

# marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 13 • sayı / issue: 3 • kış / winter 2013

# İbn Sînâ'nın *Kaderin Sırrı* Risalesi\*

George F. Hourani

Çev: Aydın Özdemir

Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Kelam ve Mezhepler Tarihi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi  
aydinozdemiraydin@gmail.com

*Atıf*

George F. Hourani Çev: Aydın Özdemir, *İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi*,  
*Marife*, Kış 2013, ss. 169-189

İbn Sînâ, eserlerinde değişik vesilelerle, kader meselesini tartışır. O, kader meselesinden öncelikle, insan fiilleri ve karakterlerinin ilâhî irâde tarafından belirlenimi ile ahiretteki ceza ve mükâfatın, Tanrı'nın insana karşı adâletini teminat altına alacak şekilde, uzlaşma kavuşturulmasını anlar. Kötülük probleminin bu yönü, İbn Sînâ'dan çok önce Kuran ve Hadislerdeki ifadelerin ışığında, Mu'tezilî ve Kadercî kelamcılar tarafından kendi üslupları içerisinde ele alınmıştı. İbn Sînâ'nın, bir filozof olarak, dönemindeki Müslüman halkın şüphelerini giderecek kadar da olsa bir çözüm önerisi sunmaktan kaçınabilmesi oldukça zordu. Fakat o, üstünkörü bir cevabın da ötesine geçerek, kendi felsefesiyle tutarlı, entelektüel yönden ikna edici bir cevap bulma yolunda samimi bir gayret göstermiş görünüyor. Beklediği gibi İbn Sînâ, bu meselenin dayandığı bilgiyi, kendi kavramları içerisinde yorumlar ve dini çevresi olan MS. XI. yüzyıl başlarındaki Müslüman İran'da, kabul şansı bulabilecek bir şekilde ifade etmeye özen gösterir ve sonuçta farklı bir *Neo-Platonik* cevaba ulaşır.

Bu makalenin başlığında ve metninde geçen *destiny* (kader) kelimesi, bilinçli olarak Arapçadaki *el-kader* in nâkıs bir çevirisi olarak kullanılmaktadır. Karmaşık anlamları bir tarafa bırakırsak, asıl amacımız olanı, kelimenin İslam'ın erken dönemindeki dinî bağlamda taşıdığı iki temel anlamını ayırt edebiliriz. Kelimenin erken dönemdeki anlamı, insan fiilleri ve karakterlerinin Tanrı'nın sonsuz iradesiyle her birey için önceden belirlenmiş olmasıdır. Bu, kelimenin Kur'an ve Hadis-

\* "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 29, No. 1, (1966), pp. 25-48.

lerdeki zahirî anlamı olup Müslüman kelamcılar tarafından da bu şekilde anlaşılmıştır. Fakat kader, Müslüman filozoflarca onların kendi sistemleri içinde “doğası gereği, sonuçlarının sebebinin Tanrı olduğu kozmik sistemin bir parçası olarak insan hayatının belirlenmesi” şeklinde kullanılmaya başlandı. Diğer durumlarda olduğu gibi filozoflar, yeni bir terim icat ederek, kendi düşüncelerinin yeniliğine dikkat çekmek yerine, kabul görmüş İslamî bir terimi yeni bir yolda kullanmayı daha doğru buldular. Bu nedenle ben, analiz yaparken gerekli yerlerde *predestination* (takdir) ve *determination* (tayin) terimleri arasında seçici davranacağım, yine de İbn Sînâ'nın kullandığı dilin tüm çağrışımlarını mümkün olabildiği kadar yakından yeniden üretebilmek için pek çok yerde *destiny* (kader) terimini kullanmam daha doğru olacak.

İbn Sînâ, başka konularda yapılmış, aşağıda değinilecek olan, geniş çalışmalardaki pasajlar dışında, *kader* hakkında günümüze ulaşmış iki müstakil risale yazmıştır. Bunlardan ilki *Risâletü'l-Kader* Arap edebiyatını bilmeyen okurların kavrayabileceklerinin ötesinde süslü, retorik bir Arapça ile yazılmıştır, İbn Sînâ'nın efsanevî *Hayy b. Yakzân*'ı hikmet olarak sunduğu bir grup tasavvufi eserden biridir. Ben o çalışmaya atıfta bulunacağım; fakat o bu makalenin konusu değildir. Diğeri de tarihi bilinmeyen *er-Risâle fi Sırrı'l-Kader*.<sup>1</sup> Bu risale de çok zor bir metindir; fakat farklı nedenlerden ötürü. Biri dış kaynaklı bir neden; bugüne kadar en fazla ulaşılabilen versiyon olan Haydarabat baskısının hatalı oluşu. Diğer iki neden, müellifinin onu yazdığı süreçle, makalenin kendisiyle ilgili; argüman sırasının her zaman mantıklı olmayışı ve anlatımın oldukça özlü olması gibi. Bu nedenle, bu çalışma aydınlatılmaya muhtaç ve bu makalede ben bunu yapmaya çalışacağım. İbn Sînâ'nın kader meselesiyle ilgili genel düşüncesi bu amaç için gerekli olduğu ölçüde tasvir edilecek. Sonunda ise İbn Sînâ'nın risaledeki felsefi yazım üslubu sorununu tartışacağım.

## Matbu ve El Yazmaları

İki matbu nüshadan biri henüz ulaşamadığım *Kahire (1910)* nüshası, diğeri Hindistan kütüphanelerindeki iki el yazmasına dayanan ve aşağıda atıfta bulunulmuş olan *Haydarabat (1934)* nüshasıdır. Bu yazılardan ortaya çıkan baskının yeterince iyi olmadığı kanaatindeyim ve burada sunulan metinle karşılaştırıldığında bunun görüleceğine inanıyorum. Bu çalışmanın, bir kısmı fotoğraflama yoluyla elde edilemeyen pek çok yazması olduğu için burada etraflı bir eleştirel baskıya kalkışacak değilim. Fakat yakın gelecekte böyle bir baskının yapılmayacağı ihtimalini göz önünde bulundurarak, en azından bu risalenin anlamıyla ilgili temel sorunları çözebilecek birkaç güvenilir el yazmasına dayanan geçici bir metin yayınlamak da zahmete değer gözüktüyor.

<sup>1</sup> Abdullah b. Ahmed el-Alevî, *Mecmu'atü'r-resâil li's-şeyhi'r-reis* içinde yayınladı, Haydarabat 1353/1934, IV. Risale. Yine *Mecmu'atü'r-resâil' içinde*, Kahire 1328/1910, 243-9. A. J. Arberry tarafından Haydarabat baskısından İbn Sînâ'nın ilahiyâtı içerisinde tercüme edildi, Londra 1951, s. 38-41.

Konuyla ilgili bibliyografyalar<sup>2</sup> Londra, İstanbul, Tahran ve daha doğudaki şehirlerde risalenin 14 el yazmasının bulunduğunu ve büyük ihtimalle başka el yazmalarının da olabileceğini gösteriyor.<sup>3</sup> Bunlardan başka ben üç el yazmasını fotokopi formatında, dördüncüyü de açıklanacağı üzere, dolaylı şekilde kullandım ve kontrol ettim. Fotoğraflama hizmetleri ve bu baskının yapımı için el yazmalarını kullanmama müsaade ettikleri için ilgili kütüphanelere ayrı ayrı müteşekkirim.

B(1): British Museum, 978.16 = Şarkiyat, Katalog No: 16659, Varaklar; 369-370. Nesh talik, temiz, pek çok okuma notuyla beraber.

B(2): *British Museum, Şarkiyat, Katalog No 12804, Varaklar; 8-9. Dr. Martin Lings tarafından dikkatime sunulan, Müze Kütüphanesinin yakın zamanlardaki alımı. Nesh ta'lik. Olağanüstü bir özelliği olmamasına rağmen bütünü hesaba katıldığında, kullanılan el yazmalarının en iyisi. Okumalarının pek çoğu B(1) ile aynı. 33. satırda 'Aflatun' için kullanılan 'Aflâtûn' yazısı diğer el yazmalarında korunmayan eski bir geleneğine işaret ediyor görünmektedir. B(2)'yi ben, bu baskının esas metni yaptım; bu nedenle başka bir el yazmasıyla paylaştıkları geçerli bir okuyuş dışında, kabul gören okumalarına (notlardaki ilk haline) burada işaret edilmemiştir.*

I. *İstanbul Üniversitesi, Katalog No 1458, Varaklar: 109-110. Nesh ta'lik, Yeterince temiz, genellikle kelime dizimi gevşek, fazlalık ve düşmeler var. Bu serbest üsluba rağmen, katip veya onun aldığı kaynak, metnin anlaşılmasında zekice bir gayret gösteriyor ve birtakım makul çıkarımlar yapıyor.*

A. Haydarabat editörü, kendi nüshası, -Hyd.- *Rampur Devlet Kütüphanesi'*ndeki bir el yazmasına dayanmasına rağmen, onu (*Hikmet 82*), Haydarabat'taki bir kopya ile harmanlamış: *Asafiyya, III, 728 = 'Arabi, Mecâmi', No: 41, Risale No. 6, s. 328-31. Osmaniya Yayın Müdürü, Dr. M. Nizamuddin, büyük bir nezaketle -Hyd.- Asafiyya el yazmasının tüm matbu versiyonlarını kopyalayıp bana gönderdi, böylelikle A nüshası elime geçmiş oldu. Bu nüsha genel olarak I ile uyusmaktadır.*

B(2)'yi esas aldığım yerde, B(1) nüshasının, benim ve A'nın buradaki tüm farklı okunuşlarını yazmaya kalkışmadım. Bununla birlikte notlarda verilen, B(1)'in B(2)'den daha iyi olduğu izlenimi yanıltıcıdır.

