırakılması, kabul edilemez bir biçimde, O'nun illet olmak için yeterli olmamasına ve O'na ataletin bulaşmasına yol açmaktadır. Zira, malûlün yokluğu illetin yokluğunu gösterir. Ne var ki bunun, malûlün illete sebep olmasından kaynaklanmadığına dikkat edilmelidir.¹⁹⁰ Esasen bilindiği gibi, İbn Sînâ'da imkân delili veya kozmolojik delil adı verilen delil de, mümkün varlıklardan kalkarak İlk İllet'in varlığına ulaşma türünden bir argümandır.¹⁹¹ Ama İbn Sînâ açısından bakıldığında, illetten illetliye doğru giden ontolojik bir yaklaşım daha çok tercihe şayan görünmektedir.¹⁹²

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı gibi, İbn Sînâ'da sudûr ve gâiyyet doktrinleri illiyet teorisinin temel ilkelerinden hareket ettiği için, ilgili doktrinlerin illiyetin kavramsal çerçevesi içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Lakin, bu noktanın üzerinde “Sudûr ve Gâiyyet” başlığı altında durulacaktır. Bu bakımdan, burada İbn Sînâ'nın bir önceki sayfada yer verdiğimiz yorumunda illet ile arzu kavramları arasında kurduğu ilişkiye filozofun diğer eserleri bağlamında ışık tutmayı hedeflemekteyiz.

İbn Sînâ'ya göre, mümkün varlıkların varlığı yalnızca kendisini zorunlu kılan bir illet üzerinden açıklanabilmektedir. Tanrı, varlığı için hiçbir illete muhtaç olmayıp tüm illetlerin ilkesi olması açısından Bizâtihi Zorunlu Varlık'tır. Zâtı gereği mümkün olan âlem ise, varlığı için illetlere ve nihayetinde İlk İllet'e ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan, varlığın kendisi için varlık kazandığı illet olan gaye, faili de yönlendirdiğinden ötürü, bir bakıma ondan daha öncedir. Bütün failer ve gayeleri de illiyet zincirinin kendisinde son bulduğu İlk İllet'e yönelmektedir. Dolayısıyla, aslında her şeyin en yüksek gayesi O'dur. Gâi illetlerin tamamı O'nda son bulur.¹⁹³ Binaenaleyh, tabiatı gereği her şey O'na arzu duymaktadır.

İbn Sînâ açısından bu arzunun bir diğer ifadesi aşktır. Ona göre, illetlilerini hareket ettiren illetleri hareket ettiren şey, hareket ettirenlerin yöneldiği en yüksek Gaye'dir ki, O maşûk ve iyiliktir. Nitekim, her hareketlinin hareketi bir şeye yönelik olup onun bu şeye arzu duyması

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 38-39.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 349-352.

¹⁹¹ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, III, s. 54-55.

¹⁹² Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 187.

¹⁹³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 212-213; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 308-311; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: es-Semâ 'ü 't-tabî 'î*, nşr. Said Zayid, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, 1405, s. 53. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2004.

nedeniyledir.¹⁹⁴ Öyle ki, Yönetici'nin (Müdebbir) meydana getirdiği hüviyetlerin her biri tabiatı gereği Salt İyî'ye (el-Hayru'l-Mahz) arzu duymakta ve bu arzu sayesinde yokluk ve maddenin alakalarından kaynaklanan kötülükten (eş-şerr) uzaklaşarak hüviyetinin iyiliği olan yetkinliği elde etmeyi istemektedir. Bu yüzden, bütün varlıklarda tabiî bir arzu ve fitrî (garîzî) bir aşkın bulunması zorunludur.¹⁹⁵ Neticede, âlemin cismânî veya rûhânî tüm mertebelerinde Evvel'e gizli ya da açık, bilinçli ya da bilinçsiz aşk ve arzu duyulmaktadır.¹⁹⁶ Aşk ve arzu, tabiî bir realite olup şeyin kendi yetkinliğine ulaşmasını sağlayan itici bir güç konumundadır.

Üsûlûcyâ'da illet-malûl ilişkisi açısından faal akıllara gelince, *Üsûlûcyâ*'nın müellifine göre illet olarak bir faal akıl, altındaki şeylerin tamamıdır. Nitekim, akıl kendi zâtını aklettiğinde, altındaki varlıkların hepsini akleder. O, bakışını şeylere değil de kendi zâtına yönelttiği için bilfiil olarak ne ise o olur. Böylece, aşağısındaki bütün şeyleri ihata eder. Şayet akıl, bakışını şeylere yöneltmiş olsaydı, onlar tarafından ihata edilmiş olurdu ki, o zaman bilfiil değil, bilkuvve olarak ne ise o olurdu.¹⁹⁷ Aslında bu durumun, faal akıllar ile insan aklı arasındaki temel farkı teşkil ettiği söylenebilir. Zira faal aklın tek bir hal üzere olup bir şeyden başka bir şeye intikal etmeye gereksinim duymamasının yanı sıra, zâtı gereği sabit ve dönüşmez (istihâlâ).

Duyu âlemindeki akıl ise, nefis aracılığıyla bulaştığı beden yüzünden bazen kendi zâtına bazen de şeylere yönelmektedir. İnsan aklı, bilgisine ulaşmak istediği şeyin sûretini aldığı için, o şey için madde gibi olup onun sûretini aldığı anda, bilfiil onun gibi olur. Böylece o, şeylere yöneldiğinden dolayı bilfiil değil, bilkuvve olarak ne ise odur.¹⁹⁸ Bundan ötürü o, nâkıs akıl olarak adlandırılmaktadır. Demek ki, akıl bir şey talep ettiğinde, o şeyden yoksun olduğu için, bilkuvve halindedir. Mutlak olarak kuvve heyûlâ için söz konusu olduğundan dolayı, akıl madde gibi, talep edilen şey ise sûret gibi olmaktadır. Bu durumda, akıl talep ettiği şeye yöneldiğinde, onun tarafından ihata edilmiş olur. Çünkü, sûret maddeyi ihata etmektedir.

İbn Sînâ *Üsûlûcyâ* müellifinin, illet olarak bir faal aklın kendi aşağısındaki şeylerin tamamı olduğuna dair ifadelerinde aklın kendi zâtını akletmesiyle altındaki şeyleri aklettiğini ispatlayamadığını düşündüğü için, ilgili ifadeleri müzakere etmektedir. Ona göre faal akıllar,¹⁹⁹

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 355.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti 'l-ışk*, s. 244.

¹⁹⁶ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 210.

¹⁹⁷ *Üsûlûcyâ*, s. 33.

¹⁹⁸ *Üsûlûcyâ*, s. 32.

¹⁹⁹ İbn Sînâ metafiziğinde esas itibariyle semâvî mufârik akılların (el-'ukûlu's-semâviyyetü'l-mufârika) tamamı faal olma özelliğine sahiptir. Hususî anlamda "faal akıl" ifadesiyle kastedilen ise, insanî nefse en yakın olan

her şeyi zâtından akleder. Bu, aklettikleri şeylerin varlıklarını zorunlu kılan bir akletme tarzıdır. Ancak, faal akılların kendi zâtlarını akletmeleriyle İlk İlke'nin varlığını zorunlu kılmaları imkânsızdır. Zira, İlk İlke'nin varlığı faal akılların akletmesinin onu zorunlu kılmasıyla değil, bilakis faal akılların varlığı İlk İlke'nin akletmesinin onları zorunlu kılmasıyla söz konusu olmaktadır. Akıllar yalnızca, İlk İlke'nin onlara tecelli etmesi yönünden O'nu aklederler. Dolayısıyla, İlk İlke tecelli ettiğinde, akıllar O'nu, kendi zâtlarını ve sonraki derecelerde²⁰⁰ bulunan her şeyi aklederler.

Bunun yanında, üstad bu noktayla ilgili olarak gelebilecek şu tür itirazların gayet farkındadır:

”لكن لقائل أن يقول: إن العقل الفعال إذا عقل من ذاته أن وجوبه من غيره، عقل المبدأ
الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال، وهو عكس البرهان، فجاز من هذه السبيل
أن يعقل من ذاته المبدأ الأول.”²⁰¹

“Birisi şöyle diyebilir: Faal akıl, zorunluluğunun başkasından olduğunu kendi zâtından aklederse, o zaman istidlal yöntemine benzer bir yolla kendisini zorunlu kılan ilkeyi akleder ki, bu yol burhânın döndürülmesidir. Böylece, bu yolla faal aklın kendi zâtından İlk İlke'yi akletmesi mümkün olur.”²⁰²

Böyle bir yolu mümkün gören filozof şöyle cevap vermektedir: Akılın zâtı akletmesi olduğuna göre, onun kendi zâtının varlığının başkasından olduğunu akletmesi durumunda, onun akletmesi başkasından olur. O halde, akıl olması itibariyle akıl etmesini başkasından elde eder. Fakat, kendisinden sonra gelen bir şeyi bilmesi, sadece kendi zâtını akletmesinden ötürüdür. Çünkü, kendisinden sonra gelen bir şeyi akletmesi, kendi zâtını akletmesinin malûlüdür. Yani, onun kendi zâtını akletmesi, başkasını akletmesinin illetidir. Aklı Evvel'e nispet edersek, onun

küllî akıldır. Bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 98; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 464; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, nşr. Amélie Goichon, Paris: Publications De L'institut Français, 1963, s. 13.

²⁰⁰ Tahkik metninde “üçüncü dereceler” anlamında “الدرجات الثالثة” ifadesi geçmekle birlikte, Georges Vajda tarafından gerçekleştirilen tercümedeki öneriler göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu ifadenin yerine “sonraki derecelerde” anlamında “الدرجات التالية” ifadesini tercih etmiş bulunmaktayız. Bk. Vajda, “Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »”, s. 368.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcâ*, s. 49.

²⁰² Kendinden önceki filozoflardan farklı olarak, mantıkta muhtelif başlıklar altında meseleleri dağınık bir şekilde yer alan döndürme (aks) konusunu önermeler (kaziyye) başlığında toplayan İbn Sînâ'da önermelerin döndürülmesi ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 27-31; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 58-60; İbn Sînâ, *el-Kasidetü'l-Muzdevece fi'l-mantık*, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405, s. 9; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992, s. 299-340.

kendi zâtını aklettiğinde Evvel'i aklettiğini söylememiz mümkündür. Ancak, onun kendi zâtını akletmesinin onun Evvel'i akletmesinin illeti olduğu söylenemez. Nitekim, onun varlığı İlk'in varlığının illetlisidir. İlk aklın gerçek akledişi (et-ta'akkulu'l-hakîkî), evvela İlk İlke'yi aklettikten sonra kendi zâtını akletmesidir. Aklın kendi İllet'ini akletmesi de, yalnızca İllet'in ona tecelli etmesiyle mümkündür.²⁰³ Bu anlamda, akla gelen tecellinin İllet'in kendisinden başka hiçbir sebebi olamaz. Yoksa, bu tecellinin nedeni aklın zâtı olsaydı, kendi zâtını aklettikten sonra İllet'ini elde ederek aklederdi.

İbn Sînâ'nın başka eserlerinde de benzer bir tutum saptamak mümkündür. Nitekim *el-Mübâhasât*'ta filozof, akılların kendi üstündeki varlıkları nasıl idrak ettikleri hususunu açıklarken, akılların önce kendi mahiyetlerini aklettiklerini, ardından varlıklarından hareketle ilkelerine ulaşabileceklerini dile getirmektedir. Bu da aklın kendi zâtının varlığının Evvel'den olduğunu akletmesiyle mümkündür. Yine *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta üstad, tecellî terimi yerine işrâk kavramına başvurarak, aklî cevherlerin Evvel'i idrak etmesinin yalnızca O'nun aydınlatması ile olabileceğini vurgulamaktadır.²⁰⁴ Sonuç olarak, filozofun illet-malûl ilişkisine dair yorumlarının, onun öbür eserlerinde illiyet teorisine ilişkin benimsediği ana yönelimi yansıtmakta olduğu ortaya çıkmaktadır.

²⁰³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 49-50.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 307-308; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 279.

2.2. Sudûr ve Gâiyyet

Her ne kadar felsefe tarihi içerisinde sonraki dönemlerde geçirdiği gelişmelere kıyasen *Üsûlûcyâ*'da sudûr nazariyesine ilişkin nispeten daha yalın bir şemanın söz konusu olduğu görülse de,²⁰⁵ açıkça sudûr kavramı kullanılmamakla birlikte teorinin vahdet-kesret, ibdâ'ın niteliği, âlemin kîdemi ve ulvî âlem-suflî âlem gibi başlıca temaları ile ilgili izlere rastlamak mümkündür. Bu meselelerin hassaten, *Üsûlûcyâ* yorumunda İbn Sînâ'nın odak noktasını teşkil ettikleri fark edilmektedir. Âlemde gözlemlenen çokluğun her yönden birlik ile nitelenen bir ilke olarak Tanrı'dan nasıl meydana geldiği problematiğine makûl bir açıklama sunma çabasının sudûr teorisinin en temel amacı olması hasebiyle, burada vahdet-kesret ilişkisi ile başlamamız yerinde olacaktır.

Üsûlûcyâ'nın sudûr nazariyesine ayırdığı iki mîmerden biri olan "İlk İllet ve O'nun İbdâ' Ettiği Şeyler" hakkındaki onuncu mîmerinde, teoriye dair temas edilen unsurların başında "birden ancak bir çıkar" ilkesi gelmektedir. Buna göre, zâtıyla yaratan İlk Yaratıcı (el-Bâriu'l-Evvel) her yönden bir olup O'ndan ancak bir çıkmaktadır. Ne var ki, İbdâ' Eden'in (el-Mubdi') vahdeti ile ibdâ' edilenin (el-mubda') vahdetinin denk olmaması gerekmektedir. Aksi halde, illet ile malûl aynı şey olurdu. Bu da ibdâ' edenin ibdâ' edilen, ibdâ' edilenin de ibdâ' eden olduğu anlamına gelir ki, bu mümkün değildir. Bu yüzden, İbdâ' Eden'in birliğine nazaran ibdâ' edilenin birliği nâkıstır. Birliğin zıddı çokluk olduğu için, her yönden birlik ile nitelenen Bir'den sonra gelen birin vahdetinde kesretin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, ibdâ' edilende en az ikilik söz konusu olmakta ve böylece çoğalma başlamaktadır.²⁰⁶ Açıkça anlaşıyor ki, Evvel'den feyiz etmesi açısından ilk mubda' şey olan ilk akıl bir olmakla birlikte, Evvel'den farklı olarak birliği çokluk barındırmaktadır.

İbn Sînâ bahsi geçen ikiliği açıklamaya koyulmadan önce, oldukça anlamlı bir şekilde mutlak olarak mubda' ile muhassas olarak mubda' arasındaki farka dikkat çekmektedir. İbdâ' varlık bakımından İbdâ' Eden ile ibdâ' edilen arasındaki nispettir. Mutlak olarak mubda', kendinden bir varlığı olmayıp varlığı başka bir şeyden olan ve daha sonra onun varlığının kendisinde olması takdir edilen bir maddenin vasıtalığının söz konusu olmadığı şey iken, muhassas olarak mubda' başlangıçta hiçbir yönden herhangi bir vasıta olmaksızın böyle bir varlığı olan ve kendisinden önce kendisine yokluk ilişmemiş olacak şekilde bu varlığı kendisini

²⁰⁵ Sudûr teorisi ile ilgili geniş bir inceleme için bk. İbrahim Halil Üçer, *Sudûr Teorisi, İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik 1* içinde, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 384-425.

²⁰⁶ *Üsûlûcyâ*, s. 148-149.

var edenden kaynaklanan şeydir ki, Mubdi‘ ona yokluğunu kaldıran mutlak bir varlık vermiştir.²⁰⁷ Yani başta onun yokluğunun mümkün olduğu ve daha sonra da Mubdi‘in onun yokluğuna mümteniliği âriz ettiği düşünülemez.

İşte, filozofa göre bu ibdâ‘ türü, gerçek ibdâ‘dır (el-ibdâ‘ü’l-hakk). Bunun şartı bir şeyin varlığının imkânının, onun yokluğuna mücavir olacak şekilde sonralığına eşlik etmeyen bir öncelik ile, o şeyin varlığından önce gelmesinin mümkün olmamasıdır. Nitekim, önceliklerden bazıları sonralıklara eşlik ederken, bazıları onlara eşlik etmez. Dolayısıyla esas itibariyle ibdâ‘, bir şeyin varlığa gelmesinden önce yalnızca Evvel’in olması ve Evvel ile beraber o şeyin bir sebep veya bir şartının bulunmamasıdır. Bir diğer şart da Mubdi‘in zâtının, sonralığa münafî bir öncelik – yani imkâna eşlik eden zamansal bir öncelik – ile değil, zatî bir öncelik ile takaddüm etmesidir.²⁰⁸

Bu meyanda İbn Sînâ’nın *Tanımlar* diye bilinen *Kitâbü’l-Hudûd* adlı eserinde ibdâ‘ terimi ile ilgili olarak yukarıdakilere benzer biçimde iki anlamdan söz etmiş olması, kayda değer bir noktadır.²⁰⁹ Öte yandan üstad, *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyât* bölümünde filozofların ibdâ‘ dedikleri şeyi şöyle açıklamaktadır: İbdâ‘, bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (te’yîs). Zira illetli, kendinde olmaz olup olmayı (eys) illetinden almaktadır. İlet olmaya her şeyden daha layık olan İlk İlet, şeye tam varlık verdiği için, o şeyin mutlak yokluğunu menetmiş olmaktadır. Şeyin kendinde sahip olduğu şey, zihinde zaman bakımından değil, zât bakımından onun başkasından aldığı şeyden daha öncedir. Bu nedenle her malûl, zât bakımından bir sonralıkla olmamadan sonra olmaz.²¹⁰

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 59-60.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 64.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, s. 42-43. Tahkik metninde “tesis” anlamında “تأسيس” ifadesi geçmekle birlikte, gerek İbn Sînâ’nın ibdâ‘ anlayışı gerekse de metnin bir sonraki dipnotta *Kitâbü’ş-Şifâ*’dan aktardığımız pasaj ile arz ettiği benzerliği göz önünde bulundurduğumuzda, ilgili ifadenin “oldurmak” anlamında “تأليس” kavramıyla tashih edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 236. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, III, s. 95-97; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 77-78; İbn Sînâ, *Fî Aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, *Tis’u Resâ’il* içinde, İstanbul, 1298, s. 77. Türkçe tercüme için bk. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aḫsâmi’l-ḥikme ve tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1, Haziran 2020, s. 1-40. Bu eserlerin yanı sıra, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*’daki açıklamalardan yola çıkılarak filozofun kullandığı ibdâ‘ kavramının, araştırmacıların da ifade ettiği gibi, saf soyut cevherlerin meydana gelişinin bir ifadesi olduğu sonucuna varılmaktadır. Bk. Janssens, “Creation and Emanation in Ibn Sînâ”, s. 470-476; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 108. Öte yandan, *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın ilgili pasajında geçen ve esasında Kindî’de sık görülen “ليس” ve “أيس” terminolojisi (örnek olarak bk. Kindî, *el-Fâ’ilü’l-Hakku’l-Evvelü’t-Tâm*, *Resâ’ilü’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950, s. 180-184) ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Gerhard Endress, *Proclus Arabus*, Wiesbaden: Beirut Texts Und Studien, 1973, s. 4-105.

İbn Sînâ'ya göre, yukarıdaki iki anlamın hangisinde olursa olsun mubda'da ikilik söz konusudur. Bunlar, onun zâtından kaynaklanan mümkünlüğü ve Evvel'den kaynaklanan varlığıdır ki, onun hüviyeti bu ikisinden itilaf ederek varlığa gelir. Dolayısıyla, ilk mubda' olan akıl kendi zâtını ve Evvel'i aklettiğinde, onda kendi hüviyetinden sonra meydana gelen değil, bilakis sayesinde hüviyetinin oluştuğu ikilik söz konusu olur. Bu hüviyetin meydana gelmesinin ardından akıl, kendisinden sudûr eden şeyleri de akleder ve böylece o şeyler varlığa gelir. Bu bakımdan, ilk akıldan bir aklî cevher ve bir semâvî cismin ibdâ' edilmesi zorunludur.²¹¹

Bu bağlamda ayrıca bu ikilikten her birinin başka bir ikiliğe daha yol açıp açmayacağı noktasına değinen filozofun vahdet-kesret ilişkisinin zeminine varlık ve mahiyet kavramlarını oturttuğu görülmektedir. Bu durum, daha önce ifade ettiğimiz üzere, varlık ve mahiyet meselesinin düşünürün metafizik sisteminde tuttuğu merkezî konumu bir kez daha vurgulamaktadır. İbn Sînâ'ya göre, sonsuz bir teselsüle düşmemek için salt bir ikilikte durmak gerekmektedir. Bunlar da şeyin mahiyeti ve Evvel'den gelen varlığıdır. Mahiyet, mahiyet olması bakımından değil varlık ile buluşması bakımından ibdâ' edilmiş olmasından ötürü, terkip içermemektedir.²¹² Yani mahiyet olması bakımından mahiyet, bir mahiyet ile Evvel'den gelip onu zorunlu kılan bir varlığın toplamı değildir. Dolayısıyla mahiyet, mahiyet olması bakımından, zâtında ikilik gerektirmez.

İkilik çerçevesinde varlık kavramıyla ilgili anlamlı olan soru ise, şudur: Mahiyetin varlığının kendisi bakımından mümkün iken Evvel bakımından zorunlu olduğu düşünüldüğünde, varlığın sonsuz bir teselsüle yol açacak şekilde ikilikle çoğalacağı söylenemez mi? İbn Sînâ'nın bu suale cevabı kesinlikle olumsuzdur. Ona göre, mahiyetin varlığı varlığın ta kendisidir. Yoksa varlığın sonradan kendisine iltihak ettiği bir şey değildir. Bu varlık, mahiyetle buluşan varlık olup başka bir varlığı yoktur. Dolayısıyla kendisi varlık olduğu halde, onun mümkünlüğünün olup olmadığına bakılamaz. Böylesi bir varlık, mümkünlük ve zorunluluktan daha geneldir. Bu yüzden, varlık olması bakımından o varlığa bakıldığında, onunla ilgili olarak

²¹¹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 60-61. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, eserin umûmunda yer alan genel düşünceler hakkında olabileceği gibi, burada *Üsûlûcyâ* metninden yorumu yapılan kısımların kayıp olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarîh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 148. sayfanın 2. paragrafının 4-16. satırları ile 149. sayfanın 1. paragrafının 1. satırına ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, ilgili yorumda “göksel bir nefis” anlamında “نفس سماوية” ifadesi geçmekle birlikte, gerek İbn Sînâ'nın ibdâ' anlayışı gerekse de metnin *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın gayeler, ilkeleri ve tertip hakkındaki altıncı namatın pasajları ile arz ettiği benzerliği göz önünde bulundurduğumuzda, ilgili ifadenin “göksel bir cisim” anlamında “جسم سماوي” şeklinde tashih edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 213-230.

²¹² İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 61.

mümkünlük veya zorunluluk açısından bir tahsiste bulunulamaz. Şeyh, bu hususu şöyle açıklamaktadır: Bu varlık, mahiyet bakımından mümkün olup Evvel bakımından zorunludur. Ancak o, o varlık olması bakımından o varlıktır. Mümkünlük o varlığın bir cüzü olmadığından ötürü, varlık onunla bölünmez. Buradaki mümkünlük mahiyetin gereğidir. İmkân mahiyetin kendisi bakımından o mahiyetin hali iken, zorunluluk Evvel bakımından o mahiyetin halidir. Fakat varlık, varlık olması bakımından yalnızca varlıktır, başka bir şey değildir. Varlık, başka şeylere mukârin olsa da asla bir şeyle bölünemez. Son olarak üstad, imkânın nasıl mahiyetin gereği olduğu ve ibdâ'a dahil olup olmadığı hususuna gelince, okuyucuyu müracaat etmesi için *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye yönlendirmektedir.²¹³

Muhtemelen İbn Sînâ'nın talebeleri *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'deki açıklamalara ulaşamamış olmaları ki, filozofun *Üsûlûcyâ* yorumunda izahsız bıraktığı hususu *el-Mübâhasât*'ta atıf yaparak sormuşlardır. Soruya bizzat cevap yazan (el-cevâbu min hattihî) Şeyh, öncelikle mahiyetin iki nispetinden bahsetmektedir. Birincisi, varlığının olmasının imkânı olmayan mümteni mahiyettir. İkincisi de, varlığının olmasının imkânı olan mümkün mahiyettir. Evvel'in varlığından önce mümkünlüğünün varlığı söz konusu değil iken, ibdâ' edilenlerin mümkünlüğünün varlığı varlığını öncelemektedir. Mahiyetin varlığında da yokluğunda da nispetin onun gereği olması zorunludur. Burada İbn Sînâ'nın mahiyetin mümkünlüğü ile mümkünlüğün varlığı arasındaki ayrımın altını çizdiği görülmektedir. O, bu durumu, üçgenin iki dik açısı eşit olmasının üçgenin yokluğunda da söz konusu olması durumuna benzetmektedir. Nitekim bu durum, mahiyetin gereği olup mahiyetin bilfiil varlığından ayrıdır.²¹⁴

Odağımızı tekrar İbn Sînâ'nın vahdet-kesret ilişkisine dair yorumuna çevirecek olursak, mütefekkirin ister risalelerinde ister ana eserlerindeki düşüncelerinin mezkur yorumu destekler nitelikte olduğunu söylememiz gerekmektedir. *er-Risâletü's-Arşîyye*'nin sudûr

²¹³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 61. Burada belirtmeliyiz ki, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı yorumlarken özellikle de *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile mukayese yapması, Meşrikî hikmet terimi etrafında cereyan eden münakaşalar ekseninde düşünürümüzün kendi felsefesinden ayrı olarak tasavvufî bir felsefe kurma çabasına girmediğini düşünen araştırmacıların ortaya koydukları görüşe yönelik vurgulayıcı veçhesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır. Nitekim, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı kendi felsefî paradigmasına göre yorumlarken *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye de atıflarda bulunması ve okuyucusunu sürekli ona müracaat etmesi için yönlendirmesi, bu Meşrikî felsefenin muhteva olarak üstadın *Kitâbü's-Şifâ*'dan aşına olunan sistemiyle paralellik arz ettiğini bir kez daha teyit etmektedir. Bk. Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme I", s. 56-60; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme II", s. 54-61; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme III", s. 57-67; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 358-364; Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 58-94; Gutas, *İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali*, s. 47-96; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 119-143.

²¹⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 291, 309-310.

hakkındaki bölümünde, Evvel'in fiilinin bir olduğu doğrulanmaktadır. Şayet Evvel'den iki şey sudûr etseydi, fiildeki ikiliğin failde ikiliği gerektirdiğinden ötürü çelişki meydana gelirdi. Oysa, zâtıyla fiilini gerçekleştiren Evvel'in zâtı bir olduğu için ondan yalnızca bir çıkar. Dolayısıyla, Evvel'den sudûr eden bir aynı zamanda cisim de olamaz. Çünkü her cisim mürekkeptir ve fiildeki terkip failde terkibi gerektirir. O halde, ilk sudûr eden şey cisim olmayıp mücerret bir cevherdir ki, bu ilk akıldır.²¹⁵

el-İşârât ve't-tenbîhât'ta belirtildiği üzere, cismânî olmayan cevherlerin mevcut ve Zorunlu Varlık'ın tek olduğuna göre, semâvî cisimler cismânî olmayan illetlerin malûlüdür ve onların çokluğundan olurlar. Zorunlu Varlık'ın iki şeyin ilkesi olması, ancak onlardan birinin vasıtalığıyla mümkündür. Evvel de aracılık olmadan cisme ilke olmaktan münezzehtir. Bu yüzden, O'nun malûlû sadece tek bir aklî cevher olur. Daha sonra, diğer aklî cevherler o birin aracılığıyla, semâvîler de aklîlerin aracılığıyla olur. Öyleyse, aklî cevherden bir aklî cevher ve bir semâvî cismin sudûr etmesi zorunludur. İki, iki bakımdan birden çıkar. Bunlar, kendisi bakımından imkân ve Evvel bakımından zorunluluktur. O kendi zâtını ve Evvel'i aklettiğinde, mahiyeti mümkün iken, varlığı başkasıyla zorunlu (vâcibü'l-vücûd bigayrihi) olmaktadır. Böylece, Bizâtihi Zorunlu Varlık olan Evvel'i akletmesi bakımından aklî cevherin ilkesi, diğeriyle ise cismânî cevherin ilkesi olur. Çünkü farklılaşma, farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Ne var ki, bunun aksinin doğru olması gerekmez. Zira olumlu, tümel olarak döndürülemez. Dolayısıyla her akıldaki farklılaşma, farklı bir varlık gerektirerek sonsuz bir teselsüle yol açamaz. Neticede, Evvel bir aklî cevher ibdâ' eder ve onun aracılığıyla da bir aklî cevher ve bir semâvî cisim meydana gelir. Yine bundan da semâvî cisimler tamamlanıp bir semâvî cisim gerektirmeyen bir aklî cevherde son buluncaya kadar bir aklî cevher varlığa gelmeye devam eder.²¹⁶

İbdâ'ın niteliği konusuna gelecek olursak öncelikle belirtmeliyiz ki, *Üsûlûcyâ*'da ibdâ' düşüncesi temelde Tanrı için fikir ve reviiyenin söz konusu olmadığı ilkesine dayanmaktadır. Nitekim, fikir ve reviiye failin zayıflığı ve eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Tanrı ise, fikir ve reviiyenin de mubdi'i olduğu için, fiilden önce onlara ihtiyaç duymaz. Kaldı ki, fikir ve reviiye zorunlu olarak gerçekleşecekleri bir zaman ve olmazsa olmaz olarak birtakım apriori öncüller

²¹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü's-Arşîyye*, s. 15. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 374. Bu bağlamda, İbn Sînâ'da "birden ancak bir çıkar" ilkesi için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 274, 276.

²¹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 213-230; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 78.

(el-mukaddimâtü'l-evveliyye) ile temel ilkeler gerektirmektedir. Hâlbuki, Tanrı için ne zaman ne de ilke ve öncüller söz konusu olabilir.

Buna binaen Evvel, öncelikle tüm sûretlerin tam ve yetkin bir şekilde bulunduğu ulvî âlemi fikir ve revîyye olmaksızın ibdâ' etmiştir. Çünkü İlk Yaratıcı olarak Tanrı, varlığı dışında bir sıfatla değil, yalnızca kendi varlığıyla yaratır. Ardından, duyulur âlemi ulvî âlemin bir heykel ve misâli olarak ibdâ' etmiştir. Bu sebeple Tanrı, varlıkları suflî âlem için değil, ulvî âlem için ibdâ' etmiştir. Esas itibariyle, İlk Yaratıcı'dan vasıtasız olarak ibdâ' edilen her şey tam, yetkin ve oluş ile bozuluşa uğramaz biçimde ulvî âlemde bulunur. Böylece, ulvî âlemdeki sûretlerin tamamı, bu âlemdekinden daha iyi, daha yüce ve daha şerefli olmaktadır. Ancak, Tanrı'nın yaratıcılığı ulvî âlemde son bulmadığı için, ulvî âlemde sonra zorunlu olarak suflî âlem meydana gelmiştir.²¹⁷ Bu durumun, Evvel'in salt cömertliğinin bir gereği olduğu aşîkârdır. Nitekim, gâiyyet bahsinde görüleceği üzere, bir şeyin sonu olmadan yaratıcı gücün o şeye kadar gelip durması inâyet gereği mümkün değildir. Çünkü son bulan, var eden güç değil, varlıklardır.

İbn Sînâ'nın bu pasajı yorumlarken, Tanrı'ya ilişkin olarak müellifin varlık (unn) terminolojisi yerine zât kavramını kullandığı görülmektedir. Şeyh'in bu yaklaşımının altında bilinçli bir tutumun yattığını düşünmekteyiz. Zira bu husus, Tanrı bahsinde İbn Sînâ'nın Bizâtihi Zorunlu Varlık için hüviyete varlıktan ayrı bir mana yüklediğine yönelik hasıl olan kanaatimizi teyit etmektedir. İbn Sînâ'ya göre, sûretlerin İlk Gerçek'ten feyiz etmesi, fikir ve revîyye yoluyla değil, şerefli bir yolla gerçekleşmek zorundadır. Bu bakımdan O, akıllı hiçbir vasıta olmaksızın yalnızca kendi zâtıyla ibdâ' etmiştir. Evvel akla tecelli ettiğinde, akıl O'nu, kendi zâtını ve bu ikisinden her şeyi fikir ve revîyye olmaksızın bir defada akletmiştir. Bundan sonra – zamansal değil, özsel (zâtî) bir sonralıkla – duyulur âlem ve onun içindekiler meydana gelir.

Ancak, varlıkların ibdâ'ı bu âlem için değildir. Çünkü üstün olan, bayağı olan için olamaz. Bununla birlikte, Evvel'in cömertliği aklî âlemde kesilemezdi. Zira, her ne kadar varlıklar duyulur âlem için olmasalar da, ilâhî cömertliğin, varlığını yukarıdan kazanan ve O'nun cömertliğine kâbil olan şeylerin mahiyetlerinin sonuna kadar taşmaya devam etmesi noktasında Tanrı'nın ibdâ'ında bir mani söz konusu değildir. Ardında imkân bulunduğu halde feyiz eden ilâhî mânânın durması ve hissî ile aklî varlığın sınıflarını elde eden mahiyetlerin

²¹⁷ *Üsûlûcyâ*, s. 147-148.

bulunduğu halde onlara ilâhî cömertliğin gelmemesi mümkün olmadığına göre, îcâd tam ve yetkin şeylerin sonrasına da geçmektedir. Esasen şayet tam ve yetkin şeylerin var edilmesi, var edenin bir ihtiyacından, bir şeyin var olmasına yönelik arzusundan veya bir şeyin var olmasındaki bir amacından dolayı olsaydı, onlar yeterli olurdu. Ne var ki, îcâd böyle bir şeyden dolayı değildir. İlâhî cömertlik olabilecek en mükemmel şekilde olmak zorunda olduğu ve akledilir mahiyetlerin bir duyusal varlık kabul etmesi mümkün olduğu için feyiz tüm varlıkları kapsayacak biçimde gerçekleşir.²¹⁸

İbn Sînâ'nın yorumunda dikkat çekmek istediğimiz husus, filozofun suflî âlemin ulvî âlemin bir heykeli ve misâli olduğuna yönelik müellifin ifadesini yorumlamadan geçiştirerek atlamasıdır ki, bu, üstadın *Üsûlûcyâ* metnini kendi başlıca eserlerinde kurulu olan düşünce sistemiyle ölçerken başvurduğu yöntemlerden biridir. Kanaatimizce buradaki tutum, Şeyh'in ideaları çağrıştıracak olan her türlü anlama karşı kat'î tavrının bir göstergesidir. Nitekim İbn Sînâ, idealar (müsül) ile Pisagorcu matematiksel kavramlara (ta'îlîmiyyât)²¹⁹ şiddetle karşı çıktığı *Kitâbü's-Şifâ*'da Platon'a ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre, canlı olmaklığı itibariyle canlı hakkında özel veya genel demenin zorunlu olmadığı savunulabilirken, canlı olmaklığı itibariyle canlının kendi hakkında özel veya genel dememeyi zorunlu kıldığı söylenemez. Çünkü, canlılık kendi hakkında özel veya genel dememeyi zorunlu kılsaydı, o zaman özel veya genel canlı olmazdı. Dolayısıyla, canlının canlı olmak bakımından başka bir şey şartı olmaksızın soyut olduğunu söylemek ile canlının canlı olması bakımından başka bir şey olmaması şartıyla soyut olduğunu söylemek arasında açık bir fark söz konusudur. Şayet canlı başka bir şey olmamak şartıyla mücerret olarak canlı olması itibariyle dışta bulunan bir şey olsaydı, Platoncu ideaların dışta varlığının söz konusu olması mümkün olurdu. Fakat, canlı başka bir şey olmamak şartıyla sadece zihinde vardır.²²⁰

Başka bir şart olmaksızın mücerret olarak canlı ise, dışta vardır. Çünkü, kendisine hariçten bitişen bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey şartı olmaksızın

²¹⁸ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 60. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın 67. sayfasının 2. paragrafının 1-3. satırlarının yanı sıra, 162. sayfanın 2. paragrafının 1-5. satırlarına da ait olabilir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 147. sayfanın 2. paragrafının 3-13. satırları ile 148. sayfanın 1. paragrafının 1-4. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir.

²¹⁹ Platon'un idealar teorisi ile ilgili olarak bk. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 60-66; Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Palme Yayıncılık, 2007, s. 265-272. Pisagorcu matematiksel kavramlar ile ilgili olarak bk. Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, I, s. 58-60. Platoncu idealar ile Pisagorcu matematiksel kavramlara ilişkin geniş bir inceleme için bk. Abdurrahman Bedevî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1947; William Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951; Francis Peters, *Greek Philosophical Terms*, London: New York University Press, 1967, s. 46-51.

²²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 179.

bulunur. Öyleyse canlı, salt canlı olmaklığıyla, hariçte mevcuttur. Bu durum, onun ayırık (mufârik) olmasını gerektirmemektedir. Aksine o, kendinde ilişen şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur. Eflâtûncuların zannettikleri gibi ayırık bir canlı olsaydı, bu bizim araştırdığımız ve hakkında konuştuğumuz canlı olmazdı. Zira, biz çokluktan her birinin o odur (hüve hüve) olmasıyla çokluğa yüklem olan bir canlılığı araştırmaktayız.²²¹ Neticede, soyut olarak canlılık zihinde var iken, mutlak olarak canlılık ise hariçte vardır. Bundan hareketle, soyut anlamda canlı bulunmadığı için, öyle bir canlıdan diğer varlıkların ayrıca pay alması söz konusu değildir. Filozofa göre, yalnızca canlı olan mevcut varlıklardan söz etmek mümkündür.

Taşmanın Evvel'den fikir ve reviyeye yoluyla gerçekleşmediğine dair İbn Sînâ'nın yorumunun, kendi felsefî sisteminin bütünü karşısındaki fikrî konumuna gelince, burada İbn Sînâ düşüncesinde akletme kavramı ile ilgili birtakım hususları hatırlamamız zaruret arz etmektedir. Şeyh'e göre, Bizâtihi Zorunlu Varlık kendisini aklettiğinde mevcudatı da akletmiş olur. Mevcudatı kendilerinden akletmek Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunu, dolayısıyla da varlığını, tehlikeye düşüreceği için, Evvel'in kendisini akletmesi aynı zamanda mevcudatı bir defada ve küllî bir tarzda bilmesi anlamına gelmektedir:

”وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات. بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض.“

“Zorunlu Varlık'ın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok akletme kabul etmek de böyledir. Aksine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir.”²²²

Ancak, oluş ve bozuluş âlemi söz konusu olduğunda, ciddi bir ayrımın bulunduğu dikkat edilmelidir. Oluş ve bozuluşa uğramayan mücerret bir mahiyete sahip olan oluş ve bozuluş altındaki varlıklar, bu bakımdan akledilirler. Oluş ve bozuluşa uğrayan, başka bir

²²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 180. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 85.

²²² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 329. Burada İbn Sînâ, *Kur'ân-ı Kerim*'in Sebe' sûresinin 3. âyet-i kerîmesine atıfta bulunmaktadır. Filozofa göre, Evvel'in şeyleri bizâtihi kendi zâtından idrak etmesi, şeyin idrak eden ve idrak edilen olma tarzlarının en mükemmelidir. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 279; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 40; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 246-248; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 247-249; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 19.

deyişle, değişip dönüşen yönü bakımından ise, somut varlıkların tümü duyu veya tahayyülün, dolayısıyla idrakin konusudur.²²³ Öyle anlaşıyor ki, akletmek ile idrak etmek arasında fark vardır. Akletme sadece mücerret mahiyete sahip olan şeyler için söz konusuyken, idrak etme duyulur şeyler için söz konusudur. Nasıl ki *Üsûlûcyâ*'ya göre suflî âleme özgü düşünme türleri olan fikir ve reviyeye gibi fiiller Tanrı için düşünülemezse, İbn Sînâ için de bu tarz bir idrak Evvel'e nispet edilemez.

Dönüp İbn Sînâ'nın âlemin zamansal değil, özsel (zâtî) bir sonralıkla olduğuna dair ifadesini ele alacak olursak, bunun daha iyi anlaşılması için bu aşamada âlemin kıdemi meselesine ilişkin üstadın yorumuna geçmemiz isabetli olacaktır. *Üsûlûcyâ*'nın birinci mîmerinin sonuna doğru Tanrı'nın âlem ile ilişkisi meselesi ile ilgili tartışmalara yer verilirken, Platon'a atfedilerek İlk Yaratıcı'nın akıl, nefis ve tabiat başta olmak üzere her şeyin yaratıcısı olduğu yönünde bir alıntı aktarılmakta ve bunun İlk Varlık'ı niteleyebilecek en güzel söz olduğu dile getirilmektedir.

Mutlak akıl ya da iyi ideasını Tanrı ile özdeşleştiren Platon'un eserlerine başvurulduğunda, yapılan alıntıya ilişkin ifadeler tespit etmek mümkündür. Nitekim, *Phaidon* ve *Timaios* diyaloglarında Tanrı'nın akıl, nefis ve bedeni yaratarak âleme en güzel şeklini verdiği vurgulanmaktadır.²²⁴ Mamafih, *Üsûlûcyâ*'nın müellifi için bu alıntı, âlemin kıdemi meselesi ile ilgili olarak yol açtığı çağrışımlar açısından anlam taşımaktadır.

Ona göre Platon'un, Tanrı'nın âlemi bir zaman içinde yarattığı gibi bir mana kastettiği zannedilmemelidir. Her ne kadar onun ifadesinden böyle bir anlam anlaşılabilmekteyse de, Eflâtûn kendisinden önceki filozofların âdet olduğu üzere kullandıkları şekilde kullanmıştır. Onlar, âlemin oluşunu açıkladıklarında, hiçbir zaman diliminde bulunmayan oluşu ve varlıkları nitelerken, yaratılışın başlangıcında zamanı zikretmek zorunda kalmışlardır. Böylece, ulvî ilk illetler ile suflî ikincil illetleri birbirlerinden ayırmışlardır. Lakin illeti açıklarken, illetin

²²³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 328; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 438; İbn Sînâ, *Mebhas anî'l-kuva'n-nefsâniyye*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952, s. 166-168; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952, s. 69-73; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992, s. 387-392; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs*, nşr. Âyetullah Hasanzâde Âmülî, Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1375, s. 227-234. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: TÜBA, 2021. İbn Sînâ'da idrak kavramına dair felsefî bir analiz için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019, s. 35-46.

²²⁴ Platon, *Timaios*, s. 38; Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 86. Bununla ilgili olarak ek bilgi için bk. Hendrik Lorenz, *Plato on the Soul, The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, s. 507-529.

malûlünden önce olması gerektiği ortaya konulduğunda, buradaki önceliğin zamansal olduğu zannına kapılabilir. Oysa, her failin fiilini bir zaman içinde gerçekleştirdiği veya her illetin zamansal bir öncelik ile illetlisinden önce olduğu söylenemez.²²⁵ Dolayısıyla, İlk İlet olarak Tanrı zamansal olmadığı için, O'nun malûlünün de zamansal olması mümkün değildir.

İbn Sînâ bu pasajı yorumlamaya başlarken, fiilin İlk Gerçek'ten sudûr etmesinin zaman bakımından değil, zât bakımından O'ndan sonra olduğu hususunu kitaplarında kanıtladığını hatırlatmaktadır. Ona göre, kadîm hukemâ illiyeti açıkladıklarında önceliği ifade etmek için zamanı kullanmışlardır. Bu da onların, Evvel'in fiili ve önceliğinin zamansal olduğunu savundukları vehmine yol açmıştır. Ne var ki, bu geçersizdir. Çünkü, her ne kadar öncelik kavramı lafızda zamanı içeriyor gibi görünse de, manada öyle değildir.²²⁶

Burada düşünürümüzün kendi kitaplarına atıfta bulunması, haliyle bizi diğer eserlerinde âlemin kıdemi konusundaki görüşlerinin izini sürmeye sevk etmektedir. Bu nedenle, öncelikle İbn Sînâ'ya göre mevcudatın varlık tarzına ilişkin olarak hâdis ve kadîm kavramlarının felsefî tahliline yer vereceğiz.

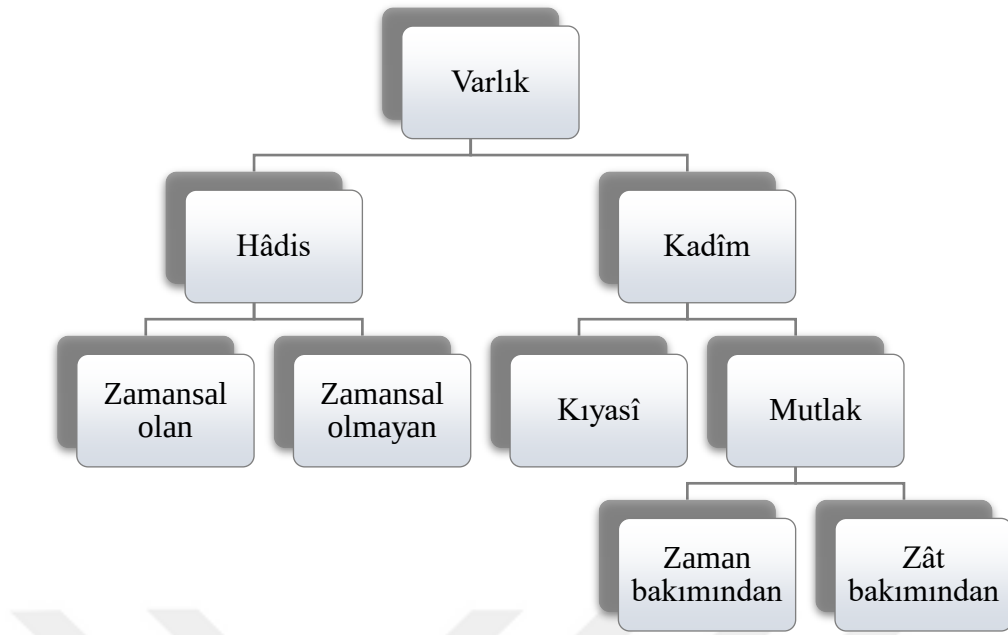
Filozofa göre, zamansal olan ve zamansal olmayan hudûs ile kıyasî olan ve mutlak olan kıdem olmak üzere hem hâdis hem de kadîm kavramı iki ayrı anlama sahiptir. Zamansal olan hudûs, bir şeyin öncesindeki zamanda yokken daha sonra kendisini var kılan bir ilke tarafından varlığa getirilmesidir. Zamansal olmayan hudûs ise, bir şeyin zâtında bir varlığa sahip değilken zaman bakımından olmayacak şekilde daha sonra bir ilke tarafından varlığa getirilmesidir.

Mutlak olarak kıdem kavramına gelince, o yine kendi içinde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlar, zaman bakımından kadîm olan ve zât bakımından kadîm olandır. Zaman bakımından kadîm olan zamansal bir ilkesi olmamakla birlikte zâtının varlığını zorunlu kılacak bir ilkesi olan iken, zât bakımından kadîm olan ne zamansal bir ilkesi ne de zâtının varlığını zorunlu kılacak bir ilkesi olandır, dolayısıyla hiçbir anlamda herhangi bir ilkesi olmayandır ki, bu Bizâtihi Zorunlu Varlık olan Gerçek Bir'dir (el-Vâhidü'l-Hakk).²²⁷ Söz konusu tasnifleri şöyle bir şemada özetlemek mümkündür:

²²⁵ *Üsûlûcyâ*, s. 27-28.

²²⁶ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 47.

²²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 43-44; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 218-219; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 196. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 145-151.



Şekil 2: İbn Sînâ’da Kullanıldıkları Anlamalara Göre Hâdis ve Kadîm Kavramları

İbn Sînâ, zât bakımından kadîm olduğu söylenebilen yegâne varlığın Bizâtihi Zorunlu Varlık olan Evvel olduğunu savunduğunda, temelde İlk İlke olarak Tanrı’yı kendisi dışındaki tüm varlıklardan ontolojik açıdan ayırmış olmaktadır. Bigayrihi zorunlu varlık olan âlem ise, zaman bakımından kadîm olmak zorundadır. Mütefekkirin bu nokta ile ilgili olarak âlemin hudûsunun esas itibariyle Tanrı’yı cömertliğini taşırmamasından işlevsiz hale getireceğini (ta’tîl) öne sürdüğü görülmektedir.

Ona göre, muattılanın bir kısmı Tanrı’nın, âlemi yaratmadan önce, vakit ve zamanlar ölçüsünce hareketlerin sahibi olan ve âlemin yaratılma vaktinde sona eren veya âlemin yaratılmasıyla beraber varlığını sürdüren bir cisim yaratabileceğini kabul ederken, diğer kısmına göre ancak yaratmaya başlamış olduğunda Yaratıcı’nın yaratmaya başlaması mümkündür.

Filozof, açıkça ikinci kısmın Yaratıcı’nın acizlikten kudrete geçmesini veya yaratılmışların herhangi bir illet olmadan imkânsızlıktan imkâna geçmesini gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Birinci kısma gelince, Şeyh’in cevabı şöyledir: Yaratıcı’nın söz konusu cisimden başka bir cisim yaratmış olması daha çok müddet ve hareketlerle âlemin yaratılışına ulaşabilir. Bu durumda, o cismin yaratılması ya bu cisimden önce ilk cismin yaratılmasıyla beraberdir ya da ondan önce yaratılabilmektedir. Bu cismin öncekiyle beraber yaratılması mümkün ise, bu imkânsızdır. Zira iki yaratmanın başlangıcının, hız (sürat) ve yavaşlıktaki

(but') hareketlerinin eşit olması ve âlemin yaratılışında bitecek şekilde meydana gelmesi ama bununla beraber birinin süresinin diğerinden uzun olması mümkün değildir. Şayet bu cismin öncekiyle beraber yaratılması mümkün değil de bunun imkânı diğer cisimden farklı olup ondan önce veya sonra ise, o zaman yoklukta bir şeyin yaratılmasının mümkün olması ve olmaması söz konusu olur. Bu da bir halde değil, onun önce veya sonra olarak gerçekleştiği diğer haldedir ki, daha sonra sonsuza kadar gider.²²⁸ Sonuçta, zamanda başlangıcı olmayan hareketin varlığı ispatlanmış olmaktadır.

Son olarak sudûr nazariyesine dair ele almak istediğimiz nokta, sudûr skalasının sunduğu âlem tasavvurudur. *Üsûlûcyâ*'nın âlem tasavvuru ile ilgili görüşler, eserin farklı farklı mîmerlerinde yer almaktadır. Bununla birlikte, tamamı göz önünde bulundurulacak şekilde söz konusu görüşlere geniş bir pencereden bakıldığında, meseleye ilişkin bütüncül bir kare yakalamanın mümkün olduğu görülmektedir. Dikey bir görünüm arz eden bu karede, varlıkların yukarıdan aşağıya iniş sırası Tanrı, akıl, nefis, heyûlâ, tabiat ve oluş şeklinde gerçekleşmektedir. Bu hiyerarşi, esas itibarıyla iki âlem olarak tezahür eder. Tabiattan önce varlık planını işgal edenler ulvî âlemi teşkil ederken, tabiattan sonrası yukarıya göre oluş ve bozuluşa konu olan suflî âlem konumundadır. Ulvî âleminden gelerek hissî şeylere etkiye bulunan nefsin ilk etkisi, biçimsiz ve gayrı maddî bir güç olarak heyûlânın nefsin taşıdığı iyiliği elde etmesiyle kendisini gösterir. Buradaki iyilik de temelde sûreti ifade etmektedir.²²⁹ Böylece, nefisten sûreti kabul etmek yoluyla heyûlâ, kuvve halinden fiil haline geçip somutlaşmaktadır.

Nefis ile heyûlâ arasındaki bu ilişkinin sonucunda meydana gelen tabiat da nefisten feyiz eden sûreti alıp zorunlu olarak oluşa kâbil hale gelmektedir. Bu ise, temel olarak tabiatta bulunan nefsanî kuvve ve ulvî illetler sayesinde gerçekleşmektedir. Oluş, sûret veren aklî illetlerin sonuncusu, oluş veren illetlerin ilki olduğu için, aklın fiili tabiat ve oluşun başlangıcında durmaktadır. Esasen, cevherlere sûret veren fail illetlerin tabiata ulaşmadan önce durması mümkün değildir. Nitekim İlk İlet sebebiyle aklî varlıklar, oluş ve bozuluşa uğrayan yersel (arzî) sûretleri biçimlendiren fail illetler mesabesindedir.²³⁰ Dolayısıyla, akıl ve nefis zât bakımından tabiata takaddüm etmekle birlikte, oluş ve bozuluşu kabul eden duyulur âleme etkiye bulunmaları bakımından tabiattan sonradır.

²²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 348. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-Arûziyye*, 132; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 256-257; İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, s. 44-45.

²²⁹ *Üsûlûcyâ*, s. 86.

²³⁰ *Üsûlûcyâ*, s. 87.

Oluş ve bozuluş âlemi, artma ve eksilme kabul eden şeylerin bulunduğu varlık alanıdır. Bunun sebebi, onların faili olan tabiatın da noksanlık barındırmasıdır. Nitekim, tabiat ulvî akıldan farklı olarak şeyleri bir defada ve bir bütün olarak meydana getirememektedir. Ulvî âlem ise, artma ve eksilmeyi kabul etmeyip her zaman tek hal üzere olan tam ve yetkin şeylerin olduğu varlık planıdır. Bu da onların mubdi‘inin tam ve yetkin olmasından kaynaklanmaktadır. O şeylerin gerek zâtları gerekse de sıfatları bir defada ve bir arada ibdâ‘ edilmiş olmasından ötürü, o âlemde şeylerin tamamı ve sûretlerin hepsi bulunur.²³¹ Burada, bu tasavvurun esas itibarıyla altındaki varlıkların mubdi‘i olarak ilk akıl ile insan aklı arasında başka bir temel fark oluşturduğunu belirtmeden geçmememiz gerekmektedir. Ulvî akılda her şey bir defada ve bir bütün halinde bulunurken, insan aklı kuvve halindedir.

Zaten İbn Sînâ da yukarıdaki tasavvurun mufârik akıl ile insan aklı arasında teşkil ettiği ayrımın farkında olmalıdır ki, yukarıda analiz ettiğimiz pasaj ile ilgili yorumunu söz konusu ayrımdan hareket ederek ortaya koymuştur. Filozof, ulvî akılda her şeyin bir defada ve bir bütün olarak bulunmasını, ayrıklı akılda her şeyin sûretinin yabancı örtülerden arınmış halde akledilir olarak bulunması şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre, ay üstü âlem son derece mükemmel ve tam olduğu için, orada şeylerin tamamının bulunması gerekmektedir. Çünkü, oradaki akıl kendi zâtını aklettiğinde, vasitasız biçimde zorunlu ve kaçınılmaz olarak zâtının gerektirdiğini ve zâtının gerektirdiğinin gerektirdiğini de akletmiş olmaktadır. Nitekim ayrıklı akıl, nâkıs olan insan aklından farklı olarak, bilkuvve değildir. Bu yüzden, altındaki şeyleri akletmek için hatıra getirme (ihtârün bi'l-bâl) gibi bir şeye ihtiyaç duymamaktadır.

Şayet aksi olsaydı, ayrıklı aklın durumu bizimki gibi olurdu ki, biz ancak orta terimlerin, tertibine göre hatırıımızda bulunmasıyla zorunlu olarak tüm neticeleri akletmekteyiz. Ne var ki, ay altı âlemde bizim için nâkıs olarak bilkuvve olan, ay üstü âlemde tam olarak bilfiil haldedir. Böylece akıl, şeylerin tamamını akletmekte ve bu akletmesinde kavram ve önerme bilgisine gereksinim duymamaktadır.²³² Genel manada da ilâhî feyiz, sayı bakımından varlığı sabit ve kalıcı olan varlıklara varlık vermek ile yalnızca tür olarak varlığı sabit ve kalıcı olan varlıklara

²³¹ *Üsûlûcyâ*, s. 139-140.

²³² İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 62. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, eserin umumunda yer alan genel düşünceler hakkında olabileceği gibi, burada *Üsûlûcyâ* metninden yorumu yapılan kısımların kayıp olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarıh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 139. sayfanın 3. paragrafının 3-5. satırları ile 140. sayfanın 1. paragrafına ait olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, İbn Sînâ'da önerme ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 38-58; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 12; İbn Sînâ, *el-Kasidetu'l-Muzdevece fi'l-mantık*, s. 7-9; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I, s. 222-225; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr, Şam: Dâru'l-Yenâbî, 1996, s. 46-48.

varlık vermek üzere ikiye ayrılmaktadır. Şayet bu ikisinden sadece biri üzere feyiz etseydi, varlık mümkün varlığın tüm yönlerini kapsamazdı. Dolayısıyla, varlığın oluş ve bozuluş hayyizine ulaşmadan durması mümkün değildir.²³³

Bu yorumla ilgili her dikkatli okuma, mütefekkirimizin burada sayıca varlığı sabit ve kalıcı olan varlık ile varlığı sabit ve kalıcı olmayıp yalnızca tür olarak varlığını sürdüren varlık ayrımını ön plana çıkardığını hemen fark edecektir. Kanaatimizce Şeyh-i Reîs, bu ayrım ile *Üsûlûcyâ*'nın pasajında bahsi geçen ulvî âlemde bulunan varlıklar ile oluş ve bozuluşun söz konusu olduğu suflî âlemde bulunan varlıkları karşılamaktadır. Bu kavramların İbn Sînâ ontolojisinde nasıl izah edilebileceği, düşünürün diğer eserlerinde inşa ettiği sudûr anlayışının nazar-ı dikkate alınmasına bağlıdır.

Filozofa göre, ay üstü âlemde bulunan semâvî akıllar, nefisler ve cisimler ferdî olarak bâkî kalırken, oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil, sadece türlerin bekasından söz edilebilmektedir. Çünkü bozuluş, yok oluş (adem) anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın yokluk deontolojisinde "yok", hiçbir şey ifade etmemektedir. Bu nedenle, yokluğun herhangi bir varlığı gerektirmesi de mümkün değildir.²³⁴ Türe ait sûretin bir maddeye müfârat etmesi, oluşun ilkesi olarak bir izafî yokluktan ibarettir. Buna binaen mutlak yokluk söz konusu olmadığı için, oluş ve bozuluş âleminde fertler varlıklarını türleriyle sürdürmektedir.²³⁵ Hülasası, ay üstü âlemde, var olduktan sonra fertler aynı zamanda tür olarak değişmeden kalmaktadır. Fakat, ay altı âlemde fertler oluş süreci içerisinde bir süre sonra bozulmakta ve yalnızca türler bâkî kalmaktadır.²³⁶

Bu çerçevede, ay üstü âlem ve ay altı âlem ile ilgili olarak filozofun farklı eserlerindeki açıklamaların tümü göz önünde bulundurulduğunda, birbirlerini tamamlayan nitelikteki bu açıklamaların geniş perspektifte bütüncül bir mekanizma arz ettiği görülmektedir. Yukarıdaki değerlendirmeleri konumuz bakımından ayrıca önemli kılan husus, *Üsûlûcyâ*'nın ulvî âlem ile suflî âlem tasavvuruna yönelik İbn Sînâ'nın yaklaşımını açıklığa kavuşturuyor olmasıdır. Nitekim bu tespitler, filozofun *Üsûlûcyâ*'nın kozmolojik tasavvurunu, kendi eserlerinde kurduğu ay üstü âlem ile ay altı âlem fikri bağlamında yorumladığını gözler önüne sermektedir.

²³³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 68.

²³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 351.

²³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 361, 366, 373; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 85; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1972, s. 102.

²³⁶ İbn Sînâ, *Hay bin Yakzân, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 328-333.

Böylece sonuç itibariyle, İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesine dair yorumlarının ontolojik ve kozmolojik açıdan kendi felsefî sistemiyle bütünlük ve uyum içinde olduğu ortaya konulmuş olmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz üzere, *Üsûlûcyâ* yorumunda Tanrı – âlem ilişkisi düzlemindeki meseleleri iki unsur eksininde incelediğimiz bu başlıkta, birbirleriyle yakından bağlantılı olmaları hasebiyle sudûr nazariyesinden sonra müzakere bahsi yapacağımız diğer konu, sudûr kozmolojisinin teleolojik boyutuna tekabül eden gâiyyet doktrindir. Müstakil bir mîmerde ele alınmamakla birlikte, *Üsûlûcyâ* metninde varlık ve hadiselerin ilâhî hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu savunan gâiyyet hakkında birtakım fikirlere rastlamak mümkündür. Ancak, geniş bir kavram yelpazesine sahip olan bu doktrinin kozmik düzen, inâyet ve iyilik gibi başlıca terimlerine ilişkin sistematik analizler, daha ziyade İbn Sînâ'nın yorumunda tebarüz etmektedir. Nitekim *Üsûlûcyâ*'nın onuncu mîmerinin başında, bir bütün olarak her şeyin Tanrı'da bulunduğu ve Salt Bir olarak Tanrı'nın, tüm şeylerin kendisinde bulunduğunu bildiği için, kendisinden inbicâs eden bütün şeylerin aynı zamanda dengede olması ve ayakta kalmasının illeti olduğu belirtilmektedir.²³⁷

Burada kısaca hatırlatılmalıdır ki, Tanrı telakkisi ve sudûr nazariyesi bahislerinde vurgulandığı üzere, bu ifadeler ibdâ' eden ile ibdâ' edilenin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı, şeylerin aksine basit olup yetkinlik ve mükemmelliğin ötesindedir. Kaldı ki, yaratılan hiçbir şey gibi olmayıp şeyin bizzat başlangıcı ve ilkesi olan Gerçek Bir'in, hiçbir şeye ihtiyaç duymamasından ötürü, herhangi bir şeyde bulunması da söz konusu değildir.

Üsûlûcyâ'ya göre asılda tek bir şey gibi olan âlem, şehri (el-medîne) kontrol eden ve şehre ilişkin şeyleri tanzim eden medenî yasa gibi bir yasaya sahiptir. Nasıl ki şehirdeki yasa övülen şeylere götürüp yerilen şeylerden sakındırarak iyiliğe sevk etmekte ise, aynı şekilde âlemdeki yasa şeyleri iyiliğe sevk eder ve bu âlemdeki felekler sanatkâr ile onun sanatı arasında aracı olan alet vazifesi görür.²³⁸ *Üsûlûcyâ* metninde övülen şeylere götürüp yerilen şeylerden sakındırarak iyiliğe sevk eden yasa (es-sünne) şeklinde geçen tabiri “erdemli yasa” (eş-şerî'atü'l-fâzıla) diye kavramsallaştıran İbn Sînâ da esasında bütünüyle âlemin erdemli yasanın yönettiği bir şehre benzediğini dile getirmektedir. Tıpkı şehirde olduğu gibi, âlemde kozmik

²³⁷ *Üsûlûcyâ*, s. 134.

²³⁸ *Üsûlûcyâ*, s. 74.

düzen (en-nizâmü'l-küllî) ile kozmik iyiliği (el-hayru'l-küllî) gerçekleştirmeye yönelik düzenleyici bir yasa söz konusudur. Dolayısıyla, bir bütün olarak âlem aslında tek iken, fûruda çoğalır. Buna binaen, kendi içinde başka bir bütün olarak felekler de yönetimin İlke'si (Mebdeu't-tedbîr) ile müntehâsı arasında vasıta olan ilk yönetim şehri gibidir. Fellekler, ilk itaat (et-ta'atu'l-ûlâ) ile Sırf Akledilir Olan'a benzemek (et-teşebbüh bi'l-Ma'kûli'l-Mahz) üzere hareket eder. Böylece, yukarıdan kendisine gelen tedbir, düzen ve iyilik ilâhî inâyet gereğince aşağısındakilere taşar.²³⁹

Şeyh-i Reîs'in âlem ile medîne arasında kurduğu benzerlikten anlaşılıyor ki, bir bütün olarak âlem bir şehir gibi olmanın yanında bu bütünü oluşturan ay üstü âlem ile ay altı âlem kendi içlerinde bir bütün olarak birer medîne mesabesinde dirler. Sudûr şeması ile paralel biçimde, tedbirin ilkesi olan Bizâtihi Zorunlu Varlık'tan ilk tedbir şehri olarak Yaratıcı ile ay altı âlem arasında vasıta olan ay üstü âleme feyiz eden nizâm ve hayr, ikinci tedbir şehri olan ay altı âleme taşmaktadır. Her ne kadar kozmik iyilik ay altı âleme felekler aracılığıyla feyiz etse de, bu taşma temelde ilâhî hikmet ve inâyet sayesinde gerçekleşmektedir. Böylelikle düzen, ilkinden sonuncusuna kadar mevcudatın tamamını kapsamış ve varlık planını kuşatmış olmaktadır.

Burada, düzen ve iyiliğin alt varlıklara ay üstü âlem vasıtasıyla taşmasının esas olarak Allah'ın inâyeti sayesinde gerçekleşiyor olması göze çarpmaktadır. Bu hususu anlamının kilit anahtarı, İbn Sînâ'nın yorumunda geçen feleklerin ilk itaat ile Evvel'e benzemek üzere hareket etmesi nosyonudur. Filozof, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünde ulvî ilkelerin fiil ve hareketlerinden bahsederken, feleklerin hareketlerinin gerçekleşmesinin yanı sıra herhangi bir fiilin amaçlanması da oluşan şeyler sebebiyle söz konusu olmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Zira her kasıt, amaçlanan şey nedeniyle gerçekleştiği için, varlık bakımından amaçlanandan daha eksiktir. Başka bir şeyin kendisi sebebiyle meydana geldiği her şey, her ikisinin de bulundukları durum bakımından, diğerinden daha tam bir varlığa sahiptir. Hatta diğerini kasta sevk eden varlık tarzı, onunla tamamlanmaktadır. Daha düşük şeyden ise daha yetkin bir varlık alınamamaktadır.²⁴⁰ Bundan hareketle, mütefekkirin ontolojisine uygun olarak,

²³⁹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 64. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, eserin umumunda yer alan genel düşünceler hakkında olabileceği gibi, burada *Üsûlûcyâ* metninden yorumu yapılan kısımların kayıp olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarîh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 74. sayfaya ait olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'da, tek kasıt Evvel'e benzemek olan feleklerin, kendi içinde bir bütün olarak aynı düzen üzere tek bir yapı gibi oluşuna dair benzer bir argüman için bk. İbn Sînâ, *et-Ta'îkât*, s. 102.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 362-363.

illetliye dönük bir kastın olması söz konusu değildir. Aksi halde kasıt, varlık bakımından kendisinden daha yetkin bir şeye varlık vermiş olurdu.

Bu hususta ters istikamette bir görüşe sahip olan felsefî cereyanın da farkında olan İbn Sînâ, bahse konu olan akımın düşüncelerini tartışmaktadır. Ona göre, bu grup semâvî hareketlerin zâtlarının haricinde malûlleri başta olmak üzere herhangi bir şey nedeniyle olmalarının imkânsızlığı fikri ile bu hareketlerdeki farklılığın ay küresi altında oluş ve bozuluşa uğrayan şeylere yönelik inâyetten kaynaklandığına ilişkin Aristoteles'in sözünü uzlaştırmaya çalışarak işin zahirine kapılmışlardır. Böylece bir taraftan, hareketin kendisinin ay altı âlemden değil Salt İyi'ye benzemek ve O'na arzu duymaktan kaynaklandığını, diğer taraftan hareketlerin farklılığını oluş ve bozuluş âleminde onlardan her birisinden meydana gelen ve türlerin sürekliliğini sağlayan farklılıktan kaynaklandığını iddia etmişlerdir.

Bunu bir örnek ile netleştirmek gerekirse, bir haceti için bir yere gitmek isteyip karşısına iki ayrı yolun çıktığı iyi bir kişi düşünelim. İlk yol, onu yalnızca gayesini gerçekleştireceği yere ulaştırırken, diğer yol onu ulaştırmanın yanında üstelik müstahak birisine bir faydanın ulaşmasını sağlar. Bu durumda, o kişinin hareketi başkasına fayda vermek için değil kendisi için bile olsa, onun iyiliği ikinci yolu seçmesini gerektirmektedir. Aynı şekilde feleklerin hareketleri, son yetkinliği üzere kalmaya yönelik olmakla birlikte başkasının faydalanması içindir.

Feleklerin hareketleri ile ilgili bu görüşe itiraz eden İbn Sînâ'nın cevabı şöyledir: Semâvî hareketlerde bir illetli sebebiyle bir kastın olması mümkün ve bu kasıt da yön biçiminde ise, o halde bunun bizzat hareketin kendisinde de olması ve ortaya çıkması mümkündür. Bu durumda şunu kabul etmek gerekir: Semâvî cisimlerin durağanlığı onlara özgü bir iyilik sağlar. Hareket ise, varlıkta semâvî cisimlere zarar vermemekle beraber başkasına fayda sağlar. Semâvî cisimler için hareket ve sükûndan biri diğerinden daha kolay ve daha zor değildir ki, daha yararlı olanı seçmiş olsun.

Filozofa göre, "Onların hareketi, sonuçta bir başkasına fayda verir" demeyi engelleyen illet, onların herhangi bir fiili malûllerden biri nedeniyle kastetmelerinin imkânsızlığı ise, aynı illet yön seçimini kastetmede de bulunmaktadır. Bu illetin yön seçimini kastetmeyi engellemesi, onun hareketi kastetmeyi de engellemesi demektir.²⁴¹ Nihai anlamda, daha önce belirttiğimiz

²⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 361-362.

üzere, İbn Sînâ'da gâiyyet doktrininin değerlendirilmesinde illiyet teorisinin kavramsal çerçevesinin haiz olduğu ehemmiyet bir kez daha karşımıza çıkmaktadır.

et-Ta 'likât'ta yukarıdaki açıklamasını bütünleyen bir izaha da yer veren üstad, burada feleklerin kastının son yetkinliği üzere kalmak için Bâri'ye benzemek olduğunun altını çizmektedir. Bu kasıt gereğince zorunlu olarak feleklerin hareketleri meydana gelmektedir. Ardından bu hareketlerin sonucunda, oluşan şeylerin varlığı zorunlu hale gelir. Dolayısıyla, bunun ilk kasıt yoluyla gerçekleştiği söylenemez.²⁴²

Yani Tıpkı Evvel'in kendinden sonraki mevcudatı zorunlu olarak varlığa getirdiği gibi, Tanrı'ya itaat eden bir canlı olarak felekler²⁴³ Evvel'e teşebbüh ederek kendisinden sonraki varlıkları zorunlu biçimde meydana getirir. Ancak Evvel'den feleklere, feleklerden de sonraki mevcudata feyiz eden bu iyilik,²⁴⁴ kasıt yoluyla değil, zorunluluk yoluyla gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, seçme (ihtiyâr) ile değil, yasaya uyma (teshîr) ile dir.

Söz konusu kozmik iyilik ve düzenin nasıl ortaya çıktığına dair İbn Sînâ'nın açıklamasına gelince, filozofun bu noktadaki yorumu *Tefsîru Kitâbi 'Usûlûcyâ*'da gâiyyet öğretisine ilişkin esas tabloyu çizmektedir:

”أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده
ويصير به إمكانه وجوباً، ولكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له
وجوداً، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح
في وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذي يعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان
الأعم، وأن أحسن ما يكون عليه أن يكون كذا، فيصير المعقول عنده من إمكان وجود
الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً. وسببه عقله لذاته وعقله للنظام
الفاضل في وجود الكل. وهذا المعنى يسمى ’انبجاساً‘ من حيث اعتبار جانب
الموجودات عن الأول، و ’إبداعاً‘ من جانب نسبة الأول إليها.“²⁴⁵

²⁴² İbn Sînâ, *et-Ta 'likât*, s. 102.

²⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 348; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me 'âd*, s. 52-53.

²⁴⁴ İbn Sînâ'ya göre varlık iyiliği ifade ederken, yokluk kötülüğe tekabül etmektedir. Bu bakımdan, Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak Evvel, mevcudata varlık vermesi itibarıyla Salt İyi'dir. Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me 'âd*, s. 10-11; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 229. Ayrıca, İbn Sînâ'da varlığın hayr oluşu ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 324-325. Bir sonraki sayfalarda, iyilik ve varlık kavramı üzerinde detaylıca durulacaktır.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi 'Usûlûcyâ*, s. 62. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Usûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, eserin umumunda yer alan genel düşünceler hakkında olabileceği, gibi burada *Usûlûcyâ* metninden yorumu yapılan kısımların kayıp olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması

“Gerçek İlk’e gelince O, kendisinden meydana gelen her şeyin kendisinden meydana geldiğini, onların varlığının kendi varlığına tabi olduğunu ve onların mümkünlüğünün kendisiyle zorunlu hale geldiğini bilir. Bununla birlikte O, onları kast edip gaye edinme ve onlar için varlık talep etme menzilesine nüzul etmez. Bilakis her varlık O’nun varlığından, tertip üzere ve O’nun her şeyin varlığı ile kozmik düzen için en mükemmel olana dair bilgisi üzere taşar ki, Tanrı kendi zâtından kozmosun feyiz etmesinin en genel biçimde mümkün olduğunu ve mümkün âlemlerin en iyisinin bu âlem olduğunu bilir. Böylece, bütünün en mükemmel iyilik düzenine göre kendisinden var olmasının imkânına ilişkin O’nun indindeki makûl bilgi varlığı gelir. Bunun sebebi de O’nun kendi zâtını ve bütünün varlığının erdemli düzenini akletmesidir. Bu mana, varlıkların Evvel’e itibarı bakımından ‘inbicâs’, Evvel’in onlara nispeti bakımından ise ‘ibdâ’ olarak adlandırılır.”

Burada, yukarıdaki açıklamanın felsefî tahliline girişmeden evvel, ilgili yorumda geçen “inbicâs” kavramı üzerinde durmak durumundayız. Arapça Yeni Eflâtûnculuk külliyyatında sık sık başvurulmuş inbicâs kavramının esas itibarıyla Neoplatonik geleneğe ait olduğu gözlemlenmektedir.²⁴⁶ Tüm varlıkların Salt Bir’den zorunlu olarak fişkırmasını ifade eden inbicâs, İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ* yorumunda iki farklı yerde kullanılmakta,²⁴⁷ ancak filozofun külliyyatının başka herhangi bir eserinde geçmemektedir. Üstelik, *Üsûlûcyâ* yorumunda iki pasajda zikredilmekle birlikte bu pasajların *Üsûlûcyâ*’da yorumu oldukları asıl paragraflarda yer aldığını da göz önünde bulundurduğumuzda, kanaatimizce İbn Sînâ’nın bu kavrama büyük bir önem atfetmediğini söyleyebiliriz. İnbiçâs teriminin mühim bir konuma sahip olduğu İhvân-ı Safâ’nın risalelerinden farklı olarak,²⁴⁸ Şeyh’in kitaplarından onun daha çok sudûr, feyiz ve inbiçâs kavramlarına sıcak baktığı anlaşılmaktadır.

sebebiyle, sarîh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 134. sayfanın 1. paragrafına ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, “يَعْلَمُ أَنَّ فَيْضَانَهُ عَنْ ذَاتِهِ” şeklinde aktardığımız cümle tahkik metninde “تَعْلَمُ أَنَّ فَيْضَانَهُ عَنْ ذَاتِهِ” şeklinde geçmekle birlikte, gerek metnin bütünlüğü gerekse de İbn Sînâ’nın gâiyyet anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, ilgili ifadenin önerdiğimiz şekilde tashih edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır.

²⁴⁶ Örnek olarak bk. *Üsûlûcyâ*, s. 130, 134; *Kitâbü’l-İzâh fî’l-Hayri’l-Mahz, el-Eflâtûniyyetü’l-muhdesetü inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1977; s. 13, 19. Krş. Proclus, *The Elements of Theology*, nşr. Eric Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1963, s. 99, 157.

²⁴⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 62-63.

²⁴⁸ Örnek olarak bk. İhvân-ı Safâ, *er-Resâ’il*, I, s. 16, 408; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ’il*, III, nşr. Butrus el-Bustânî, Kum: Mektebü’l-İlâm, 1405, s. 187, 342.

Kozmostaki gâiyyetin ortaya çıkış nedenine ilişkin olarak İbn Sînâ'nın yorumuna dönecek olursak, mütefekkiye göre Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak Evvel, yalnızca kendi zâtını akletmektedir. Evvel kendisini aklettiğinde, tüm varlıkları bir defada ve küllî bir tarzda akletmiş olmaktadır. Tüm varlıklar, sudûr sürecini başlatan O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisinin sonucunda imkân planından çıkıp bir zorunlulukla varlık kazanarak meydana gelmektedir. Ne var ki, İbn Sînâ metafiziğinde ilâhî bilginin yalnızca bu boyutla münhasır olmadığına dikkat edilmelidir. Evvel'in kendini bilmesi, zâtının yüceliğini bilmesi de demektir ki, bu bilgi iyiliğin kendisinden feyezana etmesini gerektirmektedir.

Öte yandan, Evvel zâtı hakkındaki bilgisiyle, her şeyin kendisinden meydana geldiğini ve onların varlığının O'nun kendi varlığına tabi olması itibarıyla onların mümkün olmaktan çıkıp zorunlu hale geldiğini bilmektedir. Bu da O'nun her şeyin ilkesi olduğunu bilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, Evvel kendi zâtını akledince, bu bilginin neyi gerektirdiğini (levâzım)²⁴⁹ de bilmektedir. Böylece, kozmik iyilik düzenini (nizâmü'l-hayri'l-küllî) de akletmiş olur. Bu bilgi de söz konusu düzenin imkân alanında en üst yetkinlik seviyesinde gerçekleşmesini gerektirir. Neticede, iyilik düzeni üzere evrenin kendi zâtından feyiz etmesinin imkânı ve olabilecek en mükemmel âleme ilişkin Tanrı'nın indindeki akledilir bilginin gereği zorunlu olarak varlığa gelir ve mevcudat tertip üzere en mükemmel kozmik düzene göre Evvel'den taşar.

Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın kozmik düzen teorisini, kendi ontolojisinin merkezine konumlandırmış olduğu Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın yaratıcılığını ifade eden ilâhî bilgi ile temellendirdiği anlaşılmaktadır. Evvel olarak Tanrı'nın akledişinin ontolojik yönü, aklettiği şeyin aklettiği şekilde varlığa gelişinin sebebi olmasıyla ilgilidir. Aşağıda görüleceği üzere düşünür, inâyet ve iyilik gibi gâiyyet ile ilgili temel kavramları da ilâhî bilgi unsuruyla açıklamaktadır.

Bu meyanda üstad, Evvel'in kozmik iyilik düzenini akletmesiyle ilgili olarak ortaya atılabilecek şu soruya dikkat çekmektedir: Şayet şeylerin olduğu hal üzere var olması Evvel'in zâtının gereği ise, o zaman onların var olmasının Evvel'in bütünü varlığını en mükemmel şekilde akletmesine taalluk etmesinin bir tesiri yoktur. Şu halde şeylerin varlığı, O'nun o şeylerin kendisinin gereği olduklarını akletmesine tabi olacaktır. Demek ki onlar, O'nun kendilerini akletmesiyle zorunlu hale gelmişlerdir. Onun onları akletmesi de, kendi zâtını

²⁴⁹ İbn Sînâ'da lâzım ve mukavvim kavramları ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*, s. 17-19.

akletmesi mertebesinde olmayıp kendi zâtını akletmesine tabi bir akledıştır. Böylece, O'nun zatıyla birlikte onların akledilmesi, O'nun zatından dolayıdır. Burada, O'nun öncelik olarak kendi zâtını aklettiği sırada bir de zorunlu olmayan bir şeyi akletmenin birlikteliği söz konusudur ve bu şey ancak Evvel'in onu akletmesi ile zorunlu olur. Öyleyse, Evvel'in onu akletmesinin derecesinde olması itibarıyla o şeyin varlığa gelmesi mümkündür. Bu da Evvel'in her şeyi kendi zâtından akletmesinin zorunlu değil, bilakis mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Şayet onlar zorunlu olarak aklediliyorsa, bu onların kendilerinde sahip oldukları bir zorunluluktan ötürü olmalıdır. Bu yüzden, onların Evvel'den lâzım gelmeleri, Evvel'in onları akletmesi vasıtasıyla olmayıp ancak bir birliktelik veya bir öncelikten dolayıdır. Bundan şu çıkarım yapılır ki, mevcudatın ne varlığa gelmesi ne de zorunlu olması Tanrı'nın onları akletmesi sebebiyledir. Buna göre, en mükemmel iyilik düzeni de Tanrı'nın o nizâmı akletmesinden ötürü değildir. Şu durumda iki ihtimal ile karşı karşıyayız: Tanrı ya mevcudatı kastetmekte ya da onları akletme yoluyla değil zâtı yoluyla varlığa getirmektedir. Birinci ihtimal, yine Tanrı'nın akletmesi anlamına geleceği için geçersizdir. Demek ki, Evvel mevcudatı tertip üzere en mükemmel şekilde akletti de düzenin bu akledişe tabi olduğu söylenemez. Bilakis Evvel, mevcudatın düzeni O'nun zâtından lâzım geldiği için, mevcudatı o düzen üzere akletmiştir. Böylece, Evvel'in en mükemmel ve iyi olanı akletmesine tekabül eden inâyet ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla Evvel varlıkları akletse de onların Evvel'den varlığa gelmeleri, Evvel'in onları akletmesine taalluk etmeyen salt bir inbicâstır.

Burada olduğu gibi, *Üsûlûcyâ* yorumunda yer yer kendi görüşlerine yönelebilecek çeşitli itirazları çürütmek için kimi zaman yorumlama çerçevesinden ayrıldığı görülen İbn Sînâ, Evvel'in akletmesi noktasında birliktelik ile sonralık arasında ayırım yaparak yukarıdaki soruya cevap vermektedir. Ona göre, Evvel mevcudatı aklederken mevcudat mümkündür. Evvel'in onları akletmesinden sonra, Evvel'in varlığının gereği olarak meydana gelirler ve bu bakımdan zorunlu olurlar. Yani varlıklar, Evvel'in onları aklettiği sırada mümkün iken, Evvel'in onları akletmesinden sonra zorunludur. Bu sebeple, Evvel, mümkünlerin en mükemmel olanını aklettikten sonra, mümkünlerin en mükemmel olanı zorunlu hale gelir ki, inâyet budur. Mevcudatın Evvel'den varlığa gelmeleri, O'nun varlığının yetkinliğinden dolayı olup kemâle zaittir. Onların Evvel'den lüzûm etmeleri de O'nun en mükemmel varlık olmasından ötürüdür. Bu nedenle mevcudat, dolaylı olarak (bi'l-'araz) Evvel'in maksudu olmaktadır. Fakat O, güzel olsun veya olmasın her türlü kast ve talepten zâtıyla müstağnidir. Nitekim güzel olan, O'nun için onu bir şeye sevk eden bir illet olamaz. Aksi halde, şayet O'nu severse o şeyi yüklenmiş olur. Öyle değilse, zaten O'nu sevk etmez ki, bu sahih akıl sahipleri için apaçıktır. Nitekim

Evvel, bir saik ile O'nu sevk eden şeylerden, yüklenilecek şeylerden ve O'nun varlığının dışında olup var olması daha iyi olan şeylerden münezzehtir.²⁵⁰

Yani, Evvel'in yalnızca var olması değil, varlık vermesi de zorunlu olmakla birlikte, Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak Evvel'in varlık veren fâil, maddî veya sûrî sebebi ya da ilkesi olamayacağına göre, O'nun bir gaye illeti de olamaz. Bu yüzden, bütün bir âlemin (el-küll) O'nun bir kastına dayalı olarak varlık kazandığı düşünülemez. Sadece zâtı gereği fiil yapan Bizâtihi Zorunlu Varlık için, hiçbir şey O'nun fiil yapmasını gerektiren bir illet teşkil edemez. Yoksa Evvel, hoşuna giden şeyleri yapıp hoşuna gitmeyen şeylerden kaçınan irâdî varlıklara benzemiş olacaktır. Halbuki O, sevk eden herhangi bir şey saikiyle fiil yapmaktan uzaktır.

Özetle İbn Sînâ, her şeyin Evvel'den varlığa gelmesinin Evvel'in kendi zâtını akletmesinden kaynaklandığını ve bu sebeple mümkünlerin zorunlu hale geldiğini vurgulamaktadır ki, bu ilâhî inâyetin gereğidir. Şu halde, ilâhî zât varlıkların zorunluluğunu önceler. Bundan dolayı onların zorunluluğu da, ilâhî zâtın zorunluluğuyla aynı değildir. İbn Sînâ'nın illiyet teorisinde ortaya koyduğu kavramsal çerçeveyi tekrar hatırlayacak olursak, kozmik hiyerarşinin içinde yer alan her illetin, bir taraftan üst mertebelere doğru bir gaye taşıyarak, diğer taraftan kendi altında zorunlu illethilerine yol açarak kozmik iyilik düzenine katıldığı görülmektedir. Ontolojik yönü itibarıyla sistem, İlk İlke'den aşağıya doğru zorunluluk ile açıklanırken, aşağıdan İlk İlke'ye doğru bir gâiyyet ile gerçekleşmekte ve bilcümle olarak ontoloji iyi tasarlanmış bir teleoloji ile bütünlenmektedir.

Şeyh-i Reîs, sonraki dönemlerde gerek İslâm dünyasında gerekse de Batı'da birçok düşünürü derinden etkilediği bilinen bu gâiyyet öğretisini,²⁵¹ *Kitâbü's-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* başta olmak üzere birçok eserinde sistematik bir şekilde işlemektedir.²⁵² Bununla birlikte, düşünürün yukarıda analiz ettiğimiz gâiyyet ile ilgili yorumunun İbn Sînâ felsefesi araştırmacılarına hemen *Kitâbü's-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünün bütün varlığın İlk İlke'si hakkındaki sekizinci makalesinin yedinci faslını anımsatacağı aşîkârdır. Mütefekkirimize göre, Evvel kendi zâtını aklettiğinde, her şeyin ilkesi olduğunu da akletmektedir. Dolayısıyla,

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcâ*, s. 63-64.

²⁵¹ Örnek olarak, Gazzâlî tarafından "leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân" şeklinde, Wilhelm Leibniz (ö. 1716) tarafından ise "die beste aller möglichen welten" (the best of possible worlds) şeklinde ortaya konulan "mümkün âlemlerin en iyisi" tasavvuru ile ilgili olarak bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, IV, Kahire: Dâru's-Şa'b, s. 2509; Wilhelm Leibniz, *Philosophical Texts*, nşr. ve çev. Richard Franks vd., New York: Oxford University Press, 1998, s. 80-98. Bahsi geçen etkiye ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 150-161.

²⁵² Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 299; İbn Sînâ, *er-Risâletü's-Arşîyye*, s. 16; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 75-76; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 274.

zâtından her şeyi de akletmiş olmaktadır. Bizâtihi Zorunlu Varlık kendi zâtını akledince, zâtının gerektirdiğini de aklettiği için, kozmik iyiliği bilmektedir. Böylece, bu kozmik iyiliğin keyfiyetini, yani en mükemmel şekilde olması gerektiğini de akletmiş olmaktadır. Neticede, mevcutların sûreti O'nun indindeki akledilir nizâm doğrultusunda O'nun makûl sûretini izler. Yoksa O'nun akledilir sûreti, ışığın aydınlatana ve ısınmanın sıcaklığa tabi olması gibi, mevcudatın sûretlerine tabi değildir. Bilakis O, varlıktaki iyilik düzeninin nasıl olması gerektiğini ve bunun kendisinden olduğunu bilmektedir. Böylelikle, varlığın bu bilgidен O'nun iyilik ve düzen olarak aklettiği tertip üzere feyiz ettiğini de bilir. Evvel, kozmik düzenin ilkesi olması bakımından iyilik olan zâtına âşıktır. Bu bakımdan iyilik düzeni, dolaylı olarak O'nun maşûku olmaktadır. Fakat Evvel, bir arzudan dolayı bu düzene yönelmez. Çünkü O, hiçbir şeyden etkilenmez (infî'âl), hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. Bu, O'nun bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.²⁵³

Demek ki, zâtını ve varlıktaki kozmik iyilik düzenini akleden Evvel, bu nizâmı taşımış, olmuş ve mevcut olarak akleder. Oluş ve İlke'sinden oluş yönü İlke'si tarafından bilinen, aynı zamanda sırf iyiliktir. İlke'nin zâtı ve yetkinliğinin iyiliğine tabi olan her şey de murad edilendir. Ancak, bizim irade ettiğimiz şeyden farklı olarak, Evvel'in irade ettiği – dolayısıyla kendisinden meydana gelen – şeyde O'nun bir amacının olması söz konusu değildir. Nitekim O, sırf aklî iradeyle zâtı gereği irade etmektedir.

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarının ana fikrini oluşturan yapı taşı, *Üsûlûcyâ*'da asla rastlanmayan inâyet kavramıdır. Nitekim filozof inâyetin anlamını; Evvel'in varlığın iyilik düzeni üzere olduğunu zâtı gereği bilmesi, zâtı gereği mümkün olan iyilik ve yetkinliğin (kemâl) illeti olması ve buna rıza göstererek mümkün olan en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin O'ndan mümkün olan en mükemmel düzeni gerçekleştirecek tarzda bir feyezan ile taşması şeklinde izah etmektedir.²⁵⁴ Evvel'in hayr nizâmını en mükemmeli nasıl ise öylece akletmesinin sonucunda, kozmik düzenin mümkün olan en kusursuz şekilde O'ndan feyiz etmesi, ilâhî inâyet gereğidir. Buna göre inâyet, Evvel'in bilgisinin bütünü ve en mükemmel düzen üzere olacak şekilde bütünün nasıl olması gerektiğini ve bu düzenin kendisinden ve onu ihatasından zorunlu olarak meydana geldiğini bilmesi ve en mükemmel düzene ilişkin bu bilgi uyarınca İlk Hakk'ın herhangi bir kasıt veya talebinden kaynaklanmaksızın mevcudatın varlığa gelmesidir. Çünkü, Evvel'in bütünün varlığının

²⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 332-333.

²⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 384.

tertibinde doğruluğun keyfiyetine dair bilgisi, bütündeki iyiliğin taşmasının kaynağıdır. Neticede O'nun zâtı, O'nun inâyetidir.²⁵⁵

İbn Sînâ *Üsûlûcyâ* yorumunda da, ontolojik sisteminde Evvel ile O'nun sebebi olduğu bütün bir âlem arasında kurulan bu inâyet ilişkisine dair çeşitli örnekler vermektedir. Mesela düşünür, Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın kendi varlığı hakkındaki bilgisiyle başlayan ve akli olandan, nefsi olana ve nihayetinde tabii olana doğru düşen sudûr sürecinde heyûlâdan sonra aşağıya göre daha bayağı ve daha eksik hale gelen canlıların bu zayıflığı nispetinde güçlü birtakım organlara sahip oluşunu yorumlarken,²⁵⁶ inâyet kavramına müracaat etmektedir. Şöyle ki, ilâhî rahmet ve inâyet sûretleri ve maddelerine göre varlıkların zayıflığının telafi edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle, akıldan yoksun olan canlılar ilâhî feyiz sayesinde pençeler, boynuzlar ve köpek dişleri gibi yararlı şeyleri celp etmesini, zararlı şeyleri de defetmesini sağlayan bazı organ ve aletlere sahip olmaktadır.²⁵⁷

Başka bir örnek vermek gerekirse filozof, önceki sayfalarda belirtildiği üzere tıpkı İlâhî inâyet gereği Bâri'nin tek başına var olup nurunu kabul edecek bir şeye, yani akla varlık vermemesinin mümkün olmadığı gibi, aklın tek başına bulunup şerefli kuvvesini ve parlak nurunu kabul edecek bir şeye, yani nefse sûret vermemesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Aynı şekilde, inâyet uyarınca nefsin tek başına olup etkisini kabul edecek bir şeye, yani bedene ilişmemesi mümkün değildir. Bu yüzden ilâhî inâyetten ötürü, oluş ve bozuluşu kabul eden bedenin kendisinden oluştuğu heyûlânın varlığına gerek duyulmuştur ki, nâtık nefis onu idare edebilsin ve en sonunda melekût âleminde sonsuza dek bâkî kalması için bir alet olarak kullansın. Dolayısıyla, beden nefis içindir. Nefis de akıl içindir. Çünkü,

²⁵⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 131-132, 298-299; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 157. İbn Sînâ'da inâyet kavramı ile ilgili ek bilgi için bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 16-19; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 84-85, 88-90; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 284. Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) hem İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı üzerinde bir şerh hem de Fahreddîn er-Râzî ile Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *el-İşârât* şerhleri arasında bir muhakeme mahiyetinde kaleme kaldığı *Şerhu's-şerh* adıyla da bilinen *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât* adlı eserinde, İbn Sînâ'nın inâyet kavramı ile kaza teriminin karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekerek inâyet kavramının en mükemmel olanı gerektirdiğini ifade etmektedir. Bk. Kutbüddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât*, III, nşr. Kerîm Feyzî, Kum: Matbûât-ı Dîni, 1383, s. 170. İbn Sînâ'ya göre kaza ve kader kavramlarının anlamı için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 302; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 409; İbn Sînâ, *Sırru'l-kader, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 302-307.