<sup>2</sup> Bk. C. Brockelmann, *GAL*, I, 456, Katalog no; 49; G. Anavatî, *Müellefât-ı İbn Sînâ*, Kahire 1950, 240-1, No. 181; Yahya Mahdavi, *Fihrist nüshahd-ye musannafât-i İbn Sînâ*, Tahran 1954, 9-10; *Mecmuatü'r- resâil ...*, Haydarabat, Metinden sonra editörün notu.

<sup>3</sup> Bir diğeri British Museum'da: alta bk. B(2). İstanbul Üniversitesi' 9658.3, varaklar; 9-15 içinde listelenmiş başka bir nüsha, şahsıma ya da Anavatî'ye ait koleksiyonda rastlanmadı.

## Arapça Metnin Tercümesi<sup>4</sup>

### İbn Sînâ'nın *Kaderin Sırrı Risalesi*

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla

Bir adam, meşhur bilgin *Ebu Ali İbn Sina*'ya (*Allah kendisine rahmet etsin*) süfler arasında meşhur olan "*Kim kaderin sırrını bilirse, küfre düşer*" sözünün anlamını sordu. O da şöyle cevap verdi: Bu, muhtevası en karmaşık ve anlaşılması en zor meseledir. Öyle ki açıkça anlatılması, sıradan halkın imanında yıkıcı etkiye neden olacağı endişesiyle, sadece simgesel bir dille yazılıp sembolik bir dille anlatılabilen meselelerden biridir.

Bu meselenin esas kaynağı, Nebi (s.a)'den rivayet edilen "*Kader Allah'ın sırrıdır, Allah'ın sırrını ifşâ etmeyin*" hadisi ve müminlerin emiri Hz. Ali (r.a)'ın da kendisine kaderi soran bir adama: "*Kader, derin bir denizdir, sakın ona dalma*" demesi, adam tekrar sorunca "*O, taşlı bir yoldur, sakın orada yürüme*" bir kez daha sorunca da "*O, zor bir yokuştur, onu aşmaya teşebbüs etme*" şeklinde cevap verdiği rivayettir.<sup>5</sup>

Büyük bilgin (İbn Sînâ) şöyle dedi: Bil ki kaderin sırrı: **[1]** evrenin nizamı, **[2]** mükâfat ve ceza sözü<sup>6</sup> ve **[3]** nefislerin yeniden dirilişinin ispatı gibi birtakım öncüller üzerine inşa edilmiştir.

**[1] Birinci öncül**, evrenin nizamıyla ilgilidir. Ulvî ya da süflî cüzleriyle birlikte bütün alemde, varlığı ve ortaya çıkışının sebebi Allah Teala olmaksızın, Allah'ın bilgisi, idaresi ve o şekilde olmasını dilemesi dışında var olan hiçbir şey bulunmadığını bilmektir. Bilakis her şey O'nun tedbiri, takdiri, ilmi ve iradesiyedir. Diğer taraftan bu, oldukça genel bir açıklamadır ve eğer bu ifadelerle kastedilene ayrıntılı biçimde açıklamak isteseydik, gerçeğin kelimacıların tarif ettikleri gibi olmadığını gösteren pek çok delil ve burhan ortaya koyabilirdik.<sup>7</sup>

Şayet bu alem, içerisinde hayır ve şerlerin çıkmasını mümkün kılan unsurlardan oluşmuş olmasaydı ve yaşayanları arasında düzen ve düzensizlik beraber bulunmasaydı, o zaman bu alemin nizamı tamamlanmış olmazdı. Çünkü kendisinde sırf iyiliğin bulunduğu alem, bu alem değil başka bir alem olurdu ve zorunlu olarak şu anki mevcut terkipten farklı bir terkinin olması gerekirdi. Aynı şekilde, alemde sırf kötülük olsaydı, o zaman da o, bu alem değil fakat başka bir alem olur-

<sup>4</sup> Bu risale öncelikle Prof. Arberry tarafından tercüme edildi. Onun kullandığı Haydarabat baskısında hata bulunmasaydı mütercimlerin şahının yaptığı bir tercümeyle tekrar yapılmayacaktım. Bir ön tercümem aynı baskıdan henüz olgunlaşmadan *Muslim World*, LIII, 2, 1963, s. 138-140'de yayınlandı. Tartışmanın öne çıkan bölümlerini göstermek ve onu izleyen yorumları kolaylaştırmak için kare parantezler içindeki rakam ve harflerle ilgilendim.

<sup>5</sup> Bu rivayetler, orijinal sözün anlamını açıklamıyor, sadece söz konusu yasağı tasdik ediyor.

<sup>6</sup> Burada, bilim aracılığıyla değil, dini kaynaklardan öğrenilen ahiret hayatına ait mükafat ve cezayı kastediyor gözükmektedir. Bu görüş, aşağıda ve farklı eserlerde doğrulanmaktadır. Örneğin, *Şifâ: İlâhiyât*, Ed. I. Medkur, M. Y. Musa, S. Dünya, ve S. Zeyd, Kahire 1960, IX, 7, s. 414.

<sup>7</sup> Doğru şekilde, yani nedenselci determinizmin Mu'tezile ve diğerleri gibi Yeni-Platoncu yorumuna uyacak şekilde yoksa Müslüman kelamının iradeci olmayan yorumlarına göre değil. Bu nedenle İbn Sina'nın kader terimine verdiği anlamın alın yazısı olduğu söylenemez.

du. Oysa bu şekil ve düzen içinde mürekkep olan her şey hem iyiliği hem de kötülüğü ihtiva eder.

**[2] İkinci öncül**, mükafat ve cezayla ilgilidir. Eskilerin anlayışına göre mükafat, nefsin kemali ölçüsünde duyduğu bir haz, ceza ise nefsin kemalinin noksanlığı ölçüsünde hissettiği bir elem demektir. Ayrıca nefsin noksanlıkta kalması demek, Yüce Allah'tan uzak kalması, bu ise Allah'ın laneti, azabı, öfke ve kızgınlığı demektir. İşte bu noksanlık, nefiste eleme neden olur. Nefsin kemali ile kast edilen, Allah'ın hoşnutluğunu, Allah'a yakın olmayı ve Allah'ın dostluğunu elde etmedir. İşte eskilere göre mükafat ve cezanın anlamı, bundan başkası değildir.

**[3] Üçüncü öncül**, yeniden dirilişin beşerî nefislerin asıl ait oldukları alemlerine dönmesinden ibaret olmasıdır. Bunun nedeni Allah'ın (c.c) şöyle buyurmasıdır: *“Ey sükûna ermiş olan nefis, razı olmuş ve razı edilmiş şekilde Rabbine dön.”*

İşte bu özlü ifadelerin, uygun delillerle desteklenmesi gerekmektedir.

**[a]** Şimdi bu öncüllere göre, bu alemde meydana gelen görünürde kötülük olan şeylerin -Aristo ilkelerine göre alemde sırf hayır amaçlanmış olup, şer olanlar, hayırların yoksunluğudur. Platon'a göre ise, hayır ve şer, her ikisi de ilahi gayenin eseridir- bizatihi kastedilmiş şeyler olmadığını ve asıl kastedilenin iyilikler olduğunu söyleriz. **[b]** Bu alemde, mükelleflere bazı fiillerin emredilmesine ve yasaklanmasına gelince: emirler, muhatapta emredilenin gerçekleşmesine yönelik bir teşvik, yasaklamalar ise, yasağın muhatabını o yasaklanan şeyden uzak durması için sakındırma. O halde emir, gerçekleşmesi istenen fiilin, yasak ise çirkin görülen şeyden sakındırmanın sebebidir. Çünkü emir olmasaydı, kişide o davranışı yapma arzusu uyanmazdı, bunun gibi yasaklama da olmasaydı, yapılmaması gereken iş engellenmemiş olurdu.

Birisi, yasaklama olmadığında yasaklanan şeyin yüzde yüz oranda gerçekleşebileceğini, fakat yasakla birlikte, yasaklar olmadığında yüzde yüz oranda olacak olan kötülüğün yüzde ellisinin gerçekleştiğini düşünülebilir. Emirler için de aynı değerlendirme geçerlidir, şayet emirler olmasaydı, hiçbir iyilik meydana gelmeyecek iken, emirlerin gelişiyi birlikte iyiliklerin yüzde ellisinin gerçekleştiği düşünülebilir.

**[c]** Övgü (*medh*) ve yergiye (*zemm*) gelince, bunların iki hedefi vardır. Birincisi, iyilik yapamı istenilen tür davranışı tekrarlamaya teşvik etmek. İkincisi, kişiyi yapabilme gücü olmasına rağmen, istenilmeyen davranışı tekrar yapmaktan sakındırmaktır.

**[d]** İlahî mükâfat ve cezanın, kelimcilerin zannettikleri gibi olması gerektiği kabul edilebilir değildir. Örneğin zina edenin cezasının kelepçe ve zincirlerle bağlanma, tekrar tekrar ateşte yakılma, sonra üzerine yılan ve akreplerin gönderilmesi şeklinde olması gerekmez. Çünkü bu, ancak düşmanına zarar vererek ondan intikam almak veya ona acı tattırma yoluyla öfkesini dindirmek isteyen birinin davranışı olabilir. Bu nedenle kendisine itaat eden büyük çoğunluğun, bu ve benzeri davranışlardan kaçınmalarını isteyen Yüce Allah'ın sıfatları açısından bu durum imkansızdır. Ayrıca kıyamet koptuktan sonra, emredileni yapmaya teşvik eden mükafata ve yasaklardan sakındıran cezaya şahit olunmasıyla, kişi için bir sorumluluk,

emir veya yasakların bulunması düşünülemez. Dolayısıyla mükafat ve cezanın kelimelerin tasavvur ettikleri şekilde olacağı hükmü yanlıştır.

[e] Günahkârlar hakkında ilahi hukuk tarafından konulmuş şer'î cezalara gelince, bunlar kötülükten kaçınmak isteyen ve bu sınırlar olmadığında o günahı işlemesi düşünülebilen kimse üzerinde, onu günahından koruması açısından, yasaklarla aynı etkiye sahiptir. Bazen bu yasaklar, onu başka kötülüklerden koruduğu için, yasaklanmanın menfaatine olabilir. Çünkü evrendeki nizamın tam olabilmesi için insanlar dini veya aklî bağdan birine bağlanmak zorundadırlar. Bu iki bağdan birinden kopmuş birinin işleyeceği kötülüğün tahammül edilemez olacağını ve dünyadaki nizamın böylesi kimselerin hakimiyeti sebebiyle bozulacağını görmüyor musun? Elbette Allah, en doğrusunu bilen ve en hikmetli olandır.

### Yorumla İlgili Meseleler

Yukarıda olduğu halde sunulan metin ve çeviri, inanıyorum ki tek tek cümlelerin anlamı bakımından yeterince iyi olsa da geneli bakımından halâ yeterince iyi değildir. Bu risalenin gündeme getirdiği problem nedir? Tartışmanın adımları ve sonucu nelerdir? Bu sorulara cevap verebilmek için, bu makalenin başında hatırlatılan iki ilginç belirsizlik türüyle ilgilenmemiz gerekecek. Bunlar: *mantık dışılık* ve *aşırı kısalık*. İşe bu görünür kusurları açıklayarak başlayabiliriz.

Evvela, [1]-[3] öncüller önce birlikte, sonra aynı sırayla tek tek kısaca açıklanıyor. Şimdi bu sıralamanın tuhafılığı mantıksal açıdan tutarsız olmasıdır. Çünkü [2]. öncül, kendisinin koşulu olarak [3]. öncülü ima eder. Oysa, [3]'ün [2]'den önce olması gerekirdi. [2]'de anlatılan "mükafat" ve "ceza" bilindiği gibi ölümden sonraki ruh halleridir. Bu, hem sıradan mükafat ve cezalarda başvurulmayan "sevap" ve "ikâb" terimlerinin kullanımıyla, hem de İbn Sînâ'nın [d]'de ve diğer çalışmalarında onlar hakkında söyledikleriyle kanıtlanır. Bu nedenle [3]'te geçen ahiret hayatının varlığı, [2]'de geçeninin esasıdır. Dahası, [2]'de "Mükafat" ve "Ceza" hakkında söylenen, [3]'te tarif edilen ahiret hayatının bir niteliği olarak belirlenmektedir: o, beşerî nefislerin, bedenleri olmadan kendi dünyalarına dönüşüdür. Dolayısıyla mükafat ve ceza sadece ruhlar için olabilir. Bu nedenle buradaki öncüllerin doğal sırası, şöyle olacaktı: [3], ruhun bir ahiret hayatı vardır: [2] o hayatta ruhlar, belli bir tür mükafat ve ceza alırlar.<sup>8</sup>

[a]-[e] bölümlerine döndüğümüzde, daha fazla sıralama sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu bölümlerin [1]-[3] ile ilişkisi nedir? Verilen tek ipucu, [a]'nın başındaki "*Şimdi kurulan bu öncüllere göre, deriz ki...*" ifadesidir. Bu, yeterli değildir. Bize

<sup>8</sup> Eğer müellif mükafat ve cezadan hareketle ahiret hayatını ispatlama çabasında olsaydı bu düzeltme haklı olmayacaktı. O zaman makul şekilde belirtilen sıralamayı gerekçelendirebilirdi. [2], Ahiret hayatında ruhun, mükafat ve ceza ile karşılaşacağını biliyoruz. [3], Mükafat ve ceza ruhun ahiret hayatına işaret etmektedir. Fakat bu risalede, kabul edilen bir öncül olarak ahiret hayatının varlığını anlatıyor, o halde açıklamanın uygun sırası, ifadenin genel iddiası [3], ahiret hayatından, daha özel bir açıklamaya [2] ahiretin belirli tecrübelerine doğru olmalıdır. Ben İbn Sina'nın sıralaması için, basitçe mantıksız demek yerine "mantıksal olarak uygun değil" dedim. Çünkü [2]'nin [3]'ü ima ettiği başka bir bağlamda mantıklı olacaktı.

harflerle tanımlanmış, birbirini izleyen üç bölümden hangisi olduğunu veya bunların aralarında başka bir bağ olup olmadığını göstermez. Aslında harfli bölümler öncüllerin ayrıntılı açıklamaları veya gelen itirazlara cevap olarak alındığında en doğru anlamı verirler ve bu argümanı yeniden kurgulamada onları, nasıl alacağını gösterir. Ancak bu verilse bile, harfli beş bölümün sırası, bu basit yöntemde, öncüllerin asıl sırasına uymaz. Onların dördü, [a], [b], [c] ve [e], konularında [1] ile bağlantılıdır, -bu bağlantı aşağıda gösterilecektir- fakat onların serileri [2] ile ilişkili olan [d] ile kesilmektedir. Bu nedenle benim anlatım sıram aşağıdaki gibi olacak:

[1], [a], [b], [c], [e]

[3]

[2], [d]

Makalenin hacim bakımından kısa olduğu aşikardır, fakat eserin anlam bakımından belirsizliğini artıran bu kısalığın bazı yönlerine işaret etmek gerekir. *Kaderin Sırrı*, bilindiği zaman, şu an çoğu insanın zihninden gizlenmiş bir kader anlayışını gün ışığına çıkarmakla, elbette bir problemi çözecektir. Bu kadarı, giriş paragrafından elde edilebilir. Fakat sorunun ne olduğu bize söylenmez. Bizi, doğrudan sırrın temeli olduğu söylenen üç öncüle yönlendirir. Belki daha sonra öncüller sayesinde neticeye geldiğimizde, sorunun ne olduğunu öğrenebiliriz. Ancak ortada herhangi bir sonuç da yoktur! Yani hem problem hem de çözümü, öncüllerden ve İbn Sînâ'nın endişeleri ve diğer çalışmalarındaki düşünme şekillerine dair bildiklerimizden tespit edilmek zorundadır. Bunun yanı sıra bütün tartışma, her aşamada çok kısa, özlü ve filozofun düşünce dünyasından tamamlanmaya muhtaç olup kendisi de "delilleri olmadan yalnız öncüllerin kısa bir özetini verdiğini" söylediği iki yerde görüleceği gibi, bunun farkındadır.

Bu durumda, makalenin neden bu niteliklere sahip olduğunu ve İbn Sînâ'nın mukaddimede bu hususta nasıl bir gerekçe önerdiğini merak etmek gayet doğal olacaktır. Risalenin ana konusunun daha az önyargıyla anlaşılabilmesi, ancak anlatımındaki zorluğun sebep ya da sebeplerinin ne olduğu sorusu cevapsız bırakılıp risaleden ne anlaşılabilmesine yönelik araştırma yapılmasıyla mümkün olabilir. Bu nedenle ana tartışma, yukarıda baştan inşa edilmiş sıra içinde, tekrar kurulacak ve eksik unsurlar bu ve diğer eserlerdeki ifadelerden çıkarım yoluyla tamamlanacaktır. Yeniden inşa yöntemi, elbette, kategorik olarak sunulmadıkça bir varsayımdır, onun doğru olma ihtimaline, kendi iç tutarlılığı ve bir bütün olarak İbn Sînâ felsefesiyle uyumundan sonra karar verilebilir. Ondan sonra, eserin giriş bölümü ve yukarıda belirtilen soruyu düşünebiliriz.

## Açıklama

İlk iş, makalenin çözmeye çalıştığı problemin ne olduğunu anlamak olmalıdır. Bu en iyi, sırrın esası olduğu söylenen öncüller göz önüne alınarak yapılabilir. "Bir sırrın öncüllere dayanması" ile kastedilen nedir? Eğer hepsinin doğru olduğu kabul edilirse ben, bu üç öncülün, ciddi bir soruya yol açan üç önerme olduğunu düşünüyorum. Önermeleri Ortaçağ İslam'ındaki bağlamları içinde kurarsak hangi soruya neden oldukları kolaylıkla akla gelir:



Eğer [1] dünyadaki tüm olaylar Tanrı'nın takdiri ile gerçekleşiyorsa ve [3] bir ahiret hayatı varsa ve

[2] bu ahiret hayatında insanlar mükafat ve cezaya tabi olacaksa,

O zaman Tanrı nasıl iyi olabilir? Ve özellikle de insana karşı nasıl adil olabilir?

Bu, ilahi adalet sorununun özel formuyla beraber, klasik kötülük problemi- dir. Dahası bu problem VIII. yüzyılın sonu gibi erken bir dönemde Kur'an'ı anlamada ortaya çıkan zorlukları incelemenin bir sonucu olarak Mu'tezilî kelamcılar tarafından ortaya atılmıştı. İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemde, Rey adalet ekolü lideri, büyük ihtimalle kendisine ait olduğu bilinen büyük eser *el-Muğnî*'nin müellifi, İranlı, Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr (yaklaşık 937-1025) tarafından halen tartışılıyordu.<sup>9</sup>

Problem İbn Sînâ tarafından, *İşârât* adlı eserinde, kısaca ifade edilir: “Eğer kader varsa, niçin cezalandırma var?”<sup>10</sup> Bu, aynı zamanda İbn Sînâ'nın yoldaşı olan kaderi mükafat ve cezayla bir araya getiremediği *Kader Risalesinin* de başlıca konusudur ve böylece kaderden şüphe duymaya başlamıştır.<sup>11</sup> İbn Sînâ'nın çözümü, Mu'tezilî bir kelamcının değil, Platoncu bir filozofundur. Bu çözüme, öncülleri kendi terimleri içinde yorumlayarak ve gelebilecek itirazları cevaplayarak ulaşılmaktadır.