²⁵⁶ *Üsûlûcyâ*, s. 151.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 62. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, eserin umumunda yer alan genel düşünceler hakkında olabileceği, gibi burada *Üsûlûcyâ* metninden yorumu yapılan kısımların kayıp olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarîh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 151. sayfanın 3. paragrafının 4-11. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, İbn Sînâ'nın benzer bir açıklaması için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 302; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 408.

yukarıdakine göre sûretleri daha iyi bir şekilde kabul etmeyen ve daha bayağı olan varlık, aşağıdakine göre sûretleri daha iyi bir şekilde kabul eden ve daha üstün olan varlık içindir. Neticede, inâyete göre ilk maksat olmasalar da, şerefli tekvinde mümkün varlıkların var oluşu asla boşuna olmayıp bütün varlık inâyete dahildir (cemî‘u mâ yete’eddâ ileyhi’l-vücûd dâhilün fi’l-inâyeti). Bu bakımdan, vücûd hiyerarşisinde üst mertebede olan her varlığın fiil edip alt mertebede olan varlığa etki etmesi, alt mertebede olan her varlığın da infi‘âl edip üst mertebede olan varlıktan etki kabul etmesi ve böylece vücûdun en son varlığa ulaşınca kadar kesilmemesi, ilâhî inâyet gereğince zorunludur.²⁵⁸

İbn Sînâ, semâvî cisim ve nefislerin efendileri (seyyid) olan akılların olduğu ulvî âlemde suflî âlemdeki tüm şeylerin sûretleri bulunmakla birlikte çürüyen şeylerin (‘ufûnât) söz konusu olmadığı ile ilgili yorumunda, ilâhî inâyete bir örnek daha irad etmektedir. Ona göre, ilâhî inâyet gereği çürüyen şeyler ya daha şerefli canlılara dönüştür ya da canlılara besin olur ki, âlemin süpürücüleri olan bu canlılar havadan, sudan ve yerden onları alır.²⁵⁹ *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-Ef‘âl ve’l-infi‘âlât* bölümünün olgunluk (nude), çişlik (nuhû’e), çürüme (‘ufûne) ve yanma (ihtirâk) hakkındaki altıncı faslında olduğu gibi, diğer eserlerinde de böyle bir dönüşmenin (tevellüd) mümkün olduğunu tasrih eden filozof, çürüyen bir şeyin başka bir sûret kabul etmeye yönelik bir istidât kazandığında Kudretli Yaratıcı’nın (es-Sâniü’l-Kadîr) inâyeti gereği kapasitesine göre kendisine yetkinlik olacak bir sûret veya hey‘et almaktan mahrum kalmayacağını ortaya koymaktadır. Bu anlamda, onun kabul edebileceği en mükemmel sûret kurt veya sineğin canlılığı olduğu için, çürüyen yaşlı²⁶⁰ ve kötü bir madde olarak kalmaktan daha iyi olması itibarıyla, çürüyen şeyler kurt veya sinek gibi yeni bir canlıya dönüşebilir

²⁵⁸ *Üsûlûcyâ*, s. 85-86; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 68, 73. Benzer bir argüman için bk. İbn Sînâ, *İcâbetü’l-du‘â ve keyfiyyetü’z-ziyâre*, s. 285. İbn Sînâ’nın yorumladığı pasajda, varlığın en son mevcuda ulaşınca kadar kesilemeyeceği fikri, tohum örneğiyle izah edilmektedir. Buna göre, toprağa bırakılan tohum, sanki cisim olmayan rûhânî bir şeymişçesine ağırlığı ve kemmiyeti olmayan bir yerden başlar ve kendi zâtından çıkana kadar fiilini icra etmeye devam eder. Fiilini yapıp gözümüzle görünür hale geldiğinde, onun zâtında kesilmeyip fiilini gerçekleştiren yüce kuvvesi anlaşılır. Öyleyse, ulvî aklî şeylerden de gelen fiilin orada kesilmesi mümkün değildir.

²⁵⁹ *Üsûlûcyâ*, s. 114-115; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 73. Bedevî’ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*’nın 110. sayfasının 2. paragrafının 7. satırına ait olabileceği gibi, eserin farklı farklı pasajlarında vurgulanan inâyet ile ilgili fikirler hakkında olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarîh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 114. sayfanın 3. paragrafı ile 115. sayfanın 1. paragrafına ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, ilgili yorumda “ما يحال العفونات... وهي التي تتغذى” cümlesi geçmekle birlikte, metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu cümleyi “قد يحال العفونات... وهي قد تتغذى” şeklinde tashih etmiş bulunmaktayız.

²⁶⁰ İbn Sînâ’da yaşlılık (rutûbe), kuruluk (yubûse), soğukluk (burûde) ve sıcaklık (harâre) keyfiyetleri ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-Arûziyye*, s. 148-150; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 406-412; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150-152; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Ef‘âl ve’l-infi‘âlât*, s. 221-222.

(istihâle). Veyahut kurt ve sinekler, çürüyen şeylerle beslenerek yerden ve havadan onları alıp âlemi onlardan arındırır.²⁶¹

Gâiyyet doktrini açısından taşıdığı önem itibariyle değinmeden geçmememiz gereken bir diğer terim, iyilik kavramıdır. Tanrı'nın âlem ile ilişkisi meselesi hakkında birtakım tartışmaların yer aldığı *Üsûlûcyâ*'nın birinci mîmerinin sonlarında, Platon'dan önce çoğu filozofun gerçek varlıkların bilgisini duyu âleminde arayarak geçici şeyler ile kalıcı şeylerin hepsine ait bilgiyi duyusal olan şeylerin aracılığıyla elde etmeye çalıştıkları belirtilmektedir.²⁶² Eşyânın hakikatini talep ettikleri yol noktasında bu filozofların yanıldıklarını fark eden Eflâtûn, duyu ile akıl arasında ayırım yaparak oluş ve bozuluşa uğramayan gerçek ve kalıcı varlıkların aklî şeyler iken, oluş ve bozuluşa uğrayan geçici varlıkların hissî şeyler olduğunu ve esas itibariyle her ikisinin illetinin aynı, yani Gerçek İlk Varlık (el-Âniyyetü'l-Ûlâ'l-Hakk) olduğunu dile getirmiştir.²⁶³ *Üsûlûcyâ*'nın müellifi açısından Platon'un fikrini önemli kılan, onun iyilik kavramı için barındırdığı teorik izah zeminidir. Nitekim ona göre, kalıcı akledilir varlıklar ile geçici duyulur varlıkların ilkesi olarak İlk Yaratıcı, Salt İyi'dir ve iyilik O'nun dışında hiçbir şeye layık olamaz. Zira, ulvî ve suflî âlemlerdeki iyilik, ne aklî varlıkların ne de duyusal varlıkların tabiatlarından kaynaklanmaktadır. Bu iyiliğin kaynağı olan Bâri' varlıkları ibdâ' ettiğinde, iyilik kendisinden onlara inbi'âs eder. İlk İlke'den akla taşan iyilik, akıldan nefse ve nefisten heyûlâ ve sair mevcudata feyezân etmektedir. İlk'ten gelen iyilik, bütün bir

²⁶¹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 85; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, s. 226; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, II, nşr. Muhammed Emîn Dennâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 652-653. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Mecâlisu's-seb'â, Mecmûa-i Resâil* içinde, nşr. Maksûd Muhammedî, Tahran: Müessesesi-i Pejûhş-i Hikmet-u Felsefe, 1400, s. 7-8, 31, 34-35. İbn Sînâ'ya göre çürüme, bozuluş ve yok oluşa giden bir süreçtir (tarik). Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, s. 225; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, III, nşr. Muhammed Emîn Dennâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 56. Aristoteles, İskender Afrodîsî, Themistius ve İbn Rüşd'de bazı canlıların ufûnâtta tevellüd etmesinin açıklanması tartışmaları ile ilgili olarak bk. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, III, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1948, s. 1456-1505. Türkçe tercüme için bk. İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, III, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2019.

²⁶² Kanaatimizce, Platon'dan önce varlıkların hakikatini duyusal olanda arayan filozoflara atıf yapılırken, İyonya veya Miletos okulu başta olmak üzere ilk çağ Yunan doğa felsefesinin önde gelen okullarının Thales (ö. m.ö. 545) ve Anaksimenes (ö. m.ö. 525) gibi simge isimleri kastedilmektedir. Örneğin bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pihan yayıncılık, 2019, s. 23-25. Bu meyanda, atıfta bulunduğumuz bu sayfaların, Maurice Bouyges'in neşrettiği *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*'nın içinde yer alan *Metafizika* metninde eksik olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Ayrıca, İlk çağ Yunan presokratik doğa felsefesi ile ilgili geniş bilgi için bk. Russell, *History of Western Philosophy*, s. 21-101. Öte yandan, Platon'un yaptığı ayırma vurgu yapan benzer bir ifade için bk. Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, I, s. 75.

²⁶³ Eflâtûn'un *Phaidros* diyalogu başta olmak üzere birçok eserinde *Üsûlûcyâ*'da aktarılan ifadelerle benzer argümanları saptamak mümkündür. Örnek olarak bk. Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 62-63. Bununla ilgili olarak ayrıntılı bir inceleme için bk. David Sedley, *Plato's Theology, The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, 627-644. Öte yandan Grekçede "ön" kökünden olup Arapça Yeni Eflâtûnculuk külliyatında sık sık başvurulan "inniyye", "enniyye" veya "âniyye" kavramları (örnek olarak bk. *Üsûlûcyâ*, s. 147; *Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz*, s. 21; *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, s. 174) etrafında dönen tartışmalar hakkında sistematik bir analiz için bk. Antuvan Seyf, *Mustalahatü'l-feylesûf el-Kindî*, Beyrut: el-Câmiatü'l-Lübnâniyye, 2003, s. 176-264.

âlemi dengede tutmakta ve bu elân devam etmektedir. Bu yüzden, duyulur şeylerde bulunan iyilik de akıl ve nefis aracılığıyla feyiz eden İlk Fail'in iyiliği sebebiyledir.²⁶⁴ İbn Sînâ'nın bu pasajı yorumlarken, müellifin iyilik anlayışı ile kendi varlık teorisi arasında sistematik bir irtibat kurduğu görülmektedir. İyilik kavramına ilişkin anatomisinde zorunlu varlık ve mümkün varlık nosyonlarını ön plana çıkaran filozof, makûl gerçekler ile mahsus mevcutların ilkesi olarak Gerçek İlk'in Kendinde Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd min Nefsihi) olduğu gibi, O'nun yetkinliğinin, yüceliğinin ve güzelliğinin (behâ') zâtından olduğuna ısrarla dikkat çekmektedir. Evvel'in dışındaki bütün mevcudatın bilfiil oluşu ise, kendinden olmayıp başkasındandır. Dolayısıyla, onların varlığı, kendi zâtları bakımından mümkün iken, İllet'leri bakımından zorunludur. İşte, İlk İlke'sinden farklı olarak her açıdan bilfiil oluşunun söz konusu olmaması itibariyle varlıklar kendisi bakımından butlâna müstahaktır ki, bu da kötülüğü gerektirmektedir. Bununla birlikte, mevcudatta iyilik Evvel'den gelen vücûd sayesinde meydana gelmektedir. Bu yüzden, her şeye hem iyilik hem de kötülük karışmış gibi olmaktadır. Zira mevcudat, kendileri bakımından eksik olup iyilik barındırmazken, Evvel'e nispeti itibariyle menzileleri ve mertebelerine göre iyilik kazanmış (müstefid) halde bulunmaktadır.²⁶⁵ Binaenaleyh her şeydeki iyilik, Salt İyi olarak mutlak anlamda iyiliğin yalnızca kendisine layık olduğu Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın en mükemmel ve en yetkin varlık olmasından ötürüdür.

Bu satırlar, üstadın bilhassa *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünün sekizinci makalesinin Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın sırf akıl ve salt iyi oluşu meselesini ele aldığı altıncı faslının başında yer alan açıklamalarının altını çizen ifadelerdir. Mütefekkirimize göre iyilik, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey de varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk ise, yokluk olması bakımından arzulanmaz. Bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanmakta ve bu sebeple esas itibariyle arzulan şey yine varlık olmaktadır. Şu halde varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. Zâtı olmayan kötülük de cevherin yokluğu veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur. Buna binaen, özü gereği mümkün varlık sırf iyilik değildir. Çünkü onun zâtı, bizâtihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Bu bakımdan, onun zâtının yokluğu muhtemeldir. Herhangi bir yönden yokluğu muhtemel olan şey ise, tüm kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak olamaz. O zaman, Kendisiyle Zorunlu Varlık salt iyidir ve O'nun dışında sırf iyilik yoktur. Ayrıca, varlıkların yetkinlikleri ve iyiliklerini verene iyilik denilmektedir. Zorunlu Varlık'ın özü gereği her varlığı ve her varlık yetkinliğini vermesi zorunlu olduğu için, O bu bakımdan da iyiliktir.

²⁶⁴ *Üsûlûcyâ*, s. 25-27.

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 46.

Dolayısıyla, ne eksiklik ne de kötülük O'nun için söz konusu olabilir.²⁶⁶ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta vurgulandığı üzere Evvel, kötülüğün kaynağı olan imkân ve ademden berîdir.²⁶⁷ İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunda varlık ile iyilik ıstılahları arasında inşa ettiği ontolojik bağlamı aydınlatan bir diğer eseri, aşkın mahiyeti hakkındaki risalesidir. Bu risalesinde varlık ve iyilik mefhumlarının çerçevesine aşk terimini dahil ederek üç sacayağından müteşekkil bir terminolojik şema ortaya koyan düşünür, zâtıyla zorunlu olması itibarıyla salt iyi olan İlk İllet'e her şeyin tabiatı gereği âşık olduğunu ifade etmektedir. İlk İllet, bizâtihi mutlak gerçek varlık olduğu için, bizâtihi mutlak salt iyidir. Bu açıdan, İlk İllet'te hiçbir şekilde noksanlık yoktur. Salt İyi olan Evvel sayesinde, öteki varlıklar iyiliği kazanmaktadır. Bundan hareketle, onların kâim olmaları ve dengede kalmaları da İlk Sebep sayesinde gerçekleşmektedir. Böylece mevcudat kendisine varlık veren (ifâde), dolayısıyla iyilik kazandığı Varlık'a garîzî bir yolla aşk duyar ve bu aşk gereği O'nun zâtına teşebbüh etmeye çalışır.²⁶⁸

“Peki varlıktaki kozmik iyiliğe karşın, kötülük nasıl meydana gelmektedir?” diye burada oldukça anlamlı bir soru sorulmalıdır. Nitekim, kozmosa yönelik düzen ve iyilik eksenli bir teleoloji anlayışı benimsendiğinde, doğal olarak bu yaklaşımın kötülük problemine makûl bir çözüm getirmesi beklenmektedir. *Üsûlûcyâ* müellifinin yanı sıra, İbn Sînâ da entelektüel gündemini meşgul etmiş olan bu sorunsalı tartışma mevzuu yapmıştır. *Üsûlûcyâ*'nın ağırlıklı olarak kötülük sorununa ayrılan altıncı mîmerinde, ulvî âlemde suflî âleme hiçbir şekilde yerilen bir şeyin gelemeyeceği şiddetle vurgulanmaktadır. Çünkü, iradeyle fiil yapmamaları itibarıyla felekler, oluş ve bozuluş âlemindeki kötülüklerin illeti olamaz. İradeyle fiilini gerçekleştiren her fail övülen iyi fiiller veya yerilen kötü fiiller yapabilirken, fiilini irade dışı icra eden her fail iradenin ötesinde olduğu için, yalnızca övülen ve razı olunan iyi fiiller yapmaktadır. Dolayısıyla, ulvî âlemde bu âleme gelen şeyler aslında tek bir şey olup suflî âlemde çoğalır ki, bu şey de iyiliktir. Zira, yukarıdan aşağıya gelen şey, cüzün hayatı için değil, küllün hayatı içindir. Ne var ki, tabiat yukarıdan bir etki aldığı anda, bu iyi etkiyi devamlı olarak tutamamasından ötürü bazen farklı biçimde edilgenlik gösterebilir. Bu yüzden, ancak arzî şeyler zorunlu olarak ulvî âlemde gelen etkilere iliştiğinde, kötülük meydana gelmektedir.²⁶⁹ Neticede, bu âlemde bulunan kötülüğün herhangi bir şekilde feleklere nispet edilmesi mümkün değildir.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 324-325.

²⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 40.

²⁶⁸ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, s. 261-264. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 284-288.

²⁶⁹ *Üsûlûcyâ*, s. 75.

Bu pasajı yorumlarken müellifin “küllün hayatı” ifadesi yerine küllün yararı (intifâ') kavramını tercih eden İbn Sînâ, her şeyden evvel feleklerin hareket ve kuvveleri ile oluş ve bozuluş âlemini etkilerken onların bizâtihi oluş ve bozuluş âlemine yönelik bir kastının olmadığına bilinmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yüzden, yukarıdan ay altı âleme gelen etkiler bazen yarar sağlayabilirken, bazen de zarara yola açabilmektedir. Fakat zarar ve kötülük, onların maksadı olmayıp kaçınılmaz olarak ilişen zorunlu bir şeydir. Yoksa, ay üstü âlemden asla kötü şeyler sudûr etmez. Ay altı âleme gelince, yukarıdan gelen etkilere ilişen söz konusu zorunlu şeyler iyiliğin gerektirdiği bir şeydir. Zira, zorunlu olarak onları gerektirmeksizin iyiliğin sebeplerinin ilk kasıtlı (bi'l-kasdi'l-evvel) bu sebepler olacak şekilde iyiliğin sebepleri olması mümkün değildir. Bununla birlikte, zararlı ve kötü şeyler nadirdir:

”مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلي بالنار والماء في عالم الكون والفساد، إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المجهول لكل واحد منها حركته للخير الأعم، أن يحترق منه شيء نفيس إن كان ناراً أو يغرق منه حيوان إن كان ماء. وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يغرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادي إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء، لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر. وفقد الخير العام أعظم من الشر النادر، فإن ذلك شر عام.“²⁷⁰

“Örneğin, oluş ve bozuluş âleminde ateş ve sudan küllî yararın gerçekleşmesi, her biri kendi mertebesinde bulunan ve genel iyiliğe doğru bir harekete sahip olan sebeplerin çarpışması olmadan mümkün değildir. Öyle ki, ateş kıymetli bir şey yakabilir ya da su bir canlı boğabilir. Şayet ateş yakmaz ve su boğmaz olsaydı veya şeylerin hareketleri ateş ile bir kıymetli elbisenin temas etmesine ya da suya bir şerefli canlının düşmesine sebebiyet vermez olsaydı, ne o genel iyilik ne de bu nadir kötülük mümkün olurdu ki, genel iyiliğin olmaması nadir kötülüğten daha büyüktür. Nitekim, o zaman genel kötülük olurdu.”

²⁷⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 65. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, eserin umumunda yer alan genel düşünceler hakkında olabileceği, gibi burada *Üsûlûcyâ* metninden yorumu yapılan kısımların kayıp olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarıh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 75. sayfanın 1. paragrafına ait olduğu tespit edilmiştir.

İster risalelerinde ister ana eserlerinde olsun, İbn Sînâ'nın yukarıdaki yorumunu teyit eder mahiyette birçok açıklama tespit etmek mümkündür. Burada, Şeyh'in başlıca eserleri olmaları hasebiyle *el-İşârât ve't-tenbihât* ile *Kitâbü's-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ını mercek altına alacak olursak,²⁷¹ öncelikle *eş-Şifâ*'da kötülüğün bütün sebebinin ay altı âlemde bulunduğunu ve ay feleğinin altında bulunan her şeyin diğer varlıklara göre noksan olduğunu ortaya koyan filozof, bunun nedenini maddeye dayandırmaktadır. Ancak bu durum, yukarıdan gelen etkinin maddeyi iyilikten mahrum bırakmasından değil, etkiye konu olan maddenin etkiyi tam olarak kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, eşyadaki kötülüğün varlığı iyiliğe olan ihtiyaca tabi bir zorunluluktur. Çünkü, şayet unsurlar zıtlaşarak baskın olandan etkilenecek bir halde olmasaydı, değerli türler onlardan meydana gelemezdi. Dolayısıyla, şayet bütün varlıkta zorunlu olarak gerçekleşen çarpışmalar, ateşi bir kimsenin elbisesiyle temas etmek zorunda bıraktığında ateşin yakması gerekmeseydi, ateşten küllî yararın sağlanması mümkün olmazdı. Şu halde, bu şeylerde bulunabilecek iyilik zorunlu olarak ancak kendisinden veya kendisiyle birlikte böyle bir kötülüğün gerçekleşmesi mümkün olduktan sonra meydana gelmelidir. Zaten iyiliğin taşması, nadir bir kötülük nedeniyle genel iyiliğin terk edilmemesini gerektirmektedir. Aksi halde iyiliğin terki, o kötülükten daha büyük bir kötülük olur. Zira, maddenin doğasında bulunabilecek şeyin yokluğu, iki yokluk olduğunda tek bir yokluktan daha büyük bir kötülüktür.

İbn Sînâ'ya göre, esas itibariyle İlk Yönetici'nin (el-Müdebbirü'l-Evvel) kötülükten arınık sırf iyiliği var etmesinin mümkün olduğu şeklinde öne sürülebilecek bir iddia geçersizdir. Bunun, mutlak varlığın kötülüklerden uzak bir tarzı olarak mutlak varlıkta bulunması mümkün olmakla beraber, var olması mümkün bir tarz olarak imkânda kalıp aşağı varlık mertebelerinde var olmayı beklemiş olan varlık tarzında bulunması mümkün değildir. Çünkü, bu durumda o kendisi var olmazdı. Bu bakımdan, ona karışabilecek kötülük nedeniyle bu tarzın imkânda bırakılarak var edilmesinin terk edilmesi söz konusu değildi. Yoksa, ilkesi bile mevcut olmayan bir kötülüğün gerçekleşmemesi için o tarzın var edilmemesi, var olmasından daha büyük bir kötülük olurdu. Bizzât kötülük olan mutlak yokluk da genel kötülüktür ki, bu ilâhî hikmete uygun değildir.

²⁷¹ İbn Sînâ'nın ana eserlerinin dışında küçük risalelerinde yer alan kötülük problemi ile ilgili açıklamalarına ilişkin örnekler için bk. İbn Sînâ, *er-Risâletü's-Arşîyye*, s. 16-18; İbn Sînâ, *Tefsîru sûreti'l-Felak*, s. 116-120; İbn Sînâ, *İbtâlû ahkâmî'n-nücûm*, *İbn Sînâ Risâleleri* içinde, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953, s. 54-55. Başka eserlerdeki açıklamalar için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 284-291; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 344-352; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs*, s. 326.

Kaldı ki kötü denilen fiiller, kabul eden sebebine kıyasla veya onun bu maddedeki fiilini engelleyen başka bir faile kıyasla kötü olabilirse de, anılan fiillerin tamamı kendi fail sebebine kıyasla yetkinliktir. Elemler ve söz gelimi yaktığında ateş örneğindeki gibi yakmanın failindeki sebep böyledir. Yakmak ateşin yetkinliği iken, kendisinden zarar gören bir kimseye kıyasla kötülüktür. Hâlbuki o, öncelikli bir gereklilikle (luzûmen evveliyen) kötülüğü gerektirmeyecek şekilde yaratılmış bir şeydir. Onun önceliği yarardır. Kötülük ise ikincildir. Ne var ki, ikinciller olmasaydı öncelikler de olmazdı. Mesela, ateşin varlığı yakıcı olmaktır. Yakıcının varlığının yoksul bir kimsenin elbisesine temas ettiğinde onu yakmak olmasının nedeni; yoksulun elbisesinin varlığının yanmayı kabul edici olması, her birisinin varlığına çeşitli hareketlerin ilişmesi, bu çeşitli hareketlerin varlığının da temasın iliştiği bir varlık olması ve etkin ile edilgin arasındaki temasın varlığının fiil ve infi'âlî gerektiren²⁷² bir tabiata sahip olmasıdır. Tüm bu durumlarda ikincillerin olmaması demek, önceliklerin olmaması demektir.

Genel bir çerçeveye bakıldığında, mevcut olarak vehmedildiklerinde vehimdeki şeyler; ya ancak mutlak anlamda kötü olarak bulunabilecek durumlardır, ya iyi olarak var olan şeylerdir ki bunların eksik ve kötü olması imkânsızdır, ya var olduklarında iyiliğin baskın olduğu şeylerdir ve doğaları nedeniyle bundan başkası olamaz, ya da var olduklarında kötülüğün baskın olduğu veya her iki halin eşit olduğu şeyler olarak bulunurlar. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı kısım doğalarda varken, Tamamı kötü, kötülüğün baskın olduğu veya her iki halin denk olduğu şeyler yoktur. İyiliğin baskın olduğu şeylere gelince, onların var olması daha uygundur. Dolayısıyla, mevcudatta iyilik baskın olup çoğunlukla gerçekleşmekte, kötülük ise nadir olup azınlıkla gerçekleşmektedir.

Bu açıklamanın “aslında kötülük nadir veya azınlıkla gerçekleşen bir şey olmayıp çoğunlukla gerçekleşir” gibi birtakım soruları beraberinde getireceğini kestiren İbn Sînâ, çok (kesîr) ile çoğunlukla (ekserî) ifadeleri arasındaki ayırma dikkat çekerek cevap vermektedir. Ona göre, hastalıklar gibi çok olup da çoğunlukla olmayan pek çok şey vardır. Bu kötülük, mukabili olan iyilikten daha azdır ve iyilik ebedî iyiliklere kıyasla kendisinde bulunduğu gibi maddesinde de bulunmaktadır.²⁷³

el-İşârât'a gelince, benzer şekilde mütefekkir şunu dile getirmektedir: Varlıktaki mümkün durumların bir kısmı asıl olarak kötülük ve bozuluştan varlığının arınık olması

²⁷² İbn Sînâ'da varlıklar arasında fiil ve infi'âlîn gerekliliği ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-Fi'l ve'l-infi'âl*, *Mecmû-u Resâil-i eş-Şeyhu'r-Reîs* içinde, Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1354, s. 2-10.

²⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 260, 385-392.

mümkün olan durumlardır. Bir kısmı da erdemli olabilmesi ancak erdemi, ondan hareketlerin zıtlığı ve hareketlilerin çarpışması sırasında herhangi bir kötülük âriz olması bakımından olduğunda mümkün olan durumlardır. Mükemmel cüz'î varlığın feyezân etmesinin ilkesi olarak Salt Cömertlik gereği, birinci kısım varlığın yanı sıra ikinci kısım varlığın da taşması zorunludur. Nitekim, az olan kötülükten sakınmak için çok olan iyiliğin var edilmesinin terk edilmesi, daha büyük bir kötülüktür. Kaçınılmaz olarak, çok olan iyilik, onun öncelikli gerekliliği olmayan az bir kötülüğü de gerektirmektedir. Örneğin, temas ettiği canlılara elem verir olmaksızın ateşin esas itibarıyla erdeminin gerçekleşmesi mümkün değildir.²⁷⁴

Sonuç olarak, metinler arası tahlilî bir okumanın neticesinde İbn Sînâ'nın gâiyyete dair yorumlarının, filozofun külliyyatının öteki eserlerinde savunduğu felsefî ilkeleri sürdüren bir biçimde söz konusu doktrine ilişkin temel anlatısıyla tam anlamda bir örtüşme arz ettiği tespit edilmiştir. Öte yandan, *Üsûlûcyâ*'da gâiyyet hakkında bazı fikirler yer almakla birlikte, İbn Sînâ'nın metni yorumlarken bu fikirleri yalnızca açıklamakla yetinmeyip onları bir taraftan gerek kavramsal gerekse de teorik açıdan sistematize ettiği, diğer taraftan da kendi düşünce sistemi zaviyesinden zenginleştirdiği görülmektedir.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 299-301. İbn Sînâ'da hareketlerin zıtlaşması (tezâd) ve hareketlilerin çarpışması (tesâdüm) ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: es-Semâ'ü't-tabî'î*, s. 99-102; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 126-129; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 112-114, s. 299-300; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 405.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ÜSÛLÛCYÂ YORUMUNDA NEFİS, BEDEN VE AKIL
İLİŞKİSİ

Tanrı – âlem ilişkisinden sonra bu bölümde, araştırmamızın giriş kısmında belirttiğimiz hem *Üsûlûcyâ* metninin hem de İbn Sînâ'nın yorumunun ortak iki temel felsefî konusundan bir diğerini oluşturan nefis, beden ve akıl ilişkisini mercek altına alırken, önce nefsin bedenle ilişkisini, ardından nefsin akılla ilişkisini ele alacağız. Şeyh-i Reîs'in tabîiyyâtta, *Üsûlûcyâ* müellifinin ise ilâhiyyâtta üzerinde durduğu nefis bahsinin bu incelememizde gerçekleştirmeyi vaat ettiğimiz mukayesenin bileşenlerini teşkil eden *Üsûlûcyâ*, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* ile *Kitâbü 'ş-Şifâ* ve *el-İşârât ve 't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyyatı açısından felsefî tartışmaların büyük çoğunluğunun yapıldığı en yoğun mevzu olması, çalışmamızın odağında bulunan *Üsûlûcyâ* yorumundaki nefis kuramını müzakere etmenin konumuz zaviyesinden ne denli kritik bir ehemmiyet taşıdığını gözler önüne sermektedir.

Esasında İbn Sînâ felsefesi araştırmacıları için insanı anlamanın, onun aslî parçası konumunda olan nefsi ve nefsin bir taraftan aşağı doğru bedenle, diğer taraftan yukarı doğru akılla olan ilişkisini anlamaktan geçtiği aşikârdır. Birbirleriyle doğrudan bağlantılı olmaları hasebiyle nefis bahsine egemen olan gerek ontolojik gerekse de epistemolojik perspektiflerden herhangi birinin göz ardı edilmesinin, konuya yönelik birtakım okuma, anlama ve yorumlama sorunları doğuracağı ortadadır.

Bu çerçevede, *Üsûlûcyâ* yorumunda nefis, beden ve akıl ilişkisini önce “Nefis ve Beden” daha sonra “Nefis ve Akıl” olmak üzere iki alt başlıkta araştırırken, İbn Sînâ'nın bu iki başlığa ilişkin yorumlarını da esas itibariyle ikişer felsefî meselenin şemsiyesi altında irdeleyeceğiz. Bunlardan ilk ikisi, nefis – beden ilişkisinin birinci yönüne tekabül eden nefsin bedenle ittisâli ve haliyle onun ikinci yönü olan nefsin bedene mufârakâtdır. Nefis – akıl ilişkisini ise, bu ilişkinin özünü oluşturan entelektüel deneyimin kavramsal boyutunu ifade eden yetkinlik fikri ile onun görsel boyutuna karşılık gelen müşâhede tecrübesinden hareketle inceleyeceğiz. Bu ana unsurların muhitinde *Üsûlûcyâ* yorumunu dikey anlamda derinlemesine, yatay anlamda da şümüllü bir tahlile tabi tutarak İbn Sînâ'nın hem *Üsûlûcyâ*'yı nasıl okuduğunu, hem de yorumları ile kendi felsefî sisteminin bütünü arasındaki fikrî irtibatın ne kadar sağlam olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

3.1. Nefis ve Beden

Hem *Üsûlûcyâ*'da hem de İbn Sînâ'nın yorumunda nefis – beden ilişkisi ile ilgili olarak büyük ölçüde tüm alt meseleleri etrafında toplayabileceğimiz nefsin bedenle ittisâli ve nefsin bedene mufârakâtı konularını müzakereye koyulmadan önce,²⁷⁵ her iki metinde dikkat çekilen cisim ile ilişkileri bakımından küllî ve göksel (semâvî) bir nefis olarak felek nefsi ile cüz'î ve yersel (arzî) bir nefis olarak insan nefsi (en-nefsü'n-nâtika) arasındaki fark üzerinde durmamızın konunun iyi anlaşılması ve sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi açısından faydalı olacağının kanaatindeyiz. *Üsûlûcyâ*'nın özel olarak nefis mevzuuna tahsis edilen yedinci mîmerinde, gerek küllî nefis gerekse de cüz'î nefis şerefli olup kendilerine ait olan cisimleri de şerefli bir tedbir ile idare etmekle birlikte, küllî nefis bunu yorulmaksızın yaparken, cüz'î nefsin bunu zahmet çekerek gerçekleştirdiğine işaret edilmektedir. Nitekim, semâvî nefis kendi cirmini fikir veya revîyye olmadan küllî ve aklî bir şekilde idare etmekte ve bundan farklı bir tedbire ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü, göksel cisim küllî olup farklılık barındırmamaktadır. Tek bir tabiat olması itibariyle bu cismin cüzü küllü gibidir.

Cüz'î nefse gelince o, cüz'î bedeninden ötürü, fikir ve revîyyeye ihtiyaç duyar. İnsan nefsinin duyulur şeylere yöneltmekle meşgul eden ve böylece tabiattan kaynaklanan şeylerin bulaşmasıyla nefsin acı ve ızdırap çekmesine sebebiyet veren duyusu, nefsin bakışını kendi zâtına yöneltmesine mâni olur ve onu aklî âleme ait olan cüzünden gaflet içinde bırakır. Yerilen şehvet ve bayağı hazlar gibi bedenî şeyler nefse üstün geldiğinde, nefis duyusal âleme ait olan hazları elde etmek için kalıcı şeylerden yüz çevirir. Fakat nefis, kalıcılığı ve sabitliği olmayan geçici hazza yönelmekle, gerçek hazdan (el-lezzetü'l-hakka) uzaklaştığını bilmez. Bu aşamada şayet nefis, duyuya ve ona ilişkin geçici duyulur şeylere bağlanmama noktasında güçlenirse, o zaman bedenini zahmet çekmeksizin kolayca yönetir. Neticede beşerî nefis, küllî nefse benzemeye başlar ve aralarında hiçbir farklılık yokmuş gibi olur.²⁷⁶ Burada belirtilmelidir ki, bu tasavvur esas itibariyle bedeninin aklî alakadan başka şeylerle meşgul olmasına yol açtığı cüz'î nefis ile cismî alakanın herhangi bir anlamda engel oluşturmadığı küllî nefis arasında bir diğer temel farkı teşkil etmektedir. İnsanî nefsin varlığı yetkinliğini (et-tamâm) öncelerken, felekî nefsin yetkinliği varlığının başında bulunur.

²⁷⁵ Nefsin bedenle ilişkisi hakkında geniş bir inceleme için bk. Mehmet Zahit Tiryaki, *Nefs Teorisi, İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik 3* içinde, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 1292-1315.

²⁷⁶ *Üsûlûcyâ*, s. 91.

Zaten İbn Sînâ da yukarıdaki tasavvurun felekî nefis ile insanî nefis arasında teşkil ettiği ayrımın farkında olmalıdır ki, yukarıda analiz ettiğimiz pasaj ile ilgili yorumunu söz konusu ayrımdan hareket ederek ortaya koymuştur. Bununla birlikte o, metni olabildiğince kendi görüşleriyle uzlaştırmaktadır. Ona göre semâvî nefis, zamanla durumları değişen veya yararlı şeylerin celp edilmesi ve zararlı şeylerin defedilmesine ihtiyacı olan bir bedenle müptela değildir ki, bedenini yönetmede farklı bir tedbire gereksinim duysun. Bilakis, onun cisminin cevheri birdir ve cüzleri de zamandaki halleri de benzerdir. Kendisinden kaynaklanan şeylerin idare edilmesine gerek kalacak şekilde de etkilenmemektedir. Bu yüzden, nefsin onun küllîliğini idare etmesi ile cüzlerini idare etmesi arasında durum değişmez ve nefis ona yönelik yalnızca basit bir hareket ettirme ve ilişki kurmanın ötesinde herhangi bir şeye gerek duymaz. Dolayısıyla, bedenî alaka semâvî nefsi aklî alakadan alıkoymaz. Böylece, göksel nefiste göksel akıldan var olması gereken şeyler, kendisinde o akıldan varlığının başında bulunur.

Cüz'î nefis ise, aklî âleme ait olmakla birlikte, bedenini yönetirken duyunun kendisini meşgul etmesinden ötürü, elinde bir şey olup da onu unutan kimse gibidir. Nitekim insanî nefis, geçici hazla (el-lezzetü'l-fâniye) meşgul olduğunda, esas itibarıyla aklî âleme ait oluşunu ve dolayısıyla gerçek hazzı unuttur. Ancak o, sadece ilişkinin gerektirdiği şeyler kalıncaya kadar bedenden arınırsa, o zaman kendisini meşgul eden şeylerin çoğunu üzerinden atmış ve bu durumda, her ne kadar bir yönden küllî nefis kendisinden daha şerefliyse de, o neredeyse küllî nefse benzemiş olur.²⁷⁷

Kimi araştırmacıların İbn Sînâ'nın küllî nefis ile ilgili bütüncül bir anlatısının olmadığını not etmesine karşın,²⁷⁸ söz konusu meseleye ilişkin olarak Şeyh'in farklı farklı eserlerinde yer alan açıklamalara kuş bakışı bakıldığında, konuya dair sistematik ve de yukarıdaki yorumu yeterli ölçüde aydınlatan bir çerçeve ortaya koymanın mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Düşünürümüze göre, mufârik aklın kendi varlığının Evvel sebebiyle zorunlu bir varlık olduğunu akletmesinden felek nefsi, varlığının kendisi sebebiyle mümkün bir varlık olduğunu akletmesinden ise esîr unsurundan teşekkül eden ve o nefse özgü olan tek bir felek cismi (el-cismü'l-esîrî) meydana gelmektedir ki, bu ikisi âlemin yatay (arz) boyutuyla alakalıdır. Diğer yandan insan nefsi, ibdâ' yoluyla var olan ve sudûr basamaklarının sonuncu sırasında bulunan faal akıldan feyezan eden manevî bir cevher iken, insan bedeni sun' yoluyla var olan ve tabîî unsurların birleşmesiyle meydana gelen cismânî bir cevherdir. Semâvî

²⁷⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, s. 69-70.

²⁷⁸ Örnek olarak bk. Abdülmaksûd Hâmid Rahîse, *Eseru kitâbi Üsûlücyâ 'ala İbn Sînâ fi'l-ilâhiyyât*, Kahire: Câmietü'l-Ezher, 1990, s. 263.

cisimlerin sûretine tekabül eden semâvî nefislerin kendisine özgü olan cisimden ayrılmasının mümkün olmamasına karşın, arzî bedenın sûretine tekabül eden insanî nefis maddesinden ayrılabilmektedir. Cismi yönetme yönünde felek nefsi ile insan nefsi arasındaki fark, esasında bu durumdan kaynaklanmaktadır. Nitekim buna göre, semâvî cisimler hiçbir şekilde oluş ve bozuluşa konu olamazken; yersel cisim için nefsin ittisâli ile oluş, mufârakâtı ile de bozuluş gerçekleşmektedir. Bu yüzden değişim çeşitleri, semâvî cisim için olanaksız, insanî beden için ise geçerlidir. Bu sayede küllî nefis, kendi cirmini çeşitli tedbirler ile değil, tek bir tedbir ile yönetir ki, bu da şerefli ve mükemmel bir tedbirdir. Var olduktan sonra kendi yetkinliklerini sürekli sağlayacak haricî bir nedene ihtiyacı olmayan semâvî nefis bir kez maddeyle bir araya geldikten sonra, semâvî cisim yetkinleşmek için başka bir şeye gerek duymaz. Dolayısıyla da semâvî nefisler, yetkinlikleriyle ilgili her şeyi zâtlarında hazır bulurlar.²⁷⁹

Felek nefsinin aksine, insan nefsi bileşimleri dört sıvıyı ve onların zıt özelliklerini meydana getiren dört unsurun karışımından müteşekkıl bir bedene bağılı olduğu için, insan nefsinin bu zıtlıklarla olan ilişkisi ve bunun neticesinde bedenın oluşumundaki dengesizlik onun faal akıldan ilâhî feyzi almasına engel olmaktadır. Lakin insan nefsi, aklî idrakin son aşaması olması itibarıyla ulaşmayı gaye edindiğı bilfiil ve müstefâd akıl seviyesine yükselirse, her ne kadar bir yönden semâvî nefis kendisinden daha şerefliyse de, o semâvî nefse benzer.²⁸⁰ Bu durumda, İbn Sînâ için amelî akıl açısından nefsin yetkinliğı, gök nefislerine benzemesi demektir. “Nefis ve Akıl” başlığının altında nefsin yetkinliğı konusunu ele alacağımız için, burada bu başlığın araştırma sorusunun sınırlarını aşmaktan kaçınacağız.

Bir taraftan *Üsûlûcâ* metninde beş müstakil mîmerde işlenen,²⁸¹ diğer taraftan İbn Sînâ’nın yorumunda da merkezî bir konum işgal eden nefis – beden ilişkisinin daha evvel ilk yönüne tekabül ettiğini ifade ettiğimiz nefsin bedenle ittisâli konusuna gelecek olursak, bu konuya ilişkin olarak nefsin kuvveleri öğretisinden evvel nefsin bedenden önce var oluşu ile nefsin bedenle birlikte var oluşu tartışmasından söz etmemiz gerektiğı aşikârdır. *Üsûlûcâ*’nın

²⁷⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 338-340; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve ’l-me’âd*, s. 74, 79; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 157-168, 277; İbn Sînâ, *el-İşârât ve ’t-tenbîhât*, IV, s. 38; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 80-81, 169-170, 378; İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, s. 15-16, 26; İbn Sînâ, *Fî’l-Ecrâmi’l-ulviyye*, *Tis’u Resâ’il* içinde, İstanbul, 1298, s. 33; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: es-Semâ’ ve ’l-âlem*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer’âşî en-Necefi, 1405, s. 33. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *Sema ve Alem*, çev. Muhittin Macit ve Harun Kuşlu, İstanbul: Litera yayıncılık, 2014.

²⁸⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve ’l-me’âd*, s. 99-100; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 166; İbn Sînâ, *İcâbetü’l-du’â ve keyfiyyetü’l-zîyâre*, s. 286; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 68; İbn Sînâ, *el-İşârât ve ’t-tenbîhât*, II, s. 387-392; İbn Sînâ, *Risâle Fî’l-Kelâm ala’n-nefsi’n-nâtika*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1952, s. 195-198.

²⁸¹ Bahsi geçen mîmerler birinci, ikinci, üçüncü, yedinci ve dokuzuncu bölümlerdir.

doğrudan nefis mevzuuna ayrılan bir diğer mîmeri olan birinci mîmerde, bir cirm olmayan nefsin ölüp bozulmadığının, bilakis ebedî olarak kaldığının altı çizilmektedir. Bununla birlikte nefis, aklî ulvî âleminden ayrılıp cismânî ve duyuşal olan suflî âleme inerek oluş ve bozuluşa uğrayan bu kaba bedene girmiştir. Nefsin bunu yapmasındaki esas amacı ise, onun sahip olduğu yüksek kabiliyeti ve kuvvesinin bir türüyle kendisinden sonra gelen duyuşal varlığa sûret vermek ve onu yönetmektir.²⁸² İbn Sînâ bu pasajı yorumlarken, müellifin nâtık nefsin amacının kendi yüksek kabiliyeti ve kuvvesi sayesinde bedene sûret vermek ve onu tedbir etmek aracılığıyla yetkinlik kazanmak olduğunu kastettiğini dile getirmektedir.²⁸³ Ona göre, müellifin ifadelerinden onun nefsin bedenden önce var olduğunu savunduğu zannedilmemelidir:

”ليس يعني أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه ثم صارت إليه؛ فإن هذا أمر قد بان استحالة في الكتب، وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت. ولكن معناه أن النفس لم يوجد لها أن تكون مجردة عن البدن تجرد الأمور العقلية المذكورة في ’ما بعد الطبيعة‘، بل وجد له في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر.“²⁸⁴

“Bu, insan nefsinin ölümsüz olmakla beraber, bedenden önce bedene arzu duymadığı ve onunla birlikte olmadığı bir zamanda var olup da daha sonra ona geldiği anlamına gelmemektedir. Nitekim bu, imkânsız olduğu kitaplarda açıkça ortaya konulmuş bir husustur. Aslında bunun anlamı, nefsin bedenden *Metafizika*’da bahsedilen aklî şeylerin soyut oluşu gibi soyut olarak var olmadığı, bilakis baştan onun tabiatında bedene bir meylin ve onunla bir ilişkinin bulunduğu.”

²⁸² *Üsûlûcyâ*, s. 18, 84.

²⁸³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 66. Yorumda “üstün gelmeye kudreti” anlamında “وقدرتها للغلبة” ifadesi geçmekle birlikte, gerek metnin bütünlüğü gerekse de yorumun *Üsûlûcyâ*’dan ait olduğu pasajı göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu tabir yerine “yüksek kuvvesi” anlamında “وقوتها العالية” ifadesini tercih etmiş bulunmaktayız.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 37. Bedevî, ilgili yorumun *Üsûlûcyâ*’dan hangi pasaj ait olduğuna dair bir tespitte bulunmaktan kaçınmıştır. Bununla birlikte metin incelendiğinde, yorumun 18. sayfanın son paragrafının 1-3. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, ilgili yorumda “zorunlu olduğunda” anlamında “لما وجب” ifadesi geçmekle birlikte, gerek metnin bütünlüğü gerekse de İbn Sînâ’nın nefis anlayışını göz önünde bulundurduğumuzda, Oxford nüshasına uygun şekilde ilgili tabir yerine Bedevî’nin de bir diğer okuması olan “var olmadığı” anlamındaki “لم يوجد” ifadesini tercih etmiş bulunmaktayız. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 69^b. Bunun yanında, “أن تكون مجردة” şeklinde aktardığımız cümle tahkik metninde “أن لا تكون مجردة” şeklinde geçse de, hem metnin bütünlüğü hem de İbn Sînâ’nın nefis anlayışı açısından doğuracağı çelişki dikkate alındığında, “لا” edatının hazfedilerek metnin tashih edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır.