[1] İbn Sînâ, tüm alemin Allah'ın noksansız takdirinin eseri olduğunu vurgulu biçimde ifade eder. Biz bu Neo-Platoncu anlamdaki kaderi, diğer her şeyin Mükemmel Varlık'tan zorunlu taşması şeklinde anlamalıyız. Her ne kadar o, kaderi kelamdaki kullanımından çok farklı anlasa da ilahi adalet sorununu çözmeye arayışında bu kader doktrinini terk etmeyeceği ya da zayıflatmayacağı açıktır. Daha sonra o, Tanrı'dan zorunlu olarak taşan bu alemde, iyilikle kötülüğün birlikte bulunduğunu hatırlatır. Burada bunun nedenine “Kötülük olmadan bu alemin düzeni tamamlanmış olmazdı ve olsa, bu alem değil, başka bir alem olurdu” sözleriyle kısaca değinilir. Bu açıklama, beraberinde “Neden bu dünya başka türlü değil de böyle olmak zorunda?” sorusunu getirdiğinden yetersizdir. Burada İbn Sînâ'nın her şeye kadir olan Tanrı tarafından yaratılan bir dünyada kötülüğün varlığı problemini cevaplamaktan kaçındığı gözükmektedir. Fakat biz *Şifa*'nın *Metafizik* kısmında onun tarafından, şu satırları takiben daha ayrıntılı şekilde verilmiş cevabını bulduk: Mükemmel, her şeye kadir olan Yaratıcı, mümkün farklı seçenekler arasından, zorunlu olarak en üstün iyi olanı yerine getirir.

Bu durumda şayet biri, “İlk Hakim'in kötünden arınmış mutlak iyiyi yaratması mümkün idi” sözüne itiraz ederse, biz, onun bu varlık türünde mümkün olmadığını, eğer mutlak varlığının bir imkanı olsaydı, yeryüzünde kötünden arınmış mutlak varlığın, şimdi olmayan, İlk Hakim'den taşmış ve düşüncede, ruhta ve semavi küreler-

<sup>9</sup> Bk. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd vel adl*, C. 6/1; *Adalet ve Zulüm*, ed. A. F. Ahvânî ve İ. Medkur, Kahire 1962.

<sup>10</sup> *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. Süleyman Dünya, Kahire 1960, s. 742, Fransızca çev. A-M. Goichon, Paris 1951, s. 463.

<sup>11</sup> Ed. Mehren, Arp. s. 1-2. İlahi adaletin bir diğer formu için bk. *Risâletü'l-a'râz*, ed. H. Ritter, *Mecellatü'l-Mecmu'î li-İlmi'l-Arabî*, Damascus 1950, XXV, 2, s. 203-9.

de olan mevcut türden, yani madde ve biçim oluşan dünyamıza bir ihtimal olarak kalmış bir varlık çeşidi olması mümkün olurdu.<sup>12</sup>

Kötülüğün nedenleri sadece bütün alemin küçük bir parçası olan ve madde içeren ay altı semadadır. Burada bile, fertlerin sadece belli bir azınlığına isabet eden ve gerçek kötülük dokunmamış olan çoğunluktan uzak kalmakla türlerin korunmasını sağlayan iyi kötünden daha fazladır.<sup>13</sup> Sonuçta Allah, bu alemi yaratmasıyla, onu yaratmamış olmasından daha fazla iyi ve daha az kötü üretiyor.<sup>14</sup>

*“İyinin taşması, nadir bir kötülük yüzünden hakim olan iyinin yok sayılmasını gerektirmez çünkü onun yok sayılması o kötünden daha fena olacaktır. Çünkü madde- nin zatında var olma yeteneğine sahip olan bir iyinin, yoksunluğu iki kat kötü, bu ise tek bir tane olmasından daha fenadır.”<sup>15</sup>*

O halde bu, bütün bir alem açısından “düzeni tamamlayan” katışık küremizin yaratılmasının düzeni nasıl tamamladığıdır.<sup>16</sup> Onun yaratılmasından kaçınmak küllî olan iyinin düzeni bakımından daha büyük bir hata olurdu.<sup>17</sup> Madde ihtiva eden bir kürede kötülüğün neden kaçınılmaz olduğu, [a] ile bağlantılı olarak kısaca açıklanacaktır.

**[a]**, kusursuz iyi olan Tanrı'nın kötülükle ilişkisi hakkında daha ileri bir noktanın çok kısa bir tartışmasıdır ki bu nedenle bu bölüm doğal olarak [1] ile devam eder. Alemdeki her şeyin Tanrı'nın iradesi ile (*murâd bihi*) olduğu[1]'de doğru olarak ifade edildi ve çok kısa da olsa, bu gerçeğin, Tanrı'nın kaçınmadığı belli bir miktar kötülüğün varlığı ile nasıl uzlaşabileceğini gösterdi. Ama bu durum, başka bir problemi akla getirir. Tanrı yaratmaktan kendini alamadığı bu şeyleri gerçekte amaçlar mı (*kasade*)? Çünkü bir şeyi irade etmek haricî bir değişimi aleme taşıyacak zihnî bir eylemde bulunmaktır ve o da yaratmak veya yapmaktır. Amaçlamak en azından belli bir sonuca niyet etmektir, bilinçli şekilde irade eyleminden etkilenecek şeyin farkında olmak ve muhtemelen onu arzulamaktır da. Şu halde Tanrı Helenistik bir filozofun tasavvur ettiği gibi iyi veya kötü her şeyi zorunlu olarak irade etmektedir. Oysa her şeyi amaçlayıp amaçlamadığı, açık bir sorudur. Ne şekilde olursa olsun Tanrı kötüyü yaratmayı amaç edinir mi?

İbn Sînâ kendisini, Aristo ve Platon'a atfettiği, (ilkine göre kötü amaçlanmış değilken ikincisine göre amaçlanmış) farklı cevapları söylemekle tatmin eder. O kendi tercihini söylemez. Burada gündeme gelen soru, öncekinden daha kesin bir

<sup>12</sup> *İlâhiyât*, IX, 6, s. 418, Gazâli, *Tehâfut el-Felâsife*, ed. M. Bouyges, Beyrut 1927, s. 250: Filozoflara göre semavî varlıkların asıl gayesi, alemdeki her mümkün durumda, her potansiyeli sırayla gerçekleştirme sayesinde Tanrı'nın yakınında bir yer işgal edebilmektir.

<sup>13</sup> *İlâhiyât*, IX, 6, s. 417.

<sup>14</sup> *Age*, s. 418, 421.

<sup>15</sup> *Age*, s. 418. İki kat yoksunluk, maddi şeylerde normal olarak bulunan iyinin ve kötülüğün olduğu yerde düşünme sonucunda var olabilen iyinin yoksunluğudur. Tek yoksunluk, sadece ikincinin yoksunluğudur.

<sup>16</sup> *Sırru'l-Kader*, [1], *İlâhiyât*, IX, 6, s. 421.

<sup>17</sup> *İlâhiyât*, IX, 6, s. 418. Bk. St. John of Damascus, *De fide orthodoxa*, IV, s. 21: Allah günah işleyeceklerini bildiği insanları yarattı, eğer O, onları yaratmayı reddetseydi, o zaman iyilik potansiyeli olan bazı insanların yaratılmasına engel olacağı için kötülük, bir zafer kazanmış olacaktı.

ikilem yarattığından bu suskunluk, tuhaf görünüyor. Çünkü Aristo'nun dediği gibi Tanrının hiçbir şekilde kötüyü amaçlamadığı anlaşılırsa Tanrı kendi bilinçli zihniyle irade ettiğini tam kontrol edemiyor gözükür. Platon'a atfedilen görüşte ise Tanrı'nın iradesi kendi amacının kontrolündedir, bu amaç da şerrin Tanrı'nın kalbine girmesiyle şu durumda kısmen fena gibi gözükmektedir. İbn Sînâ'nın şahsi görüşünü niçin burada vermediği konusunda hüküm vermeye kalkışmadan önce, O'nun başka eserlerinde kötülük hakkında neler öğrettiğine tekrar bakmamız faydalı olacaktır.

İbn Sînâ, *Metafizik*'te ve başka eserlerinde inâyet (*providence*) üzerine müzakerelerinde, bu dünyanın maddi koşullarındaki birçok şeyin menfaatlerini ancak kendilerinden kazayla çıkan kötülük riski altında verebileceğini açıklamaktadır. Bu konuda alışılmış örnek ateştir. Onun yakıcı gücü tam olarak ateşten hedeflenen gayedir, fakat dünyadaki şeylerin hareketleri, bazen kaçınılmaz olarak, onu diğer şeylerle çatışmaya sokar, onunla zarar gören bedenler gibi.<sup>18</sup> Diğer bir örnek, sosyal hayattan alınan, toplumsal düzenin temeli olan karşılıklı ihtiyaçların doğması için beceriler noktasında insanlar arasında belli bir ölçüde eşitsizliğin varlığının zorunlu olmasıdır.<sup>19</sup> Bu nedenle kötülük ârizî iken her bir durumda eşyada bulunan iyi sonuçlar esastır.

*"Çünkü bu, Allah katında 'ârizî olarak amaçlanmış gibi' (ke'l-maksûdi bi'l-arazi) bilinir, öyle ki kötülük kaderin içine kasıtsız girer, tabiri caizse 'onu kasıtsız olarak hoşnut eden' demek gibi."*<sup>20</sup>

Henry Sidgwick'in yaptığı tanıma göre *irade*, "sadece yapılması arzu edilene aracılık eden istemin değil, arzu edilmeyen tercihlerin kesin ya da muhtemel sonuçlarını da öngörmüş olmayı içeren" olduğundan kötülük, Tanrı tarafından irade edilmiştir, denilebilir.<sup>21</sup> Fakat bu, Tanrı tarafından arzulanmış değildir, yani esas olarak amaçlanmış değildir. Muhtemelen İbn Sînâ, Tanrı'nın sorumlu olmaksızın yarattığı kötülüğün bilincinde olduğunu göstermek istemiştir.

Şimdi, hem Aristo hem de Platon'a atfedilen ifadelerin İbn Sînâ'nın konuyla nasıl uyumlu olabildiğini, *amaç* kavramını sırasıyla geniş ve dar anlamlarda tanımlayarak görebiliriz. Aristo'nun kötülüğün Tanrı tarafından arzu edilmemiş olduğu ifadesi onun "esas gaye" ya da bizzat fayda olması bakımından doğrudur. Platon'un açıklaması ise "kasıtsız amaçlanmış" kötülüğün Tanrı tarafından, arzu ettiği daha büyük bir iyiliğin tamamlanması için kaçınılmaz olarak amaçlanmış olması anlamında doğrudur. İbn Sînâ bu metinde her iki İlkçağ filozofunun nasıl farklı anlamlarda haklı olduklarını göstermiş olabilir, ama belki de o, meselenin kısa bir makalede tam açıklanmayacak kadar çok karmaşık olduğunu düşünmüştür. Suskunluğunun nedenleri her ne olursa olsun, onun fikirlerine aşına olan çağ-

<sup>18</sup> *İlâhiyât*, IX, 6, s. 420-1. Krş. Plato, *Timaeus*, 73, orijinal bir örnek: Vücutta bulunan kemiğin işlevselliği sertliğindedir, fakat bu sertlik, kırılmasının da nedenidir. Kısa eleştirel bir yorum için makaleme bk. Averroes on good and evil, *Studia Islamica*, XVI, 1962, 22-3.

<sup>19</sup> *Arzâk*, 206.

<sup>20</sup> *İşârât*, II, 736: tr. Goichon, 460.

<sup>21</sup> *Methods of Ethics*, 7. ed. London 1907, s. 60/1. bk. s. 202.

daş bir okuyucu, kastedilen iki anlam arasındaki farkı muhtemelen hatırlayacak ve sonuçta oldukça kolay bir şekilde bu sorun bağlamında İbn Sînâ'nın Aristo ve Platonla ilişkisini inceleyebilecektir.

Her ikisi de "deriz" ana filini takip eden eşit iki nesne-cümleler olduğundan, **[b]** sözdiziminde **[a]** ile devam eder. Her iki bölüm de öncül **[1]**'de iddia edilen ilahi kudret merkezli sorunlarla ilgilenir, ancak bunlar iki ayrı sorundur. **[a]** kısaca, Tanrı tarafından tasarlanmış kötülüğü yaptığı gözüken ilahi kudrete karşı ahlaki bir itirazı tartışmaktayken **[b]** Tanrı eğer her şeye kâdir ise O'nun insanlara emir ve yasaklarının hiçbir gaye ile açıklanamayacağı gibi daha ilmî bir itirazı tartışmaktadır. İbn Sînâ'nın, neden bu iki bölümü kesintisiz şekilde bir arada işlediğini anlamak zordur. Belki de ilahi kudrete karşı yapılan bir itiraz, daha ziyade fikirlerin serbest çağrışımıyla, bir diğerini düşündürmüş ve Tanrı'nın gayesi ile iradesi arasındaki ayrım, O'nun iradesi ile O'nun buyruğu arasındaki meşhur başka bir ayrımı hatırlatmıştır.<sup>22</sup>

**[b]**, insan fiilleri eğer önceden belirlenmişse, artık Tanrı insanlara öğüt vermeyeceği ve onları iknaya çalışmayacağı için, vahiy aracılığıyla eylemleri geçmişte planlanmış olan insanlara tebliğ olunan emir ve yasakların anlamsız olacağı itirazıyla ilgilidir. Bu, İbn Sînâ'nın XI. yüzyılın başlarında İran'da karşılaştığı kelimcilerin, o tarihlerde bu ülkede pek duyulmayan kadercî Eş'ârî<sup>23</sup> değil Mu'tezilî ve Şîfî eğilimlerinin olduğunu, bir kez daha gösteren Mu'tezilî bir itirazdır.<sup>24</sup> İbn Sînâ'nın cevabı, Tanrı'nın emir ve yasaklarının, insanların zihinlerini uyarıcı ve caydırıcı olarak faaliyet göstermeleri bakımından evreni yöneten ve nedenselliğe dayanan büyük sistemin parçaları olduğudur. Mükâfat va'diyle verilen emirlerin ve ceza tehdidiyle konulan yasakların etkisi, emirleri yerine getirme ve yasaklardan kaçınma iradesini gösteren insanların uyarılar olmadan bunları yapacak olanlardan daha fazla olmasında görülebilir. Çağdaş etkiye sahip bir örnekte İbn Sînâ, etkinliği artmış olduğu hayal edilen yüzdeler kullanarak kendi doktrinini ortaya koymaktadır. O, vahyin yardımı olmaksızın insanların tamamen kötü olacaklarını fakat vahiy sayesinde onların yarısının kurtulabileceğini varsaymaktadır.

**[c]**, övgü ve suçlamayla ilgili, **[b]**'de emir ve yasaklar hakkında bulunan aynı vurguyu yapar. Bunlar gelecekteki eylem için caydırıcı ve bu nedenle kararlı bir

<sup>22</sup> Yapılan sınıflandırma şöyle bir şema ile gösterilebilir:  
Tanrı tarafından İrade Edilen (her şey)

I. Amaçlı, yani Tanrı tarafından tasarlanmış olan (her şey)	II. Amaçsız, yani Tanrı tarafından tasarlanmamış (bu kümenin elemanı yoktur.)
I.a: Esas olarak amaçlanmış, yani Tanrı tarafından tasarlanmış ve arzulanmış (insan tarafından yapılması emredilen fiilleri içerir.) Aristo, bu anlamda kötülüğün amaçlandığını reddeder.	I.b: Arızî olarak amaçlanmış, yani Tanrı tarafından tasarlanmış fakat arzu edilmemiş (insan tarafından yapılması yasaklanan fiilleri içerir.) Platon, bu anlamda, kötülüğün amaçlandığını kabul eder.

<sup>23</sup> Eş'ârî sonrası iddiaların G. Makdisî tarafından yapılan eleştirel bir değerlendirmesi için bk. Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History, *Studia Islamica*, XVII, 1962, 37-80 ve XVIII, 1963, 19-40.

<sup>24</sup> Bk. A. N. Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila*, Beyrut 1956, s. 263-4, ve referanslar s. 264, n. 1.

dünyada bir yere sahiptir. Biz bu bölümü ana soruna bağlı olarak görmek istiyorsak, belli eylemler için atıfta bulunulan övgü ve yergiyi ilahi kitaptaki yergiler olarak anlamalıyız. Asıl nokta, insan hayatlarını belirlemesi göz önünde bulundurulduğunda anlamsız gözükebilecek Tanrı'nın vahyinde bir açıdan gaye bulabilmektir.

[e], ilahi kitapta emredilen dünyevî cezalarla (*al-hudud*) ilgili aynı vurguyu yapmaktadır. Bunlar, toplumsal düzenin kendi rasyonel iradesiyle kontrol edemediği insanları zapt edebilmek için yaptırım olarak kaçınılmazdır. Görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın ahiret hayatının yaptırımlarına karşı tutumu, oldukça farklıdır.

[3] Sadece insan ruhları için de olsa bir yeniden diriliş vardır. İbn Sînâ inanmadığı bedenlerin haşri meselesini *Metafizik*'te açıklığa kavuşturur.<sup>25</sup> O, vahiy aracılığıyla bildirilen bir konu olup akıl yürüterek ya da bilgelik yardımıyla bilinemez.

[2] **İkinci öncül**, başlangıçta, mükâfat ve cezanın bulunduğu dair haber olarak ifade edildi. Bu doktrin, Tanrı'nın insanlar adına irade ettiği eylemlerden ötürü insanları cezalandırması anlamına geldiği için, kader yada tedbir ile bir araya geldiğinde Tanrı'nın adaleti konusunda en ciddi güclüğü yaratmaktadır. Mu'tezilî kelimciler bu sorunu karşılaştıkları dönemde kaderi ve kuşkusuz determinizmi de inkâr ederek çözmüşlerdi. İbn Sînâ, geleneksel bir kader anlayışını kabul etmezken, kendi felsefesinin merkezinde bulunan determinizm üzerinde ısrar eder. O'nun çözümü farklıdır: Alışlagelen anlamıyla bir başkası tarafından dayatılan ve hak edilenlerin karşılığı olan bir mükâfat ve cezayı inkar etmektir. Onun başlangıçta bir hadise, İslam'daki bu dogmayı (inancı) haber (hadis) olarak tasviri, şimdi önemli gözükmektedir. O, burada ahiret hayatında "mükafat" ve "ceza" olarak tanımlanan şeylerin aslında, ruhun bu hayattaki kendi davranışlarının kaçınılmaz sonuçları olduğunu iddia ederek bu nassı mecazi anlamda yeniden yorumlamaktadır. Oradaki hayatın zevkleri, sağlıklı yaşamının sonuçlarına, elemeleri ise, hastalıklı bir vücudun ağırlarına benzer.

İbn Sînâ'nın bu doktrini İlkçağ filozoflarına isnat ettiği ve bunun hangi düzeyi olursa olsun Platoncu bir ilham olduğu ifade edilmelidir.<sup>26</sup> Yine de *Metafizik*'te onu bazı inceliklerle birlikte kendi görüşü olarak açıkladığı için biz, bunun kendi görüşü olduğunu biliyoruz. Onun burada neden bunu desteklemediği, makalenin metodu incelendiğinde, daha sonra belli olacaktır.