Açıkça görülüyor ki mütefekkirimiz, nefsin bedenden önce var olduğuna yönelik *Üsûlûcyâ* müellifinin yaklaşımını nefsin bedenle birlikte var olması fikriyle oldukça kararlı bir biçimde tevil ederken, Aristoteles'in eserlerine atıfta bulunarak *Metafizika*'da tabiatı hasebiyle nefsin salt olarak maddeden mücerret olan aklî cevherlerin aksine baştan bedenle bir ilişkisinin bulunduğunu hatırlatmaktadır.²⁸⁵ Şeyh'in bu tavrının altında bilinçli bir tutumun yattığı hesaba katıldığında, yukarıdaki değerlendirme bizim için ayrıca önem kazanmaktadır. Zira, konuyu daha net görebilmemizi sağlamak üzere İbn Sînâ açısından *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği meselesine ilişkin olarak *Üsûlûcyâ* yorumunda izini sürdüğümüz karinelere birini teşkil eden ve mesele hakkında ciddi anlamda fikir verme imkânını barındıran bu ayrıntı, araştırmamızın birinci bölümünde İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'nın Aristoteles'e aidiyetine itiraz ettiğine dair görüşü üzerinde durduğumuz Paul Kraus'un iddiasının zayıf olduğuna yönelik kanaatimizi kuvvetlendirir niteliktedir.

Nefsin bedenden önce var olduğuna şiddetle karşı çıkan Aristo'ya göre, cevher kavramı üç mana ifade etmektedir. Bunlar sûret, heyûlâ ve kuvve olarak heyûlâ ile ilk yetkinlik²⁸⁶ olarak sûretten mürekkep olan şeydir. Bu bakımdan, heyûlâ ile sûretten mürekkep olan canlının cismi, nefsin yetkinliği olamaz. Bilakis, nefis cismin yetkinliğidir. Bu sebeple, kudemânın iddia ettiklerinin aksine, kendisi bir cisim olmamakla birlikte nefsin cisimden bağımsız olarak var olması mümkün değildir.²⁸⁷ Dolayısıyla nefis, her zaman bedenle birlikte.

en-Necât'ın tabîyyât hakkındaki bölümünün nefis ile ilgili altıncı makalesinde İbn Sînâ da, nefsin bedenden önce değil, bedenle birlikte var olduğunu belirtmektedir. Filozof, nefsin hâdis oluşunu ispatlarken, insan nefislerinin tür ve anlamda birleşmiş olduklarını ifade etmektedir. Ona göre, onların sonradan değil, bedenden önce meydana gelmesi ancak iki durumda mümkün olurdu. Birincisi onların zâtlarının çok olması, ikincisi ise, tek bir zât olmalarıdır.

²⁸⁵ Örnek olarak bk. Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, I, s. 8, 154; Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, II, s. 608; Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, III, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1948, s. 1425, 1486, 1512, 1575, 1614, 1691.

²⁸⁶ “کمال”, Grekçede “entelecheia”.

²⁸⁷ Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, nşr. ve çev. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1949, s. 49. Bağlamdan açıkça anlaşılıyor ki, Aristoteles kudemâ ifadesi ile Eflâtûn başta olmak üzere nefsin bedenden önce var olduğu görüşünü benimseyen filozoflara atıfta bulunmaktadır. Örneğin bk. Platon, *Timaios*, s. 43.

Ne var ki, zâtlarının çok olması imkânsızdır. Nitekim, nefislerin bedenlerden önce birbirlerinden farklılaşmaları ya mahiyet ve sûret, ya da unsura nispet yönündendir. Madde, her bir maddenin bir yönü içine alan mekanlarıyla çoğalır. Her nefsin maddesinde de meydana gelmesine özgü kılınan bir zaman söz konusudur. Bölen illetler onun maddesi içindir. Onun sûreti tek olduğu için, mahiyet ve sûret bakımından farklı değildir. O halde, yalnızca mahiyeti kabul eden açısından ya da mahiyetin bir şeye özgü kılınarak nispet edilmesi ile farklılaşırlar ki, bu da bedendir. Bedenden öncesine gelince, nefis ancak soyut bir mahiyettir ve nefislerin birbirleriyle sayı itibariyle farklılaşması imkânsızdır. Mahiyet de zâtî farklılığı kabul etmez ve bu her şeyde mutlaktır. Bu yüzden, zâtı olan şeyler sadece anlamlardır. Bu bakımdan onların türleri çoğalır. Fakat onlar, taşıyıcılar, kabul ediciler ve ondan kaynaklanan edilgenler veya onlara herhangi bir şekilde nispeti olanlar ve sadece onların zamanlarına nispeti olanlar ile bulunurlar. Dolayısıyla, onlar arasında farklılık ve çoğalmanın olması mümkün değildir.

Diğer yandan, zâtın sayıca tek olması da mümkün değildir. Çünkü, iki beden meydana geldiğinde, iki nefis meydana gelir. Bu, ya bir tek nefsin iki bölümüdür ki, o zaman bilkuvve bölünen büyüklüğü ve hacmi olmayan tek bir şey olur ve bu imkânsızdır. Ya da iki bedende sayı olarak tek bir nefis bulunur ki, bu da geçersizdir. Bundan hareketle, insan nefislerinin zâtlarının çok olması da tek bir zât olmaları da imkânsızdır. Dolayısıyla, onların bedenden önce var olmaları da mümkün değildir.²⁸⁸ Neticede nefis, ancak kullanması için elverişli olan bedenin meydana gelmesiyle birlikte var olmaktadır.

Yukarıdaki yorumu ile paralel olarak İbn Sînâ'ya göre, esas itibariyle nefsin cevherinin yapısında (hey'et) kendisine özgü olan beden ile meşgul olmaya, onu kullanmaya ve ona meyletmeye yönelik tabî bir arzu ve fitrî bir ülfet bulunmaktadır. Nefsin bedene gerek duymasının nedeni de, önceki bölümde inâyet kavramını ele aldığımızda filozofun belirttiğini ifade ettiğimiz gibi, nâtık nefsin yetkinleşmek üzere bedenini bir alet olarak kullanmasıdır.²⁸⁹

Bu meyanda *Üsûlûcyâ* yorumunda, yukarıdaki yorumun aksine, nefsin bedenle birlikte var olduğuna ilişkin İbn Sînâ'nın görüşünü problematik kılan bir hususun izini sürmek durumundayız. Daha önce de gördüğümüz üzere sık sık Platon'a atıfların yapıldığı birinci mîmerde *Üsûlûcyâ* müellifi, Platon'un şöyle dediğini aktarmaktadır: Canlı olan bu âlem,

²⁸⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 183-184. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 304-311; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 107-108; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât*, s. 192-194.

²⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 397; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 96-98; İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'ûcib, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiiyye, 1983, s. 237.

olabilecek en mükemmel biçim üzere olması hasebiyle şerefli bir varlıktır. Dolayısıyla, bu âlemin bir akla sahip olmaması imkânsızdır. Bir akla sahip olan bu âlemin bir nefsinin olmaması da mümkün değildir. Bu bakımdan İyi Yaratıcı'nın (el-Bâriü'l-Hayr) fiiliyle, nefis bu âleme yerleşmiştir.²⁹⁰

Metafizikçi (el-ilâhî) Eflâtûn'un metinleri arasında şümullü bir taramanın neticesinde, esas itibariyle âlemin canlı bir varlık olduğu doktrini ile alakalı olan bu ifadelerin filozofun *Timaios* diyaloguna ait olduğu tespit edilmiştir. Ona göre akli olan varlıklar, akli olmayan varlıklardan daha mükemmeldir. Bu âlem olabilecek en mükemmel biçim üzere olduğu için de, onun bir akıl ve nefse sahip olması zorunludur. Bu nedenle Yaratıcı'nın takdiriyle, bir bütün olarak bu âlem bir akıl ve nefse sahip olan canlı bir varlık olmuştur.²⁹¹ Lakin, *Üsûlûcyâ*'nın müellifi için bu alıntı, nefsin inip bedene yerleşmesine ilişkin yeterli izah gücüne sahip bir teorik çerçeve sağlaması açısından anlam taşımaktadır. Bu âlemin mümkün olan en mükemmel biçimde olması için, aklî âlemde bulunan canlı cinslerinin duyu âleminde de bulunması gerekmektedir. Bu yüzden Yaratıcı, âlemin olabilecek en mükemmel biçimde olması için, bizim nefislerimizi göndererek bedenlerimize yerleştirmiştir.²⁹²

Bu pasaj ile ilgili olarak İbn Sînâ, ilk bakışta şaşırtıcı gibi görünen şekilde nefsin “inme” eyleminden bahsederek, bu âlem canlılık ve akıl sahibi olup süslensin diye Allah'ın rahmetiyle nefsin bu âleme indiğini söylemektedir. Şayet bu âlem kendisi için mümkün olan aklî canlılıktan yoksun olsaydı, olabilecek en mükemmel biçim üzere olmazdı. Ne var ki, kendisi için mümkün olması itibariyle onun Salt Cömertlik olarak ilâhî inâyetten feyiz etmesi zorunludur. Zira sudûr meselesini incelediğimizde mütefekkirimizin belirttiği gibi, ardında imkân bulunduğu halde feyiz eden ilâhî mânânın durması ve hissî ile aklî varlığın sınıflarını elde eden mahiyetlerin bulunduğu halde onlara ilâhî cömertliğin gelmemesi inâyet gereğince mümkün değildir. Bu âlemde aklî bir canlılık olup da nefsin olmaması mümkün olmadığından ötürü, nefis buraya yerleşmiştir. Böylece, mümkün olduğu kadar akıl âlemindeki gerçek aklî sûretlere benzer bir sûret alan (tasavvur) cismânî madde, aklî âlemdeki gibi bir çeşit aklî bir

²⁹⁰ *Üsûlûcyâ*, s. 24-25.

²⁹¹ Platon, *Timaios*, s. 38-40. Platon'un âlemin canlı bir varlık olması doktrini ile ilgili detaylı bir tahlil için bk. Thomas Johansen, *The Timaeus on the Principles of Cosmology*, *The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, s. 287-307.

²⁹² *Üsûlûcyâ*, s. 25.

canlılık kaynağına sahip olmuştur. Nihayetinde, mümkün olduğu kadar aklî âlemdeki her şeyin kendisinde bulunduğu bu âlem, mümkün olan en mükemmel biçim üzere olmuştur.²⁹³

Burada İbn Sînâ'nın kendi inâyet terminolojisiyle bağlam kurarak teorik zenginlik katmak suretiyle, yorumladığı pasajı geliştirdiği dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Ancak burada odaklanmak istediğimiz nokta, nefsin inişi ile ilgili temadır. Bu husus, nefsin bedenle birlikte var oluşunu benimseyen İbn Sînâ açısından bir an paradoksal bir durum gibi gelse de, kanaatimizce üstad söz konusu temayı bütünüyle kendi felsefî sisteminin mekanizmaları çerçevesinde anlamaktadır. Bizce, filozofun bu ifade ile nefsin bedenden önce var olup sonradan indiğini kastettiğini düşünmek, tam anlamıyla ciddi bir yanılğı olur ki, bu yanılğı ancak Şeyh'in devasa külliyatındaki hâkim paradigmayı yadsılamakla mümkündür.

Üstelik, İbn Sînâ'nın yukarıda analiz ettiğimiz yorumu da felsefî olarak bu çıkarımı yapmaya müsait değildir. Nitekim, nefsin bedensel şeylerin yetkinliği olduğu dikkate alındığında, baştan ilâhî inâyet uyarınca nefsin bu yetkinliği gerçekleştirmesi zorunlu olduğuna göre, nefis beden varlığa gelmesiyle birlikte var olmalıdır. Zâhir o ki, İbn Sînâ için nefsin inişi kendi sudûr anlayışıyla uyumlu olarak, nefsin İlk İlke'den başlayıp aşağıya doğru inen ilâhî feyzin aklî âlemdeki son halkası olarak sûretleri veren (vâhibu's-suver) faal akıldan taşması anlamına gelmektedir. Esasen, bir önceki bölümde "Sudûr ve Gâiyyet" başlığında görüldüğü üzere, filozofun sistemi böyle bir okumaya fazlasıyla imkân tanımaktadır.

Her ne kadar nefis ulvî âleminden bu âleme inmişse de *Üsûlûcyâ*'ya göre, nefis duysal suflî âleme tamamıyla düşmez. Nefsin kendi aklî âlemine taalluk etmesi açısından, onun bir cüzü asıl âleminde kalıp oradan ayrılmaz. Çünkü, bir şeyin kendi âleminden tamamen ayrılması, ancak onun bozuluşa uğrayıp kendi zâtından çıkması ile söz konusu olabilir. Bu yüzden nefis, bu âlemde bulunduğu halde, aklî âlemine yükselebilmektedir. O zaman niçin bu âlemi duyumsadığımız gibi aklî âlemi de duyumsayamıyoruz diye soru soran müellif, bu sorunun cevabını yine kendisi vererek bunun duysal âlemin nefse baskın gelmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Nefislerimiz duyulur âlemin yerilmiş şehvetleriyle sürekli uğraştığı ve

²⁹³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 45-46. Bedevî'ye göre, ilgili yorum aynı zamanda *Üsûlûcyâ*'nın 23. sayfasının 8. satırına da ait olabilir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun belirtilen yere ait olamayacağı tespit edilmiştir. Öte yandan, ilgili yorumda "uğursuz olmak" anlamında "نحس" ifadesi geçmekle birlikte, metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, ilgili ifadenin Oxford nüshasına uygun şekilde "yoksun olmak" anlamında "عدم" olarak tashih edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 73^b.

kulaklarımız bu âlemin gürültülü patırtısını çokça işittiği için, nefis aklî âlemi duyumsamadan ve oradan alabileceği şeylerden mahrum kalır.

Bu aşamada, müellifin yukarıdaki duyumsama sürecini izah etmek için, nefsin kuvveleri teorisine müracaat ederek meseleyi temellendirdiği görülmektedir. Ona göre, nefsin bir parçasını duyumsamak, o parçadaki gücün diğer parçalara ait olan güçlerin hepsine baskın gelmesine bağlıdır. Yoksa, nefsin bir cüzündeki kuvve o cüzde ne kadar sabit kalırsa kalsın, o kuvvenin ait olduğu cüzü duyumsamak mümkün olmaz. Nefis, bayağı şehvetlerinden yüz çevirerek duyu âlemi ile meşgul olmaktan vazgeçmek suretiyle bu âlemde yükseldiğinde, nefsin aklî cüzündeki kuvve şehvet ve gadab kuvvelerine baskın gelir ki, bu durum istek ve öfke kuvveleri için de geçerlidir. Aklî cüzündeki kuvve üstün geldiğinde nefis, aklî âlemi duyumsamaya ve oradan alabileceği şeyleri kabul etmeye başlar.²⁹⁴

Müellifin görüşüne katılan İbn Sînâ, ay altı âlemde nâtık nefse bulaşan duyusal şeylerin nefsin aklî âleme ait olduğuna dair şuuru bastırıldığına dikkat çekmektedir. Nasıl ki kulak gürültü ve patırtıya maruz kaldığında onlarla meşgul olmaktan başka bir şey duyamazsa, benzer şekilde nâtık nefis duyusal şeylere maruz kaldığında, onlarla meşgul olmaktan onun asıl âlemi ile ilgili şuuru zayıflar ve böylece nefis, faal akıl ile ittisâl yoluyla alabileceği feyizden mahrum kalır.²⁹⁵

İbn Sînâ'nın, nefsin aklî âlemle alakası ile ilgili olarak *Üsûlûcyâ* metninde geçen duyumsama (el-hiss) tabiri yerine şuur terminolojisini kullanırken,²⁹⁶ nefsin aklî âleme ait cüzüne ilişkin müellifin ifadesini nefsin aklî âleme ait oluşu şeklinde yorumladığı hemen göze çarpmaktadır. Bizce bu tavır, üstadın nefsin parçalanamazlığına yönelik ısrarlı vurgusunun net bir alametidir. Mamafih filozof, bu görüşünü başlı başına ayrı bir yorumda savunacağı için, tekrardan kaçınmak adına şimdilik bu noktanın üzerinde durmayacağız.

Yukarıdaki çerçevede metinler arası derin bir okuma, yine bize *Kitâbü's-Şifâ* ve *el-İşârât ve-t'tenbîhât*'ın İbn Sînâ'nın ilgili yorumunu anlamının birinci ağızdan kaynağı olduklarını göstermektedir. Nitekim filozof *Kitâbü's-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünde, nâtık nefis bu âlemde ve bu bedende erdemsizliklere (rezâ'il) daldığında aklî kuvvesinin farkına varmaz ve bu nedenle gerçek hazzı istemez diye izahta bulunmaktadır. Tıpkı hastalığın hastaya

²⁹⁴ *Üsûlûcyâ*, s. 90-91.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 69.

²⁹⁶ İbn Sînâ'nın şuur terimi ile ilgili olarak bk. Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat Dergisi*, 6/1, Nisan 2020, s. 6-19.

tatlıdan haz almayı ve onu istemeyi unutturduğu gibi, nefsin bedenle meşgul olması ona kendi zâtını unutturmuştur. Dolayısıyla, nefsin o hazza arzu duyması, yalnızca onun şehvet ve gadabın boyundurduğunu boynundan çıkarmasıyla söz konusu olabilir. *el-İşârât*'ta ise düşünürümüz, âdetâ bu açıklamasının bir devamı niteliğinde şöyle demektedir: Mütenezzih Ârif (el-Ârifü'l-Mütenezzih) olan kimseler, bedenle birliktelik yükünü üzerlerinden çıkararak meşgul edici şeylerden kurtulmak isterler. Ne zaman ki onlar ceberût âleminin düşüncesine (teemmül) dalıp meşgul eden şeylerden yüz çevirirlerse, o vakit gerçek hazzın farkına varırlar.²⁹⁷

İbn Sînâ'nın, nefsin aklî âleme ait cüzüne ilişkin müellifin ifadesini nefsin aklî âleme ait oluşu şeklinde yorumlamasındaki tutumuna dönecek olursak, bu tutumun daha iyi anlaşılması için nefsin parçalanamazlığına dair filozofun yorumuna geçmemiz isabetli olacaktır. *Üsûlûcyâ*'da bedenin canlılığının illeti olan ve cisim olmayan birer cevher olarak nefislerin tamamının tek bir ilkedен doğmuşsa da – ki daha önce değindiğimiz üzere bu ilke ulvî akıldır – her birinin güçlülüğü ve zayıflığı bakımından kendine layık ve münasip bir canlılığının olduğuna temas edilmektedir. Buna binaen, bitki nefsi gibi nefislerin bir kısmı bölünmeyi (tecezzü') kabul etmezken, hayvan ve insan nefisleri gibi diğer kısmı bölünmeye konu olmaktadır. Misâlen insan nefsi, bitkisel (nebâtî), behîmî (hayvanî) ve aklî (nutkî) olmak üzere üç parçaya sahiptir.²⁹⁸

Bu pasajın sıhhatine itiraz eden İbn Sînâ'nın, *Üsûlûcyâ* metnini kendi felsefî görüşleri ile uzlaştırmak için daha evvel kullandığına tanıklık ettiğimiz metni tevil etme ve metni geçiştirme yöntemlerinin yanı sıra, şimdi de metni tashih etme yöntemine başvurduğu görülmektedir:

”فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ولها قوى عدة، وأنها أصل لانبعاث

القوى.“²⁹⁹

²⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 397-398; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 32-33. Benzer bir açıklama için bk. İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre*, s. 288; İbn Sînâ, *el-Kuva'l-insâniyye ve idrâkâtühâ, Tis'u Resâ'il* içinde, İstanbul, 1298, s. 44; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, nşr. Hasan Âsî, Tahran: Şems-i Tebrîzî, s. 149.

²⁹⁸ *Üsûlûcyâ*, s. 20.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 41.

“Aslında doğru olan, insanın da her bir canlının da tek bir nefsinin olduğu, bu nefsin birçok kuvvesinin bulunduğu ve onun bu kuvvelerin ortaya çıkışının kaynağı olduğudur.”

Fikrî çizgisini destekler nitelikte karşıt bir görüş serdeden İbn Sînâ, temelde bu bağlamdaki Platoncu kökenli parça (cüz) nosyonuna karşı çıkmaktadır. Mütefekkirimiz, okuyucunun odağını tam anlamıyla bu tutumuna çekmek istemiş olmalıdır ki, yorumunun sonunda kuvvelerin nefis ile beraber bâkî kalıp kalmayacağı meselesini dile getirmekle birlikte tartışmayı açmamıştır.³⁰⁰ Ona göre nefis, bir olup parçalanamaz ve esas itibariyle nefsin cüzlerinden değil, kuvvelerinden söz edilebilmektedir. İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ*’yı yorumlarken başvurduğu tashih yöntemini konumuz bakımından ayrıca önemli kılan husus, bu yaklaşımın üstadın Ebû Cafer el-Kiyâ’ya hitaben yazdığı risalede *Üsûlûcyâ* metni ile ilgili olarak kullandığı mat‘an ifadesinin altında yatan anlamı açığa çıkarıyor olmasıdır. Nitekim bu tavır, bir taraftan düşünürümüzün söz konusu ifadeyle *Üsûlûcyâ* metninde sıhhati itiraza konu olan ve tashih edilmesi gereken tahrif edilmiş birtakım pasajların bulunduğuna işaret ettiğine yönelik, diğer taraftan bu ifadenin ilk bakışta bir eserin apokrifliği ile ilgili bir anlam çağrıştırmasına dayanarak İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ*’nın Aristoteles’e nispetine itiraz ettiğini düşünen Paul Kraus’un iddiasının zayıf olduğuna yönelik kanaatlerimizi destekler mahiyettedir.

Şeyh-i Reîs, *el-İşârât ve’t-tenbîhât, en-Necât ve Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *en-Nefs* bölümü başta olmak üzere hemen hemen nefis konusuna yer verdiği her eserinde bu görüşüne işaret etmekte ve onu savunmaktadır. İbn Sînâ, bu hususu şöyle temellendirmektedir: Şayet nefsin kuvveleri tek bir zâtta bir araya gelmeyip (ictimâ‘) aksine her biri için ayrı bir ilke olsaydı, o zaman algıya bir şey geldiğinde bu mana şehvet veya gadab olurdu veya nefis öfke kuvvesiyle algılar ve tahayyül ederdi. Böylece, tek bir kuvveden cinsleri farklı olan fiiller çıkar ya da algı ve öfke güçleri tek bir kuvvede toplanırdı. Bunlar, iki kuvvede birbirinden ayrılırlarsa, ikisinin bir araya gelmesi söz konusu olmaz. Aksine, birbirini meşgul ettiklerinden dolayı birbirini etkilerler. Bu durumda düşünürümüz, temelde iki ihtimal müzakere etmektedir. Birincisi, kuvvelerden birinin değişmesiyle diğerinin de değişmesidir. İkincisi ise, kuvvelerinin tamamının tek bir şeyde bir araya gelmesidir. Ona göre, birinci ihtimal imkânsızdır. Çünkü her kuvvenin fiili, kendisi için kuvve olduğu söylenen şeye özgüdür. Yoksa, her kuvve her fiil için uygun değildir. Mesela öfke gücü, öfke gücü olması bakımından algılamaz. Algı gücü de, algı gücü olması bakımından

³⁰⁰ İbn Sînâ’da kuvvelerin nefis ile beraber bâkî kalıp kalmayacağı meselesi ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 462.

öfkelenmez. Geriye ikinci ihtimal kalır ki, bunun neticesinde tüm kuvvelerin tek bir nefiste bulunduğu ispatlanmış olmaktadır.³⁰¹

Mütefekkirimizin yukarıdaki yorumu, haliyle bizi onun nefsin bedenle ittisâli konusuna dair bir diğer mesele olan nefsin kuvvelerine ilişkin olarak *Üsûlûcyâ* yorumundaki görüşlerini mercek altına almaya sevk etmektedir. *Üsûlûcyâ*'nın hususî anlamda nefis mevzuuna ayrılan mîmerlerinden biri olan ikinci mîmerin sonuna doğru nefsin kuvvelerinin bedende belirli bir yerinin olup olmadığı meselesi ile ilgili tartışmalara yer verilirken, nefis kuvvelerinin farklılaşmasının kaynağına değinilmektedir. Nâtık nefsin her bir kuvvesi bedende belli bir yerde bulunmakla birlikte, o buna var olup kâimliğini sürdürmek amacıyla değil, fiili kabul etmek için yapılandırılan (hey'et) o yerden o fiilin ortaya çıkmasından ötürü ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda nefis, kuvvesini kabul etmesi amacıyla o kuvvenin fiilinin ortaya çıkması için uygun olan bir yapı ile bedenın uzuvlarını yapılandırır. Böylece nefsin o kuvvesi, fiil olarak bu uzuvdan ortaya çıkar. Bu yüzden, aslında nefsin farklı kuvveleri söz konusu değildir. Nefsin kuvvelerinin zorunlu olarak farklılaşması, temelde organların yapılarının farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Zira kuvveler, nefiste mürekkep değil, basit bir şekilde bulunur. Bununla beraber, tek ve şerefli bir kuvve sahibi olan basit nefsin mürekkep olan bedenden fiilleri ortaya çıkan kuvvelerin illeti olması itibariyle, bu kuvveler genelde nefse nispet edilmektedir.³⁰²

Üsûlûcyâ yorumuna gelince, İbn Sînâ'ya göre nâtık nefis, ne kendi cevherinde farklı kuvvelere sahiptir ne de kendisi farklı kuvvelerin bir toplamıdır. Zâtı basit olan nefsin tek ve şerefli bir kuvvesi vardır. Bu şerefli kuvve, nefsin kendi özünde sahip olduğu kuvvedir ki, o aklî kuvvedir. Burada ilk olarak ortaya konulması gereken husus, düşünürümüzün bu yorumunda nefsin tek bir kuvvesinin olduğuna ilişkin ifadesi ile bir önceki sayfada ele aldığımız nefsin bölünemezliğine dair yorumunda nefsin birçok kuvvesinin olduğuna ilişkin ifadesi birbiriyle tenakuz arz etmekte gibi görünse de, esasında her iki ifadenin filozofun sisteminin teorik çerçevesi içinde tutarlı olduğudur. Nitekim kuvveler, bedendeyken beden bakımından çoktur, fakat nefisteyken nefis bakımından çok değildir. Bununla beraber, nefsin mizaç ve hey'eti üzere olduğu müddetçe bedene kuvveleri vermesi itibariyle kuvveler, kendisinden taşmaları yönünden nefis bakımından çoktur.³⁰³ Diğer yandan İbn Sînâ,

³⁰¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, s. 356-357, 380-385; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 38; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs*, s. 49-50; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 189-190.

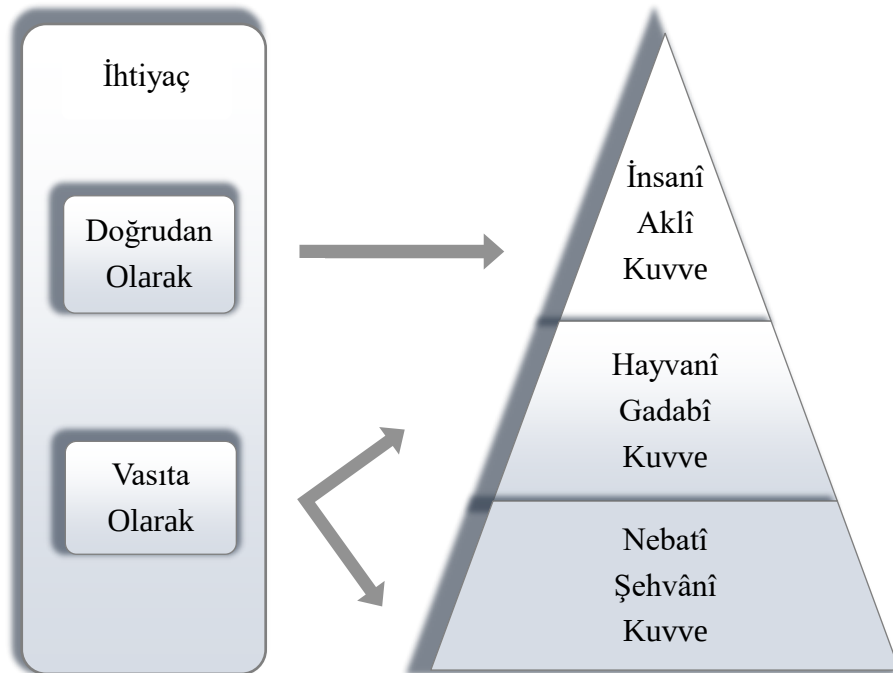
³⁰² *Üsûlûcyâ*, s. 41-42.

³⁰³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 54.

Üsûlûcyâ'nın sözlerinden müellifin nâtık nefsin tek olan kuvvesinin nefisten taşarken beden sebebiyle farklılaştığını, dolayısıyla beden mizaç ve hey'eti farklı olan birçok parçaya sahip olmasından ötürü nefsin farklı birçok kuvvesinin olduğunu kastettiğinin anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü, beden cüzlerinin mizaç ve hey'etlerini farklılaştıran, nefistir. Nefis, yurdu olan bedenine yerleşmek için zorunlu olarak kendinde farklı olan birçok kuvveye ihtiyaç duyduğundan dolayı, beden cüzlerini farklı mizaç ve yapılaraya sahip bir hale getirmiştir. Bundan hareketle, kuvveleri farklılaştıran beden değil, bilakis beden nefsin ihtiyaç duyduğu kendi mahiyetlerinde farklı olan kuvveleri kabul etmek için yapılandırılmıştır.

Nefis, yetkinleşmek için bir bedene ihtiyaç duyduğundan ötürü, kendisine taalluk etmesi için onunla birlikte bedeni de yaratılmıştır. Aklî yetkinliğini de hissî idraklerin vasıtasıyla kazanması hasebiyle, nefis öncelikle bir kısmı onları hariçte elde eden, diğer kısmı elde edileni hıfz eden birtakım hissî kuvvelere, ardından zararlı şeyleri defeden öfke ve korku (gadabî ve havfî) kuvvesi ile yararlı ve zarurî şeyleri celp eden isteme ve beslenme (şehvanî ve gıdâî) kuvvesine gereksinim duymuştur. Nefsin, bu kuvvelerden bazılarını birin bire ihtiyacı gibi direkt olarak ihtiyacı varken, bazılarını kendinden bir önceki kuvveye olan ihtiyacı için vasıta olarak muhtaçtır.

Burada üstadın ön plana çıkardığı bu noktaya şöyle bir şemada açıklık getirebiliriz:



Şekil 3: İbn Sînâ'da Kendilerine Duyulan İhtiyaç Tarzına Göre Nâtık Nefsin Kuvveleri

Buna göre nâtik nefsin doğrudan ihtiyaç duyduğu kuvve onun cevheri itibariyle sahip olduğu tek kuvve olan aklî kuvve, aklî kuvveye olan ihtiyacı için vasıta olarak ihtiyaç duyduğu kuvveler ise, istek ve öfke kuvveleridir. İşte bunun için nefis, bahsi geçen kuvvelerin kendisinden bedene taşmasının mümkün olduğu biçimde yaratılmıştır. Yukarıdaki açıklamanın “o halde kuvveler kendinde niçin farklılaştı?” gibi birtakım soruları beraberinde getireceğini kestiren Şeyh, bu sualle üç anlamın kastedilebileceğine dikkat çekerek cevap vermektedir. Bunlardan ilki, kuvvelerin kendi mahiyetlerinde niçin farklı olduklarıdır ki, mütefekkirimiz bu meselenin niçin böyle olduğunun (burhânu lime) bilinemeyeceğine işaret ederek bu durumun hariçte bir illetten dolayı olmadığını ve mahiyetlerin ancak öyle olabileceğini ifade etmektedir.³⁰⁴ Önceki sayfalarda da belirtildiği üzere şeylerin mahiyetleri, mahiyetleri olmak bakımından farklıdır ve farklı olmak zorundadır. Onların başka şekilde olmaları mümkün değildir. Öfke gücü, öfke gücü olmak bakımından algı gücü mahiyetine sahip değildir. Aynı şekilde algı gücü, algı gücü olmak bakımından öfke gücü mahiyetine sahip değildir. Mahiyetleri farklı olan şeylerin birden sudûr etmesinin nasıl mümkün olduğu şeklindeki ikinci anlama gelince, filozof onlarda bulunduğunda birden muhtelif eserlerin ortaya çıkmasının mümkün olduğu farklı konuların olmasıyla bunu yanıtlamaktadır. Son olarak, soruyla şayet gerçekleşen bir bölünmenin keyfiyeti kastediliyorsa, bu imkânsızdır. Nitekim, üstadın daha evvel tahlilini yaptığımız nefsin parçalanamazlığına ilişkin yorumunda da savunduğu üzere, tek olan nefsin ne basit zâtına ne de kendisinde basit bir şekilde bulunan kuvvelerine çokluk ve farklılık meydana getirecek herhangi bir bölünme ârız olmaz.³⁰⁵

Neticede, nefsin kuvvelerinin farklılaşmasına ilişkin olarak müellifin sözlerini yorumlarken, mizaç ve mahiyet terminolojilerini ekleyerek metnin yüreğinde duran hey’et kavramının izah çerçevesini genişleten İbn Sînâ,³⁰⁶ aynı zamanda yorumladığı pasajın temelini

³⁰⁴ İbn Sînâ başka eserlerinde de mesela nefsin zâtı itibariyle soyut olduğu halde niçin bedene şevk duydu da baştan mufârik akıllardan yetkinliği kabul etmediği veya bu beden yerine baştan bir semâvî beden kullanmadığı gibi bazı metafizik konuların burhân-ı limmî’sini idrak etmekten aciz olduğumuzu ve o konular ile ilgili mevcut durumları teemmül etmek suretiyle onlara ilişkin önceki durumlar hakkında bilgi elde etmekten öteye geçemeyeceğimizi dile getirmektedir. Bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 197-198. İbn Sînâ’da lime burhânı ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, I, s. 485-488; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 77-78; İbn Sînâ, *el-Kasîdetu’l-Muzdevece fi’l-mantık*, s. 14-15; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 27-32.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 54-55.

³⁰⁶ İbn Sînâ’nın mizaç teorisi ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, s. 87; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 404-406; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: es-Semâ’ü’t-tabî’î*, s. 36-37; İbn Sînâ, *İcâbetü’d-du’â ve keyfiyyetü’z-ziyâre*, s. 287; İbn Sînâ, *Mebhas anî’l-kuva’n-nefsâniyye*, s. 154-155; İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hikmeti’l-Meşrikiyye: et-Tabî’îyyât*, s. 117-121; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-tıbb*, I, nşr. Muhammed Emîn Dennâvî, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999, s. 19-35; İbn Sînâ, *el-Urcûze fi’t-tıbb*, *Min müellefâti İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde, nşr. Muhammed Zühayr el-Bâbâ, Halep: Ma’hedü’t-Türâsî’l-İlmî, 1984, s. 92-94; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Hayevân*, nşr. İbrâhîm Medkûr, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer’âşî en-Necefi, 1406, s. 192-199; İbn Sînâ, *el-Edviyyetü’l-Kalbiyye*, *Min müellefâti İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde, nşr. Muhammed Zühayr el-Bâbâ,

teorik olarak kendi felsefesi zaviyesinden geliştirmektedir. Ona göre nâtık nefis, cevherinde tek ve şerefli bir kuvveye sahiptir ki, bu ay altı âleme ait olan faal akıl ile ittisâl sonucunda aydınlanıp bilfiil hale gelecek olması yönünden nefsin doğrudan ihtiyaç duyduğu aklî kuvvedir. Yetkinliğini kazanma noktasında bedene muhtaç olan nefis, bu bedene yerleşmek için de kendisi tarafından organlara dağıtılmış olması itibariyle bedenle bağlantılı olan öfke ve şehvet gibi muhtelif kuvvelere, aklî kuvveye olan ihtiyacı için aracı olarak ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden – yine ilâhî inâyet uyarınca – kendisinden kuvvelerin taşabileceği şekilde yaratılan nefis, gereksinim duyduğu bu farklı kuvveler için bedeni hazırlar. Nefis bu kuvvelere münasip olan hey’etleri bedene verdiğinde, bir olan şeyden muhtelif eserlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan muhtelif konular sayesinde, bu kuvveler nefisten bedene feyezan eder. Buna binaen, nefsin kuvvelerinin farklılaşması, esas itibariyle nefsin bedenle ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Bu yorumun İbn Sînâ’nın felsefî sistemi ile olan irtibatından söz edebilmemizi sağlaması açısından anahtar rolü üstelen fikir, nâtık nefsin üst ve alt mertebelerine göre kuvvelere duyduğu ihtiyacın tarzlarıdır. Söz konusu kuvveler arasında bir hiyerarşiyi işaret eden bu perspektifin anlaşılması için, evvela üstadın nefsin kuvvelerine ilişkin riyâset teorisine göz atmamız gerekmektedir. İnsanî nefsin özü ve cevheri esas alındığında, nefsin tek ve şerefli bir kuvveye sahip olduğu görülmektedir. Bu kuvve, maddede intibâ‘dan beri olan, faal akıl ile ittisâl ettiğinde bilfiil akıl olup yetkinleşen ve en nihayetinde nefsin bedene mufârakâtından sonra hayvanî ve nebâtî kuvvelerden farklı olarak bâkî kalan aklî kuvvedir. Organlar (âlât) diğer kuvveler için münasip bir hale getirildiğinde, kuvve ve fiillerde farklılık meydana gelir. Yoksa, fiillerin farklılığı insanî nefsin cevherinde kuvvelerin farklılığına delalet etmez. Nitekim, tek bir kuvve muhtelif konularda bulunduğu anda, ondan muhtelif eserlerin ortaya çıkması mümkündür.

Riyâset ve hizmet bakımından bir sıra düzenine sahip olan nefsin kuvvelerinden bazıları diğerlerine riyâset ederken, bazıları da diğerlerine hizmet etmektedir. Nâtık nefis, her ne kadar kendisinden taşıyor olsalar da bedenin organlarıyla bağlantılı olan nebâtî ve hayvanî kuvvelere yetkinleşmek için muhtaçtır. Dolayısıyla aklî kuvve, diğer kuvvelere baskın gelerek onları etkisi altına almalıdır. Bu açıdan, en üst mertebede olan insanî aklî kuvve yönetici (er-re’îs) iken, diğer kuvveler onun hizmetçisidir (hâdim). Gadabî havfî kuvve daha alt mertebede bulunur ve şehvânî gıdâî kuvve ona hizmet eder. Hayvanî ve nebâtî kuvveler zararlı şeyleri def,

Halep: Ma‘hedü’l-Türâsî’l-İlmî, 1984, s. 221-223; Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *Edviye-i Kalbiye, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, çev. Rıfat Bilge, Ankara: TTK Yayınları, 2009.

yararlı şeyleri celp etme gibi birtakım hususlarda kendisine hizmet ve yardım ettikten sonra, aklı kuvve güçlenip yetkinliğini kazandığında artık onlara hiçbir ihtiyacı kalmaz.³⁰⁷

Hülasa olarak yer verdiğimiz nefsin kuvvelerine ilişkin riyâset teorisini amacımız zaviyesinden mühim kılan ayrıntı, bu hiyerarşinin sadece üst ve alt mertebelerine göre kuvveler arasındaki sıra bakımından değil, aynı zamanda kendilerine duyulan ihtiyaç tarzlarına göre onların arasındaki sıra bakımından anlam taşıyor olmasıdır. Nitekim açıkça ortadadır ki, söz konusu tertip gereği aklî kuvvenin yönetici olarak en üst mertebede olduğunu benimsemek, nefsin ona doğrudan ihtiyaç duyarken, onun hizmetçileri olarak hayvanî ve nebâtî kuvvelere aklî kuvveye olan ihtiyacı için aracı olmaları itibariyle ihtiyaç duyduğu sonucunu doğurmaktadır. Sonuç olarak, *Üsûlûcyâ* metninin nefis paradigmasını riyâset modeli ile zenginleştiren İbn Sînâ'nın yorumunun, filozofun ana eserlerinde sunulan nefis anlayışının temelleriyle örtüştüğü ortaya konulmuş olmaktadır.

Şeyh-i Reîs'in bu yorumuyla ilgili olarak üzerinde durmadan geçmememiz gereken bir diğer husus, yukarıda belirtildiği üzere nefsin ilâhî inâyet gereği kuvvelerin feyezân edebileceği biçimde yaratıldığı gibi, onun yine ilâhî inâyet gereği bedene kuvvelerini taşırdığı ve fiillerini ortaya koyduğudur. *Üsûlûcyâ*'nın “Şerefli Nefis” (en-Nefsü's-Şerîfe) hakkındaki yedinci mîmerinde, bu âlemde şeyin ve şeyin tabiatının bilgisini elde edebilmesi ve yetkinleşmesi için, nefsin aklî âlemdeyken sahip olduğu şerefli kuvvesini bedene taşırmamasının ve fiillerini ortaya çıkarmasının gerektiği vurgulanmaktadır. Şayet nefis, kuvvelerini taşıyıp bedenden fiillerini ortaya koymasaydı, bu kuvve ve fiiller geçersiz olurdu. Nitekim, fiilin ortaya konulmaması, fiilin kuvvesinin ortaya çıkmamış olması demektir. Şayet de kuvve ortaya çıkmasaydı, nefis erdemleri ve şerefli fiilleri unutmuş olarak kalırdı ki, o zaman nefis de şerefli olmazdı.

Bu görüşüne bir delil getiren müellif, nefsin bu durumu ile “Tanrı ve İlliyyet” başlığı altında analiz ettiğimiz Tanrı'nın zâtının yüceliğinin kendinden oluşu ve İlk İllet ile ilgili ifadeleri arasında benzerlik kurmaktadır. Ona göre, şayet Bâri' mevcudatı taşıyıp fiillerini ortaya koymasaydı, fiilleri geçersiz olurdu ve o zaman kalıcı olanıyla da geçici olanıyla da varlıkların hiçbirisi olmazdı. Şayet de şeyler olmasaydı, İlk Bir gerçek illet olmazdı. Oysa, İlk

³⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs*, s. 48-53, 65-69; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 168, 182-183; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât*, s. 185. Nefis ile devlet arasındaki benzerliğin yanı sıra, İbn Sînâ'da âlem ile küçük âlem olarak nefis arasındaki benzerlik için bk. İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre*, s. 286.

İllet gerçek illet olduğu halde, varlıkların meydana gelmemesi imkânsızdır.³⁰⁸ Tıpkı bunun gibi, nefis şerefli olduğu halde, onun kuvvelerinin feyezân edip fiillerinin ortaya çıkmaması da imkânsızdır.

Pasajı yorumlarken kendi felsefesine ait bazı unsurları katan İbn Sînâ, nâtık nefsin bu âlemde halasa erip yetkinleşmesi için tabiatına uygun olarak bedene kuvvelerini taşıyıp fiillerini ortaya koymasının, hatta bedenle ilgili infi'âllerden etkilenmesinin de Bâri'nin takdiri gereği olduğunu ve bu nedenle nefsin, aklî olmasının uygun olacağı biçimde³⁰⁹ aklî olarak yaratıldığını belirtmektedir. Şayet nefis fiillerini ortaya koymasaydı, onun kötülük âlemini kontrol edip ondan yükselmek amacıyla istidâdî hey'et kazanmak, arınmak (nezâhet) ve aklî olarak yetkinleşmek (el-istikmâlü'l-aklî) için kullanacağı kuvve geçersiz olurdu ki, o zaman nefis şerefli olmazdı.

Bu fikre gâiyyet doktrinini ele alırken incelediğimiz inâyet kavramı bağlamında değindiğimiz için, burada onun dışında kısaca müzakere etmek istediğimiz iki temel husus söz konusudur. İlki, İbn Sînâ'nın müellifin yukarıda kurduğu benzerliğe açıklık getirirken bu benzetmedeki Tanrı'nın durumu ile nefsin durumu arasında dikkatimize sunduğu farktır. Nitekim, nefsin bedene ihtiyacı varken, Evvel hiçbir şeye muhtaç olamaz. Bu bakımdan Şeyh'e göre burada müellifin, nefsin beden yoluyla yetkinleşip tam olduğu gibi, Tanrı'nın yaratılanlar yoluyla menzile kazanıp tam olduğu gibi bir anlam kastettiği düşünülmemelidir.³¹⁰ Zira, Tanrı telakkisi meselesini mercek altına alırken zikredildiği üzere, yetkinlik ve tamlığın üstünde olan Evvel'in varlığı zâtıyla şerefli olup zâtının şerefli oluşu da kendindendir. Şayet O'nun fiili meydana gelmeseydi ve varlık O'ndan feyiz etmeseydi, bu O'nun zâtının şerefli olmaması için bir sebep teşkil etmezdi. Bilakis, öyle bir varsayımda, Evvel'in zâtının şerefli olmaması, zâtın kendinde olan bir durumdan ötürü olurdu. Bununla birlikte, İlk İlet olarak Bizâtihi Zorunlu Varlık'tan varlığın feyiz etmesi zorunludur.

Belirtmek istediğimiz diğer hususa gelince, burada odak noktamız nefsin aklî âlemdeyken sahip olduğu erdemleri ve şerefli fiilleri unutmasına (nisyân) ilişkin *Üsûlûcyâ* müellifinin sözüdür. İbn Sînâ'nın yorumunda görüldüğü üzere filozof, Eflâtûn'un hatırlama

³⁰⁸ *Üsûlûcyâ*, s. 84-85.

³⁰⁹ Nitekim daha evvel anlatıldığı üzere insanî nefis, bir taraftan aklî âleme ait olup cevherinde aklî kuvveye sahipken, diğer taraftan bedenle birlikte olup şehvânî ve gadabî kuvveleri söz konusudur.