[2] ruhun ahiret hayatındaki gerçekliğine imanı gösterirken, [d] ahirette gerçek anlamda herhangi bir mükafat veya cezanın olduğunu reddederek negatif tarafını verdiği argümanı tamamlamaktadır. Bu aşamada, insan artık bir teklif altında veya imtihan halinde olmadığından, teşvik ve caydırma için bir yer olmadığına işaret edilir. Cezalandırma için makul olabilecek amiller, sadece Tanrı'nın kızı-

<sup>25</sup> *İlâhiyyât*, IX, 7, 423.

<sup>26</sup> Bk. *Phaedo*, 80-2: *Phaedrus*, 246-56: *Respublica*, X, 613-20. Ancak Platon ahiret hayatı hakkındaki açıklamasını mitler şeklinde koyar ve onlara zorunluluğun bir parçası olduğu kadar bir adalet ve seçim olarak ima eder.

cak ve intikam alacak olmasıdır ki bunlar da Tanrı'nın kendisini insanlara anlattığı kusursuz merhamet örnekleri bakımından Tanrı'da olması imkansız şeylerdir.<sup>27</sup>

Bütün istidlal şimdi devam edebilir.

**[Asıl problem]:** Eğer Tanrı insanın kötü fiillerini irade eder ve yine de bu fiillerden ötürü onu cezalandırırsa, o adaletsiz değil midir?]

**[1]** İyi ve kötü, nedensel düzenin parçası olarak, Tanrı tarafından irade edilir.

**[a]** Aristo kötünün Tanrı tarafından irade edilmediğini, Platon kötünün de iyi gibi irade edildiğini söyler.

**[b, c, e]** Vahiydeki emirler, kınama vb. ve tarif edilen dünyevî cezaların tümü nedensel işlevlere sahiptir.

**[3]** Ruhun bir ahiret hayatı vardır.

**[2]** Ahiretin "mükafat ve cezaları" nefsin idaresi ve dünyadaki alışkanlıkların sonuçlarıdır.

**[d]** Tanrı tarafından verilen bir mükâfat ve ceza yoktur.

**[Çözüm:** Ölümünden sonra insanları cezalandırmayacağı için Tanrı adaletsiz değildir. O, nefsini geliştirmesi ve böylece ahiret hayatındaki mutluluğunun artması için insana dünyada yardım eder.]

Böylece İbn Sînâ takdiri ilahiye hararetle destekleyerek ve mükâfat ve cezaları yeniden yorumlayarak *kaderin sırrını* çözmeye çalıştı. Çözüm yukarıda sunulan mantıksal bir düzeni izlemekte ve İbn Sînâ felsefesi ile mutabık olan sonuçlara ulaşmaktadır. Bu çözümün ikna edici bir çözüm olup olmadığını tartışmak, bu makalenin kapsamı dışındadır.

## Risalenin Üslûbu

Makalenin bu yeniden inşası ve yorumundan sonra, artık İbn Sînâ'nın kendisini neden bu kadar çözümlenmeye muhtaç bir üslupla ifade ettiğini sorgulama zamanıdır. Böyle bir açıklamanın akla getirdiği iki unsur, İbn Sînâ'nın bu risaleyi dikkatsizce yazmış olması veya belirsizliğin kasıtlı olduğudur. Bu açıklamalar, karşılıklı olarak herhangi bir ifadede (kelime, söz öbeği veya cümle) birbirini dışlamaktadır. Çünkü dikkatsizlik ve kasıtlı olmak dolaylı olarak birbirinin zıddıdır: Dikkatsizlik düşünce eksikliğine işaret ederken kasıtlı olmak, düşünerek yapmak anlamına gelir. Ancak tüm makalenin mevcut farklı bölümlerini dikkatsizlikle ve kasıtlı yapılmış bir kapalılıktan alıkoyacak bir şey yoktur. O halde şimdi, genel olarak, her bir alternatifin lehine olan argümanların neler olduğunu ve tek tek bölümlerde onlardan her biri için kanıt olarak bulunabilecek bir ayrım noktası olup olmadığını görelim.

<sup>27</sup> Krş. *Risâlatü'l-Kader*, s. 17-20: Tanrı, vahiyde duyurulan abartılı ceza ve ödülleri faydasız yere uygulamada kendi sözüne bağlı kalmak zorunda değildir. O'nu kibirli bir acımasız olarak tahayyül etmek ise insan ürünü antropomorfist temsillerin zayıflığının sonucudur.

Dikkatsizlik varsayımını destekleyici olarak İbn Sînâ'nın çok hızlı yazma yeteneğine sahip olduğu<sup>28</sup> iddiasına ve bazen, askeri seferlerde hükümdarına eşlik ettiğinde veya bir gece boyunca oturduğunda ya da şarap içerken vb. zamanlarda çok elverişsiz koşullarda yazdığına işaret edilebilir.<sup>29</sup> İfadenin kısalığı, İbn Sînâ'nın, fikirlerine aşına, açık olmayan ifadeleri kendileri anlayabilen bir öğrenci halkasında ve arkadaşlarıyla yazmış olması dışında, büyük ölçüde irticalen yazılmış olduğundandır. Bu düşüncelere karşı İbn Sînâ'nın genelde dikkatsiz bir yazar olmadığı ve mevcut risalenin ayrıntılı dilinde, üç önemsiz gramer (Arapça metne ait notlarda kayıtlı) hatası dışında oldukça kusursuz olduğu söylenmelidir. Peki, argümanın mantık dışı sırası ve problemin ve sonucun ihmal edilışıyle ilgili bizim düşüncemiz nedir? Bu kadar büyük bir mantıkçının çalışmasında böyle kontrolsüz kusurlar olduğuna inanmak çok zordur ve kesinlikle bu tür durumlar için Leo Strauss tarafından ileri sürülen şu ilkeyi dikkate almalıyız:

*“Eğer bir yazma sanatı ustası zeki bir lise öğrencisini mahcup edecek türden gaflar yaparsa, bu gafların kasıtlı olduğunu varsaymak makuldür. Özellikle de eğer bu yazar, kasıtsız da yapmış olsa, yazı içinde kasıtlı olarak yapılan gafların mümkün olduğunu tartışırsa.”*<sup>30</sup>

İbn Sînâ bildiğim kadarıyla mutlaka daha önemsiz olmayan belli bir metoda işaret eden başka göstergeler bulunmadıkça, sırf bu ihtimali tartışmaz. O halde diğer açıklama, kasıtlı gizlilik, üzerinde düşünelim.

İbn Sînâ'nın ortaçağ ezoterik gelenekteki yeri, oldukça köklü ve kolayca kanıtlanabilir. O'nun *Mantıku'l-Maşrikiyyîn*'a yazdığı mukaddimesi, sıradan felsefe öğrencileri için hazırladığı Aristocu kitaplarla *Mantıku'l-Maşrikiyyîn* gibi meşrikatten olup doğru bilimlerin ilkelerini ihtiva eden çalışmalar arasında açık bir ayrım yapar.

*“Biz bu kitabı, kendimiz yani bizim konumuzdakiler müstesna, içindekini herkes için açıklamak gayesiyle bir araya getirmediğimiz. Bu konulara ilgi duyan genelin seviyesinde olanlara gelince, biz onlara ihtiyaç duyacaklarından fazlasını Şifa'da zaten verdik.”*<sup>31</sup>

Ezoterik çalışmalar arasında, onu hikmetin özü olarak ifade eden *İşârât*'ın son bölümü bulunmaktadır. Onu israf edecek, kendisi mülhem bir zekayla donatılmamış vb. kişilerden uzak tutmaya davet eder.<sup>32</sup> O, *“Namazın Mahiyetine dair*

<sup>28</sup> *Risaletü fi mâhiyyeti's-salât (Namazın Mahiyetine dair Risale)* adlı çalışmanın sonunda, iki tane el yazmasında, eserin çok sayıda dikkat dağıtan unsur varken yarım saatten az bir sürede yazıldığı iddia edildiği bir sonuç paragrafı var: Mehren, *Traites Mystiques*, III, ii, s. 42. Risalenin matbu hali 15 sayfadan oluştuğu için, bir kısaltma olmaksızın yazılabilmesi neredeyse imkânsız. Bu paragraf Mehren tarafından turnak içine alınmıştır.

<sup>29</sup> *Ebu Ubeyd el-Cüzcâni*'nin İbn Sînâ biyografisi, *Mantıku'l-Maşrikiyyîn* editörünün mukaddimesi içinde yer alır, Kahire 1328/1910, çev. Arberry, *Avicenna on Theology*, s. 19, 22.

<sup>30</sup> *Persecution and the art of writing*, Glencoe, III, 1952, s. 30.

<sup>31</sup> İbn Sînâ'nın *Mantıku'l-Maşrikiyyîn*' mukaddimesi, s. 4. Bk. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yekzân*, ed. L. Gauthier, Beyrut 1936, s. 4: Büyük bilgin Ebu Ali İbn Sînâ tarafından anlatılan doğu felsefesinin sırları.

<sup>32</sup> *İşârât*, ed. Dünya, 903-4; tr. Goichon, 525.

*Risale*” başlıklı çalışmanın sonunda: “*Bu risalenin hevânın kendisini yoldan çıkardığı ve kalbi mühürlenmiş herhangi bir kişiye gösterilmesini yasaklıyorum*” der.<sup>33</sup>

Nispeten daha anlaşılabilir (*egzoterik*) felsefe eserleri ve nispeten muğlak (*ezoterik*) olan mistik çalışmaların yanı sıra, bir de meseleleri kısa ve basit bir şekilde sunan ve ilk bakışta daha popüler gelen fakat gerçekte sadece az sayıda seçkin okuyucunun kavrayabileceği derin manaları ihtiva eden türden üçüncü bir grup vardır. Bu tür bir çalışma gerektiğinde veya herhangi bir nedenle arzu edildiğinde din ve felsefe gibi ciddi meseleler hakkında, bu tür meselelerin öğrencilerden daha geniş bir halk kitlesi arasında dolaşabilmesi mümkün olan bir şey yazarken faydalı olacaktır.