³¹⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 66-68.

teorisinin³¹¹ güçlü bir etkisini taşıyan bu ifadelerin karşısında metni geçiştirme yöntemine başvurmaktadır. Kanaatimizce bu tavır, üstadın metni tezekkür teorisi hakkındaki felsefî yaklaşımı ile uzlaştırma çabasının bir sonucudur. Nitekim mütefekkirimiz, Sokrates (ö. m.ö. 399) ile Menon (ö. m.ö. 4. yüzyıl) arasında cereyan eden öğrenme ve öğretmenin imkânsızlığı hakkındaki meşhur tartışmaya değindiği *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-Burhân* bölümünün birinci makalesinin “Bilinenlerden (malûm) Bilinmeyenlere (mechûl) Ulaşılmasının Niteliği” hakkındaki altıncı faslında, yetersiz bulduğu Eflâtûncu hatırlama doktrinini tenkit etmektedir.

Buna göre Menon, bir bilgiyi talep eden kimsenin ya bildiğini talep edeceğini ya da bilmediğini talep edeceğini; bildiğini talep etmesi halinde de talebinin anlamsız olduğunu, bilmediğini talep etmesi halinde ise, bulduğunda onu bilemeyeceğini ve bu durumun tanımadığı kaçak bir köleyi arayan bir kimsenin durumu gibi olduğunu iddia etmektedir. Bunun mukabilinde Sokrates, geometrik bir şeklin izahını göstermek suretiyle bilinmeyen bir şeyin bilinenle nasıl elde edileceğini açıklayarak bahsi geçen iddiayı nakzetmektedir. Ne var ki bunun mantikî olmadığı yönünde itiraz eden Şeyh, Sokrates’in bilinen yoluyla bilinmeyene ulaşmanın mümkün olduğunu ispatlarken, Menon’un imkânsız olduğu sonucunu veren kıyasla zikrettiği şeyin mümkün olduğu sonucunu veren bir kıyas ortaya koyduğunu ve şüpheyi çözmediğini belirtmektedir. Platon ise, bu sorunu çözmek için bilmenin hatırlamadan ibaret olduğunu savunarak, matlubun talepten önce bilindiğini ancak onun talep edilmesinin esasında onun unutulmuş olmasından dolayı olduğunu ve araştırmanın (bahs) ona ulaştırdığında onun hatırlanıp bilineceğini vurgulamaktadır. Hâlbuki bu durumda, bilgiyi talep eden kimse, yine daha önce bildiği bir şeyi bilmiş olmaktadır.³¹² Bundan hareketle İbn Sînâ’ya göre, her ne kadar Eflâtûn mezkur sorunu çözüme kavuşturmaya çalışmışsa da, nihayetinde Menon’un ortaya koyduğu şüpheyi onaylar bir duruma düşmüş bulunmaktadır.

Odağımızı tekrar mütefekkirimizin nefsin kuvvelerine ilişkin olarak *Üsûlûcyâ* yorumundaki görüşlerine çevirecek olursak, bu aşamada nâtık nefsin yukarı ve aşağı yönlere nispetini düzenleyen kuvveleri mercek altına alacağız. *Üsûlûcyâ* metninde bunun hakkında

³¹¹ “تذكر”, Grekçede “anámnesis”. Platon’un *Phaidon* ve *Phaidros* diyaloglarında da ele alınmakla birlikte, özünü *Menon* diyalogunda bulan hatırlama öğretisi ile ilgili olarak bk. Platon, *Phaidros*, s. 52-54; Platon, *Phaidon*, s. 64-71, 92-109; Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2009, 81d-81e. Anılan teoriye ilişkin geniş bir inceleme için bk. Norman Gulley, “Plato’s Theory of Recollection”, *The Classical Quarterly*, 3/4, Temmuz 1954, s. 194-213; Dominic Scott, *Recollection and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Lindsay Judson, *The Meno*, *The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, s. 161-182.

³¹² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler*, s. 24-25. İbn Sînâ’nın aktardığı hem hatırlama teorisine ilişkin Platon’un argümanı hem de felsefe literatüründe Menon paradoksu adıyla bilinen Sokrates ile Menon’un bilmenin imkânsızlığı hakkındaki tartışması için bk. Platon, *Menon*, 80d-87b.

birtakım görüşler serdedilmekle birlikte, bu hususa dair sistematik analizler daha ziyade İbn Sînâ'nın yorumunda tebarüz etmektedir. Nitekim, *Üsûlûcyâ*'da nefsin yukarı ve aşağı yönlerine nispeti ile ilgili olarak temelde iki kuvvenin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, nefsin yukarıda akıl ile bağlantısının söz konusu olduğu kuvve iken, ikincisi nefsin aşağıda cisim ile bağlantısının söz konusu olduğu kuvvedir.³¹³

Burada da yorumladığı argümanı sistematize eden İbn Sînâ, metinde işaret edilen kuvvelerin nazarî akıl ve amelî akıl olduğunu açıklamaktadır. Başta heyûlânî ve bilmeleke akıl halinde bulunan nazarî kuvve, nâtık nefsin aklî âlem ile ilişkili olan kuvvesidir. Diğerlerine göre nefse daha yakın olan amelî kuvve ise, nefsin duyusal âlem ile ilişkili olan kuvvesi olup iç (bâtın) ve dış (zâhır) duyulardan oluşmaktadır.³¹⁴

Bu yorumla paralel olarak, Şeyh-i Reîs'in eserlerinde hâkim olan nefis anlayışına göre nâtık nefsin, biri aşağı diğeri yukarı olmak üzere iki yöne nispeti ve her yöne göre onunla bu yön arasındaki ilişkinin düzenlendiği akıl olarak isimlendirilen bir kuvvesi söz konusudur. Pratik (âmil) kuvve, aşağı yöne doğru bedenle, nazarî (âlim) kuvve ise yukarı yöne doğru akılla ilişkilidir. Nefsin aşağı yönünün bedeninin tabiatının gerektirdiği cinsten herhangi bir etkiyi kabul etmemesi ve ondan etkilenmemesi gerekirken, yukarı yönünün ulvî ilkelerin (el-mebâdiu'l-âliye) etkisini kabul etmesi ve onlardan etkilenmesi gerekmektedir.

Amelî kuvve, insan bedenini uygulamaya özgü görüşler (ârâ') gereğince reviiyeye mahsus cüz'î fiiller için hareket ettirici olan ilkedir ki, bu kuvve ahlâk³¹⁵ ile yetkinleşir. Teorik kuvve ise, maddeden mücerret küllî sûretlerle intibâ' olma özelliğine sahip olan, bu sûretlerin bizâtihi mücerret olmaması halinde onları maddenin alakalarından hiçbir şey kalmayana kadar soyutlamak (tecrîd) suretiyle mücerret hale getiren kuvvedir ki, burada dört mertebeden söz edilebilmektedir.

³¹³ *Üsûlûcyâ*, s. 91.

³¹⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 69. İbn Sînâ'da görme (basar), koklama (şemm), işitme (sem'), tat alma (zevk) ve dokunma (lems) olmak üzere beş dış duyu ile ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), musavvire, mütehayyile, vehim ve hafıza olmak üzere beş iç duyuya ilişkin olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 54-72; İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 161-167; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât*, s. 150-182; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 428-440; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 57-68; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 155-157; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 93-96; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 158-163.

³¹⁵ İbn Sînâ'ya göre, pratik aklın ahlâk ile yetkinleşip nefsin erdemli olması için, iki aşırılık olan ifrat ve tefritten kaçınılarak iffet, şecaat ve hikmet erdemlerini elde etmek suretiyle kendinde adalet erdeminin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Ma'rifetü'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, s. 190; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 287; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163-164; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 96; İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 170-171; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 427-428.

Birincisi, bizâtihi hiçbir bir sûrete sahip olmayıp sûretlere konu olan ilk heyûlânın durumuna benzemesinden dolayı heyûlânî diye adlandırılan bilkuvve akıldır. Amelî kuvveye göre nefse daha uzak olan bu kuvve, ne kendisi fiile çıkan ne de kendisinde onunla fiile çıkışın gerçekleştiği herhangi bir şeyin olduğu mutlak istidâttır. Bu nedenle, mutlak kuvve olarak da isimlendirilir. Bu kuvveye örnek olarak, henüz yazı yazamayan çocuğun yazı yazmaya yönelik olan kuvvesi verilebilir. İlk İlke'ye benzeme potansiyeli taşıması itibariyle bilkuvve aklî âlem olan bu kuvve, henüz yetkinlikten herhangi bir şeyi kabul etmemiş nefisler için olup türün her bir ferdinde mevcuttur.

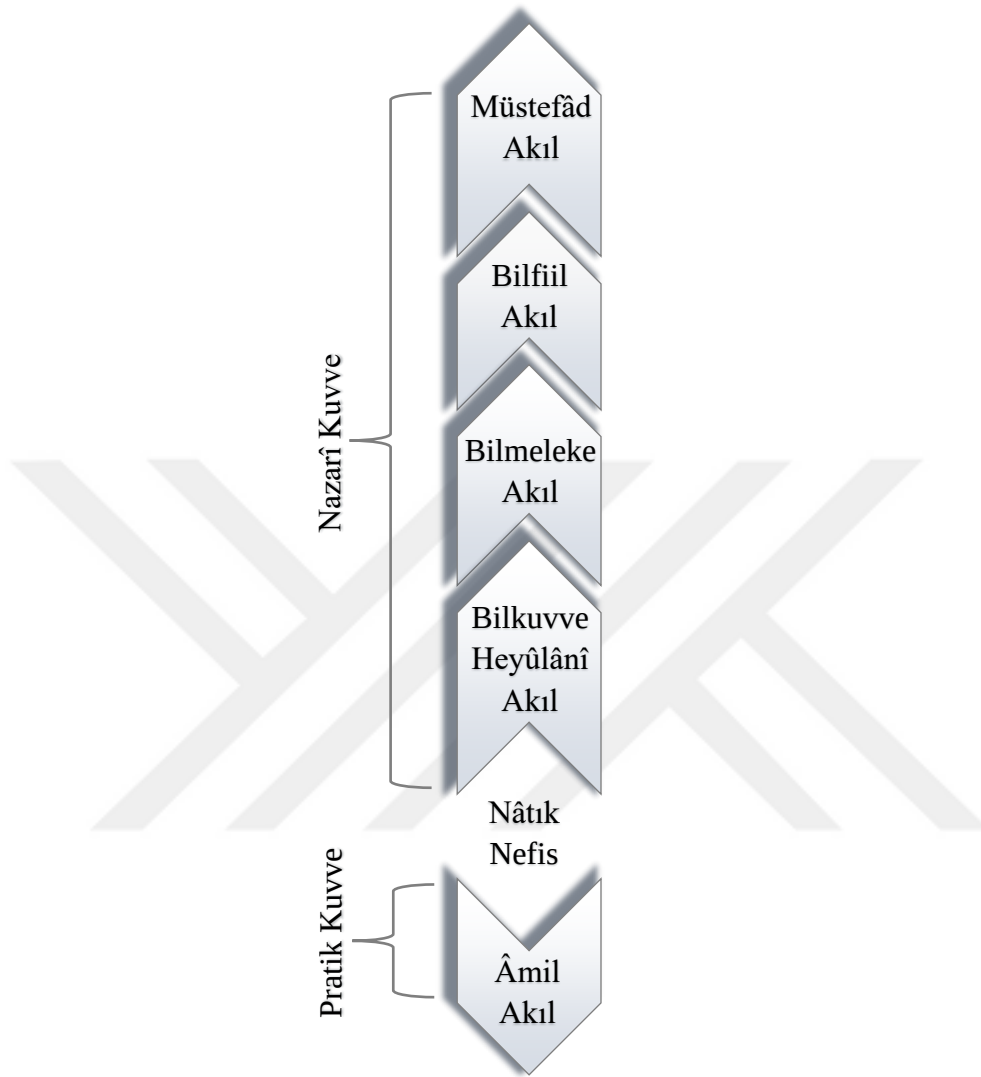
İkincisi, faal akıl tarafından heyûlânî akılda meydana getirilen ilk şey olarak bilmeleke akıldır. Kazanıci (kâsibe) bir kuvve olan bilmeleke akıl, kendisi aracılığıyla ikincil akledilirlerin kazanıldığı, bütünün parçadan büyük olması gibi tecrübe veya kıyas olmaksızın vasıtasız olarak elde edilen birincil akledilirlerin (apriori bilgiler) sûretidir.³¹⁶ Mesela, yazmadığında yazısına devam etmek isteyen yazarın kuvvesi gibidir. Bu açıdan bilmeleke akıl, istendiğinde kasıt dışında herhangi bir şey gerektirmemesi anlamında, bilkuvve akıl olan mutlak istidâdın yetkinliğine tekabül etmektedir.

Bilmeleke akıl meydana geldikten sonra nefis, kıyası kullanarak müktesep (aposteriori) bilgileri tahsil etme ve talep yoluyla yetkinliğini elde etme imkânına sahip olur. Böylece, elde edilen akledilirleri idrak etme derecesi olarak bilfiil akıl olmaya istidât kazanan nefis, faal aklın nurunun feyezan etmesi sonucunda kazanılmış müstefâd akıl seviyesine yükselir. Nefiste meydana gelen akledilirlerin sûretinin nefiste durup kâim olmasını ifade eden bu akılda, kıyas ile elde edilen bilgiler delil gerekmezsizin tasdik edilen birincil akledilirler gibi artık herhangi bir delil gerekmezsizin tasdik edilir.³¹⁷

³¹⁶ İbn Sînâ'da açık seçik (sarîh) olan bedihî öncüller (evveliyât) ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, s. 344-345; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 96-98; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 64-66. Ayrıca, İbn Sînâ'da tecrübe ve kıyas için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler*, s. 13-17, 40-45; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, s. 432-459; İbn Sînâ, *el-Kasîdetü'l-Muzdevece fi'l-mantık*, s. 9-12; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 60-84; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 31-57; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 49.

³¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163-166; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 96-100; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, s. 387-392, 402; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs*, s. 63-70; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 440-450; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 11-13; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 109; *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 157; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 2; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât*, s. 185. Öte yandan, İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta Kur'ân-ı Kerîm'in Nûr sûresinin İslâm literatüründe nûr âyeti diye ünlenen 35. âyet-i kerîmesini nâtik nefsin nazarî aklının kuvveleri bağlamında yorumlamaktadır. Bununla ilgili olarak bk. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II, nşr. Alî Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr, 1382, s. 267-271; Nasîruddîn et-Tûsî, *Hallü Müşkilâti'l-İşârât*, II, *el-İşârât ve't-tenbîhât* içinde, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992, s. 387-392; Kutbüddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât*, II, nşr. Kerîm Feyzî, Kum: Matbûât-ı Dînî, 1383, s. 410-416.

Şeyh'in nâtık nefsin yukarı ve aşağı yönleri nispetini düzenleyen kuvvelere ilişkin bu tasnifini şöyle bir şemada toparlayıp göstermek mümkündür:



Şekil 4: İbn Sînâ'da Yukarı ve Aşağı Yönleri Nispeti İtibariyle Nâtık Nefsin Kuvveleri

Nefsin bedenle ittisâli konusuna ilişkin nefsin kuvveleri meselesinde üzerinde durmak istediğimiz son husus, kuvvelerin akledilirleri idrak etme ile ilgili boyutudur. *Üsûlûcyâ*'nın sekizinci mîmerinin “Kuvve ve Fiil” hakkındaki bölümünde, basit şeyleri ancak kendileri gibi basit bir şey idrak edebileceğinden ötürü, nefsin aklî âlemdeyken akledilir şeyleri kuvvesiyle müşahade ettiği (rû'yet) belirtildikten sonra, bu bağlamda oldukça anlamlı bir soru ortaya atılmaktadır:

Nefis duyusal âlemdeyken aklî âleme ait olan şeyleri ya aklî âlemdeyken onları bildiği kuvve ile, ya da bu kuvvenin dışında bir fiil ile idrak eder. Eğer nefis onları bu kuvve ile idrak

ediyorsa bu, nefis akledilir şeyleri bu âlemde aklî âlemdeyken idrak ettiği gibi idrak eder demektir. Oysa nefis, aklî âlemde salt soyut iken, bu âlemde bedenle karışmış (meşûb) olduğu için, bu imkânsızdır. Diğer taraftan, eğer nefis onları bir fiil ile idrak ediyorsa, fiil kuvvenin dışında bir şey olduğu için, nefis akledilir şeyleri idrak edici kuvvesi olmaksızın idrak etmiş olur ki, bu da imkânsızdır. Çünkü her idrak eden, yalnızca bozuluşa uğramasıyla kendisinden ayrılan özsel ve garîzî kuvvesi ile şeyleri idrak eder.³¹⁸ Halbuki, daha evvel vurgulandığı üzere, nâtik nefis ölümsüz olup bozuluşa konu olmamaktadır.

Üsûlûcyâ müellifine göre, nefis bu âlemde ulvî akledilir şeyleri, aklî âlemdeyken onları bildiği kuvve ile idrak etmektedir. Fakat, nefis duysal âleme, yani bedene³¹⁹ geldiğinde, bürünmüş olduğu maddî kabukların (kuşûr) çokluğundan dolayı, mücerret olarak bulunduğu ulvî âlemdeyken zahmet ve yorgunluk çekmeden kuvvesiyle elde ettiği akledilir şeyleri burada elde edebilmek amacıyla kuvvesini ortaya çıkarması için fiile ihtiyaç duymuştur. Böylece nefis, ameli kullanmaya ('ammâle) başlamıştır. Fiil kuvveyi tamamladığında, nefis yukarıdan gelen etkileri kabul eder ve etkinin resmi kuvvede gerçekleşir.³²⁰

Üsûlûcyâ yorumuna gelince, daha evvel nefsin bedenden önce var olduğuna yönelik *Üsûlûcyâ* müellifinin yaklaşımını nefsin bedenle birlikte var olduğu şeklinde keskin bir biçimde tevil ettiğini gördüğümüz İbn Sînâ, buradaki pasajı yorumlarken nefsin başta aklî âlemde bedenden bağımsız olarak bulunduğu ilişkine tüm ifadeleri atlayarak geçiştirmektedir. Bunun için de üstad, yukarıdaki soruyu şöyle revize eder:

”إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المعقولات في هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل، أتدركها بقوة صرفة لذاتها أو باستعمال العمل معها؟ فإن كانت تدركها بالقوة التي لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل، فهي في البدن كالمجردة عن البدن. وليس كذلك! بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات. وإن كان لا بد لها من فعل، فلا ينتفع بقوتها في إدراك المعقولات. فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات، وهذا محال. فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الغريزية التي للجواهر النفساني دون الآلات الخارجة.“³²¹

³¹⁸ *Üsûlûcyâ*, s. 100-101.

³¹⁹ Nefsin yurdu olması itibariyle, *Üsûlûcyâ*'da yer yer duysal âlem teriminin beden anlamında kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak bk. *Üsûlûcyâ*, s. 25.

³²⁰ *Üsûlûcyâ*, s. 100-101.

³²¹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 70-71. Oxford nüshasına uygun olarak ”أتدركها بقوة صرفة“ şeklinde aktardığımız cümle tahkik metninde ”أتدركه بقوة صرفة“ şeklinde geçmekle birlikte, metnin bütünlüğünü göz

“Birisi şöyle sorabilir: Nefis, akıl âlemini mülâhaza etmek suretiyle bu bedende akledilirleri idrak ederken, onları zâtındaki sırf kuvveyle mi yoksa onunla birlikte ameli kullanarak mı idrak eder? Eğer onları zâtındaki kuvveyle idrak edip fiil ve ameale ihtiyaç duymazsa, o zaman nefis bedendeyken bedenden soyutlanmış gibi olur. Oysa, öyle değildir. Bilakis nefis, fiillerini bedendeyken fiil, fikir ve aletler ile yetkinleştirir. Eğer nefis, bir fiile gerek duyarsa, o zaman akledilirleri idrak etmede onun kuvvesinden yararlanılmaz. Bu durumda nefis, akledilirleri aletler ile idrak etmiş olur. Hâlbuki, bu imkânsızdır. Zira, akledilirler dış aletler olmadan ancak nefsânî cevherin fitrî kuvveleri ile idrak edilir.”

İbn Sînâ’ya göre, nâtık nefis salt akledilirleri sadece zâtındaki kuvve ile idrak etmektedir. Ne var ki o, fiillerinde bedene muhtaç olduğundan ötürü, kuvvesini ortaya çıkaracak, yetkinleştirecek ve nefsin zâtında olması gerektiği hale getirecek bir şeye ihtiyaç duymuştur. Bundan hareketle nefis, kuvvesini yetkinleştirmek ve onu duyulurları mütalaa etmek aracılığıyla yukarıdan gelip kendisini tamamlayan feyzi kabul etmeye yönelik tam istidât sahibi kılmak için ameli kullanır. Şayet nefsin akıl ile ittisâl edebileceği yetkin bir kuvvesi olsaydı, o zaman bedenle birlikte olmaya ihtiyaç duymazdı.³²² Oysa, onun bedenle birlikte olması, o kuvvesini yetkinleştirmesi içindir. Dolayısıyla, nâtık nefsin gayesi maddeden kurtulup faal akılla ittisâl etmek olsa da, bu yetkinlik ancak nefsin maddeyle olan ilişkisi yoluyla gerçekleşebilmektedir.

Şeyh-i Reîs’in bu yorumu, onun *en-Necât* ile *el-Mebde’* ve *’l-me’âd* gibi eserlerindeki açıklamalarıyla uyushmaktadır. Düşünürümüze göre, nâtık nefis akledilirleri zâtındaki kuvve ile akletmektedir. Nitekim zât, fiilden öncedir. Bu bakımdan nefsin, akledilirleri cismânî aletler ile idrak etmesi söz konusu değildir. Lakin, fiillerinde bedene muhtaç olan nefis, kuvvesini yetkinleştirmek için ameli kullanır. Böylece o, feyzi kabul eder ve onda sûretlerin intibâ’ı gerçekleşir.³²³ Sonuçta, nefsin bedenle ittisâli konusuna ilişkin olarak filozofun *Üsûlûcyâ* yorumundaki görüşlerinin, onun düşünce sisteminin psikolojik temelleri açısından herhangi bir çelişki arz etmediği anlaşılmaktadır.

önünde bulundurduğumuzda, ilgili ifadenin tashih edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 82^b.

³²² İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 70-71.

³²³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 178-180; İbn Sînâ, *el-Mebde’* ve *’l-me’âd*, s. 104. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 450; İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-nefs*, s. 109; İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hikmeti’l-Meşrikiyye: et-Tabî’îyyât*, s. 188.

Daha önce belirttiğimiz üzere, *Üsûlûcyâ* yorumunda nefis – beden ilişkisini incelediğimiz bu başlıkta birbirleriyle yakından bağlantılı olmaları hasebiyle, nefsin bedenle ittisâli konusundan sonra irdeleyeceğimiz diğer mevzu, nefsin bedene mufârakâtıdır. Hem *Üsûlûcyâ* hem de *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* metninde nefsin bedene mufârakâtı konusunun sacayaklarını, birer alt mesele olarak esas itibariyle iki sorun oluşturmaktadır. Bunlar, nefsin ölümsüzlüğü (bekâ) fikri ve meâd öğretisidir. Bu aşamada, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki meâdından söz etme imkânının öncelikle, cismânî cevherin aksine, nefsin bozuluşa kâbil olmayan bir cevher oluşunun temellendirilmesine dayanması hasebiyle, nefsin ölümsüzlüğü meselesi ile başlamamız yerinde olacaktır.

Üsûlûcyâ'nın birinci mîmerinde nefsin ölümsüzlüğüne dair temas edilen unsurların başında nefsin aslîliği ilkesi gelmektedir. Müellifin, bu ilke bağlamında nefsin ölümsüzlüğüne ilişkin anlayışını inşa ederken, yaklaşımını esas itibariyle biri kıyasla (bi'l-kiyâs) diğeri mübâşereyle (bi'l-mübâşere) olmak üzere iki yöntem üzerinden ortaya koyduğunu görmekteyiz. Kıyas ve burhân dışındaki delilleri kabul etmeyenler için olan birinci argümanı şöyle formüle edebiliriz:

Aklî âleme ait olan bütün varlıklar, gerçek varlıklardır (el-âniyyetü'l-hakk).

Gerçek varlıkların en temel karakteri de, yok oluş ve bozuluşa tabi olmamalarıdır.

O halde, aklî âleme ait olması itibariyle gerçek varlık olan nefis, fani olmaz.

Bu delilden hareketle müellif, öncesinde bedene bağlı olmasından ötürü bazılarının zannettiğinin aksine,³²⁴ nefsin bedeninin bozulup çözülmesiyle birlikte, bedeni terk edip ondan uzaklaşsa da ölmeyeceğini ve çıktığı âleme geri döneceğini savunmaktadır.

İkinci argümana gelince bu, kıyasla bilme yoluyla tasdik getirmeyerek yalnızca mübâşereyi kabul edenler için olup, nefsin bâkî kalacağına dair açık birtakım zorunlu ve tabii yasaların olduğuna dayanmaktadır. Örneğin, nefis bedeninin şehvetlerine yönelmek suretiyle kirlendiğinde, Tanrı'nın gazabına uğrar. Bu durumda, bedenî fiiller bırakılıp bedeninin şehvetlerine yüz çevirilir ve Tanrı'ya nefsi bağışlaması ve ondan razı olması için niyaz edilir.

³²⁴ Kanaatimizce, burada nefsin bedenle birlikteliğinden doğan ilişkinin bir zorunluluğu olarak, nefsin oluşunun ancak bedeninin oluşuyla gerçekleştiğini ve bedeninin bozulmasıyla nefsin bozulduğunu düşünen Aristoteles kastedilmektedir. Stagiralı filozofun söz konusu düşüncesi ile ilgili olarak bk. Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 44-45.

Bir diğeri de geçmiş zamanlardaki ölümlerin nefislerine rahmet okunması ve onlar için mağfiret dilenmesidir. Kaldı ki, bedenden ayrılıp kendi âlemine dönen kimi nefisler, darda kalıp da onlara yalvaran kimselere karşılık vererek yardım eder ve onları elleri boş bırakmaz.

Müellife göre aslında bu hususlar, mübâşere ehlinde olan kimselere nefsin bâkî olduğunu ve ölüp yok olmayacağını göstermek için yeterlidir. Bununla birlikte o tüm bu argümanların dışında, “Nâtık Nefis ve Onun Ölümsüzlüğü” hakkındaki dokuzuncu mîmerde kudemâdan bazı faziletli filozofların da, cisimlerden farklı olarak akıl ve ulvî âlemin diğeri varlıkları gibi nefsin ölümsüzlüğünü kanıtlayan birtakım ikna edici deliller ortaya koyduklarını vurgulamaktadır.³²⁵

Üsûlûcyâ metnine uyarak yorumunu iki kısımda ortaya koyan İbn Sînâ, birinci argümanla ilgili olarak bedenin bozulup çözülmesiyle birlikte nâtık nefsin bedenden ayrılarak bâkî kalacağını ve bedenle beraber yok olmayacağını, binaenaleyh nefis ve bedenden müteşekkil düalist bir yapıya sahip olan insanda asıl olanın nefis olduğunu ifade etmektedir. Ancak filozof, müellifin aklî âleme ait olan varlıklar hakkındaki gerçek varlıklar nosyonu yerine bilfiil varlıklar kavramını kullanmaktadır. Ona göre, nefsin de ait olduğu maddeden mücerret olan aklî âleme ait tüm varlıklar, bilfiil varlıklar olup onlara madde karışamaz (muhâlata). Aksi halde, onların mevcut olan cevherine bilkuvv ve olan bir şey karışmış olurdu. Bozuluş yalnızca maddî şeylere âriz olduğu için, nefis ölmez ve yok olmaz.

Esasen, *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyât* bölümünün dördüncü makalesinin “Kuvve ve Fiil” hakkındaki ikinci faslından hatırlanacağı üzere biri kuvve, diğeri fiil halinde bulunan iki şeyden oluşan cismin bilkuvv dayanağı, var olma kuvvesinin taşıyıcısı olarak mevzu olan madde iken, bilfiil dayanağı da sûrettir.³²⁶ Öte yandan Şeyh, nefsin çıktığı âleme geri döneceğine ilişkin müellifin sözünü nefsin bedene mufârakâtından sonra onun aşağı yöne doğru duyulur âlemle, dolayısıyla bedenle ilişkisinin ortadan kalkıp sadece yukarı yöne doğru varlığının ilkesinin olduğu akledilir âlemle, yani akılla ilişkili kalacağı şeklinde yorumlayarak, metni kendi felsefî sisteminin paradigmalarına daha çok yaklaştıracak şekilde tevil etmektedir.

İkinci argümana gelince, üstad bedenin şehvetlerine yönelmesinden ötürü kirlenen nefsin Allah’ın gazabına uğramasını, onun Allah’ın noksansız güzelliğinin ve yüce sevincinin

³²⁵ *Üsûlûcyâ*, s. 20-21, 131.

³²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 159-160.

bulunduğu ulvî melekûtu³²⁷ ile ittisâlden mahrum kalması şeklinde yorumlarken, şayet nâtık nefis ölümsüz olmasaydı nefsin kötü yabancı hey'etlerden dolayı eziyet, bu hey'etlerin zıtlarına yönelik de iştiyâk duymasından ötürü mağfîret dilemenin ve ilahî feyizden dualar ile yardım istemeden ibaret olan ölümlere rahmet okumanın anlamının olmayacağını belirterek pasajın alt yapısını teorik anlamda kendi felsefesi açısından zenginleştirmektedir.³²⁸

Son olarak düşünürümüz, kudemâdan nefsin ölümsüzlüğüne dair delil ortaya koyan faziletli filozoflara ilişkin olarak *Üsûlûcyâ* müellifinin yaptığı atıftan Eflâtûn'un kastedildiğini anlamakta ve bu bağlamda *Kitâbü's-Siyâse* dediği Platon'un *De Republica* (Cumhuriyet) kitabında yer alan delilleri ele almaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, Eflâtûn'un birinci delili şudur: Nâtık nefis, kendi zâtını ve asla heyûlâ ile birlikte (mülâbese) olmayan şeyleri bilir ki, kendi zâtını ve hiçbir şekilde heyûlâ ile birlikte olmayan şeyleri bilen her şey cisim olmadığı gibi, cisimlere mufâriktir. Onların cisim olmaması kendi zâtını bilmesinden dolayıyken, cisimlere mufârik olması asla heyûlâ ile birlikte olmayan şeyleri bilmesinden dolayıdır. O halde, nâtık nefis cismânî olmayıp cisimlere mufâriktir. Cisim olmayıp cisimlere mufârik olan her şey de cisimlerin çözüldüğü gibi çözülüp dağılmaz ve bedenden ayrıldığında, arazın yok olduğu gibi, yok olmaz. Buna göre, nâtık nefis bedenden ayrıldığında, ne çözülür ne de yok olur. Bu iki şeklin hiçbirinde bozulmayan her şey, bozuluşa tâbi değildir. Dolayısıyla, nâtık nefis de bozuluşa tâbi değildir.

Cevherinde bozulan her şey, cevherinde kendisine özgü bir kötülüğe sahiptir. Nefis ise, cevherinde bozulmasına yol açacak kendisine özgü bir kötülüğe sahip değildir. Bu yüzden, nefis cevherinde bozulmaz. Ayrıca, nefis zâtıyla var olan tüm şeyleri bilir. Zâtıyla var olan tüm şeyleri bilen her şey de cismânî olmadığı gibi, cisimlerin hepsine mufâriktir. Bu nedenle, nefis cismânî değildir ve cisimlere mufâriktir. Cismânî olmayan ve cisimlerin hepsine mufârik olan her şey, bozulmayan ve ölmeyen bir şeydir. Neticede, nefis ne bozulur ne de ölür.

³²⁷ Benzer bir tasvir için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 28-30.

³²⁸ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 41, 43. Yorumunun sonunda ölümlere rahmet ve dua okumanın mahiyetinin *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'den araştırılması gerektiğini dile getiren İbn Sînâ, bu hususu *el-Mübâhasât*'ta kendisine soran talebelerine cevaben bu, vehmimizin ölünün nefisine geçen bir çeşit etkisi yoluyla o nefiste hey'et meydana getiren bir manadır diye izahta bulunmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 315-316. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre*, s. 2867-288. Duaya icâbet edilmesi ve duanın tesir etmesinin mekanizması ile metafiziksel arka planına ilişkin olarak İbn Sînâ'nın açıklaması için bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 47-48, 151-152; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 301; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 407-408.

İkinci delil ise, nefsin bulunduğu şeye her zaman hayat vermesi ile ilgilidir. Buna göre, nefis bedeninin sahip olduğu hayatın illetidir. Bulunduğu şeye her zaman hayat veren her şey de hayatın zıddını kabul etmez. Nitekim, bir özelliği her zaman veren hiçbir şey, verdiği özelliğin zıddını kabul edemez. Bu yüzden nefsin, bedene verdiği hayatın zıddını kabul etmesi mümkün değildir ki, hayatın zıddı ölümdür.³²⁹ İbn Sînâ son delili de kısaca şu şekilde aktarmaktadır:

Bozulan her şey, ancak kendi zâtından dolayı bozulur.

Nefis, kendi zâtından dolayı bozulmaz.

O halde, nefis bozulmaz.³³⁰

Bilindiği üzere, İbn Sînâ'nın Aristo'dan fikrî olarak ayrıldığı konuların başında, nefsin ölümsüzlüğü meselesi gelmektedir. Ona göre, insanda asıl olan nefistir. Gerçekte insan olan bu cevher, bedenın ölmesiyle beraber bedenden ayrılınca ölmez ve yok olmaz. Zira, bedenın idarecisi ve hareket ettiricisi olması itibarıyla nefsin cevheri, bedenın cevherinden daha güçlüdür. Bu açıdan beden, nefse tabidir. Nitekim, nefsin kendisi cevher kategorisinden (makûle) iken, onun bedenle birlikteliği izafet kategorisindendir. İzafet ise, arazların en zayıf olanıdır. Çünkü, izafetin varlığı konusuyla tam olmayıp kendisine izafet edilen şeye ihtiyaç duymaktadır.³³¹ Buna binaen, kendisine muhtaç olan en zayıf arazın yok olmasıyla beraber, kendisiyle kâim olan cevherin yok olması mümkün değildir.

³²⁹ Tahkik metninde “[nefsin] bedene verdiği şey olan ölüm” anlamında “الموت الذي هو الشيء الذي تعطيه للبدن” ifadesi geçmekle birlikte, metnin bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, ilgili ifadenin Oxford nüshasına uygun şekilde “[nefsin] bedene verdiği şeyin zıddı olan ölüm” anlamında “الموت الذي هو ضد الشيء الذي تعطيه للبدن” olarak tashih edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 84^b.

³³⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 73-74. Bedevî'ye göre, ilgili yorum İbn Sînâ'ya ait olmayıp müstensihın ilavesi olabileceği gibi, onun İbn Sînâ'ya ait olup *Üsûlûcyâ*'nın “Nâtık Nefis ve Onun Ölümsüzlüğü” hakkındaki dokuzuncu mîmerinin tefsirine giriş mahiyetinde yazılmış olması muhtemeldir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 131. sayfanın 3. paragrafının 1-2. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, İbn Sînâ'nın Platon'un anılan eserinden nefsin ölümsüzlüğüne dair aktardığı deliller için bk. Platon, *Devlet*, s. 409-414. Platon'un nefsin ölümsüzlüğüne dair görüşüyle ilgili ek bilgi için bk. Lorenz, *Plato on the Soul*, s. 507-529.

³³¹ İbn Sînâ, *Ma'rîfetü'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, s. 186. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, s. 128-129; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 462; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs*, s. 312-318; İbn Sînâ, *en-Necât*, 185-189; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 99-105; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât*, s. 194. Ayrıca, İbn Sînâ'da on kategori ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-Kasîdetü'l-Muzdevece fî'l-mantık*, s. 6-7; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 94-95; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Makûlât*, nşr. İbrahim Medkûr, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405, s. 3-8. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2014.

Nâtık nefsin bedenden çabuk ayrılabilmesinin onun yetkinleşmesine bağlı olduğu konusunda da *Üsûlûcyâ* metni ile İbn Sînâ'nın yorumu tam anlamıyla mutabıktır. Nitekim, *Üsûlûcyâ*'da nefsin sûret verip tasarrufta bulunarak bedenden yararlanmak suretiyle kendisini suflî âlemdeki şeylerin zararlarından muhafaza ettikten sonra bu âlemde kurtulup ulvî âleme hızlıca döneceği belirtilirken, İbn Sînâ da nefis yetkinleştiğinde onun tabiatının kendi aklî ilkelerinin tabiatı gibi olacağı ve kendisini cismânî terkinin çözülmesinden sonra aklî âlemle bağlı olmaktan alıkoyan kirlilerden tezkiye edilmiş olacağından dolayı, nefsin bulunduğu âlemde çabuk ayrılıp kendinden önceki ulvî ilkelere iltihak etmesinin kolay olacağı ve böylece nefsin bu âlemde zarar değil, yarar görmüş olacağı şeklinde bu hususu açıklamaktadır. *Üsûlûcyâ* ile ilişkisi ve İbn Sînâ'nın ana eserleri ile ilişkisi olmak üzere iki yönden baktığımız *Üsûlûcyâ* yorumu ile *Üsûlûcyâ* metni kanadındaki bu mutabakat, daha evvel araştırmamızın birçok yerinde gördüğümüz gibi, İbn Sînâ'nın söz konusu yorumu ile diğer eserleri kanadında da geçerlidir.³³²

Üsûlûcyâ yorumunda nâtık nefsin ölümsüzlüğü bağlamında izini sürmek istediğimiz bir diğer mesele, bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ay altı âlem ile ilişkisidir. Bu hususla ilgili biri ikinci makalede, diğeri yedinci makalede yer alan iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan ilki epistemolojik bir düzlemde ele alınırken, diğeri ontolojik bir zeminde ortaya konulmaktadır. *Üsûlûcyâ*'nın ikinci mîmerinde, nefsin bedenden ayrılıp ulvî âleme döndükten sonra, duyusal âlemdeki şeyleri hatırlamayacağı vurgulanmaktadır. Çünkü nefis, suflî âlemdeyken bayağı bir biçimde elde ettiği bilgilere aklî âlemde yüz çevirir. Aksi halde, onun duyusal âlemdeyken kabul ettiği etkilere aklî âlemde de kâbil olması gerekirdi. Oysa, bu çirkin bir durumdur. Zira o zaman, nefsin vehimde kabul ettiği bu etkilere benzemesi gerekirdi. Hâlbuki ulvî âlemde, nefsin suflî âlemde bir etkiyle benzeşmesi mümkün değildir. Yoksa nefis, bayağı âlemde nasılsa, yüce âlemde de öyle olurdu.³³³ Böylece, aklî âleme dönen nefsin bayağı ve geçici olan duyulur şeyleri hatırlamayacağı ispatlanmış olmaktadır.

Bu pasajı felsefî manzumesine uygun bir şekilde yorumlayan İbn Sînâ müellifin, bedenden ayrıldıktan sonra nâtık nefsin cüz'î olmaları bakımından bu âlemin şeylerini hatırlamayacağını kastettiğini ifade ederek bir yandan da metni sistematikleştirmektedir. Ona göre, şayet aksi olsaydı, bu tür şeylere yönelik idrakin cismânî infi'âller yoluyla gerçekleşmesinden ötürü, o zaman nefse birtakım cismânî infi'âllerin ârız olması gerekirdi.

³³² *Üsûlûcyâ*, s. 84; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 66.

³³³ *Üsûlûcyâ*, s. 37-38.

Çünkü nefis, musavvir kuvveye özgü tahayyülî tasavvur ile tasavvur edilen şeyleri hatırlar ki, bu ancak nefsin bedenî bir âlet aracılığıyla inf'âl edilmesi ve cismânî âleme özgü olan etkileri kabul etmesi ile mümkündür. Bu durumda da nefis, bedene mufârakâtından sonra bedenle muttasıl gibi olurdu. Hâlbuki aklî âlemde, aklî küllî manaların salt idraki (el-idrâkü'l-mahz li'l-ma'nâ el-küllî el-aklî) söz konusudur.³³⁴

Yukarıda görüldüğü üzere nefsin bayağı bir biçimde elde ettiği bilgilere ilişkin *Üsûlûcyâ* müellifinin ifadesini nefsin tikel olarak idrak ettiği şeyler şeklinde anlayan İbn Sînâ'nın bu yorumunu, üstadın felsefî sisteminin parametreleri ile açıklamak mümkündür. Nitekim, mütefekkirimize göre dış duyular, nefse en yakın olan ve mütehayyile, hâfıza, hatırlama ve müfekkire güçleri gibi farklı işlevlerinin olduğu vehim gücüne duyulur nesnelerin sûretlerini getirir. Hayâle tekabül eden musavvir kuvve, duyuların ilettiği şeyleri kabul eden müşterek duyudan duyulur şeylerin sûretlerini alır ve depolar. Vehim gücünde toplanan veriler de esasında tikel sûretlerdir. Öyleyse, vehmin ulaştığı tasavvur ve tasdikler, aklî bir soyutluğa sahip değildir. Vehim gücünde ortaya çıkan anlamlar, makûl olmamaları itibariyle bizzat nefse taşınmaz. Dolayısıyla tevehhüm, duyulur nesnelerde tahakkuk eden ve bu nesnelerin sûretlerine taşınan tikel anlamların idrakidir. Taakkul ise, şeyin duyulur sûretlerden tamamen arındırılarak kendi olması bakımından idrakidir.

Bu yüzden, tüm cüz'î idrakler cismânî bir âlet aracılığıyla gerçekleşir. Dış duyuların idrak ettiği şekilde idrak edilen cüz'î sûretler, maddenin alâkalarından soyutlanmamış ve maddeden tam olarak ayrılmamış (tefrîk) bir biçimde idrak edilir. Nefsin tikelden gerçek bilgi olarak tümele geçişini sağlayan şey ise, faal akıldan gelen feyizdir. Bu bakımdan, tikel olarak idrak edilen hiçbir şey mücerret olana, tümel olarak idrak edilen hiçbir şey de maddî olana ilişkin olamaz.³³⁵ Buna binaen, bedenden ayrıldıktan sonra nâtık nefsin ne bedenî bir âlet aracılığıyla inf'âl edilmesi ne de cüz'î bir idrakinin olması söz konusudur. Aksi takdirde nefis, bedene mufârakâtından sonra bedenle muttasıl gibi olurdu.

Ontolojik bazda ortaya konulan diğer yoruma gelecek olursak, bu yorum temel olarak nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ay altı âleme tesir ettiği ile ilgilidir. *Üsûlûcyâ*'nın yedinci mîmerinde bu tesirin teorik zemini şöyle hazırlanmaktadır: Nefis, bayağı duyusal varlıklara geldiğinde, nuru az ve kuvvesi zayıf olan varlıklarda bulunmuş olur ve fiillerini ortaya çıkarmak

³³⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 53-54, 72.

³³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 171; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 235-236; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri 'l-me'âd*, s. 156; İbn Sînâ, *Mebhas ani 'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 166; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 440.

için kendi nuru ve erdemi olan şerefli kuvvesini ona taşırır. Böylece nefis, onu şaşalı fiiller ile etkiler. Nefis, bu âleme etki ettikten sonra, söz konusu etkilerin hemen dağılmasını istemez. Çünkü, bu etkiler sûret olup sûreti veren onlara varlık vermediğinde giderek söner ve nihayetinde bozulup yok olur. Dolayısıyla, sûret verenin hikmeti, güzelliği ve kuvvesi anlaşılmaz. Bu yüzden nefis, etkilerinin kalıcı olmasını ister. İşte nefis, aklî âlemine dönüp oradaki nuru temaşa ettiğinde, o nuru suflî âleme iletmeye başlar. Bu durumda nefis, aklî âlemdeyken bu âlemin idaresine iştirak etmiş olur.³³⁶

Üsûlûcyâ yorumuna gelince, burada dikkat çeken detayların başında İbn Sînâ'nın nur ıstılahını feyiz terminolojisiyle yorumlaması gelmektedir. Bilahare "Nefis ve Akıl" başlığında ortaya koyacağımız üzere, mütefekkirimiz ilâhî feyzi ifade etmek için zaman zaman nur ve sevinç (behçet) kavramlarına da başvurmaktadır. Lakin şimdilik bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ay altı âlemle ilişkisi ile ilgili olarak yukarıdaki pasaj bağlamında üzerinde durmak istediğimiz asıl nokta, Şeyh'in bedene mufârakâtından sonra nâtık nefsin ay altı âleme etki edebileceği ve âlemin nizâmının devam etmesinde katkıda bulunabileceği hususunu imkânsız görmemesidir. İlerleyen sayfalarda ortaya koyacağımız üzere İbn Sînâ'ya göre, her ne kadar bedenden ayrıldıktan sonra nefsin vakıf olamayacağımız birtakım halleri olsa da mufârik nefsin ay altı âleme etkisine dair şunun bilinmesi gerekmektedir:

”إن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعقل التام بالفعل، صار لجواهرها قوة أفضل مما كانت، وكأنها جنين قد ولد وله في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى. وهي بمثابة أن تشارك العلل والمبادئ في الفيض على هذا العالم، بحيث لو جاز أن يوجد في العالم مزيد من الكمال يقبله وفي الاستعداد يكون له، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفضائله، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له وهو على الزيادة. إلا أن استعداد المادة ومنتهى احتمالها محدود، وذلك الحد ليس يقصر عن تدبيره المبادئ الأول حتى إذا انضاف إليها ما له قوة أخرى زاد في ذلك. وهذا مثلاً كما يتوهم أن للماء في تسخينه حداً محدوداً، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ما معينة تصل إليه، و تزيد على النار أضعافاً مضاعفة لم يقبل الماء من التسخين إلا ما في قوته أن يقبل، مع صدق قولك: إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخين.”³³⁷

³³⁶ *Üsûlûcyâ*, s. 89-90.

³³⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 68-69. Yorumda “[doğmuş] bir cins gibi” anlamında “كأنها جنس” ifadesi geçmekle birlikte, metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, ilgili ifadeyi Oxford nüshasına uygun şekilde “[doğmuş] bir cenin gibi” anlamında “كأنها جنين” olarak tashih etmiş bulunmaktayız. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 81^b.