Bu konuda model Kur’an’dı. *Metafizik*’in *Nübüvvet* bahsinde İbn Sînâ, kendilerine onların düzeylerinin ötesinde bir kelimayı öğretmeye teşebbüs etmenin, sıradan insanlarda yarattığı zihin karışıklığından söz eder ve Yüce Allah’ın azamet ve kudretiyle, tanıdıkları şeylerin sembol ve örnekleri vasıtasıyla bu tür bilgiyi kazandırmanın peygamberin vazifesi olduğunu ve birinin halktan sakladığı bir hakikatın bilgisine sahip olduğunu açıkça ifşa etmesinin doğru olmayacağını ifade eder.

“*Fakat konuşması semboller ve imalar ihtiva edecek şekilde, felsefi soruşturmayı sürdürülecek ve nazari çalışmalar için nitelikli insanları doğal yoldan kendine çekmek gayesiyle halk içinde konuşmada herhangi bir sakınca yoktur.*”<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Namazın Mahiyetine dair Risâle* adlı çalışmanın sonuna doğru bu konuda daha fazla ayrıntıya gireceğini, söylüyor ve “*Fakat bizim için herkesin öğrenmesinin iyi olmadığı bu konulara dalmak çok zordu. Özgürlüğe kavuşmuş insan, kinayelerle hoşnut olurken, bu tür insanlar için bu nedenle açık ve doğrudan konulmuş olan bir planımız var*” diyor.<sup>35</sup>

İbn Sînâ *İşârât*’ta, Salaman ve Absal efsanesine atıfta bulunur ve onlardan her birinin okurun bir yansıması (*mesel*) ya da eğer öğrenen biriye bilgi derecesinin bir yansıması olduğunu söyler. Daha sonra ekler: “*Şifreyi çöz (hilli’l-remze), eğer yapabiliyorsan*”<sup>36</sup> Bu, *remz* kelimesinin tam olarak bir *muamma* veya çözülecek bir *bulmaca* anlamında olduğunu ve sadece bir *işaret* veya bir *sembol* anlamında olmadığını gösterdiği için, problemimiz açısından önemlidir.

Bu arka planla birlikte risalenin mukaddimesi üzerinde düşünebiliriz. İbn Sînâ’dan kaderin sırrını değil fakat sadece sırrın bilgisini kınayan Sûfî sözünün anlamını açıklaması istenir. Bizim için, kader hakkındaki gerçeğin, Tanrı’nın olmadığı

<sup>33</sup> *Mâhiyyetü’s-Salâh*, ed. Mehren, III, ii, s. 42.

<sup>34</sup> *İlâhiyyât*, X, 2, s. 443.

<sup>35</sup> *Mâhiyyetü’s-Salât*, ed. Mehren, II, ii, s. 42. Bundan hemen sonra o, biraz önce söylenen metotla çatışma içinde veya en azından gereksiz görünen yukarıda adı geçen risalenin dolaşımını yasaklar. İbn Sînâ’nın adı geçen bütün eserlerini üç kısma ayırmak, yazıları boyunca izlenen tutarlı bir siyaset bulabilmek oldukça zordur. O’nun ezoterik yöntemlerini araştırmak ise oldukça karmaşık ve daha fazla çalışma gerektirmektedir. ‘Hayy’ın sembolik metodu hakkında tasavvufî hikâyelerin döngüsü bk. H. Corbin, *Avicenne et le recit visionnaire*, 2 cilt, Tahran ve Paris 1954. İslam’da ezoterik yazım üzerine kapsamlı bir giriş için bk. N. R. Keddie, “Symbol and Sincerity in Islam”, *Studia Islamica*, xix, 1963, 27-63.

<sup>36</sup> *İşârât*, ed. Dünya, 790-3. Goichon, 485, tr: ‘*Ensuite, decouvre le sens de l’allegorie si tu en es capable*’. Tûsî, yorum ve ad loc. ( Dünya içinde), anlar remzi *Siyâkâtü’l-Kıssa* hikâyenin konusu olarak anlar.



anlamına geldiğini zannetmeden bilgi sahibi olmanın bir insanı nasıl ateist (*mülhid*) yapabildiğini anlamak gerçekten zordur ki bu, yazılarının hiçbirinde kesinlikle İbn Sînâ'nın görüşü değildir.

Sûfî sözüne *sırrı öğretmenin suçlandığı* şeklinde daha hafifletici bir anlam vermek için, *arafa bilmek* fiilini *arrafa bildirmek* şeklinde okumak çok caziptir. Bu metinsel açıdan mümkündür, fakat bunun aksini destekleyen bazı faktörler bulunmaktadır. (bk. satır 3, n. 9). Bu sorun, her hâlükârda, Hz. Ali'nin bilgi aramaktan vazgeçiren üç sözünde yanlış anlaşılmaya meydan bırakmayacak şekilde, yeniden ortaya çıkar. Bu nedenle biz *arafa bilmek* şeklinde okuyarak, yapabileceğimizin en iyisini yapmaya ve İbn Sînâ'nın cevabı ışığında sözü anlamaya çalışmalıyız.<sup>37</sup>

O şunu söylüyor: "Bu mesele", yani kaderin sırrı, bilinmeyen bir sorundur, başka yerlerden rahatlıkla anlayabileceğimiz gibi, bu konudaki bilgi, zihinlerini karıştırarak sıradan halkı doğru yoldan çıkarabilir. Dolayısıyla sıradan halka öğretilmemesinin nedeni, eğer öğretilirse, bunun onların bilmesi açısından bir hata, din hakkındaki düşüncelerinde *ateizm* diye tarif edilebilecek bir bozulma olmasındandır. İbn Sînâ'nın cevabında ve Hz. Muhammed (s.a)'den rivayet edilen hadis-i şerifte sırrın bir peygamber veya filozof rütbesindeki birisi tarafından bilinir olduğuna işaret edilmektedir. Hz. Ali'ye ait üç rivayet, Hz. Ali'nin de İslam'ın Ortaçağ'ında bîatını hikmetin ustası olarak düşünüldüğünden, bu sırrı bildiğini kolaylıkla akla getirir. O halde, bu sûfî kelamının herkesi değil de sadece büyük çoğunluğu, kaderin sırrını bilmekten sakındırmak anlamına geldiği sonucuna varabiliriz. Bu yorum, İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden alıntılarla yukarıda gösterilen genel konumuyla paralel çizgidedir.

Giriş paragrafı, böylece risalenin başında sorulan soruya ve ele aldığı konudan hareketle risalenin ne ile sonlandırılmış olabileceğine bir cevap verir. Fakat daha sonra şaşırtıcı bir yön alır: İbn Sînâ kendisine hakkında soru sorulmamış olan ve az önce açıkça anlatılırsa zararlı olacağını söylediği kaderin sırrını tartışmaya devam eder. Usulünün belirgin tuhafılığı, onun orijinal olup olmadığı konusunu çalışmanın başlığında gündeme getirir: *Kaderin Sırrı Risalesi*. Bir kimse herhangi bir sır üzerine makale yayınlar mı?

Bizim, adeta kaçınılmaz şekilde yönlendirildiğimiz sonuç, İbn Sînâ'nın kader hakkında sadece müsaade edilebilir olduğunu düşündüğü bir yoldan simgelerle (*mermûze*) ve üstü kapalı bir biçimde (*meknûna*) yazmak istediğidir. Bu da makaleyi, yukarıda söz edilen, hem popüler çalışmalar arasında olup hem de her okura açık olmayan daha derin bir anlama sahip olan üçüncü gruba sokar. Bu sonuçla ilgili, [kısa bir şekilde sırasıyla şimdi cevaplanacak olan] birtakım sorular ortaya atılabilir:

Kader konusunun gizliliği için, onun normal öğretiminin halka zarar vereceği gibi belirsiz bir iddianın ötesinde İbn Sînâ'nın özel nedenleri nelerdi? Onun kendi doktrininde, nispeten daha sade bir fikir dünyasındaki zamanının Müslümanlarını daha az rahatsız edecek unsurlar bulabiliriz. Ortaya çıkan kötülük probleminin

<sup>37</sup> *İlâhiyyât*, X, 2, s. 443, (Yukarıda atıfta bulunuldu).

tamamı, eğer kendi hallerine bırakılsalar bunların çoğu arasında gündeme gelmeyebilirdi. Ve gündeme geldiği zaman da bu kimseler, kişisel bir Tanrı iradesinin terimleri içinde basit bir cevapla, dünya düzeninin bir zorunluluğu ve kötülüğün madde ile metafiziksel ilişkisine dair Platoncu öncüllere dayanan bir cevaptan olabileceklerinden daha kolay tatmin olabiliyorlardı. Özellikle de ölüm sonrası hayattaki mükafat ve cezanın inkarı, tam anlamıyla ahlaka ve ilahi vahye imana ciddi bir şekilde zarar verebilirdi. İbn Sînâ'nın bu konudaki hassasiyeti, onu tartışırken aldığı tedbirlerden görülmektedir: O, [d]'de geleneksel görüşü, Kur'an'a değil kelimelere isnat ederken, [2]'de kendi görüşünü Antik Yunan filozoflarının ağzından söyler. Buna karşılık *Metafizik* gibi sadece felsefe öğrenenler tarafından okunabilecek bir çalışmada, bu tür tedbirler almaya gerek hissetmemiş fakat teorisini daha sade bir şekilde belirtebilmiştir.

Pekâlâ, bu tehlikeler göz önünde iken, İbn Sînâ, hangi sebeplerle halkın dininin yaralanması riski altında bütün bu konular hakkında kısa ve popüler tarzda bir şey yayınlamak zorunda kaldı? Bu amacın, seçkinlere açılan gizli bir anlamın içinde olduğunu söylemek yeterli bir cevap değildir, çünkü onlar değişik yerlerde bulunan Onun batını ve zahiri içerikli kitaplarında, doğrudan yazarın tam olarak formüle edilmiş görüşlerine konunun imkan verdiği kadar açık ve anlaşılır bir şekilde ulaşmışlardı. Bu soru kolay değildir ve nedeni hakkında bilgi olmaması durumunda vereceğimiz herhangi bir cevap da yoruma açık olmalıdır, fakat iki yaklaşım önerilebilir.