“Nefisler bedenlerden ayrılıp bilfiil tam akıl aracılığıyla yetkinleştiklerinde, onların cevherlerinin öncekinden daha üstün kuvveleri olur. Bu nefisler, doğmuş bir cenin gibi olup doğduğu o âlemde başka kuvve ve hallere sahiptir. Böylece onlar, bu âleme gelen feyizde [ulvî] illetler ve ilkelere iştirak eden bir şey mesabesinde olur. Öyle ki, şayet bu âlemin kabul edebileceği yetkinlikte ve sahip olduğu istidâta bir artmanın söz konusu olması mümkün olsaydı, bu âlemin düzeni ve erdemleri her vakit artmakta olurdu. Hatta bu artmayla sonsuz olan bir şey haline gelirdi. Ne var ki, maddenin istidâdı ve kapasitesi sınırlıdır. Ancak, ilk ilkeler bu sınırı idare etmekten aciz değildir. Bu nedenle, başka bir kuvvesi olan bir şey iştirak ettiğinde, onda artmış olur. Bu durum, suyun ısınmada belirli bir sınırının olması ve belirli bir ateşin bu sınıra ulaşması sebebiyle sınırın fiil haline çıkmasını tasavvur etmek gibidir. Ateşin kat kat arttırılması durumunda, su bilkuvve olarak kabul edebileceği ısınma dışında ısıtma kabul etmez ve bununla birlikte, her ateşin bir ısıtma ilkesine sahip olduğunu ve suda ısınma kuvvesinin bulunduğunu söylemek doğru kalır.”

Düşünürümüz, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta nefsin âleme etki edebilecek bir kuvvesinin olabileceğinin uzak bir ihtimal olmadığını belirtmekle birlikte, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre* ile *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd* adlı risalelerinde bu süreci daha emin bir üslupla ve detaylı bir biçimde izah etmektedir. Buna göre, ister nebevî nefisler gibi fitratla, ister kâmil münezzeh nefisler gibi iktisapla olsun, nazarî ve amelî akıl kuvvelerinde yetkinleşip ölümden sonra ebedî mutlak mutluluğa (es-sa'âdatü'l-mutlaka) yükselen nefisler, faal akla benzerler ve böylece semâvî nefisler gibi bu âleme etki ederler. Üstad, bu nefsin sahibi olan kimselerin kabirlerinin ziyaret edilip iyilik ve mutluluğa ulaşmak, kötülük ve mutsuzluktan uzaklaşmak için dua edilerek onlardan yardım dilenmesinin imkânını da bu süreçle açıklamaktadır.³³⁸ Bu metinler arası mukayeseden anlaşıyor ki, filozofun *Üsûlûcyâ*'nın ilgili pasajını yorumlarken sunduğu geniş çerçevede bu âleme etki etmede ulvî ilkelere iştirak eder dediği nefisler, esas itibarıyla nebevî ve kâmil münezzeh nefislerdir.

³³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 153; İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre*, s. 286-287; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, s. 152; İbn Sînâ, *Risâle Fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, s. 198.

Nefsin ölümsüzlüğü fikrinden sonra üzerinde durmak istediğimiz son mesele, nefsin bedene mufârakâtının eskatolojik boyutuna tekabül eden meâd öğretisidir. Bölümün girişinde belirttiğimiz gibi, nefis bahsini teolojide inceleyen *Üsûlûcyâ* müellifinden farklı olarak bu bahsi tabîiyyâtta ele alan İbn Sînâ, meâd meselesine ilâhiyyâtta yer vermektedir.³³⁹

Öte yandan İbn Sînâ'dan farklı olarak, *Üsûlûcyâ*'da bu konuya ilişkin meâd kavramı yerine cezâ, sevâb ve ikâb gibi terimler kullanılmaktadır. Örneğin, *Üsûlûcyâ*'nın birinci mîmerinde Herakleitos'un (ö. m.ö. 475) nefsin logosu anlayışından söz edilirken, Efesli filozofa göre insanın nihai amacının hakikati, dolayısıyla logosu kavramak olduğu, gerçek bilgiye ancak akıl yoluyla ulaşılabileceği ve bunun da bir taraftan teorik açıdan aklın hakikati ısrarla talep etmesi ve sebatla araştırması, diğer taraftan pratik olarak bu kavrayışa uygun bir şekilde eylemde bulunma sayesinde gerçekleşebileceği aktarılmaktadır. Bu bağlamda *Üsûlûcyâ* müellifine göre, nefsin logosu ısrarla talep edilip aklî şeyler sebatla derinliğine araştırıldığında, nefis şerefli ulvî âleme yükselir. Nefis ulvî âlemde mutlak bir rahatlık bulacağı için kişi, bu âlemde yorgunluk ve bitkinliğe rağmen bu çabasında hiçbir gevşeklik göstermemelidir. O zaman nefis, zorunlu olarak en güzel karşılığı (cezâ) almayı hak eder.³⁴⁰ İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ'nın da ilgisini çeken bu pasajı yorumlarken, cezanın zahir örfte iyi veya kötü bir çabanın karşılığında o çaba nispetince verilen şey olduğunu açıklamaktadır. Nâtık nefsin baştan meyil duyduğu maşûk olarak bedenden yüz çevirip Gerçek Maşûk'a (el-Aşîku'l-Hakikî) yönelmesi çabasının karşılığı, uhrevî mutluluktur. Ne var ki, nefsin bu çabası garîze gibi oluncaya kadar riyazete ihtiyaç duyulduğundan dolayı, bunun başında zahmet çekilir.³⁴¹

Gerek *Üsûlûcyâ*'da gerekse de İbn Sînâ'nın yorumunda, nefsin tecrübe edeceği meâdı belirleyen ölçünün, onun bedenden çabuk ayrılabilmesinde olduğu gibi, nefsin maddeden kurtulup yetkinleşmesi olduğu görülmektedir. Binaenaleyh, öncelikle yetkinleşip mutluluğu (saadet) kazanan nefis ile yetkinleşmeyip mutsuzluğu (şekavet) hak eden nefsin meâdî üzerinde durmamız gerekmektedir.

³³⁹ Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 291-308; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 393-414.

³⁴⁰ *Üsûlûcyâ*, s. 23. Metinde aktarılan Herakleitos'un logos ile ilgili olarak teorik kavrama (phronein) ve pratik bilgelik (phronesis) anlayışı için bk. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2005, s. 31, 109-119, 265.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Tefşîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 44-45. Yorumda “جشمة” ifadesi geçmekle birlikte, Arap dili kaynaklarında böyle bir sözcüğün bulunmamasından dolayı, ilgili ifadeyi metnin bağlamına uygun olarak “zahmet” anlamında “جشامة” şeklinde tashih etmiş bulunmaktayız. Öte yandan, İhvân-ı Safâ'nın yorumu ile ilgili olarak bk. İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, I, s. 137-138.

Üsûlûcyâ'nın birçok mîmerinde bedenın kirine bulaşmamış temiz ve saf olan nefsin gerçek hazzın olduğu aklî âlemdeki ulvî cevherlere çabuk yükseleceği ve yalnızca o şerefli âleme layık olan şeyleri göreceği belirtilmektedir. Orada nefis şeyleri görmek için, başka bir şeye gereksinim duymaz. Çünkü o, oradaki şeyleri apaçık (a'yân) görür. Bu yüzden, nefsin aklî âlemdeyken o âleme layık olmayan hiçbir fiili söz konusu olmaz. Nasıl ki suflî âlemdeyken nefis saf ve temiz olduğunda, bayağı âleme ve o âlemdeki her şeye yönelmekten yüz çevirip ulvî âleme yönelir ve onu talep ederse, aklî âleme yükselen nefis de bayağı âleme ilişkin şeyleri hatırlamak istemez.³⁴²

Üsûlûcyâ yorumunda da İbn Sînâ'ya göre, hakimiyet (isti'lâ) yapısına sahip olarak bedenden ayrılan nâtık nefis, aşağı âlemdeki duyulur şeylerle ilişkisi kesilerek sadece yukarı âlemdeki akledilir şeylerle ilişkili kalacaktır. Bu nefis, en büyük güzelliğe (el-cemâlü'l-ebhâ) bürünerek Hakk ile ittisâl ve salt tecerrüdün (et-tecerrüdü'l-mahz) mutluluğunu kazanır. O, bedenden soyutlanıp aklî âlemin dışında hiçbir şey ile alakasının kalmaması itibariyle, yalnızca sebat ve bilfiilliğin âlemine özgü olan şeylere bilfiil sahip olur ki, temiz nefis henüz bedenle birlikteyken de bu âlemdeki şeylerden yüz çevirir. Mutluluğu kazanan nefis, tüm varlığın hey'etinin bulunduğu ilkelerle ittisâl ettiğinden ötürü, bu hey'etle nakşolunur. Bu bakımdan nefis, tamamlayıcı (mütemmim) feyizden kesilip nâkıs kalmayacağından ötürü, yetkinlik kazanmak için tasarrufta bulunduğu bedenle birlikteyken yaptığı düşünme (fıkr) ve hatırlama (zıkr) gibi fiillere ihtiyaç duymaz ve şeyleri tikel olmaları bakımından elde ettiği duyulur âlemde yaptığının aksine, şeyleri cüz'î olarak idrak etmez. Zira nâtık nefis, mücerret olarak zâtıyla manaları cüz'î olmaları bakımından kazanmaz.

Bununla birlikte filozof, nâtık nefsin gayesinin maddeden kurtulup faal akılla ittisâl etmek olsa da, onun bunu ancak maddeyle olan ilişkisi sayesinde gerçekleştirebileceğini ısrarla vurgulamaktadır. Esas itibariyle nefsin bedenle iltisâkının nedeni, ulvî cevherlerle (el-cevâhirü'l-âliye) ittisâl etmek ve kendine özgü olan yetkinliği kazanmak suretiyle, onun ölümden sonra gerçek haz ve güzelliği elde etmesi ve aklî şeylere özgü süslerle süslenmesi için bedenî âletleri aracı olarak kullanmasıdır.³⁴³ Nitekim, üstadın daha önce de altını çizdiği gibi, şayet nefsin kuvvesi baştan yetkin olsaydı, o zaman nefis bedenle birlikte olmaya ihtiyaç duymazdı.

³⁴² *Üsûlûcyâ*, s. 20, 29.

³⁴³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 41-42, 47-48.

Mutsuzluğu hak eden nefse gelince, *Üsûlûcyâ* metni bu nefsi, bedene bağlanarak ona uyan ve onun haz ve şehvetlerine dalan bedenî nefis diye tarif etmektedir. Bu nefis, bedenden ayrıldığında her defasında ondan kendisine bulaşmış kir ve pislikten arınıncaya dek sürekli olarak büyük bir yorgunluk ve zahmet çeker. Fakat, nihayetinde söz konusu kirden arındığında, o zaman aklî âleme yükselebilir.³⁴⁴ Müellif, bu satırlarla bariz bir şekilde tenâsüh doktrinine vurgu yapıyorsa da, İbn Sînâ'nın metni kendi felsefî görüşleriyle olabildiğince uzlaştırmak için bir hayli çabaladığı görülmektedir.

Bu anlamda bir ayırma giden Şeyh, aşağı yöne doğru bedenle – yetkinleşmek için gereken şeklin aksine yapılan – iştigalin yukarı yöne doğru akılla iştigalden alıkoyduğu nefislerin, kendi saflıklarına münasip ve tabîi olmayan erdemsiz kötü (redî') zevâid ve pisliklerin bulaşması sonucunda bedensel oluvereceğini ve şehvet ile gadab gibi bedenî şeylerle ilgili bağlayıcı (inkiyâdî) hey'etlerin onda yerleşeceğini, hatta onun melekeleri haline geleceğini dile getirmektedir. Böylece, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu, bedenle birlikte olan durumu gibi olur ki, bu, nefsi yukarı yöne doğru akıldan engeller. Fakat bu durum, bedenin kendisinden dolayı değildir. Nitekim beden, esas itibariyle yetkinleşmek için bir aracı olarak kullanılmalıdır. Bilakis bu durum, bizzat nefsin yanlış yöneliş ve iştigalinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, ölümle beraber bedenden ayrıldıktan sonra tam yetkinleşmemesinden ötürü oldukça şiddetli bir acı (eziyet) çeken bazı nefisler bir ölçüde aklî kuvvelerinin birinde yetkin oldukları için, bu kötü hey'etler sürekli devam etmez. Bu nefisler büyük bir zahmetten sonra o yapılardan kurtulduğunda, gerçek hazza varır. Dolayısıyla, ne zaman ki o kötü hey'etler yok olursa, acının da o zaman ortadan kalkması zorunludur.³⁴⁵ Burada, esas itibariyle meâd açısından üç nefsin ön plana çıktığı göze çarpmaktadır:

Birincisi: İsti'lâ yapısına sahip olarak en büyük güzelliğe bürünüp Hakk ile ittisâl ve salt tecerrüdün mutluluğunu kazanan nefis.

İkincisi: Bedendeyken aklî kuvvelerinden birini tamamlamış olmakla birlikte, tam yetkinleşmemiş olması sebebiyle belli bir acı çektikten sonra kurtulup mutluluğu kazanan şekilde ifade edebileceğimiz nefis.

Üçüncüsü: İnkıyâdî hey'etlerinden dolayı bedensel olup mutsuzluğu hak eden nefis.

³⁴⁴ *Üsûlûcyâ*, s. 20-21.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 41-42.

Öncelikle ifade etmeliyiz ki, İbn Sînâ'nın külliyatı ile ilgili derin bir okuma, yukarıdaki tasnifi anlamının üstadın başlıca eserlerinde çerçevesini çizdiği meâd hakkındaki tasnifini irdelemekten geçtiği sonucunu vermektedir. Nitekim filozofa göre, meâd açısından bedenlerden ayrılan nefislerin farklı tabakaları söz konusudur:

- a) Yetkinleşmiş (kâmil) ve arınmış (münezzeh) nefisler.
- b) Yetkinleşmiş ama arınmamış nefisler.
- c) Yetkinleşmemiş ama arınmış nefisler.
- d) Yetkinleşme imkânı olmayan nefisler.
- e) Yetkinleşmemiş ve arınmamış nefisler.

Yetkinleşmiş ve arınmış nefisler, hem nazarî hem de amelî akıl kuvvelerinde yetkin olup mutlak saadeti kazanan nefislerdir ki, bunlar meleklerle benzerler. Yetkinleşmiş ama arınmamış nefisler ise, nazarî akıl kuvvesinde yetkin olmakla birlikte amelî akıl gücünde nâkıs olan nefislerdir. Bu nefislerin sahip olduğu erdemsiz yapılar nedeniyle, onlarla onların tam tecerrüdü – dolayısıyla mutlak saadeti – arasında berzah vardır. Bedene mufârakâtıyla nefsi meşgul eden fiillerin inkıtasından dolayı, bu nefisler şiddetli bir acı çeker. Yetkinleşmemiş ama arınmış nefisler de nazarî akıl kuvvesinde yetkin olmayıp amelî akıl kuvvesinde yetkin olan nefislerdir. Bu iki nefis de, sonsuza dek acı çekmez ve bir şekilde nihayetinde gerçek mutluluğa erişir. Yetkinleşme imkânı olmayan nefislere gelince, bunlar ne nazarî akıl kuvvesinde ne de amelî akıl kuvvesinde yetkin olma imkânına sahip olmayan nefislerdir. Yaratılışı gereği kavrayışı kısıt olan ebleh kimseler (bülh) ile çocuklar, bu gruptan sayılır. Bu nefisler, kötü bir yapıya sahip olmaması durumunda Allah'ın rahmetiyle gerçek mutluluğa kavuşacaklardır. Aksi halde, acı duyup mutsuz olacaklardır. Son olarak yetkinleşmemiş ve arınmamış nefisler, ne nazarî ne de amelî akıl kuvvelerinde yetkin olmayan nefislerdir. Yetkinlik kazanma imkânı olduğu halde yetkinleşmeyip inkârcı olan bu nefisler, bedenden ayrıldıktan sonra ebedî bir azap ve acı (el-elemü's-sermedî) çekerek sonsuz mutsuzluğa mahkûm olacaklardır ki, bunlar hayvanlardan bile daha bayağı bir durumdadır.³⁴⁶

Bu çerçeveden anlaşılıyor ki, İbn Sînâ'nın kendi yorumunda isti'lâî hey'etlere sahip olarak en büyük güzelliğe bürünüp Hakk ile ittisâl ve salt tecerrüdün mutluluğunu kazanan diye

³⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 400-401; İbn Sînâ, *Ma'rifetü'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, s. 187-192; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 110-114; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, s. 151-153; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 32-46; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 137-140; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 296-298. İbn Sînâ, hak şeriatın bildirdiği gibi, amelî akıl seviyesindeki eksiklikten kaynaklanan acının ebedî olmadığını belirtmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 468.

tarif ettiği nefis, yetkinleşmiş ve arınmış nefistir. Bedendeyken aklî kuvvelerinden birini tamamlamış olmakla birlikte, tam yetkinleşmemiş olması sebebiyle belli bir acı çektikten sonra kurtulup mutluluğu kazanan şeklinde özetlediğimiz nefisler ile ilgili tarifi ise, yetkinleşmiş ama arınmamış, yetkinleşmemiş ama arınmış ve yetkinleşme imkânı olmayan nefisleri kapsamaktadır.³⁴⁷ İnkıyâdî yapılarından dolayı bedensel olup mutsuzluğu hak eden nefse gelince, o yetkinleşmemiş ve arınmamış nefse tekabül etmektedir.

Burada haliyle, İbn Sînâ açısından bedendeyken aklî kuvvelerinden birini tamamlamış olmakla birlikte tam yetkinleşmemiş olması sebebiyle belli bir acı çeken nefsin bir aşamadan sonra kurtulup mutluluğu kazanmasını mümkün kılan şeyin ne olduğu ve bu sürecin nasıl gerçekleştiği sorusu akılda belirecektir. Şeyh, bu soruyu uzunca şöyle ifade etmektedir: Nefiste gerçekleşen yetkinliklerin tamamlanması ancak bedenle mümkün olduğuna göre, bedenden ayrıldıktan sonra nefsin kötü yapılarının ortadan kalkması da ancak bedenle mümkün olmalıdır. Bu yapılar, bizâtihi ortadan kalkmadığına göre de, burada ortadan kalkmanın hükmü teceddüdün hükmü gibidir. Nitekim, mevcut olduktan sonra bu yapıların yok olmasının sebebi ya tabiatıyla müfret olan nâtık nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki kendisine özgü hey’eti, ya da teceddüd türünden olan veya teceddüd türünden olmayan hariçten bir nedendir. Veyahut bu kötü hey’etler esasen ortadan kalkmamaktadır.

Eğer bu yapıların ortadan kalkmasının nedeni nâtık nefsin hey’eti veya teceddüd türünden olmayan hariçten bir nedense, o zaman nefsin bedenden soyutlandığı gibi kirden de kurtulması gerekirdi. O durumda, onun bedendeyken ve duysal âleme müteallikken tezkiyesi ve riyazetinin bir faydası olmazdı. Böylece, ister temiz ister kirli olsun, bedenden ayrıldıktan sonra her hâlükârda onun durumu aynı olurdu. Çünkü, kirde illet olmaksızın kendinden bir zayıflığın meydana gelmesi mümkün değildir. Teceddüd olmadığı müddetçe, şeylerin olduğu hal üzere sabit kalması da zorunludur. Bu durumda, kirden arınmanın nefsin bedenden ayrılmasından sonra gerçekleşmemesi gerekir.

Eğer bu hey’etlerin yok olmasının sebebi teceddüd türünden olan bir nedense, bu, nefsin başka bir bedene göçmesi demektir. Fakat bu durumda, o yapıların ortadan kalkması imkânsızdır. Çünkü tenâsüh, bir hayvanî bir bedene olursa, bu beden o yapıları ortadan kaldırmaz, bilakis daha çok pekiştirir. Tenâsüh, bir insanî bedene olursa, nefsin bedeninin

³⁴⁷ İbn Sînâ *Ma ‘rifetü ‘n-nefsi ‘n-nâtika ve ahvâliha* adlı risalesinde bu üç nefse de mutavassıt nefis ve ashâbü’l-yemîn adını vermektedir. Bk. İbn Sînâ, *Ma ‘rifetü ‘n-nefsi ‘n-nâtika ve ahvâliha*, s. 187.

durumu ile bu bedenin durumu zaten aynıdır ki, duyuşsal kuvveler büyük çoğunlukla bedenlerde baskındır. Neticede, bu kötü hey'etler nefiste bâkî kalır ve ortadan kalkmaz.³⁴⁸

Sorunu bütün çıplaklığıyla ortaya koyan İbn Sînâ, tartışmayı cevapsız bırakarak okuyucuyu *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de yer alan çözüme bakmaya yönlendirmektedir. Bu aşamada, her şeyden evvel belirtmeliyiz ki, üstadın bu soruya cevabının tenâsüh olamayacağı açıktır. Nitekim, tenâsüh doktrini temelden reddeden mütefekkirimiz, barındırdığı tutarsızlıklar ve yol açtığı çıkmazlardan ötürü bu öğretiyi şiddetle tenkit etmektedir. Ona göre, mizacının oluşmasıyla beraber her beden, kendisi için bir nefsin meydana gelmesini hak etmektedir. Bunu hak eden ve hak etmeyen beden olmaz. Zira, türlerin fertleri kendileri için mukavvim olan hususlarda farklılık göstermez. Bu durumda, şayet nefis bedenlere tenâsüh etseydi, her beden bizâtihi kendisi için meydana gelen ve kendisine taalluk eden bir nefis hak ettiği için, tek bir bedende iki nefis birlikte bulunurdu. Üstelik, nefsin bedenle ilişkisi bir intibâ' alakası değil, nefsin bedene ilişkin şuurunun olması ve bedenın nefisten infi'âl edilmesi şeklinde bir iştiğal alakasıdır. Her canlı da tasarrufta bulunan ve idare eden tek bir nefse ilişkin şuur sahibidir. Şayet canlının da nefsin kendisinin de şuur sahibi olmadığı ve bedenle herhangi bir iştiğali olmayan başka bir nefis olsaydı, o zaman onun esasen bedenle bir ilişkisi yok demektir.³⁴⁹ Buna binaen, tenâsühün hiçbir şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir.

Üsûlûcyâ metninde de tenâsüh doktrininin ön plana çıktığı ve bu anlamda eserin birinci mîmerinin ortalarında Aristoteles tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulduğunu bildiğimiz Pisagor, Empedokles ve Platon başta olmak üzere tenâsühe kail olan kadim filozofların görüşlerinin de ele alındığı görülmektedir.³⁵⁰ *Üsûlûcyâ*'nın ifadelerine göre Pisagor ve Empedokles, nefsin her hata ettiğinde Tanrı'nın gazabından sakınarak tekrar bu âleme düşeceğini, onun kurtulması için de, bağışlanmayı dilemesi ve onun pası olan bedeninden ve de bu âlemde yüz çevirmesi gerektiğini, böylece nefsin asıl âlemine dönüp rahatlığa kavuşacağını savunmuşlardır. İbn Sînâ da *Üsûlûcyâ* yorumunda, anılan filozofların nefsin yetkinleşmeyip nâkıs kaldığında onun Allah'ın inâyetinden uzak kalacağını, bu yüzden

³⁴⁸ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 42-43. Benzer bir soru için bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 201.

³⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 189; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 106; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 37-39; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, s. 114-124; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 108-109; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 318-320; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 468; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât*, s. 197.

³⁵⁰ Tenâsüh doktrini ile ilgili görüşleri tutarsızlık ve efsanelik ile itham eden Aristo'ya göre, kendisine özgü belirli (muayyen) bir bedenın fonksiyonu olan nefis hiçbir şekilde bedene mufârik olamaz. Dolayısıyla, onun bedenden ayrılıp başka bir bedene tenâsüh etmesi mümkün değildir. Nefsin kendisine özgü ve münasip olan bedeninden başka bir bedende olması, marangozluk sanatının kavalda olması kadar saçmadır. Bk. Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 24, 49.

cevherinin nâkıs kalmasından sakınarak duyulur âleme düşme ihtiyacı duyacağını iddia ettiklerini dile getirmektedir.³⁵¹

Üsûlûcyâ'ya göre Platon ise, *Phaidon* ve *Timaios* diyaloglarında bedenın mağara gibi olduğunu ve nefsin orada kederle mahsur kaldığını söyleyerek nefsin bedene düşmesini hor ve hakir görmüştür. Bu düşüşün sebebi de, nefsin ettiği hataların karşılığında bedene hapsedilerek cezalandırılmasıdır. Nefis, prangalarından kurtulup mahsur kaldığı bu mağaradan çıkarak özgürlüğüne kavuştuğunda, tüylenir ve aklî âlemine yükselir.³⁵²

Şeyh-i Reîs *Üsûlûcyâ* yorumunda, mezkur filozofların tenâsüh ile ilgili sözlerinin tevîl edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda onların işaret ettikleri şey, erdemsiz nefsin bedenden ayrıldıktan sonra sahip olduğu kötü bedensel yapılarıdır. Nitekim, kötü nefis meâdında bu yapılar sebebiyle acı çeker. Bu bakımdan nefis, sanki bedene dönmüş gibi olur ki, belki de bu, nefse bir tür tahayyülle tahayyül ettirilmektedir.³⁵³

Bununla paralel olarak düşünürümüz, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd* risalesinde reenkarnasyonu savunanların nefsin tüylenmesi, hatalarının karşılığında cezalandırılması ve Allah'ın gazabından sakınması gibi yetkinleşmemiş nefsin düşmesine ilişkin öne sürdükleri muhtelif sebeplere değinirken, Pisagor ve Eflâtûn gibi büyük filozofların tenâsühe dair sözlerinin sembol ve temsilden ibaret olup teville muhtaç olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu filozofların amacı, bedenden sonra kötü nefiste kalan şehvânî ve gadabî gibi kötü bedenî

³⁵¹ *Üsûlûcyâ*, s. 23; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 45. Pisagor'un tenâsüh fikri ile ilgili olarak bk. Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 23-24. Öte yandan, İbn Sînâ'nın aktardığı Empedokles'in tenâsühe ilişkin görüşlerinin, Sicilyalı filozofun *Arınmalar* adlı eserinde yer aldığı tespit edilmiştir. Bk. Empedokles, *Arınmalar*, *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar* içinde, nşr. ve haz. Walther Kranz, çev. Suad Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, s. 101-107. Bu anlamda, kayda değer bir nokta olarak not etmek istediğimiz husus, İbn Sînâ'nın düşüncelerini manzumeler halinde toplayan Empedokles'in şiirlerine bir şekilde vakıf olmasıdır. Nitekim filozof, *Kitâbü's-Şifâ*'nın *el-Ef'âl ve'l-infi'âlât* bölümünde de denizin hallerini ele alırken, Empedokles'in şiirlerinden bir beyit aktararak onu tartışmakta ve bu bağlamda Empedokles'in şiirlerinin felsefî teville muhtaç olduğunu dile getirmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, s. 207. Yine Şeyh-i Reîs, *Kitâbü's-Şifâ*'nın *el-Kevn ve'l-fesâd* bölümünde yine Empedokles'in su, ateş, hava ve toprak olmak üzere dört temel arkhe'nin birleşip ayrılmalarına ilişkin olarak benimsediği muhabbet ve galebe teorisini incelemekte ve şiddetle eleştirmektedir. Bk. Empedokles, *Doğa*, *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar* içinde, nşr. ve haz. Walther Kranz, çev. Suad Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, s. 111-114; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Kevn ve'l-fesâd*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, 1405, s. 112-121. Türkçe tercüme için bk. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera yayıncılık, 2008. Söz konusu teori hakkında detaylı bir inceleme için bk. Oliver Primavesi, *Empedocles: Physical and Mythical Divinity*, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* içinde, haz. Patricia Curd, New York: Oxford University Press, 2008, s. 250-283.

³⁵² *Üsûlûcyâ*, s. 24. *Üsûlûcyâ* müellifinin tenâsüh doktrini ile ilgili olarak Platon'un *Phaidon* ve *Timaios* diyaloglarına yaptığı atıflar için bk. Platon, *Phaidon*, s. 55-84; Platon, *Timaios*, s. 115-116. Platon'un tenâsühe dair Armeios oğlu Er adlı ünlü efsanesi ve tenâsüh fikri hakkında ek bilgi için bk. Platon, *Devlet*, s. 416-426; Lorenz, *Plato on the Soul*, s. 184-191.

³⁵³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 45.

hey'etlere işaret etmektir. Nitekim, kötü nefis bedenden ayrıldıktan sonra, bu kötü yapılar nedeniyle, gerçek yetkinlik mutluluktan alıkonulur ve henüz bedendeymiş gibi azap görür. Çünkü, nefsin bedendeki varlığı iç içe (muhâlata), yan yana (mücâvere) veya intibâ' şeklinde değil, bilakis bedeni etkilemesi ve bedenî kuvvelerden etkilenmesi şeklinde bir bulunma tarzıdır ki, nefsi kendine ait yetkinliği, cevherinde sahip olduğu şerefli fiili ve kendine özgü hazzın şuuru işte bu iki manaya bağlıdır. Bu iki manadan birincisi değil ikincisi gerçekleşirse, yani bedeni etkilemesi değil bedenî kuvvelerden etkilenmesi söz konusu olursa, o zaman nefis bu etkiden ötürü bedenden ayrıldıktan sonra âdeta bedendeymiş gibi olur. Kötü etkiler de ya şehvânî behîmî ya da gadabî seb'î yapılardır. Öyleyse o nefis, bedenden ayrıldıktan sonra, söz konusu etkiler sebebiyle behîmî veya seb'î bir bedendeymiş gibi olur.³⁵⁴

Bedendeyken aklî kuvvelerinden birini tamamlamış olmakla birlikte tam yetkinleşmemiş olması sebebiyle belli bir acı çeken nefislerin daha sonra nasıl kurtulup mutluluğu kazandığı sorusuna dönecek olursak, bu aşamada İbn Sînâ açısından tenâsüh fikri üzerinde inşa edilen değerlendirmelerin elendiği anlaşılmaktadır. Öte yandan, söz konusu soru ile ilgili olarak dikkat çekmek istediğimiz husus, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de verildiğini söylediği cevabın *el-Mübâhasât*'ta yer aldığıdır. Filozofa göre, hakimiyet yapısı yerine teslimiyet (iz'ân) yapısına sahip olarak bedenden ayrılan nefislerdeki kötü hey'etlerin ortadan kalkması, semâvî cisimler ile mümkündür. Meâd ile ilgili hususların büyük çoğunluğu gizli olduğu için, bedenden ayrıldıktan sonra nefsin vakıf olamayacağımız birtakım halleri söz konusudur. Bu anlamda, bazı filozofların ileri sürdüğü bu görüşü imkânsız kılmayı gerektirecek bir durum yoktur. Dolayısıyla, behîmî, seb'î veya insanî bedende gerçekleşen tenâsühün aksine, bedenden ayrılan nefis, bir semâvî beden sayesinde tecrübe edeceği bir tür tahayyül yoluyla yavaş yavaş kendisinde oluşan kötü yapılardan, bir defada olmamak kaydıyla, yine yavaş yavaş kurtulabilir. Kaldı ki, bu işte nefse bilmediğimiz birtakım rûhânî şeyler ile semâvî nefsanî kuvvelerin bir yardımının olması mümkündür.³⁵⁵

Kitâbü's-Şifâ ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* başta olmak üzere başka eserlerinde de bu açıklamayı benimseyen Şeyh, bazı bilginlerin ortaya koyduğu bu görüşün güvenilir olduğunun (lâ yucâzifu fi'l-kavl), dolayısıyla gerçek olabileceğinin altını çizmektedir. Mesela, teorik akıl seviyesinde kıt olan ebleh nefis amelî akıl seviyesinde temiz kalmayı başarmış ise, bedendeyken aklî kuvvelerinden birinin tam olması itibariyle, onun bedensel olarak bedenden

³⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, s. 117-118, 125-126, 151.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 203.

ayrıldıktan sonra bir semâvî bedene iktirân ederek kendine münasip bir şekilde tahayyül düzeyinde bir mutluluk tecrübe etmesi imkânsız değildir. Buna göre, o nefisler arınmışsa, onlarda kendilerini yukarı yöne çekecek bir mana bulunmasa ve onların nefsânî yapılarının hepsi aşağı yöne doğru cisimlere çekilmiş olsa bile, onlar bedenlerinden ayrıldıklarında araç olarak göksel cisimler yoluyla uhrevî halleri tahayyül edip bedendeyken itikâd getirdiği kabir halleri, diriliş (ba's) ve uhrevî iyilikleri müşâhede eder ve nihayetinde Âriflere özgü olup en yüce mutluluğa götüren ittisâlin istidâdını kazanırlar. Nitekim semâvî maddelerde, kendilerinin bir nefsin fiiline mevzu olmalarını mâni kılan bir durum yoktur. Kaldı ki, hayâlî sûretler duyusallıktan zayıf değildir. Aksine rüyada görüldüğü gibi, etki ve saflık bakımından daha güçlüdür.³⁵⁶ Şu var ki uhrevî şeyler, engellerin azlığı, dolayısıyla nefsin soyutlanmışlığı ve saflığı ölçüsünde rüyada görülen şeyden daha kalıcıdır. Öte yandan, söz konusu nefislerin semâvî cisimleri kullanması, arzî beden gibi onu yönetmesi tarzında bir kullanım değildir. Zira, bu imkânsızdır. Bilakis, onların göksel cisimleri kullanması, yalnızca tahayyül etme imkânını elde etmesi tarzında bir kullanımdır.³⁵⁷ *Ma 'rifetü 'n-nefsi 'n-nâtika ve ahvâliha* adlı risalesinde ise İbn Sînâ, bedendeyken aklî kuvvelerinin sadece birinde yetkinleşen nefislerin unsurî âlemin kirinden kaynaklanan karanlık yapılardan (el-hey'âtü'z-zulmâniyye) yavaş yavaş arınıp nur yapısını (el-hey'etü'n-nûriyye) kazanmasının ve böylece kuds âlemine varmasının semâvî nefisler aracılığıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir.³⁵⁸ Düşünürümüzün, bu görüşü kendilerine nispet ettiği filozof ve bilginlerle *Üsûlûcyâ* müellifini de kast ediyor olması muhtemeldir.³⁵⁹ Nitekim *Üsûlûcyâ*'da, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ulvî âlemdeki durumu üzerinde durulurken, onun semâvî cirimlerde bulunup onlarla ilişki kurmasının ve böylelikle sufî âlemde inandığı şeyler için zikri kullanmasının şaşırtıcı veya imkânsız bir durum olmadığı, buna binaen zikir hayyizinin feleklerden itibaren başladığının savunulabileceği dile getirilmektedir.³⁶⁰

³⁵⁶ Mesela, uyku esnasında nefsin münasipliğine göre semâvî cisimlerin etkisiyle tahayyülde şehvânî bir sûret gerçekleştiğinde meninin atılması veya korkunç bir şey tahayyül edildiğinde titremenin meydana gelmesi gibidir. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 59; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 248.

³⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 401-402; İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, IV, s. 35-36; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, s. 114-115; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 297-298; İbn Sînâ, *Ahvâlü 'n-nefs*, s. 138-139; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri 'l-me'âd*, s. 156-157; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 87.

³⁵⁸ İbn Sînâ, *Ma 'rifetü 'n-nefsi 'n-nâtika ve ahvâliha*, s. 187, 191. İbn Sînâ'da su, ateş, hava ve toprak olmak üzere oluş ve bozuluşun ilk esasları olarak dört unsurdan müteşekkil olan ay altı âlemin unsurî âlem oluşu ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, II, s. 304-325; İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-Kevn ve 'l-fesâd*, s. 147-159; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 406-410; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 152-153; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, s. 84; İbn Sînâ, *Kitâbü 'l-Hikmeti 'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât*, s. 107-112.

³⁵⁹ Nasîruddîn et-Tûsî'ye göre, İbn Sînâ bu konuda Fârâbî'yi kastetmektedir. Bk. Nasîruddîn et-Tûsî, *Hallü Müşkilâti 'l-İşârât*, IV, *el-İşârât ve 't-tenbîhât* içinde, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993, s. 36. Ne var ki, Fârâbî'nin günümüze ulaşmış olan eserlerinin hiçbirinde böyle bir görüş tespit edemedik.

³⁶⁰ *Üsûlûcyâ*, s. 102-103.

İbn Sînâ'nın bu pasaj ile ilgili yorumuna bakıldığında görülmektedir ki, mütefekkirimiz, bazı nefislerin bu bedenlerdeyken semâvî cisimlerle, bu cisimlerin o nefisler için ortak tek bir ayna gibi olacak şekilde bir ilişkisinin olduğuna ve uykuda semâvî nefislerle ittisâl ederek cüz'îleri alabildiğine dair zannının filhakika doğru olması halinde,³⁶¹ bedendeyken aklî kuvvelerinden birini tamamlamış olmakla birlikte maddî örtü ve kabuklardan arınmamış olarak bedenden ayrılan bedenî nefis için o ilişki sayesinde bir teceddüdün söz konusu olmasının imkânsız olmayacağını düşünmektedir. Nitekim, semâvî cisimlerin kendi küllî nefislerinin dışındaki cüz'î nefisler tarafından bir şekilde kullanılması imkânsız değildir. Diğer taraftan, bedendeyken aklî yetkinliklerinden birini elde etmişse, nefsin de o bedenden – “Nefis ve Beden” hakkındaki bu başlığın ilk sayfalarında ortaya koyduğumuz üzere – daha şerefli ve yüce bir bedene taalluk etmesi mümkündür. Böylece nefis, arzî bedenden bulaşan yapıları üzerinden atabilir. Öyleyse, feleklerde bu nefis için bir zikr ve tahayyülün olması mümkündür ki, Şeyh bunun imkânının *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de tartışıldığını hatırlatmaktadır.³⁶² Nihai tahlilde, nefsin bedene mufârakâtı konusuna ilişkin olarak İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumundaki görüşleri ile ana eserlerindeki fikirleri arasında herhangi bir tenakuz görünmemektedir.

³⁶¹ Bununla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 470-474; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 117-118; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 300; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 119-120; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 406.

³⁶² İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 72. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın 102. sayfasının umumunda yer alan genel düşünceler hakkında olabileceği gibi, burada *Üsûlûcyâ* metninden yorumu yapılan kısımların kayıp olması da muhtemeldir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfî metinde bulamaması sebebiyle, sarıh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 102. sayfanın 2. paragrafı ile 103. sayfanın 1. paragrafının 1-2. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de tartışıldığını ifade ettiği mesele ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 197-198, 314-315.

3.2. Nefis ve Akıl

Araştırmamızda mercek altına alacağımız son bahis olarak *Üsûlûcyâ* yorumunda nefis – akıl ilişkisi³⁶³ mihverinde her şeyden evvel ortaya konulması gereken husus, *Üsûlûcyâ*'da ara sıra akıl mefhumuyla aklî bir cevher olması itibarıyla nefsin kastedildiğidir. Bu bağlamda, hem akıllı hem de nefsi ifade etmek üzere akıl kavramının kullanıldığı yerlerde, *Üsûlûcyâ* müellifinin akıl ve nefsi birbirinden ayırt etmek için bazen akla sırf akıl (aklün fakat) terimiyle atıfta bulunduğu göze çarpmaktadır. Öte yandan, İbn Sînâ'nın da *Üsûlûcyâ*'yı okurken, metne uygun olarak kimi zaman akla nâtik nefis anlamını verdiği dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Mesela, *Üsûlûcyâ*'nın birinci mîmerinin hemen başında cisme arzu duyan bir cevher olarak nefis ile hiçbir şekilde cisme yönelik bir arzusunun söz konusu olmadığı bir cevher olarak akıl arasındaki farkın üzerinde durulurken, tıpkı hamile bir kadının karnındaki çıkarmak için sancı çekmesinde olduğu gibi, aklın kendindekini fiile çıkarmak için duyulur âleme yönelik bir arzu sûreti aldığı belirtilmektedir. Akıl, ancak bu şiddetli arzunun aracılığıyla yukarı yöndeki sırf akıldan sûret olarak kendinde bulunan şeyi fiile çıkarabilir. Bu bakımdan nefis, arzu sûretini almış bir akıldır (hiye aklün tasavvara bi-sûreti'-ş-şevk).³⁶⁴ Aklın kendindekini fiile çıkarmak için duyulur âleme yönelik bir arzu sûreti almasını, nâtik nefsin kendinde bilkuvve olarak bulunan aklî sûretlerle yetkinleşmeyi bilfiil olarak varlığa getirmek için bedene şevk duyması şeklinde yorumlayan İbn Sînâ müellifin, nefsin duyusal âleme şevk duymasının tecerrüdün bu âlemde talep edilmesinden kaynaklandığını kastettiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan nefis, baştan duyusal âleme yönelik olarak bedenle birlikteliğini sağlayan bir şevk duyan ve zâtı maddeden mücerret olan aklî bir şeydir. Nitekim nefis, organik tabii cismin yetkinliğidir.³⁶⁵ Binaenaleyh bu satırların yazarı, *Üsûlûcyâ* yorumunda nefsin akılla ilişkisine dair sağlıklı bir

³⁶³ Nefsin akıl ile ilişkisi hakkında geniş bir inceleme için bk. Mahmûd Kâsım, *Fi'n-Nefs ve'l-akl*, Kahire: Mektebetü Anglo, 1949.

³⁶⁴ *Üsûlûcyâ*, s. 19.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 39-40. Tahkik metninde “[nefis] organik tabii nefsin yetkinliğidir” anlamında “كمال نفس طبيعي آلي” ifadesi geçse de, hem metnin bütünlüğü hem de İbn Sînâ'nın nefis anlayışı açısından doğuracağı çelişki dikkate alındığında, ilgili ifadenin “[nefis] organik tabii cismin yetkinliğidir” anlamında “كمال جسم طبيعي آلي” şeklinde tashih edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Öte yandan, İbn Sînâ'da nefsin organik tabii cismin ilk yetkinliği oluşu ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât*, s. 134; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 57; İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 153; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 158; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 93; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 123, 129, 233; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 14. Ayrıca, İbn Sînâ'da nefsin tanımının ayrıntılı bir analizi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: en-Nefs*, s. 13-27. Burada not etmek istediğimiz bir diğer husus, İbn Sînâ'dan farklı olarak Saîd Kummî'nin *Üsûlûcyâ* müellifinin akıl mefhumuyla kastettiği nefsin, nâtik nefis değil, küllî nefis olduğu düşüncesidir. Bu anlamda Kummî, ya İbn Sînâ'nın metni doğru anlamadığını ya da *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın aslında Şeyh'e ait olmadığını ifade etmektedir. Bk. Kummî, *Ta'likât ber Üsûlûcyâ*, s. 103. Ne var ki, aslında Kummî'nin yorumunun, söz konusu nefsin duyulur âleme arzu duyduğunu belirten *Üsûlûcyâ* metninin bağlamıyla uyuşması mümkün görünmemektedir.

değerlendirme yapmanın söz konusu kullanımın nazar-ı itibara alınmasına bağlı olması itibariyle, bu başlık altında irdelenecek meseleler boyunca yukarıdaki ayrıntıyı göz önünde tutması gerektiğinin farkındadır.

İbn Sînâ'nın nefis – akıl ilişkisi ile ilgili yorumlarını altında toparlamanın mümkün olduğu yetkinlik düşüncesi ve müşâhede tecrübesine ilişkin tahlilimizin hemen öncesinde değinmek istediğimiz husus, “Nefis ve Beden” başlığında cisim ile ilişkileri bakımından üzerinde durduğumuz semâvî nefis ile insanî nefis arasındaki farkın akıl ile ilişkilerine bakan yönüdür. *Üsûlûcyâ*'nın aklın şerefi ve güzelliği (hüsn) hakkındaki dördüncü mîmerinde duyulur geçici şeylerin aksine tümüyle şerefli olan rûhânî varlıkların (er-rûhâniyyûn) sınıflarına temas edilirken, bu varlıkların farklı yerlerinin söz konusu olduğu tasrih edilmektedir. Bu anlamda, bazıları arza inerken, bazılarının meskeni hep semâdır. Arzda bulunan rûhânî varlık, pis cisimlerle karışıp kirlenmiş ve arındırılıp saflaştırılması gereken altın gibidir. Nitekim arzdeki rûhânî, kavli veya amelî olarak arındırılmaya muhtaçtır. Yıldızlı feleğin üstündeki semânın bütününde bulunan rûhânîler ise, onlardan bir kısmı hiçbir şekilde cisme yerleşmezken, diğer kısmı o semâda olan bir cisme sahiptir. Cisimle hiçbir ilişkisinin söz konusu olmadığı gerçek akıl (el-akl bi'l-hakk), her türlü kirden arınık olan saf altın gibidir. Zira, gerçek akılda tarif edilemeyecek bir güzellik ve hüsn vardır. Bu yüzden, onun aşağısındaki mevcudat ona arzu duyar. Çünkü fiili tek olan gerçek akıl bilfiil olup ara sıra değil, sürekli olarak yalnızca akleder. Bundan dolayı, şerefli ilâhî şeyler sadece onda bulunur.³⁶⁶

Nefis ise, ister ulvî ister bayağı olsun düşündüğü şeye teşebbüh eder. Bakışını akla değil, bizzat şeylere çeviren nefis, iki şey düşünebilir. Birincisi, semâvî cisimleri düşünen nefistir ki, bu nefis semâvî hallere teşebbüh eder. İkincisi de, arzî şeyleri (el-umûru'l-arziyye) düşünüp onlara teşebbüh eden nefistir. Öte yandan, bakışını yalnızca akla çeviren nefis, sadece akılla ittisâl halinde olmasından dolayı, şeyleri gerçek bir bilgi (ilmün hakk) ile bilir. Bu durumdaki nefis, cismânî şeylerin hiçbirisiyle ilişkisi olmayan temiz, saf ve gerçekten (bi'l-hakk) nefistir. Zâtını yok etmeyen bir ittihâdla tek şeymiş gibi akılla ittihâd eden bu nefsin şeylere dair bilgisi tek ve bir bütün olup asla ayrışma (fasl) barındırmaz. Bu yüzden nefis, istihâlenin hiçbir veçhini kabul etmez ve hem âkil hem de makûl olur. Buna binaen düşünme, ya taakkul ya da tevehhümdür. Taakkulden daha düşük olan tevehhüm, saf aklî şeylere değil, arzî ve

³⁶⁶ *Üsûlûcyâ*, s. 62-63.

semâvî şeylere konu olduğu için tek olmak anlamında sabit olmayıp ayrışma barındıran bilgilerin söz konusu olduğu bir düşünmedir.³⁶⁷

Üsûlûcyâ metninde geçen ittihâd kavramı yerine oldukça manidar bir biçimde ittisâl ve intikâş kavramlarını ön plana çıkaran İbn Sînâ'nın, metni kendi felsefî görüşleri ile uzlaştırarak yorumladığı görülmektedir. Yorumunun başında, ay üstü âlemde kesretin söz konusu olmadığıнын söylenemeyeceğini ama bu kesretin de zâtın cüzleri değil, lâzımları veya lâzımlarının gerektirdikleri olduğunu hatırlatıp okuyucuyu yine *el-Hikmetü 'l-Meşrikiyye*'ye yönlendiren filozof, *Üsûlûcyâ* müellifinin arzda bulunan ile hep semâda bulunup cisimle hiçbir ilişkisi olmayan ve semâvî cisme sahip olan rûhânî varlıklarla sırasıyla insânî nefis, semâvî akıl ve semâvî nefsi kastettiğini zikretmektedir. Ona göre nâtık nefis, ay altı âlemdeki maddî zât için faziletli bir mertebe ve şerefli bir nakıştır. Dolayısıyla buradaki nakış, duyuşal âlem ve beden için bir süstür. Aklî bir şey olması itibariyle bu nefis, kendinde şerefli. Bilfiil akla gelince, onda bütün mevcutların mahiyetleri bulunur. Felekî nefis ise, mahiyet itibariyle daha yüksek olduğu insânî nefis için yüce bir mertebedir. Aklî âlemde bulunup duyulur âlemdeki cisimlerden farklı bir cisme sahip olan semâvî nefis sayesinde, duyulur âlem aklî âlemdeki şeylerle nakşolunmuştur.

Semâvî nefisler, bir cisim sahibi ve o cismi hareket ettirici olması bakımından, sırf aklî idrakinden ayrı olarak, cüz'î bir idrakle cismîliğini idrak etmesi aracılığıyla cismî şeyleri idrak eder. Nitekim onlar kendi cisimlerini, o cisimleri hareket ettirdiklerini, bu harekette cisimlerine müşarîk olan şeyleri ve böylece kendi lâzımları ile kendilerine tabi olanları idrak ederler. Dolayısıyla onlar, kendi cisimlerinden sonraki şeyleri akledip kendi tesirleriyle ay altı âlemde meydana gelen şeyleri tasavvur eder. Arzî nefisler ise, duyuyu kullanarak arzî şeyleri idrak eder ve bu vasıta ile semâvî şeylerin idrakine ulaşır. Ne var ki, bu idraklerin tamamı taakkulden daha düşüktür. Nitekim taakkul, cüz'î örtülerinden, yabancı lahikalarından ve kendilerine karışan kabuklardan arındırılıp soyutlanmış küllî aklî anlamlarla intikâş demektir.³⁶⁸ Bu meyanda dikkat edilmelidir ki, İbn Sînâ'nın yorumunda dile getirilen sûretleri soyutlama düşüncesi, *Üsûlûcyâ*'da bu haliyle açıkça ve sistematik bir şekilde yer almamaktadır.

“Nefis ve Beden” başlığında insânî nefis bağlamında cüz'î ve küllî idrak ile tevehhüm ve taakkul hususlarını incelediğimiz için,³⁶⁹ tekrara düşmemek adına burada bu hususları

³⁶⁷ *Üsûlûcyâ*, s. 34-36.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 51, 58.

³⁶⁹ Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 199-201.

semâvî nefis bağlamında ele alacağız. *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyât* bölümünde, semâvî nefislerin tikel anlamlarda bir tür tasarrufa sahip olduğunun altı çizilmektedir. Bu tasarruf, sırf aklî olmayan bir idrak tarzında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onlar, tikel şeylerin idrakine ulaşırlar. Bu durum, neden ve onlara ulaştıran şeyler olmaları bakımından, meydana gelen tikel şeylerin fail ve kâbil nedenlerini ayrı ayrı idrak etmeleri sebebiyle mümkündür. Semâvî nefislerin üzerinde bulunan varlığın tikelleri bilmesi tümel bir tarzda iken, semâvî nefislerin tikelleri bilmesi doğrudan veya doğrudan olana ulaştıran ya da duyularla gözlemleyen gibi tikel tarzdadır. Neticede gök nefisleri, oluştaki şeyleri bilirler. Tikellerin çoğunda en mükemmel olanı ve mümkün iki şeyden mutlak iyiliğe en yakın olanı da bilirler. Bu anlamda, semâvî nefislerin tasavvurları, oluş ve bozuluş âleminde sûretlerin varlığının ilkeleridir. Ancak bu durum, o sûretler mümkün olup da söz konusu tasavvurlardan daha güçlü semâvî nedenler bulunmadığında böyledir. *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ta ise, düşünürümüz bazı bilinmeyenlerin gayb âleminden insânî nefiste nakşolabileceğini temellendirirken, cüz’î şeylerin aklî âlemde küllî bir tarzda nakşedildiği ve göksel cisimlere sahip olan semâvî nefislerin de, cüz’î idraklerinin ve cüz’î bir görüşten (re’y) ortaya çıkan cüz’î iradelerinin söz konusu olduğu fikrine dayanmaktadır. Zira ona göre, semâvî nefisler, cüz’î hareketleriyle unsurî âlemde kendilerinden meydana gelen şeylerden lâzım olan tikelleri tasavvur etmektedir.³⁷⁰

Bir taraftan *Üsûlûcyâ* metninde başlı başına müstakil bir mîmerde işlenen, diğer taraftan İbn Sînâ’nın yorumunun da odağında duran nefis – akıl ilişkisinin öz meselesini oluşturan yetkinlik düşüncesine gelecek olursak, öncelikle belirtmeliyiz ki her iki metninde de nefsin yetkinliği noktasında aklın rolü vurgulanmakla birlikte, aşağıda görüleceği üzere İbn Sînâ’dan farklı olarak *Üsûlûcyâ*’da yetkinliği ifade etmek için kemâl kavramından ziyade tamâm terimi tercih edilmektedir.

Üsûlûcyâ’ya göre, sırf akıl olan cevherler yalnızca aklî bir hayata sahiptir. Bu nedenle onlar, daim olarak aklî âlemde bulunur ve oradan ayrılmazlar. Nitekim onlar, bulunduğu yerden başka herhangi bir yere arzu duymadığı için, başka bir yere yönelmezler. Bilfiil olmaya ve sırf akılda gördüğü şeylerin güzelliğiyle süslenmeye yönelik bir arzu sahibi olan akıl ise, sırf akıldan sonra gelir. Bu akıl, o arzu nedeniyle, ulvî âlemini terk ederek aşağıya yönelir.³⁷¹

³⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 406-407; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, IV, s. 119-124. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 300-301; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 117.

³⁷¹ *Üsûlûcyâ*, s. 34-36.

Suflî âlemde fiil kuvveden daha üstün iken, ulvî âlemde kuvve fiilden daha üstündür. Zira, ulvî aklî cevherler tam ve yetkindir. Bu nedenle onlar, gözün duyulur şeyleri idrak etmesinde olduğu gibi şeyleri idrak ederler. Bu anlamda, ulvî âlemdeki kuvve, suflî âlemdeki göz gibidir. Duyulur âlemdeki insânî nefsin kuvvesi ise fiile, duyulur şeyleri idrak etmeye ve böylece kendi üzerindeki kabukları atmaya ihtiyaç duyar. Bunun için nefis, bu âlemde büyük bir yorgunluk ve zahmet çeker. Ne zaman ki nefis mücerret hale gelirse, o zaman kuvvesi açığa çıkar (inkîşâf) ve o zaman fiil kuvveyi değil, kuvve fiili tamamlar. Böylece o, hiçbir şeye muhtaç kalmayıp şeyleri bilfiil olarak idrak eder. Çünkü, salt basit sûretleri, yalnızca onun gibi salt basit olan şey idrak edebilir. Neticede, ulvî aklî cevherlerde kuvve fiili tamamlarken, cirmî cevherlerde fiil kuvveyi tamamlar.³⁷²

Metni kendi felsefesi zaviyesinden zenginleştirdiği görülen İbn Sînâ, ulvî cevherlerdeki kuvvelerin, tam ve fiile mukârin olarak bulunduğunu belirtmektedir. Onlarda kuvve, kendisinden fiilin çıkıp çıkmamasının mümkün olduğu şekilde değil, yetkinliği ve yetkinliğinden sonra kendisiyle müstağniliği nedeniyle fiilin kendisinden çıkmasının zorunlu olduğu şekilde mevcuttur. Bu âlemdeki cevherlerde bulunan kuvveye gelince o, fiille yetkin olur. Bu durum, tıpkı yazma kuvvesinin uzak iken kullanmayla yakın hale gelmesi gibidir ki, tüm sınaatlar böyledir. Dolayısıyla, aklî âlemde kuvve fiili zorunlu kılıp tamamlar, hissî âlemde ise kuvve fiil ile güçlenip neşet bulur.³⁷³

Öte yandan İbn Sînâ, müellifin amacının varlığının başında insânî nefsin yetkinliğe sahip bir cevher olmadığını belirtmek olduğunu kaydetmektedir. Bu yüzden onun, tıpkı ilk aklî cevherlerde olduğu gibi, varlıkta kendisine ârız olan ilk şeyde en yetkin varlığı meydana getirmesi mümkün değildir. Bilakis insânî nefis, bir tür kesb ve talep yoluyla elde ettiği şeyler ile yetkinleştirilen bir cevherdir. Bu cevher, yetkinlikten başka şeylerle meşgul olabilmekteyse de, o yetkinliği talep etmeye yönelik garîzî bir şevk duymaktadır. Aklî olmakla birlikte kendisinde olmayanı elde etmeye muhtaç olan bu cevher, cevherleştiği ilk şeyde yetkinliği varlığa getiren bir cevher olmaması itibariyle, mufârik akıllara göre ikinci derecededir. Zira o, zâtının kâimliğinde ve zâtının kâimliğinin ardından gelen zâtının kemâlinde sırf aklî değildir. Ne var ki o, zâtını maddeden soyutladığında, bu soyutlamadan sonra zâtının kemâlinde maddeye ihtiyaç duymaz.

³⁷² *Üsûlûcyâ*, s. 99-101.

³⁷³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 71.

Buna dair burhânı daha evvel doğruladığını ifade eden Şeyh, önceden yokken sonradan olan her halin cismânî hareketlere müteallik olduğu ve dairesel harekete (el-hareketü'l-müstedîre) nispet edilmesi gerektiği açıklamasında bulunmaktadır. Nitekim bu burhân, teceddüd ve tagayyürün cismânî olmasına değil, teceddüd ve tagayyürün kendisine dayanmaktadır. Buna binaen, cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğine sahip olmayan insânî nefsin, her yönden maddeden ve maddenin alakalarından mücerret olmak anlamında sırf aklî bir cevher olması mümkün değildir. Dolayısıyla, cevherinde nâkıs olan bu nefis, sebât hayyizinden değil de tagayyür hayyizinden arzu duyduğu o yetkinliği talep eder. Çünkü bu durum, asla sebât hayyizinden kaynaklanan bir cimrilikten değil, o cevherin kusurlu olmasından ve aklî âlemde başka bir âlemde elde edeceği bir cilaya (sikâl) ihtiyaç duymasından ötürüdür.

Sırf aklî cevherlerin hali ise, bundan farklıdır. Onlar, maddeden mutlak anlamda beri bir aklîliğe sahip oldukları için, zorunlu olarak zâtlarını, ilkelerini, kendilerinden sonrakilerini ve sonrakilerin gerektirdiklerini de bilfiil olarak aklederler. Böylece, tüm aklî âlem onlar için makûl olur. Bu cevherlerin tagayyür ile hiçbir ilişkisi olmadığı gibi, hiçbir eksiklik de barındırmazlar. İlk yetkinlikleri (el-kemâlü'l-evvel) üzere olan faal akıllar, aklî âlemde sırf soyut olarak bulunup maddî alakalara karışmaz, onlara yönelmez ve onların hiçbir haline bulaşmazlar. Onların tecerrüdü, ara sıra değil, sürekli ve sürekli. Şeylere feyizde bulunan bu akıllar saf, parlak ve cömerttir. İbn Sînâ'ya göre, tüm aklî âlemin mufârik akıllar için akledilir olması, Aristoteles'in başka eserlerinde tüm hazların yetersiz kaldığı en mükemmel ve en çok haz veren hayat olduğunu belirttiği aklî hayattır.³⁷⁴

Muallim-i Evvel'in eserlerine başvurulduğunda, Şeyh-i Reîs'in *Kitâbü'l-İnsâf* bağlamında tefsir etmiş olduğu bir diğer eser olan *Metafizika*'nın *Lambda* bölümüne (*Kitâbü Harfî'l-Lâm*) atıfta bulunduğu saptanabilmektedir. Nitekim anılan eserde Aristo, mufârik aklın hem akıl, hem âkil, hem de makûl olduğuna işaret etmektedir. Hakikatinin kemâlini ve şerefini akleden bu akıl, zâtından haz alır ve bunun dışındaki hazların hiçbirini bununla kıyaslanamaz. Bu sebeple, onun sahip olduğu hayat, faziletli ve mükemmeldir.³⁷⁵ Bu tespit, Paul Kraus'un aksine,

³⁷⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 37-39. Tahkik metninde “يكون له بعد، ما لم يكن” cümlesi geçmekle birlikte, metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu cümleyi Oxford nüshasına uygun şekilde “يكون له بعدها لم يكن” olarak tashih etmiş bulunmaktayız. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 70^a. *el-Mübâhasât*'ta bu yorumla ilgili olarak İbn Sînâ'ya ayırık akılların kendilerinden sonrakilerini ve sonrakilerin gerektirdiklerini nasıl aklettiği hakkında ve insânî nefsin var olmak için mi yoksa yetkin olmak için mi bedene ihtiyaç duyduğu hakkında olmak üzere iki soru yöneltilmektedir. Bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 205-206, 319-321.

³⁷⁵ Aristoteles, *Mâ ba 'de 't-tabîa*, III, s. 1613-1615. İbn Sînâ'nın bu pasajla ilgili yorumu için bk. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*, s. 27-28.

İbn Sînâ açısından *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği meselesi ile ilgili kanaatimizi teyit etmesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır.

Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ'nın birçok yorumunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* metnini okurken eserin müellifini kastettiğinde Aristoteles'in metinlerine atıfta bulunması ve onlarla mukayese yapması hakikaten oldukça dikkat çekicidir. Bu tutumun, İbn Sînâ açısından *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği meselesi hakkındaki münakaşaların muhitinde öne sürülen iddiaların yeniden gözden geçirilmesini gerektirecek kadar ciddi bir ipucu niteliğinde olduğu noktasında kuşku yoktur. Mesela, *Üsûlûcyâ*'da aklî tevehhüm diye bir idrak türünden bahsedilirken, bu idrakin esasında bilgi (marifet) değil, bilgisizlik (cehalet) olduğu, fakat böyle bir bilgisizliğin bilgiden daha şerefli olduğu yönünde açıklık getirilmektedir. Bu bilgisizliğin iki ciheti söz konusudur. Mufârik aklın kendinden üst mertebedeki varlıklara dair bilgisizliği bunlardan biridir. Akıl, yukarıdaki mevcudatı bilgiden daha şerefli olan bir bilgisizlikle bilir. Nitekim aklın, kendi illeti olan En Yüksek İlk İlet'i (el-İletü'l-Ülâ el-Kusvâ) tam bir bilgiyle (marifetün tâmmе) bilmesi mümkün değildir. Aksi halde o, İlk İlet'in üstünde olur ve O'nun illeti haline gelirdi. Hâlbuki, illetinin kendi illetinin illeti olacak şekilde illetinin üstünde olması imkânsızdır. İletinin, malûlünün malûlû olması da son derece çirkindir. Bilgisizliğin diğer ciheti, alt derecelerdeki varlıklara yöneliktir. Zira, aklın kendi aşağısındaki mevcudatın tamamının illeti olması itibarıyla bu mevcudat onda bulunduğu için, onun altındaki varlıkları ayrı olarak bilmeye ihtiyacı yoktur. O, şeylerin kendilerini bildikleri tarzda, şeyleri bilmez. Böyle bir bilgisizlik, bilgi eksikliği değil, bilakis en yüksek bilgidir (el-marifetü'l-kusvâ). Şayet akıl, şeyleri bizzat o şeylerden akletseydi, o zaman bu onun için gerçek bilgisizlik olurdu. Ne var ki o, daha mükemmel ve üstün bir tarzda akleder. Bu yüzden, alt derecelerde illetlilerini tam bir bilgiyle bilir.³⁷⁶

İbn Sînâ, müellifin başka eserlerinde bazı şeyleri görmeyip bilmemek, görüp bilmekten daha iyi olduğunu ifade ederek bu idrak türüne işaret ettiğini dile getirmektedir. Ona göre, bilgisizlik iki türdür. Birisi, üst mertebedeki şeye yönelik bilgisizlik, diğeri ise alt mertebedeki şeye yönelik bilgisizliktir ki, bunlardan her birinin hükmü diğerinden farklıdır. Ayrık aklın alt mertebedeki şeye yönelik bilgisizliği, cüz'î olması bakımından cüz'î olanla ilgili bir bilgisizliktir. Böyle bir bilgisizlik, bir noksanlık değil, bir şereftir. Aklın üst mertebedeki şeye yönelik bilgisizliği ise, aşağısında olan aklın O'nun künhünü kavramaktan aciz olmasından ötürüdür. Şayet akıl, zâtından Evvel'in hakikatinin künhünü akletseydi, aklın zâtı

³⁷⁶ *Üsûlûcyâ*, s. 37.

Evvel'in zâtını zorunlu kıldardı. Bunun aksine, Evvel aklın mahiyetini zorunlu kıldığına göre, aklın kendi zâtını akletmesiyle Evvel'in zâtını akletmesi imkânsızdır. Aklın Evvel'in zâtını akletmesi, yalnızca bizzat Evvel'in zâtının ona tecelli etmesiyle mümkündür. Nitekim, illiyet konusu ele alınırken vurgulandığı üzere, Evvel'in zâtının istidât elde eden ve kâbil olan her şeye tecelli etmesi zorunludur. Kâbil olan şeyin cihetinde ise, yalnızca istidât söz konusudur. Şeyh'e göre kavim, genellikle böylesi bir idrak ile olan tüm tasavvur ve tasdikleri, künhü kavratmaz ve eksik olarak kabul etmektedirler. Son olarak üstad, aklın kendi üstündekileri nasıl idrak ettiğinin *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'den okunup düşünülmesi gerektiğini söylemektedir.³⁷⁷

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'nın müellifine atfettiği alıntı ile ilgili olarak Stagiralı filozofun metinleri arasında şümullü bir tarama, bizi yine *Metafizika*'nın *Lambda* bölümüne götürmektedir. Aristo'ya göre, şayet akıl kendisinden düşük olan şeyleri akletseydi, o zaman onun şeref ve değeri bu şeyleri akletmesinden dolayı olurdu ki, bu çirkin bir şeydir. Bu sebeple, bu tarz bir akletme akıldan nefyedilmelidir. Nitekim, bazı şeylerin görülmeyip bilinmemesi, görülüp bilinmesinden daha iyidir. Dolayısıyla, daha üstün olan, daha düşük olanı böyle bir yolla akletmez.³⁷⁸

Odağımızı tekrar İbn Sînâ'nın insânî nefis ile mufârik aklın yetkinliği hakkındaki yorumuna çevirecek olursak, burada ortaya koymak istediğimiz bir diğer mühim husus, filozofun *Üsûlûcyâ* metninde dile getirilen nefsin akıldaki şeyleri görmüş olması hakkındaki notlarının araştırmamızda altında yatan kastın izini sürdüğümüz “mat'an” ifadesine ilişkin olarak İbn Sînâ'nın zihin dünyasını daha net bir şekilde görebilmemize olanak sağlamasıdır. Nitekim, nefsin akıldaki şeyleri görmüş olduğu ile ilgili olarak *Üsûlûcyâ* metninde geçen ifadenin sıhhatine itiraz eden üstad, bunun tahrif olduğunun altını çizmektedir. Çünkü, şayet

³⁷⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 53. İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde bu yoruma benzer bir yaklaşım için bk. *el-Mübâhasât*, s. 207-208. Ayrıca, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'den okunması gerektiğini ifade ettiği mesele ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 319. Öte yandan, İbn Sînâ'nın yorumu ile ilgili olarak dikkat çekmek istediğimiz ayrıntı, Şeyh'in kavim diye atıfta bulunduğu epistemik cemaatin kimliğinin belirsizliğini, söz konusu ifadenin hemen ardından *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye göndermede bulunarak aydınlatmış olduğudur. İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun da parçası olduğu *Kitâbü'l-İnsâf*'ta Meşrikîleri konumlandığı pozisyon esasında bu değerlendirmemizi desteklemektedir. Bununla bağlantılı olarak, burada atıfta bulunduğumuz *el-Mübâhasât*'ın 319. sayfasındaki açıklamalardan hareketle, İbn Sînâ'nın yukarıdaki yorumunda kastettiği Meşrikîlere cumhûr diyen İbn Zeyle'nin de tıpkı üstadı gibi Meşrikîlerden yana olduğu anlaşılmaktadır. Buna mukabil Georges Vajda'ya göre kavim ile kastedilen, İbn Sînâ'nın hayatının sonuna doğru meylettiğini iddia ettiği mutasavvıflardır. Bk. Vajda, “Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »”, s. 375. Ne var ki, hem yukarıdaki gerekçelerden hem de daha evvel İbn Sînâ'nın kendi felsefesinden ayrı olarak tasavvufi bir felsefe kurma çabasına girmediğine ilişkin ortaya koyduğumuz kanaatlerden dolayı, Vajda'nın görüşüne katılmamız mümkün değildir.

³⁷⁸ Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, III, s. 1691-1693. İbn Sînâ'nın bu pasajla ilgili yorumu için bk. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*, s. 31.

nefis aklî âlemi görmüş olsaydı, o zaman yetkinleşmiş olurdu. Zira şeyin görülmesi, sûretinin kabul edilmesi demektir (rü'yetü'ş-şey' hüve kabûlü sûretihi). Bu noktada düşünürümüze göre metnin, nefsin aklî âlemi görmeye arzu duyması şeklinde tashih edilmesi gerekmektedir.³⁷⁹ Bu husus bizim için, İbn Sînâ'nın "mat'an" ifadesine yüklediği anlamın *Üsûlûcyâ*'nın müellifi ile ilgili değil, eserin içeriğiyle ilgili bir itiraz olduğuna dair diğer bir delil teşkil etmektedir.

Söz analiz ettiğimiz yorumun İbn Sînâ'nın felsefî sistemiyle olan irtibatından bahsetmeye gelince, filozofun ister risalelerindeki ister ana eserlerindeki düşüncelerinin o yorumu destekler nitelikte olduğunu söylememiz icap etmektedir. Nitekim mütefekkirimize göre, mufârık akıl tamdır. Onun nuru kalıcıdır ve ona engel, bozukluk veya zarar erişmemektedir. O, zâtı herhangi bir soyutlamaya gereksinim duymaksızın bizâtihi maddeden ve maddenin alakalarından mücerret bir mahiyet olan sûrî bir cevherdir. Ayrık akıl, hep bilfiildir. Bilkuvve olan hiçbir şey, ona bulaşmaz. Bu akıl, Evvel'i akletmesinden dolayı başka bir akıl, zâtını akletmesinden dolayı ise bir felekî nefis ve bir felekî cisim meydana getirir.³⁸⁰

Öte yandan, Şeyh'in cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğine sahip olmayan insânî nefsin her yönden maddeden ve maddenin alakalarından mücerret olmak anlamında sırf aklî bir cevher olamayacağına dair daha önce doğruladığını ifade ettiği burhân için, filozofun *et-Ta'likât* eserine müracaat etmemiz gerekecektir. Burhânını değişme ve dönüşmenin harekete müteallik olduğuna dayandıran düşünürümüz, ayrık akıllarda hareketin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Çünkü onlar, her zaman bilfiil olup tek bir hal üzeredirler.³⁸¹ Binaenaleyh insânî nefsin, cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğe sahip olmayıp onu daha sonra elde etmesi, onun maddenin alakalarından mücerret olmadığını göstermektedir. Nitekim bu teceddüd, cismânî hareketlere mütealliktir.

Nefsin akılla ilişkisi bağlamında yetkinlik konusunu incelerken üzerinde durmadan geçmememiz gereken mesele, nefsin akılla ittisâlidir. Yer yer bizzat ittisâl kavramına başvuran *Üsûlûcyâ*'ya göre,³⁸² nefis küllî bir şeye arzu duyabileceği gibi, cüz'î bir şeye de arzu duyabilmektedir. O, küllî şeylere arzu duyarsa, küllî sûretleri alır ve küllî aklî âlemle ittisâl halinde olduğu müddetçe bu sûretleri küllî bir tarzda tedbir eder. Lakin nefis, küllî sûretlerin

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 39.

³⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 378; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât*, s. 202; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 280; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 74; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 466; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 13.

³⁸¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 113.

³⁸² Örnek olarak bk. *Üsûlûcyâ*, s. 24, 35, 121, 125, 145.

yansıması olan cüz'î şeylere arzu duyarsa, o zaman onları saflaştırarak güzelleştirir ve onlardaki kusurları giderir. Böylece, onlarda yakın illetler olarak semâvî cisimlerin tedbirinden daha yüce bir tedbir ile tasarrufta bulunur. Çünkü nefis, cisimde bulunurken, onda mahsur kalmış gibi değildir. O, bazen cisminde bulunurken, bazen de onun dışında bulunabilmektedir. Nitekim, şerefli ulvî âlemdeki akıl, onu terk etmez.

Nefis, felekteki efendiye yönelerek nazar ettiğinde, onunla tek bir şeymiş gibi birleşir ve böylece onun parlak nurunu alır. Bu nurdaki sûretler, küllî olup bir bütündür. Asla ayrışma veya eksiklik barındırmaz. Ne var ki nefis, duyuya döndüğünde, birleşme kesilir ve suflî âlemine dönerek o efendiyi terk etmiş olur. Bu yüzden, en yüce güzelliği (el-behâu'l-alâ) göremez. Bununla birlikte nefis, aklî âlemi görmek isteyip de bedenin kirinden arındırılır ve saf hale getirilirse, efendinin yardımıyla tekrar o efendiye dönebilir. Nefis cevherinde nâkıs olduğu için, onun akletmesi fikir ve reviiye ile lekelidir. Akıl ise, onun tamamlayıcısıdır. Bu anlamda, akıl baba gibiyken, nefis oğul gibidir. Esasen nefis, akıldan doğmuş bir sûrettir. Aklın feyzine kâbil olan nefis, akıl sayesinde bilfiil olur ve böylece müstefâd akıl haline gelir. Dolayısıyla akıl, nefse şerefini verendir.³⁸³

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

İbn Sînâ, müellifin bu saflaştırmayla *Kitâbü'n-Nefs* (*De Anima*) ile *el-His ve'l-mahsûs* (*Parva Naturalia*'nın birinci bölümünü oluşturan *De Sensu et Sensato*) adlı eserlerinde açıkladığı aklî soyutlamayı kastettiğini belirtmektedir.³⁸⁴ Nâtık nefis, öyle olmadığı halde

³⁸³ *Üsûlûcyâ*, s. 19-20, 108-109, 115-117.

³⁸⁴ İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu Aristo'nun *De Anima* ile *De Sensu et Sensato* eserlerindeki aklî soyutlama için bk. Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 108-120; Aristoteles, *De Sensu et Sensato*, *The Works of Aristotle* içinde, nşr. Alexander Smith ve David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908, s. 436a-449a. Bu atfın İbn Sînâ açısından

sûretin cevherlerinden gibi görünen sûretin kusurları mesabesindeki maddî kabukları soyup örtü gibi olan yabancı lahikalarından arındırmak yoluyla sûretleri soyutladığında, yakın illetler olan semâvî cisimlerin tasarrufundan daha üstün bir tasarrufta bulunmuş olur. Zira türsel formlar (es-suveru'n-nev'iyye), gayri cismânî ilkeler olarak ayırık akıllardan feyezân ederken, onlarda bulunduğu tarzda taşarlar. Fakat, görevi yeryüzüne gelen sûretleri hazırlama (i'dâd), yapılandırma (tehyi'e) ve tedriç etme olan yakın illetler, feyiz eden sûretleri maddeyle ve maddenin lahikalarıyla iltisâk ettirir. Dolayısıyla, sûretler semâvî hazırlıktan (temhîd) geçtiğinde, birtakım zorunlu karinelerle buluşur ve saf soyut olmaktan çıkar. Yeryüzünde ise, göksel etkiler (el-ef'âlû's-semâviyye) ve yersel edilmelerin (el-infi'âlâtü'l-arziyye) altına girer³⁸⁵ ve böylece, yeryüzündeki her şey kendine göre bu fiil ve infi'âllerden payını alır.³⁸⁶

Nefis, faal akılla ittisâl edebileceği gibi, ondan infisâl de edebilir. Bu nedenle makûl manalar, sanki onlara bakıyormuş gibi nefiste her zaman bilfiil olarak irtisâm olunmuş bir halde bulunmazlar. Bilakis onlar, nefsin talep etmesi ve düşünmesine bağlıdır. Şayet nefis, akledilirlerden yoksun olmasaydı, onlar nefiste her zaman bilfiil olarak temessül ederlerdi. O zaman da, zikr dediğimiz depoya (hizâne) ihtiyaç duymazdı. Çünkü, zikr duyulurlar ile ilgilidir. Halbuki zikr, tam ittisâl için bir istidât talebidir. Talep eden nefis, düşünüp bildikten sonra, istediğinde bedenî şeylerden yüz çevirip akla yönelir ve böylece akılla ittisâl eder. Bununla birlikte İbn Sînâ, hatanın nefisten nasıl meydana geldiği ve nasıl zail olacağı hususunun uzun bir konu olduğunu ifade ederek onunla ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır.³⁸⁷

Şeyh'e göre, bir sûret olarak nefis, cevherinde nâkıs olduğu için, bedendeyken akledilirleri akledilir olmak bakımından tasavvur edemez. Bu yüzden nefis, onları önce başka

Üsûlûcyâ'nın apokrifliği meselesi hakkındaki düşüncemize dair başka bir karine mahiyetinde olduğu dikkatli gözlerden kaçmayacaktır.

³⁸⁵ Bununla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 209-300; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 405-406.

³⁸⁶ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 40-41. Tahkik metninde yakın illetlere ilişkin olarak “للأجرام السماوية” ifadesi geçmekle birlikte, metnin bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, ilgili ifadenin Oxford nüshasına uygun şekilde “الأجرام السماوية” olarak tashih edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Bunun yanında, yorumda “göksel örnek” anlamında “المثل السماوي” ifadesi geçmekle birlikte, gerek metnin anlatısını gerekse de İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin bütünü göz önünde bulundurduğumuzda, Oxford nüshasına uygun şekilde ilgili tabir yerine Bedevî'nin de bir diğer okuması olan “göksel hazırlık” anlamındaki “التمهيد السماوي” ifadesini tercih etmiş bulunmaktayız. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 71^a-71^b.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 73. Bedevî'ye göre, ilgili yorum genel olarak *Üsûlûcyâ*'nın 131. sayfası ve sonrasına ait olabilir. Bununla birlikte muhakkik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarih bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 116. sayfanın 2. paragrafının 12-19. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Bu yorumla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât*, s. 203-204. Öte yandan, İbn Sînâ'nın hata ifadesiyle kastettiği şey, *Üsûlûcyâ* metninde belirtildiği üzere, nefsin faal akılla ittisâlinin kesilmesine yol açan duyuru ve bedene dönmesi gibi görünse de, üstadın *el-Mübâhasât*'ta bu yorumu soran talebelere farklı bir açıklamada bulunduğu görülmektedir. Bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 197.

bir şekilde tasavvur eder, daha sonra faal akıl tarafından süslenir. Tıpkı babanın oğlunu tamamladığı gibi, faal akıl da nefsi tamamlar. Bu sayede nefis, akliliğini kazanır.³⁸⁸

el-Mübâhasât'ta nefsin kendi akliliğini kazanmasının nefsin bilkuvve akıl olmaktan çıkıp bilfiil akıl olması anlamına geldiğini kaydeden İbn Sînâ, yukarıdaki yorumuyla paralel olarak *et-Ta'likât*'ta nefsin akledilirleri akledilir olması bakımından tasavvur edemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ona göre, nefsin akletmesi tahayyül ile lekelidir. Oysa, akledilirlerin tahayyül yoluyla saf akledilir olarak elde edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden akledilirler, nefiste her zaman bilfiil olarak bulunmazlar. Bilakis, cevherinde nâkıs olan nefis, bir akledilirden başka bir akledilire intikale ihtiyaç duyar ve öncelikle tahayyülü kullanmak zorundadır. Dolayısıyla, ayrık akıllardan farklı olarak, nefis için halden hale geçiş söz konusudur. Daha sonra nefis, mufârik aklın makûlâtı kendisine taşırmayı için istidât kazanır. En son da istidâdı nispetinde faal akıldan feyzi kabul eder.³⁸⁹

Aklî âlemden gelen sûretler *Üsûlûcyâ*'da şöyle anlatılmaktadır: Hissî âlemin ötesinde toprak, deniz, hayvan, bitki ve insanlar vardır. Ancak, onlar tamamen semâvîdirler. Zira, aklî âlemde asla arzî bir şey bulunmaz. Oradaki semâvîler, uyum içinde olup saf ve temizdirler. Aralarında asla zıtlık yoktur. Bilakis onlar, tek bir şey gibidirler. Ne bir zulmet barındırırlar ne de oluş ve bozuluşu kabul ederler. Onların hepsi, sırf aklî ve rûhânî nurlardır. Ulvî âlemde, değişip dönüşen bir cevher bulunmadığı gibi, değişip dönüşen bir bilgi de bulunmaz. Çünkü, oradaki cevher zamansal olmadığı gibi, oradaki bilgi de zamansal değildir. Bu yüzden, oradaki akledilirler tek bir hal üzeredir.

Tüm şeylerin bir defada ve bir bütün halinde bilfiil olarak bulunduğu aklın bu durumu, bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak aklî âlemle ittisâl halinde kalan nefis için de geçerlidir. Gözün kulak, burun ve ağız gibi şeylerden mürekkep olan yüzü bir bütün halinde algılaması gibi, şeyler o nefiste bir defada ve bilfiil olarak bulunur. Çünkü o nefis, basittir. Bu yüzden, suflî âlemde olduğunun aksine, tezekküre ihtiyaç duymaz. Nefis, kendisinde daim olarak hazır bulunan o aklî şeyleri ayan görür.³⁹⁰

Duyusal âlemin ötesinde arzdakinden daha şerefli ve yüce semâvî toprak, deniz, hayvan, bitki ve insanların bulunmasını, sûretlerin bir bütün halinde bulunması şeklinde

³⁸⁸ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 72.

³⁸⁹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 198; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 109. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât*, s. 197-201.

³⁹⁰ *Üsûlûcyâ*, s. 29-31, 63.

yorumlayan İbn Sînâ'ya göre, insan ve felek nefislerinden farklı olarak ayrıklı akıllarda cismânî olanların bilgisi, cismânî âlemde güneşin aydan ve Zeyd'in Amr'dan ayrı olmasının aksine, tıpkı rengin ve kokunun elmanın bütününde olmaları gibi birbirinden ayrılmış olarak bulunmaz. Yani ulvî ilkeler, mahiyetleri Eflâtûncu idealar gibi müfret olarak akletmezler. Nitekim, onların kendilerine ve illet'lerine ilişkin bilgilerinin zımnında aşağıdaki bütün göksel ve yersel mevcutların bilgisi vardır. Bu nedenle, o cevherlerdeki sûretler, bir akledilirden başka bir akledilire ve bir halden başka bir hale intikal şeklinde meydana gelmez. Dolayısıyla, onlarda zıtlık ve uyumsuzluk bulunmaz. Ezelîlik ve ebedîlik hayyizindeki ay üstü âlemde değişim yoktur. Tüm aklî manalar orada bilfiildir. Tikellerin hepsi, orada illetlerden lâzım olan cihet üzere idrak edilir ki, bu da tikelleri tümel kılar.

Diğer taraftan teceddüdün âlemi olan ay altı âlem ise, hareket ve zamanın âlemidir. Bu sebeple, orada fikir ve zikre ihtiyaç vardır. Bu âlemdeki madde, ayrıklı akıllardan gelen sûretle intibâ' edildiğinde, onunla şeref bulur. Ne var ki, sûret olduğu hal üzere orada bulunamaz. Bunun imkânı, sûretin maddî örtülere bulaşacak şekilde cüz'î hale gelmesine bağlıdır. Mum gibi bir cevher olan nefis, bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak aklî âlemle ittisâl halinde kalırsa, yüzük gibi bir cevher olan akılların durumu gibi olur ve bütün akledilirler onda bilfiil olarak bulunur.³⁹¹

Üstadın birçok eserinden anlaşılabilceği üzere mufârik akıl, tikelleri küllî bir biçimde akleder. Bu akılların akletmesi, altındaki mevcudu varlığın sonuna kadar bu mevcudun gerektirdiği tüm mevcutlarla beraber bir defada ve bütün halinde bir akletme tarzıdır. Dolayısıyla, onlar önce şeyi, daha sonra o şeyin lâzımlarını akletmezler. Üstelik kıyas, fikir ve akledilirler arasında intikale ihtiyaç duymazlar. Akledilirler, onlarda her zaman hazır ve bilfiil olarak mevcuttur.³⁹² Bundan hareketle, "Sudûr ve Gâiyyet" başlığında vurguladığımız gibi mufârik akıl, şeylerin tamamını aklederken bu akletmesinde kavram ve önerme bilgisine gereksinim duymamaktadır. Netice itibarıyla, İbn Sînâ'nın nefsin akılla ilişkisi bağlamında yetkinliğe dair yorumlarının, onun ana eserlerinde inşa etmiş olduğu felsefî kurgunun bütünüyle tam bir mutabakat içinde olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

³⁹¹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, s. 48-50, 58-59. Ayrıca İbn Sînâ, *Üsûlücyâ*'nın 31-32. sayfalarını yorumlarken, nâtik nefis kuvvesinde bilkuvve olarak gayrı mütenahi bilgilerin bulunduğunu belirtmektedir. Bununla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 209-211; İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, s. 104; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât*, s. 188.

³⁹² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 109, 152; İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, s. 55; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 352; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 260.

Daha önce belirttiğimiz üzere, *Üsûlûcyâ* yorumunda nefis – akıl ilişkisini incelediğimiz bu başlıkta birbirleriyle yakından bağlantılı olmaları hasebiyle, yetkinlik konusundan sonra müzakere bahsi yapacağımız diğer mevzu müşâhede tecrübesidir. Mistik yahut İslâm tefekkürü serüvenindeki karşılığıyla tasavvufi terminolojinin ağır bastığı müşâhede tecrübesi, gerek *Üsûlûcyâ*'da gerekse de *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* dahil olmak üzere İbn Sînâ'nın felsefi mirasında büyük ehemmiyeti haiz bir meseledir.

İbn Sînâ'da müşâhede ve mübâşere, *Üsûlûcyâ*'da ise mübâşere ve rü'yet terimleriyle ifade edilen bu tecrübe, hem *Üsûlûcyâ*'da hem de İbn Sînâ'nın yorumunda nitelenemezlik ve seçkin kimselere özgü olma gibi birtakım temel ilkelerle ön plana çıkmakla birlikte, söz konusu seçkin kimseler için Şeyh-i Reîs'in kullandığı anahtar nosyonlar Ârif-i Mütenezzih ve ehl-i müşâhede iken, *Üsûlûcyâ* müellifinin tercihi havâss ve ehl-i saadet nosyonlarından yanadır. Buna ilaveten, her iki metinde müşterek olarak vurgulanan ana fikir, ilgili metinlerin bilgelik tipolojisinde entelektüel deneyimin kavramsal boyutu olarak faal akılla ittisâl bağlamındaki aklî idrakin söz konusu deneyimin görsel boyutuna tekabül eden müşâhededeki farklı olduğudur. Lakin aşağıda görüleceği üzere, iki metin arasında derin bir mukayesede, İbn Sînâ'nın müşâhede tecrübesini hem daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde işlediği hem de terminolojik zaviyeden zenginleştirdiği hemen göze çarpacaktır.

Bu tecrübe *Üsûlûcyâ*'nın birinci mîmerinde, müellifin birtakım sembolik (remz) sözlere işaret edileceğini belirttiği bölümün hemen başında, İbn Sînâ'nın yanı sıra Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Sühreverdî başta olmak üzere İslâm hükemâsının dikkatini çekmiş olması itibariyle İslâm felsefe geleneğinde ciddi anlamda önem atfedilmiş olan şu pasajda tasvir edilmektedir:

”إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة. فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها. فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع.“³⁹³

³⁹³ *Üsûlûcyâ*, s. 22. Türk filozofu Fârâbî, Platon ile Aristoteles'in felsefi sistemlerini uzlaştırmak amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yei'l-hakîmeyin Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis* adlı eserinde, Platon ve Aristo'ya göre nefsin akılla ilişkisini ele alırken bu pasajı iktibas ederek *Üsûlûcyâ*'nın müellifi olarak düşündüğü

“Bazen nefsimi soyutlayıp bedenimden sıyrıldığımda ve adeta bedensiz soyut bir cevher gibi olduğumda, zâtıma dönüp onun dışındaki şeylerin haricinde kalarak sadece zât olarak bulunmuş olurum. Bu durumda, hem bilgi hem bilen hem de bilinen olurum. Böylece, zâtımda hayret edip şaşakalacağım bir hüsün, güzellik ve nur görürüm. O zaman, bilfiil hayatın olduğu şerefli ve erdemli ilâhî âlemin bir parçası olduğumu bilirim. Bunu kesin olarak bildiğimde, bizzât bu âlemden ilâhî âleme yükselirim ve sanki orada bulunup oraya bağlı gibi olurum. Bu durumda, aklî âlemin tamamının üstünde olurum ve orada kendimi şerefli ilâhî bir konumda görürüm. Böylece, orada kulakların işitmediği ve dillerin anlatamadığı bir nur ve güzellik görürüm.”³⁹⁴

Üsûlûcyâ’ya göre, nefsin hakikî şeyleri ayan olarak gördüğü kuvvenin uyanmasını (nuhûd) sağlayan fiil, fikir ve revîyye değil, nefsin aklî âleme yönelmeye arzu duyarak bu âlemden yüz çevirip ulvî âleme yükselmesidir. Bu durum, tıpkı dağa çıkıp oradan baktığında o konuma çıkmamış kimselerin görmediği şeyleri gören kimsenin durumu gibidir. Nefis de ulvî âleme yükseldiğinde, onun başardığını başaramayan nefislerin göremeyeceği şeyler görür. Nitekim bu uyanma, yalnızca seçkin (havâss) ve saadet ehli olan kimselere özgüdür. Ölümünden sonra ise nefis, bu âlemi terk etmiş olacağı için, aklî âleme döndüğünde bu uyanmaya ihtiyaç duymayacaktır. Bunun sonucunda, aklî âlemdeki bu nefis Salt İlk İyi’nin (el-Hayru’l-Mahzu’l-Evvel) tecellisine mazhar olur. Her ne kadar bu ilâhî tecelli, aklın tavassutuyla gerçekleşiyorsa da, aslında nefse gelen tecellinin bizzat kendisidir.³⁹⁵

İbn Sînâ bu pasajları yorumlarken, nefsin kuvvesi tamamlanıp yetkinleştikten sonra müellifin uyanma dediği nefsin duyusal âlemden ve onun meşguliyetlerinden yüz çevirip gerçek âleme (âlemu’l-hakk) yönelmesi gerçekleştiğinde, nefsin mülâhazaya gerek kalmaksızın hakikatin formlarını müşâhede edeceğini, bununla birlikte bu nefsin bedenden ayrılıp tamamen

Aristo’nun nefsin yaşadığı bu hali anlatmak için muammalar (luğz), semboller ve teşbihlere başvurduğuna dair bir delil olarak göstermekte ve bu anlatımlarla ne kastedildiğinin birazını anlamanın kendisinin belirttiği yöntem ve yolu takip etmeye bağlı olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte Fârâbî, bu sembollerle ima edilen şeylerin çoğuna vakıf olmanın oldukça zor olduğunun altını çizmektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbü’l-Cem‘ beyne re’yeyi’l-hakîmeyin Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlîs*, s. 108-109. İhvân-ı Safâ ise risalelerinde nefsin tecerrüdünü ele alırken, bu pasajı alıntılama ve dolaylı olarak sembollerini çözmeye çalışmaktadır. Bk. İhvân-ı Safâ, *er-Resâ’il*, I, s. 137-140. Ayrıca bk. Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 162. Türkçe tercüme için bk. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Samî, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

³⁹⁴ Çeviri bize aittir.

³⁹⁵ *Üsûlûcyâ*, s. 36, 101-102.

mücerret olduktan sonra artık uyanma denilen amele ihtiyaç duymayacağını belirtmektedir.³⁹⁶ Ona göre, her ne kadar aklî idrak rubûbiyetin manalarına ilişkin birçok şeyin idrak edilmesi için yöntem teşkil ediyorsa da aklî idrak başka, gerçek müşâhede (el-müşâhedetü'l-hakka) başka bir şeydir. Gerçek müşâhede, aklî idrakin ardından meydana gelir ve kişinin tüm çabasını Gerçek Bir'e (el-Vâhidü'l-Hakk) yönlendirip bakışını O'na çevirmesini engelleyen ve onu meşgul eden her şey ile ilişkisini kesmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece, idrake müdreke ilişkin bir şuur eşlik eder. Bu da, Bizâtihi Maşûk Olan'a vasıl olup her türlü mihnetten kurtulan temiz nefsin yaşadığı haz ve sevinçtir. Nitekim, nefsin müşahadeyle elde ettiği idrak, Evvel'in yalnızca makûl olması bakımından değil, aynı zamanda maşûk olması bakımındandır. Tıpkı tatmanın kıyasla idrak edilememesi gibi, bu müşâhede kıyas yoluyla değil, ancak tecrübe yoluyla bilinmektedir. Zira, kıyas yoluyla idrak edilen şeylerin çoğunun hassiyyeti tecrübeyle idrak edilebilmektedir. Kıyas, aklî hazzın ve en yüksek güzelliği (el-cemâlü'l-alâ) müşâhede etmenin en iyi sevinç olduğuna ulaştırmakla birlikte, bu müşahadenin hassiyyeti ve künhü sadece mübâşere ile bilinebilmektedir ki, bu, herkes için müyesser değildir.

Bu müşâhede gerçekleşen idrak, Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır. Nitekim, İlk İyî'den şeylere üç şey ulaşmaktadır. Birincisi, varlıktır. İkincisi, varlığın yetkinlikleridir. Üçüncüsü ise, nefis için mümkün olan vecih üzere O'nun zâtının bilgisi ve tecellisidir. Nefsin Gerçek İlk'in tecellisini müşâhede etmesi aklın tavassutuyla gerçekleşiyorsa da, nefis bu tecelliye ulaştıktan sonra ulaştıran (mûsil) vasıta aradan kalkmış olur. Dolayısıyla, arada vasıtalar olsa bile, nefis müşâhede etmesi bakımından vasıtasız olarak Hakk'ın tecellisini müşâhede eder. Bununla birlikte, bu müşahadenin illeti kâbil olanlara zâtı perdelenmemiş olan Hakk'ın tecellisidir. Sonuçta, vasıtalar çok olsa bile Hakk'ın tecellisinin nefis tarafından müşâhede edilmesi, nefis için mümkün olan son sınıra kadar engelsiz (gayru muhtecibetin) ve tam bir şekilde gerçekleşir.³⁹⁷

Yukarıdaki satırlarda İbn Sînâ'nın müşâhede kavramının yanına eklediği gerçek sıfatı dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Ancak, buna ilişkin açıklamaların izini ilerleyen sayfalarda süreceğimiz için, bu hususu şimdilik bir kenarda bekleteceğiz. Şeyh-i Reîs'in *Kitâbü's-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan aşına olduğumuz sistemini göz önünde bulundurduğumuzda,

³⁹⁶ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, s. 71. Tahkik metninde “yönelmemesi” anlamında “لا يكون الالتفات” ifadesi geçmekle birlikte, hem metnin bütünlüğü hem de İbn Sînâ'nın müşâhede anlatısı açısından doğuracağı çelişki dikkate alındığında, Oxford nüshasına uygun şekilde “لا” edatının hazfedilerek metnin tashih edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, Bodleian Library, vr. 83^a.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, s. 44, 52.

filozofun müşahadeyle aklın müstefâd seviyedeki idrakine tecrübî bir duygu boyutu ilave ettiğini görmekteyiz. Nazarî ve amelî aklın en kâmil haliyle kendisinde bütünleşmesi itibariyle İbn Sînâ için entelektüel hayatın ideal tipi olan ve en yüksek derecede bulunan Ârif-i Mütenezzih, vahiy alan peygamberdir³⁹⁸ ve nebevî idrak esasen aklî idrak ve tecrübenin en yüksek düzeyidir. İnsan aklının ve bilhassa nebevî (kudsî) aklın faal akılla ittisâl aşamasında küllî hakikatlerin aklî idrakinin akabinde, aklî tümeller mütehayyilede görülür halde temsil edilmekte ve buna derin bir sevinç ve aklî bir haz eşlik etmektedir. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın yorumuyla da uyumlu olarak müşâhede, esas itibariyle bilgiye ulaştıran bir yöntemin adı değil, tecerrüd neticesinde gerçekleşen idrak halinin adı olup tam bir uyanıklık durumudur.

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

Müşâhede, aynı aklî düzeye çıkıp bu tecrübeyi deneyimlemeyen kimseler için nitelenemez. *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın son namatlarında ortaya konulduğu üzere, bunu söz anlatamaz ve ibare açıklayamaz. Bunu anlamak isteyen kimse, bizzat müşâhede ehlinden olmalıdır. Tümelleri aklın idariyle kavramakla birlikte, kavranan şeyden alınan aklî haz ancak mübâşere ile bilinmektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ında ilâhî hazzı kıyas yoluyla tespit edebildiğimizi ama hakikatini onunla idrak edemediğimizi ifade etmesinin nedeni budur. Bu yüzden, herkese yaradılışına uygun olan kolay gelir.³⁹⁹ Dolayısıyla, bu bir istidât meselesi olup herkes için müyesser değildir.

İbn Sînâ'nın yorumunda göze çarpan bir diğer husus, aklî idrak ile müşâhede arasındaki farktır. Üstadın bu farka dikkat çektiği bir diğer eseri *el-Mübâhasât*'tır. Buna göre, tecerrüd ile

³⁹⁸ İbn Sînâ'da nübüvvet teorisi ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 411-414; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 303-308; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 482-488; İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, s. 115-117; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 114-121; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabi'îyyât*, s. 204-205.

³⁹⁹ Burada İbn Sînâ, *Sahîh-i Müslim*'in kader kitabının 1. hadis-i şerifine atıfta bulunmaktadır.

ulaşılan kavramsal bilgi, orta terimin bulunmasını ve nefsin alt kuvvelerinin müdahalesini gerektirirken, müşâhede alt kuvvelerin müdahalesi gerekmeksizin orta terimin eşliğinde gerçekleşir. Böylece *Uyûnu'l-hikme*'de belirtildiği üzere nefis, Gerçek Bir'in zâtını müşâhede eder ve her ne kadar bu müşâhede faal aklın vasıtasıyla gerçekleşiyorsa da nefsin müşâhede etmesi bakımından vasıtasız gibidir. Nitekim filozof, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*'ta ilâhî nefislerin yaşadığı hallerden söz ederken, bu nefisler için gerçek maşûk olanın Evvel olduğunun ve İlk İyi'nin zâtının kâbil olan mevcudata mütecellî olup perdelenmiş olmadığının altını çizmektedir. Buna binaen, perde ve örtü Evvel'de değil, mevcudattadır ki, bu, noksanlığın örtüsüdür. Örtülerinden kurtulan ilâhî nefisler, Evvel'in tecellisini alır. Evvel'in tecellisi de O'nun zâtının hakikatidir. Her ne kadar bu tecelli faal aklın aracılığıyla gerçekleşiyorsa da neylin gerçekleşmiş olması bakımından vasıtasız gibidir.⁴⁰⁰

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

”وَجَلَّ النَّاسُ إِنَّمَا يَشْتَأِقُ إِلَى الْحَسَنِ الظَّاهِرِ وَلَا يَشْتَأِقُ إِلَى الْحَسَنِ الْبَاطِنِ، فَلِذَلِكَ لَا يَطْلُبُونَهُ وَلَا يَفْهَمُونَ عَنْهُ. لِأَنَّ الْجَهْلَ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِمْ وَاسْتَغْرَقَ عَقُولَهُمْ. فَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ لَا يَشْتَأِقُ النَّاسُ كُلُّهُمْ إِلَى مَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ الْحَقِيقَةِ إِلَّا الْقَلِيلُ مِنْهُمْ الْيَسِيرُ. وَهُمْ الَّذِينَ ارْتَفَعُوا عَنِ الْحَوَاسِ وَصَارُوا فِي حِيزِ الْعَقْلِ، فَلِذَلِكَ فَحَصَوْا عَنْ غَوَامِضِ الْأَشْيَاءِ وَلَطِيفِهَا. وَإِيَاهُمْ أَرَدْنَا فِي كِتَابِنَا الَّذِي سَمِينَاهُ ‘فَلَسْفَةُ الْخَاصَةِ‘ إِذِ الْعَامَّةُ لَمْ تَسْتَأْهِلْ هَذَا وَلَا بَلَّغَتْهُ عَقُولُهُمْ.“⁴⁰¹

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, s. 394-395; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 96-100, 109-110; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 199, 216-217; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 334-339, 393-395; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 34-35; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 94-95; İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, s. 264-267; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 291-292. Ayrıca bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 358-394; Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 339-354. Bu arada belirtmelidir ki, Şeyh-i Reîs'in müşâhedeye ilişkin olarak *Üsûlûcyâ* yorumunda ortaya koyduğu görüşler, bu meselenin etrafında cereyan eden İbn Sînâ'nın epistemolojisinin nihai tahlilde sillojistik mi yoksa mistik mi olduğu tartışması ekseninde filozofun aklın ötesindeki bir şeyden bahsetmediğini düşünen araştırmacıların öne sürdüğü görüşü teyit etmesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır. Buna göre, İbn Sînâ'nın felsefî sistemi tamamıyla rasyonel olup aklın sınırları dahilindedir. Bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 390-394; Dimitri Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, çev. Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, s. 315-338.

⁴⁰¹ *Üsûlûcyâ*, s. 60-61. Burada bu pasajın *Üsûlûcyâ*'nın müellifinin tespit edilmesi açısından taşıdığı ehemmiyete dikkat çekmek istiyoruz. Nitekim, Plotinus'un *Enneadlar*'ının beşinci dokuzluğunun iç güzelliği hakkındaki sekizinci faslının birtakım ekleme ve çıkarmalar yapılarak yorumlandığını tespit ettiğimiz bu pasajda

“İnsanların çoğu, iç güzelliğe değil, dış güzelliğe arzu duyar. Bu yüzden onlar, iç güzelliği talep etmez ve onu aramazlar. Zira cehalet, onlara üstün gelmiş ve onların akıllarını sarmıştır. Bu sebeple, küçük bir azınlık dışında insanlar gerçek şeylerin bilgisine şevk duymazlar ki, o azınlık, duyulardan yükselip akıl seviyesine çıkan kimselerdir. Bundan dolayı bu kimseler, gizli ve incelikli şeyleri araştırırlar. *Felsefetü'l-Hassa* (Seçkinlerin Felsefesi) olarak isimlendirdiğimiz kitabımızda kastettiklerimiz, işte bu kimselerdir. Nitekim, avam bunun ehli değildir ve onların akılları buna ermez.”⁴⁰²

İç güzelliklerinin farkına varan bu erdemli kimseler, nefislerinin üzerinden kirli ve bayağı şeyleri atıp onu arındırdıkları ve razı olunmuş amellerle süsledikleri için, İlk Nur (en-Nûru'l-Evvel) kendi nurunu onların nefislerine feyezana ettirir. Böylece, bu feyiz sayesinde o nefisler, kendilerindeki hüsün ve güzelliği görürler ve bu görmede kıyasa ihtiyaç duymazlar. Evvel'den erdemli kimselerin nefislerine gelen bu hüsün, güzelliklerin en yüce ve değerli olanıdır.⁴⁰³

İbn Sînâ yukarıdaki pasajı yorumlarken, *Üsûlücyâ* müellifinin de temellendirmiş olduğu gibi iç güzelliği tam anlamıyla tarif etmenin kıyas yoluyla değil, müşâhede yoluyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Fakat bu müşâhede, herkes için müyesser değildir. O ancak, değişip dönüşen âlemden ve bu âleme ilişkin şehvetlerin meblağı, gadab, tama ve benzeri maksatların düşüklüğünden yıkanan ve bütün bunların himmet harcamaya değmeyeceğini yakîni⁴⁰⁴ olarak

Felsefetü'l-Hassa diye anılan eser, *Enneadlar*'da yer almamakta olup kuvvetli bir ihtimalle müellifin ilavesidir. Esasen, Porphyrios'un Plotinus'a ait eserlerin sayımına dair yazdığı risalede böyle bir eser bulunmamaktadır. Buradan anlaşılıyor ki, *Üsûlücyâ*'nın müellifi eser sahibi birisidir. Bu bağlamda kayda değer bir nokta olarak, *Üsûlücyâ* metninin kapağında “tefsîr” terimiyle ifade edilen metni açıklayıp yorumlama işleminin Porphyrios'a ait olduğunun belirtildiği notu tekrar hatırlatmakta fayda var ki, Plotinus'un *Enneadlar*'ı üzerine “tashîh” adını verdiği birtakım ek ve yorumlar yazdığı bilinen Porphyrios'un özel bir felsefeden bahsettiği *De Philosophia ex oraculis haurienda* adında bir eseri de bulunmaktadır. Bu çerçevede, *Üsûlücyâ*'nın tarihsel ve felsefî arka planı ile ilgili bulguların, çalışmalarda göz ardı edilemediği görülen ilgili notu dikkate alacak şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerektiği, hatta bu detayın İslâm filozoflarının söz konusu esere yönelik yaklaşımları üzerindeki muhtemel etkisinin ciddi bir şekilde araştırılması gerektiği kanaatindeyiz. Bk. *Üsûlücyâ*, s. 3, 8; Plotinus, *et-Tâsû'ât*, s. 481-494; Porphyrios, *Fî Hayâtî Eflûtîn ve tasnîfi mü'elleftâtihi*, *et-Tâsû'ât* içinde, nşr. Ferid Cebr, Beyrut: Nâşirûn, 1997, s. 1-46; Porphyrios, *De Philosophia ex oraculis haurienda*, nşr. Gustav Wolff, New York: Georg Olms, 1983. Ayrıca bk. Gardet, “En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne”, s. 334. Yakın zamanda bu konuda gerçekleştirilen bir araştırma, iddiamızı destekler nitelikte oldukça kritik birtakım bulgulara ulaşmıştır. Bk. Michael Chase, “Porphyry and the Theology of Aristotle”, *Reading Proclus and the Book of Causes II* içinde, haz. Dragos Calma, Leiden: Brill, 2020, s. 157-181.

⁴⁰² Çeviri bize aittir.

⁴⁰³ *Üsûlücyâ*, s. 61-62.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, Bodleian Library, vr. 78^b. Ayrıca, bu pasajın İbn Sînâ'nın talebeleri tarafından *el-Mübâhasât*'ta aktarılan alternatif metni için bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 277.

bilen nâlık nefis sahibine nasip olmaktadır. Şeyh, bu süreci şöyle açıklamaktadır:

”فإذا زكى نفسه وطرح عنها هذه الأغشية وراضها وهذبها، أعدها لقبول الفيض العلوي. فرأى أول شيء حسن نفسه في حريرتها واعتلائها وعتاقها عما يعبد غيرها، وصار إليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شيء ويحقر عندها كل شيء حسي. فابتهج واغتبط وعز عند نفسه وعلا ورحم دود هوة الملكوت، المرددين في لا شيء المتناحرين عليه بينما هم في ذلك التخبط. إذ صاروا إلى البوار وضل عنهم ما كانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غم وخوف وخسار وهم ورغبة وشغل في شغل.“⁴⁰⁵

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

İbn Sînâ’ya göre, bu bir sevinçtir ve akıl vasıtasıyla Allah’tan gelen bir nurdur. Düşünme ve kıyas bunu, yalnızca ispat etmek cihetinden gösterir. Has olan mahiyeti ve keyfiyeti bakımından ise, onu ancak müşâhede gösterir. Bu müşâhedeye sadece nefsin

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 55-56. Tahkik metninde “iç duyumsama” anlamında “الحس الباطن” ifadesi geçmekle birlikte, gerek metnin bütünlüğü, gerek İbn Sînâ’nın yorumladığı pasajın bağlamı gerekse de Saîd Kummî’nin *Üsûlûcyâ* yorumunda aktardığı alternatif metin göz önünde bulundurulduğunda, ilgili ifadenin Oxford nüshasına da uygun şekilde “iç güzellik” anlamında “الحسن الباطن” olarak tashih edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Bk. Kummî, *Ta’likât ber Üsûlûcyâ*, s. 103; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 78^b. Ayrıca, ilgili yorumda “وأعراض الغضب ... فإن جميع” ibaresi geçse de, *el-Mübâhasât*’ta aktarılan alternatif metni dikkate aldığımızda, ilgili ibareyi “وإن جميع” şeklinde tashih etmiş bulunmaktayız. Bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 277-278. Öte yandan, “حريرتها”, “بينما هم”, “خسار” şeklinde aktardığımız ifadeler tahkik metninde “جزئيتها”, “بيناهم” ve “حسد” şeklinde geçmekle birlikte, hem metnin bütünlüğü hem de *el-Mübâhasât*’ta yer alan alternatif metin ile Oxford nüshasını göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu tashihleri daha münasip görmüş bulunmaktayız. Bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, vr. 78^b.

mizacının sağlığı ile ona istidât eden kimse nâil olur. Tıpkı tatlıyı tatmayıp da bir tür kıyas ve tanıklık ile onun haz verdiğine tasdik getiren kimsenin, beden mizacının sağlığı ile istidâtlı olması halinde ancak tatmak yoluyla tatlının kendisine özgü olan hazzı alması gibidir. Şayet orada bir afet varsa, o hazzı alamaz ve müşâhedenin önceki tasdikin gerçekleştiği şeye aykırı olduğunu görür.⁴⁰⁶ İşte, İbn Sînâ'nın gerçek müşâhedeyle tam olarak kastettiği budur.

Burada açıkça *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki Ârifinden bahsettiği anlaşılan İbn Sînâ'nın daha sonra kavramsallaştıracığı Ârif-i Mütenezzih terimi yerine nazarî ve amelî aklın en kâmil haliyle kendisinde bütünleştiği nâtık nefis sahibi olan kimse anlamında “Sâhibu'n-Nefs” nosyonunu kullandığı görülmektedir. Bu husus, aynı zamanda araştırmamızın birinci bölümünde eserin *el-İşârât*'tan öncesine denk gelen yazılış tarihine ilişkin ortaya koyduğumuz tezi doğrulamaktadır. Öte yandan, Şeyh-i Reîs'in *el-İşârât*'ın dokuzuncu namatını oluşturan “Âriflerin Makamları”nda (Makâmâtü'l-Ârifin) dile getirdiği fikirlerin tamamı *Kitâbü's-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünün dokuzuncu makalesinin yedinci faslından onuncu makalesinin sonuna kadarki kısımda ifade edilmiş olmakla birlikte,⁴⁰⁷ yukarıda yer verdiğimiz yorumdan anlaşılabileceği üzere *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ, el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın dışında, filozofumuzun söz konusu fikirleri anlatırken Makâmâtü'l-Ârifin'dekine oldukça benzer bir sembolik ve mistik üsluba başvurduğu tek eser olma özelliğini taşımaktadır. Bu tespitin İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna birçok açıdan ehemmiyet kazandırdığı kuşku götürmez bir gerçektir.

Her ne kadar Georges Vajda, Abdurrahman Bedevî ve Peter Adamson gibi İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna dair çalışmalar yapan araştırmacılar “melekûtun çukurunun kurtlarına acımak” başta olmak üzere İbn Sînâ'nın alegorik ve mistik bir üslup kullandığı yorumundaki ifadelerin çoğunlukla anlaşılmaz ve müphem olduğunu belirtse de,⁴⁰⁸ aslında bu yorumu çözmemizi sağlayan metin bizzat *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın “Sevinç ve Mutluluk” (el-Behce ve's-Saade) hakkındaki sekizinci namatı ile “Makâmâtü'l-Ârifin” hakkındaki dokuzuncu namatıdır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, bedenî ağırlıklardan olabildiğince kurtulmayı ve sahte âlemin (âlemü'z-zûr) güzelliklerinden yüz çevirmeyi başarmış olan Ârif, sırrını Hakk'tan meşgul eden şeyden arındırıp nefisini eğitince (riyâzet), Hakk'tan başka her şeye karşı

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, s. 56. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcyâ*'nın belli bir pasajı değil, umumî olarak eserin 56-61. sayfaları hakkındadır. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 61. sayfanın 1. paragrafının 4. satırından 62. sayfanın 1. satırına kadar olan kısma ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan İbn Sînâ, *Üsûlûcyâ* yorumunda sık sık müşâhede ile tatlıdan haz alma arasında kurduğu ilişkiye *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta da başvurmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 16-18.

⁴⁰⁷ Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s. 393-428.

⁴⁰⁸ Bk. Vajda, “Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »”, s. 378; Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s. 56; Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 341.

büyüklenir. O, Hak'tan gayrı şeylere dikkat kesilmez ve artık öfke de ona hâkim olamaz. Hakk'ın nurunun sürekli sırrında parlamasını (işrâk) dileyerek soyutlanan Ârif, ceberût ve kutsiyet âlemine yönelir. Böylece, onun nefsi yalnızca Hakk'a tapar ve halasa erer. O zaman, onun nefsine Hakk'ın nuru doğar ve yüce hazlar (el-lezzâtü'l-ulâ) dökülür. Böylece o, Hakk'ın eseri o hazlarda olduğu için sevinir (mübtehicün), sevincinden şenlenir (heşşün), nefsinin nezdinde hoşnut olur (ferhânün), yücelir ve batıl ile meşgul olanlara acır. Bunlar, gözünü Hakk'ın sevincini mütalaaya kapatmış, omuzlarını kendisine gelecek sahte hazlara (lezzâtü'z-zûr) yaslamış ve yalan âlemin etrafında dönüp duran gafillerdir. İşte bu kimseler, Ârif için merhamet ehlidir.

Sekizinci namatın sonuna doğru İbn Sînâ, bu kimseleri sevinenlerin en yücesi olan Kendisiyle İlk (el-Evvel Bizâtihi), kutsal aklî cevherler (el-cevâhirü'l-akliyyetü'l-kudsiyye), şevk duyan âşık nefisler (el-uşşâku'l-muštâkîn) ve en son rubûbiyet ile suflîlik yönleri arasında gidip gelen nefislerden (el-mütereddide) sonra en aşağı mertebede gelip suflîlikte yer alan talihsiz, tabiat âlemine batmış ve boynuna boyundurulanlardan kurtuluşu olmayan nefisler diye tarif etmektedir ki, bu, Şeyh'in melekûtun çukuru ile kastettiği şeyi izah etmektedir. Âşık-ı Muštâk olarak Ârifin tattığı sevincin hazzını (lezzetü'l-behce) ise söz anlatamaz, ibare açıklayamaz ve ifade beyan edemez. Onu bilmek isteyen kimse müşâhede ehli olmalıdır ki, bu, herkes için müyesser değildir. Neyle ulaşan Ârifte ise, ne akıl müşâhedeye aykırı düşer, ne de müşâhede aklı nefyeder ve böylece Fransız oryantalist Henry Corbin'in (ö. 1978) "vizyoner" diye ifade ettiği içgörüye dayalı boyut ile aklî boyut Ârifte bütünleşmiş olur.⁴⁰⁹

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

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, s. 40-45, 47, 57-59, 68, 75, 86, 90-91, 95, 99-101, 103-104, 110; Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard Trask, New York: Bollinger Foundation, 1960, s. 35-37.

SONUÇ

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

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

Üsûlûcyâ yorumu ile İbn Sînâ külliyyatı arasındaki bu örtüşme yalnızca muhteva bakımından değil, aynı zamanda üslup bakımındandır. Nitekim kaleme alındığı zaman dilimine de uygun olarak, eserin hem *Kitâbü'ş-Şifâ*'da hem de *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta müracaat edilen

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

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı nasıl okuduğuna gelince, üstadın kendi yorum anlayışının yolunu döşerken, muayyen bir hikmet tasavvuru istikametinde ilerlediği görülmektedir. Buna göre filozof, Mağribîlerden saydığı Aristocu şarihler arasında yer verdiği Porphyrios'un yorumunu içeren *Üsûlûcyâ*'yı okurken, Aristoteles'i yeterince anlamayan ve onu yanlış yorumlayan Mağribî gelenek ile hesaplaşmayı amaçladığı – ve *Kitâbü's-Şifâ* ile günümüze ulaşmamış olan *el-Hâsıl ve'l-mahsûl*'un dahi bir ölçüde barındırdığı – *Kitâbü'l-İnsâf*'ın bu ana temasıyla paralel olarak Meşrikî yorum geleneğini öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda Meşrikî hikmet teriminin merkezinde gelişen münakaşalar doğrultusunda düşünürümüzün kendi felsefesinden ayrı olarak tasavvufî bir felsefe kurma çabasına girmedikçe düşünen araştırmacıların ortaya koyduğu görüşü tasdik etmektedir. Nitekim, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı kendi felsefî paradigmasına göre yorumlarken *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye de atıflarda bulunarak mukayese yapması ve okuyucusunu sürekli oradan müracaat ettiği açıklamalara yönlendirmesi, safında Behmenyâr ve İbn Zeyle gibi talebelerin de yer aldığını tespit ettiğimiz bu Meşrikî felsefenin muhteva olarak Şeyh'in *Kitâbü's-Şifâ*'dan aşına olunan sisteminin felsefî temelleriyle paralellik arz ettiğini desteklemektedir.

Bu bağlamda *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Aristoteles'in öne çıkan yorumcuları olarak Grek Peripatetik şarihlerde olduğu gibi metni yorumlarken o metin üzerinden teori inşa eden veya İbn Rüşd'de olduğu gibi metinde müellifin anlatımına bağlı kalan okuma biçimlerinden farklı bir şekilde bize meşgul olduğu metni zihin dünyasında kurulu olan ve *Kitâbü's-Şifâ* ile

el-İşârât ve't-tenbîhât gibi ana eserler başta olmak üzere külliyatının tamamında makesini bulan hakikat sistemiyle ölçen bir filozof portresi çizmektedir ki, bu, İbn Sînâ'nın el-Kiyâ'ya mektubunda "insâf" diye tarif ettiği yöntemle tam olarak kastettiği şeyi izah etmektedir. Bu perspektifin tespitini ayrıca önemli kılan husus, anılan mektupta ifade ettiği üzere, Şeyh'in şerh ettiği metni cümlesi cümlesine takip edip tam bir yorumunu yapmak yerine, metinde kendince problematik bulduğu pasajları yorumlamayı tercih etmesinin altında bilinçli bir tutumun yattığını göstermesidir. Zira, üstadın *Kitâbü'l-İnsâf*'taki asıl amacının doğrudan Aristoteles'in metinlerini şerh etmek olmadığı nazar-ı itibara alındığında, bu tercihin filozofun şerh faaliyetinin eserin ana temasını oluşturan felsefî hesaplaşmanın önüne geçmesini istemeyişinden kaynaklandığı dikkatli gözlerden kaçmayacaktır.

Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* metni ile fikrî olarak mutabık kaldığı pasajlarda teorik bakımdan ayrıntılandırma, terminolojik açıdan zenginleştirme ve sistematik olarak geliştirme olmak üzere temelde üç zaviyeden rol üstlendiği saptanmıştır. Böylece filozof, kendi sisteminden *Üsûlûcyâ*'nın oturduğu zemine kattığı unsurlarla metnin felsefî alt yapısını hem dikey anlamda derinleştirmekte hem de yatay anlamda genişletmektedir. Öte yandan, Şeyh'in *Üsûlûcyâ* ile anlaşmazlığa düştüğü yerlerde, metni kendi felsefî kurgusunun bütünüyle olabildiğince uzlaştırmaya çalıştığı tespit edilmiştir. Üstadın *Üsûlûcyâ* metni ile kendi eserlerinde sürdürdüğü felsefî ilkeler arasındaki bu fikrî köprüleri kurmak için kullandığı yöntemlere ilişkin ulaştığımız perspektifi üç madde halinde ortaya koyabiliriz. Bunlardan birincisi metni tevil etme, ikincisi metni tashih etme, üçüncüsü de metni geçiştirerek yorumlamadan atlamadır.

Tüm bunların yanında, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunda tefsir ettiği pasajın muhitinde döndüğü bir mesele veya o pasajda geçen bir kavram ile ilgili yer yer uzun tartışmalar yaparak kendi görüşlerine yöneltilebilecek çeşitli itirazları çürütmek için bazen yorumlama çerçevesinden ayrıldığı görülmektedir. Bu yüzden, *Üsûlûcyâ*'nın apokrifliği karşısında *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'daki çabanın anlamsız sayılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir. Bunun aksine bir yaklaşım izlemek, İbn Sînâ'nın tefekkür dünyası açısından tam anlamıyla büyük bir yanılga olur ki, bu yanılga ancak Şeyh-i Reîs'in kimi zaman açık kimi zaman gizli olarak külliyatının tamamına hâkim olup *Üsûlûcyâ* yorumunda da defalarca atıfta bulunduğu *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* kavramında kristalleşmiş ifadesini bulan hakikat telakkisini yadsımlamakla mümkündür. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesi araştırmacıları, bilhassa filozofun *Kitâbü'l-*

İnsâf taki uğraşısının anlamına yönelik olarak yapılacak her yorumda, bu hususu göz önünde bulundurmak durumundadır.

Binaenaleyh, umumî anlamda Aristo'dan beri bin seneyi aşkın bir süre boyunca devam eden Antik-Helenistik yorum geleneklerinin İslâm felsefesini yüz yüze bıraktığı felsefî sorunların ve felâsifenin çözüm önerileri ile söz konusu geleneklere yönelttikleri meydan okumaların anlaşılması açısından büyük bir ehemmiyete sahip olan *Kitâbü'l-İnsâf* ın; hususî anlamda da bu eserde şerh edilen metinlerin sonuncusu olduğunu ve gerek İbn Sînâ'nın talebelerince gerekse de farklı İslâm düşünürlerince ciddi bir ilgiyle karşılandığını tespit ettiğimiz *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın hem Şeyh-i Reîs'in zihniyet dünyasına ilişkin vaat ettiği fikrî açılımlar hem de onun devasa külliyatı içerisinde haiz olduğu mümtaz felsefî konum bakımından İbn Sînâ ile ilgili literatürde göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bunun için, ilerleyen süreçte *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın Arapça-Türkçe karşılıklı tercümesi ile beraber, saptadığımız yazma nüshaları üzerinden gözden geçirilmiş bir tahkikini yapıp yeni bir neşrini literatüre kazandırmak, entelektüel bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter, “Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83, 2004, s. 59-75.
- Adamson, Peter, *Non-Discursive Thought in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle, Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, haz. Jon McGinnis, Leiden: Brill, 2004, s. 87-111.
- Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus*, Notre Dame: University of Notre Dame, 2000.
- Afrodîsî, İskender, *On Aristotle Metaphysics*, I-IV, çev. William Dooley, New York: Bloomsbury, 2014.
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 337-345.
- Anawati, Georges, *Mü’ellefâtü İbn Sînâ*, Kahire: Dâru’l-Maarif, 1950.
- Aristoteles, *De Sensu et Sensato, The Works of Aristotle* içinde, nşr. Alexander Smith ve David Ross, Oxford: Claredon Press, 1908.
- Aristoteles, *Kitâbü’n-Nefs*, nşr. ve çev. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1949.
- Aristoteles, *Mâ ba’de’t-tabîa*, I, *Tefsîru Mâ ba’de’t-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü’l-Kasulikiyye, 1938.
- Aristoteles, *Mâ ba’de’t-tabîa*, II, *Tefsîru Mâ ba’de’t-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü’l-Kasulikiyye, 1942.
- Aristoteles, *Mâ ba’de’t-tabîa*, III, *Tefsîru Mâ ba’de’t-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü’l-Kasulikiyye, 1948.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pihan yayıncılık, 2019.
- Az, Mehmet Ata, “İbn Sina’nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Eskiye Dergisi*, 29, Güz 2014, s. 75-102.
- Bedevî, Abdurrahman, *Aristo inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1978.
- Bedevî, Abdurrahman, *Eflûtin inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1955.
- Bedevî, Abdurrahman, *el-Müsülü’l-akliyyetü’l-Eflâtûniyye*, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1947.
- el-Beyhakî, Zahîrüddîn, *Tetimmatü Sivânî’l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî, Lahor, 1351.

- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, Weimar, 1898.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve 't-turâs*, Beyrut: el-Merkezu's-Sakâfi'l-Arabî, 1993.
- Chase, Michael, "Porphyry and the Theology of Aristotle", *Reading Proclus and the Book of Causes II* içinde, haz. Dragos Calma, Leiden: Brill, 2020, s. 157-181.
- Cihan, Ahmet Kamil, "İbn Sînâ'da Güzel Kavramı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2/48, 2008, s. 27-41.
- Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard Trask, New York: Bollinger Foundation, 1960.
- Dâmâd, Mîr, *Kitâbu'l-Kabesât*, nşr. Mehdî Muhakkik, Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1395.
- D'Ancona, Cristina, *Beytü'l-Hikme*, çev. İsmâ Mercânî, Fas: Dâru Topkal, 2014.
- D'Ancona, Cristina, *The Theology Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence, The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, haz. Khaled Rouayheb ve Sabine Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2017, s. 8-29.
- Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*, nşr. Friedrich Dieterici, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882.
- Dozy, Reinhart, *Tekmiletü'l-meacimi'l-Arabiyye*, X, çev. Cemal Hayyat, Irak: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Durusoy, Ali, "Hüve Hüve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 67.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyın'ı Üzerine Bir İnceleme I", *Yedi İklim Dergisi*, 8/56, Kasım 1994, s. 56-60.
- Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyın'ı Üzerine Bir İnceleme II", *Yedi İklim Dergisi*, 8/57, Aralık 1994, s. 54-61.
- Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikiyyın'ı Üzerine Bir İnceleme III", *Yedi İklim Dergisi*, 8/59, Şubat 1995, s. 57-67.
- Empedokles, *Arınmalar, Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar* içinde, nşr. ve haz. Walther Kranz, çev. Suad Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Empedokles, *Doğa, Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar* içinde, nşr. ve haz. Walther Kranz, çev. Suad Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Endress, Gerhard, *Proclus Arabus*, Wiesbaden: Beiruter Texte Und Studien, 1973.

- Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyin Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristotâlîs*, nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1968.
- Gardet, Louis, "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne", *Revue Thomiste*, 51/2, 1951, s. 333-345.
- Gardet, Louis, *Études de Philosophie et de Mystiques Comparées*, Paris: J. Vrin, 1972.
- Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, IV, Kahire: Dâru's-Şa'b.
- Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, nşr. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Gulley, Norman, "Plato's Theory of Recollection", *The Classical Quarterly*, 3/4, Temmuz 1954, s. 194-213.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri, "Avicenna's Marginal Glosses on "De Anima" and the Greek Commentatorial Tradition", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83, 2004, s. 77-88.
- Gutas, Dimitri, *Felsefenin Yayılması ve Filozofların Felsefeye Karşı Tepkilerinin Yoğunluğu, İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 144-152.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali, İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 47-96.
- Gutas, Dimitri, "Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şignâhî", *Manuscripts of the Middle East*, 2, 1987, s. 8-17.
- Gutas, Dimitri, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", çev. Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, s. 315-338.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- Hanefî, Hasan, *Mine'n-Nakli ile'l-ibdâ' I, II*, Kahire: Dâru Kubâ, 2000.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâtî'l-etıbbâ*, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.

- İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1952.
- İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, I, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2021.
- İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, III, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, I, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1938.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, III, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1948.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- İbn Seb'in, *el-Kelâm ale'l-mesâili's-Sıkılliyye*, nşr. Şerefettin Yaltkaya, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1941.
- İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, nşr. Hasan Âsî, Tahran: Şems-i Tebrîzî.
- İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, nşr. ve çev. Murat Demirkol ve Gürbüz Deniz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, *Edviye-i Kalbiye, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, çev. Rıfat Bilge, Ankara: TTK Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ, *el-Edviyetü'l-Kalbiyye, Min müellefâti İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde, nşr. Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Halep: Ma'hedü't-Türâsi'l-İlmî, 1984.
- İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye, Tis'u Resâ'il* içinde, İstanbul, 1298.
- İbn Sînâ, *Fî'l-Ecrâmi'l-ulviyye, Tis'u Resâ'il* içinde, İstanbul, 1298.
- İbn Sînâ, *el-Fi'l ve'l-infi'âl, Mecmû-u Resâil-i eş-Şeyhu'r-Reis* içinde, Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1354.
- İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Hay bin Yakzân, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ, *İbtâlü ahkâmi'n-nücûm, İbn Sînâ Risâleleri* içinde, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953.

- İbn Sînâ, *İcâbetü'd-du'â ve keyfiyyetü'z-ziyâre, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ, *İhtilâfü'n-nâs fî emri'n-nefs ve emri'l-akl, Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ, *el-Kasîdetu'l-Muzdevece fî'l-mantık*, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, 1405.
- İbn Sînâ, *el-Kânûn fî't-tıbb*, I, nşr. Muhammed Emîn Dennâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Sînâ, *el-Kânûn fî't-tıbb*, II, nşr. Muhammed Emîn Dennâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Sînâ, *el-Kânûn fî't-tıbb*, III, nşr. Muhammed Emîn Dennâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcîb, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât, İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* içinde, Ahmet Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, nşr. Amélie Goichon, Paris: Publications De L'institut Français, 1963.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, 1405.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Hayevân*, nşr. İbrâhîm Medkûr, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, 1406.

- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-Kevn ve 'l-fesâd*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405.
- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-Makûlât*, nşr. İbrahim Medkûr, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405.
- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkûr, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405.
- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: TÜBA, 2021.
- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: en-Nefs*, nşr. Âyetullah Hasanzâde Âmulî, Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1375.
- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: es-Semâ 'ü't-tabî'î*, nşr. Said Zayid, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405.
- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: es-Semâ' ve 'l-âlem*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405.
- İbn Sînâ, *el-Kuva'l-insâniyye ve idrâkâtühâ, Tis 'u Resâ'il* içinde, İstanbul, 1298.
- İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 1405.
- İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, *Ma 'rifetü'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1343.
- İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ, *el-Mecâlisu's-seb'a, Mecmûa-i Resâil* içinde, nşr. Maksûd Muhammedî, Tahran: Müessese-i Pejûhş-i Hikmet-u Felsefe, 1400.
- İbn Sînâ, *Min Şerhi Üsûlücyâ*, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, nr. 1194, vr. 123v-128r.
- İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh yayınları, 2018.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhiddin el-Kurdi, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1938.

- İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ, *Risâle Fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*, çev. Ahmed Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ, *er-Risâletü's-Arşîyye, Mecmû-u Resâil-i eş-Şeyhu'r-Reîs* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1354.
- İbn Sînâ, *Sema ve Alem*, çev. Muhittin Macit ve Harun Kuşlu, İstanbul: Litera yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, *Sırru'l-kader, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm, Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ, *Şerhu Üsûlûcyâ*, Kütüphane-i Meclis-i Şuray-ı Millî, Felsefe, nr. 1845, vr. 29-52.
- İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1972.
- İbn Sînâ, *et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs, Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ, *Tefsîru âyeti'n-Nûr, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ, Aristo inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Bodleian Library, Oriental Manuscripts, nr. 536, vr. 69b-84b.
- İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Hikme ve felsefe, nr. 215, vr. 146r-153v.
- İbn Sînâ, *Tefsîru sûreti'l-Felak, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatu'sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ, *Sîretü İbn Sînâ (The Life of Ibn Sina)*, nşr. ve çev. William Gohlman, New York: State University of New York Press, 1974.
- İbn Sînâ, *el-Urcûze fî't-tıbb, Min müellefâtı İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde, nşr. Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Halep: Ma'hedü't-Türâsi'l-İlmî, 1984.

- İbn Sînâ, *Uyûnu 'l-hikme*, nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr, Şam: Dâru'l-Yenâbî, 1996.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*, nşr. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, I, nşr. Butrus el-Bustânî, Kum: Mektebü'l-İlâm, 1405.
- İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, III, nşr. Butrus el-Bustânî, Kum: Mektebü'l-İlâm, 1405.
- Janssens, Jules, "Al-Ghazzâlî's "Tahâfut": Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 21/1, Ocak 2001, s. 1-17.
- Janssens, Jules, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven: Leuven University Press, 1991.
- Janssens, Jules, *Avicenna: Tussen Neoplatonisme en Islam*, Belçika: Catholic University of Leuven, 1984.
- Janssens, Jules; vd., *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote*, Paris: J. Vrin, 2014.
- Janssens, Jules, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 1, 1997, s. 455-477.
- Johansen, Thomas, *The Timaeus on the Principles of Cosmology*, *The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, s. 287-307.
- Judson, Lindsay, *The Meno*, *The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, s. 161-182.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 257-288.
- Kâsım, Mahmûd, *Fi'n-Nefs ve'l-akl*, Kahire: Mektebetü Angelo, 1949.
- Kaya, Cüneyt, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1, Haziran 2020, s. 1-40.
- Kaya, Mahmut, "Kindî (Hayatı ve Şahsiyeti)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, Ankara: TDV Yayınları, 2002, s. 41-58.
- Kindî, *el-Fâ'ilü'l-Hakku'l-Evvelü't-Tâm*, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ülâ*, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.

- Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik yayınları, 2014.
- Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz, el-Eflâtûniyyetü'l-muhdesetü inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1977.
- Kılıç, Muhammet Fatih, *İllyet Teorisi, İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik 3* içinde, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 1180-1199.
- Köroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kraus, Paul, “Plotin Chez Les Arabes”, *Bulletin de l'institut d'Égypte*, 23, 1941, s. 263-295.
- Kummî, Saîd, *Ta'likât ber Üsûlûcâ*, nşr. Celâleddîn Âştîyânî, Tahran, 1976.
- Kutluer, İlhan, *Akal ve İtikad: Kelâm ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Leibniz, Wilhelm, *Philosophical Texts*, nşr. ve çev. Richard Franks vd., New York: Oxford University Press, 1998.
- el-Levkerî, Ebü'l-Abbâs, *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk: el-İlmü'r-Rubûbî*, nşr. İbrahim Dîbâcî, Tahran: el-Mahedü'l-Âlî el-Âlemî Li'l-Fikr ve'l-Hadâreti'l-İslâmiyye, 1373.
- Lorenz, Hendrik, *Plato on the Soul, The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, s. 507-529.
- Macit, Muhittin, “Tercüme Hareketleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XL, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 498-504.
- Mâ İstahrecehu el-İskender el-Afrodisî min Kitâbi Aristotâlîs el-müsemma bi-Üsûlûcâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 1279, vr. 62b.
- Mehdevî, Yahyâ, *Fihrist-i Nûshahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ*, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1954.
- Michot, Jean, “Un Important Recueil Avicennien du VIIe / XIIIe S. : La Majmû'a Hüseyin Çelebi 1194 De Brousse”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 33, 1991, s. 121-129.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Arşîyye*, nşr. Abdülcevâd Hüseyinî, Beyrut: Dâru'l-Maarifi'l-Hikemiyye, 2016.

- Peters, Francis, *Greek Philosophical Terms*, London: New York University Press, 1967.
- Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Palme Yayıncılık, 2007.
- Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2009.
- Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinus, *et-Tâsû'ât*, nşr. Ferîd Cebr, Beyrut: Nâşirûn, 1997.
- Porphyrrios, *De Philosophia ex oraculis haurienda*, nşr. Gustav Wolff, New York: Georg Olms, 1983.
- Porphyrrios, *Fî Hayâti Eflûtîn ve tasnîfi mü'ellefâtihî, et-Tâsû'ât* içinde, nşr. Ferîd Cebr, Beyrut: Nâşirûn, 1997.
- Primavesi, Oliver, *Empedocles: Physical and Mythical Divinity, The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* içinde, haz. Patricia Curd, New York: Oxford University Press, 2008, s. 250-283.
- Proclus, *The Elements of Theology*, nşr. Eric Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Rahîse, Abdûlmaksûd Hâmid, *Eseru kitâbi Üsûlûcyâ 'ala İbn Sînâ fî'l-ilâhiyyât*, Kahire: Câmietü'l-Ezher, 1990.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II, nşr. Alî Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümeni Âsâr, 1382.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, nşr. Ahmed Hicâzî, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- er-Râzî, Kutbüddîn, *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât*, II, nşr. Kerîm Feyzî, Kum: Matbûât-ı Dînî, 1383.
- er-Râzî, Kutbüddîn, *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât*, III, nşr. Kerîm Feyzî, Kum: Matbûât-ı Dînî, 1383.
- Reisman, David, *The Making of the Avicennan Tradition*, Leiden: Brill, 2002.
- Risâle fî'l-İlmi'l-İlâhî, Eflûtîn inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.
- Rose, Valentin, "Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. Dieterici", *Deutsche literaturzeitung*, 4, Ocak 1883, s. 843-846.

- Rosenthal, Erwin, *el-Fikrî's-siyâsi'l-İslâmî fî'l-usûri'l-vustâ*, çev. Üsâme Şefî ve Mahmud İbrahim, Beyrut: Merkezu Nemâ, 2009.
- Rosenthal, Franz, "Aş-Şayh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia*, 21, 1952, s. 461-492.
- Ross, William, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, United Kingdom: Allen & Unwin, 1947.
- Scott, Dominic, *Recollection and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Sedley, David, *Plato's Theology*, *The Oxford Handbook of Plato* içinde, haz. Gail Fine, New York: Oxford University Press, 2019, s. 427-444.
- Seyf, Antuvan, *Mustalahatü'l-feylesûf el-Kindî*, Beyrut: el-Câmiatü'l-Lübnâniyye, 2003.
- es-Sicistânî, Ebû Süleymân, *Sivânu'l-hikme, Müntehabü Sivânî'l-hikme* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1974.
- Somma, Bethany, *The Causal Efficacy of Nature in the Neoplatonica Arabica, Reading Proclus and the Book of Causes III* içinde, haz. Dragos Calma, Leiden: Brill, 2022, s. 281-302.
- es-Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Samî, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- es-Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373.
- es-Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis, Mecmua Fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye I* içinde, nşr. Henry Corbin, İstanbul: Matbaatu'l-Maarif, 1945.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn, *Nüzhetü'l-ervâh*, nşr. Horşîd Ahmed, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1976.
- Şenel, Cahid, *Üsûlûcyâ*, Ankara: TÜBA, 2017.
- Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- eş-Şeyhu'l-Yûnânî, *Eflûtîn inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.
- Terkan, Fehrullah, "el-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: Risâle fî'l-İlmi'l-İlâhî", *Dîvân Dergisi*, 1/20, 2006, s. 185-226.
- Themistius, *On Aristotle Physics*, I-IV, çev. Robert Todds, New York: Bloomsbury, 2014.

- Tiryaki, Mehmet Zahit, *Nefs Teorisi, İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik 3* içinde, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 1292-1315.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru”, *Nazariyat Dergisi*, 6/1, Nisan 2020, s. 1-38.
- et-Tûsî, Nasîruddîn, *Hallü Müşkilâtî’l-İşârât*, II, *el-İşârât ve’t-tenbihât* içinde, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü’n-Numan, 1992.
- et-Tûsî, Nasîruddîn, *Hallü Müşkilâtî’l-İşârât*, IV, *el-İşârât ve’t-tenbihât* içinde, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü’n-Numan, 1993.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Ubeyd, Ali, *Felsefetü Miskeveyh et-Tabî’iyye ve’l-İlâhiyye*, Mısır: ed-Dâru’l-İslâmiyye, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Üçer, İbrahim Halil, *Sudûr Teorisi, İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik 1* içinde, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 384-425.
- Üsûlûcyâ*, çev. Cahid Şenel, Ankara: TÜBA, 2017.
- Üsûlûcyâ, Eflûtîn inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1955.
- Vajda, Georges, “Les Notes d’Avicenne sur la « Théologie d’Aristote »”, *Revue Thomiste*, 51/2, 1951, s. 346-406.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Zimmermann, Fritz, “Proclus Arabus Rides Again”, *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, s. 9-51.