Birincisi, şu ifadede koşullara bağlı bulunan nedene dikkat etmeliyiz: “Birisi İbn Sînâ'ya kader hakkında sordu” Eğer bu soru soran kişi bir şehzade ya da bir vezir olsaydı, İbn Sînâ'nın ona bir cevap vermekten tamamen kaçınması belki zor olacaktı. Yine de halâ, daha kısa bir cevap verebilirdi. O halde biz burada biraz daha dâhilî ve geçerli sebep aramak zorundayız. Samimi bir alim olduğu bilgimizden hareketle İbn Sînâ'nın, birisine hakikatten bir parça vermek için elindeki her fırsatı kullanmayı arzuladığına inanmak doğru olur. Esas soru, risale şeklindeki bu cevabı kime verdiğidir. Ben, bir cevaba götürecek anahtarın, peygamberlerin metodu hakkında, daha önce alıntı yapılmış olan bir pasajda verilmekte olduğunu düşünüyorum:

Ancak konuşması sembol ve kinayeler içermek şartıyla, felsefi soruşturmayı sürdürecektir nazarî çalışmalar yapabilecek kabiliyeti olanları doğal yoldan kendine çekmek gayesiyle halk arasında konuşmakta herhangi bir sakınca yoktur.<sup>38</sup>

Burada vurgulanan, gizemli yazmanın başarılı bir usta olmuş kimseyi değil, fakat merakını uyandırmak ve aklını ilgili problemler üzerinde kullanması için onu teşvik etmek amacıyla yeni başlayanları hedeflediğidir. Bu nokta *Leo Strauss* tarafından bütün bu yazı türüne atıfla çok iyi konulmuştur, bu nedenle kendisinden alıntı yapmak için tekrar müsaade alıyorum:

*“Bu kitaplar aslında birilerine hitap ederler, ancak ne filozof olmayan bir çoğunluğa, ne de yetişkin bir filozofa. Onlar sadece filozof olabilecek genç insanlara*

<sup>38</sup> *İlâhiyyât*, X, 2, s. 443.

hitap ederler. Geleceğin filozofları, adım adım bütün pratik ve siyasal amaçlar için vazgeçilemez olan, sadece ve salt teorik anlamda gerçeğe ait planın öğretim-bilinmezlik sunumu içinde birtakım dikkat çeken gizemli nitelikler tarafından yönlendirilen çelişkiler, takma isimler, eski tabirler, hatalı tekrarlar, tuhaf ifadeler vb. popüler görüşler konusunda yol gösterilmesi gerekir. Bu tür özellikler ağaçlardan ötürü ormanı göremeyenleri uykularından rahatsız etmez, ama görebilenler tökezleyerek uyanma fonksiyonu görür.”<sup>39</sup>

Bu nedenin öteki yüzü, İbn Sînâ'nın buraya yazacağı şeyin bu tür çalışmaları yapmaya yetenekli olmayanları 'uykularından uyandırmayacak kadar' kapalı olacağı noktasında yeterli özgüveni hissetmiş olması gerektiğidir. Onlar alemdeki düzeni yöneten ve intikam sahibi olmayan bir Tanrı, vahyin emir ve yasaklarındaki ilahi gaye ve de ruhun kabrin ötesindeki bir hayat içindeki zevk ve acıları hakkında konuşan büyük bir filozofun izlenimlerini anlayabilecekti. Onların okudukları daha tartışılabilir olan görüşler; teorileri tarihsel ilginin meseleleri olarak belgelenebilir olup hiçbir samimi Müslümanın inancını zayıflatma ihtimali taşımayan ve İslam'dan uzun zaman önceki Pagan filozoflarının düşünceleriydi.

Belki biz İbn Sînâ'yı, bu tür yazıların, sıradan Müslümanlar tarafından, onların imanlarına şüphe bulaştırmak ya da bütün bir halkın tepkisini felsefeye karşı kıskırtmak için yeterince iyi anlaşılmayacağına olan güveninde naif bulabiliriz. Gerçekten onun ölümünden bir yarım asır geçinceye kadar büyük bir tepki gelmediğini fakat o vakit geldiğinde bu tür yazılara karşı değil ama Gazali'nin Sünni bir alimin bakış açısından, eleştirmeden önce anlamak için epeyce çaba sarf ettiği daha profesyonel çalışmalara karşı Gazâlî tarafından önemli bir tepki geldiğini hatırlamak faydalı olacaktır. Ve genel olarak İslam dünyasında Yunan felsefi geleneği yüzlerce yıl boyunca çok fazla bir ters etki olmaksızın sürdürüldü. XII. Yüzyıldaki Müslüman Endülüs'te İbn Rüşd'ü gözden düşürme denemesi geçici bir istisnayıdı. Filozofların görüşlerini açıklarken gösterdikleri dikkat, onların fikirlerinin uzun süre hayatta kalabilme sebebidir. Sonra İbn Sînâ tarafından kullanılan sır saklama yöntemleri hakkında sormalıyız. Biz üç tane bulmuş görüyoruz: argümanın sırasını değiştirme, suskunluk ve kısıklık, görüşleri başkalarına atfetme. İbn Sînâ'nın bu araçları kasıtlı olarak kullanmış olabileceğine ikna olmamıza yardım edecek, Ortaçağ İslam ve Arap dünyasında bilinen bu gelenek hakkında eğitimli okuyucuların araştıracakları herhangi bir emsal veya paralel çalışma var mı? Argümanın sırasını atlamasıyla ilgili, az ya da çok dolaylı, bazı ipuçlarından bahsedilebilir.

**(a)** Farabi, İbn Sînâ'nın selefi olarak düşüncesi onun üzerinde en fazla etkili olmuş kişidir. Kendisi, Platon'un felsefeyi çok dar bir halkaya öğretme metodu hakkında onu tasvip ederek şöyle konuşmuştu:

*“Bu nedenle O ilim ve hikmetini sadece seçkin bir azınlık tarafından anlaşılabilir tarzda yazmaya yarayacak semboller ve temsiller seçer.”*<sup>40</sup>

<sup>39</sup> *Persecution and The Art of Writing*, s. 36.

<sup>40</sup> *el-Cem' beyne ra'yayi'l-Hakimeyn Aflâtuanu'l-ilâhî ve Aristutâlîs*, ed. A. N. Nader, Beyrut, 1960, 84. Bk. *Telhîs Navâmîs Aflâtun*, ed. F. Gabrieli, in *Plato Arabus*, III. *Compendium Legum*, Londra 1952, s. 4.

*Remz*, öncelikle işaret, ipucu ve kinâye anlamına sahiptir, muhtemelen burada bu şekilde kullanılır, fakat *laghz* daha özel olarak 'muamma, bilmece, bulmaca' anlamındadır. Tasvip edilen Platoncu yöntem, bu nedenle kesinlikle bu tür bir gizlenmeyi içerir.

**(b)** Aristo'nun metodu hakkında konuşurken, Farâbî Aristo'dan Platon'a olduğu zannedilen, öğretilerini yazıya dökmesi savunan bir mektuptan alıntıda bulunur, şu üslupla:

"Eğer ben bu ilimleri ve onların ihtiva ettikleri hikmeti yazdıysam da onları öyle bir düzenle sıraladım (*rattebtühâ*) ki onları ancak belli bir düzeyde bulunanlar anlayabilir."<sup>41</sup>

**(c)** Biz İbn Sînâ'nın diğer risalesinde, 'bir rumuzu çözmek' hakkında konuştuğu önceki bir cümlesini gördük, yani tam olarak, bir *şifre*, o halde bu makalede *marmuza* sadece *işaretler* ve *semboller* anlamında değil, bir *şifre* anlamına da gelebilir.<sup>42</sup>

**(d)** Geniş Arap Edebiyatında gizli ilimleri içeren ve *cifir* olarak bilinen yöntemlerden biri, yazıların bir kelime içinde başka bir kelime oluşturacak biçimde aktarılmasıydı.

**(e)** İbn Sînâ'nın kendisi, *cifir*in diğer yaygın metoduyla, dokuz Arap harflerinin sayısal değerleriyle oluşturulan, evrendeki varlıkların hiyerarşisine karşılık gelen meşhur sihirli karenin kullanımıyla, meşgul olduğu için kısmen akrostiştî.<sup>43</sup>

**(f)** Arapça'nın astrolojik incelemesi olan *Gâyetü'l-Hakîm*'in özetini veren *Martin Plessner*, birbirine bağlı konuların ayrıldığı işleyiş sırasının kesintiye uğramışlığına dikkat çekiyor, bu yöntemin kullanılmasının daha az fark edilebilen sihirli bölümler yapmak için ya da farklı sebeplerle kasıtlı olabileceğini hatırlatıyor. Ayrıca o, *Gâyetü'l-Hakîm*'in esas kaynağı olan *İhvan-ı Safa'nın Ansiklopedisi*'ndeki benzer bir sunum tarzına işaret ediyor.<sup>44</sup>

**(g)** *İbn Meymûn*'un kullanılan metotlar hakkında samimiyetle yaptığı açıklamanın<sup>45</sup> yer aldığı ezoterik çalışması *Delâletü'l-Hâirîn*'de şu ifadeler yer almaktadır:

"O yüzden burada bana bu bölüm başlıklarının ötesinde bir şey sormamamalısn, fakat bu risaledeki başlıkların çoğu sırasıyla yazılmamış ya da belli

<sup>41</sup> *el-Cem*, s. 85.

<sup>42</sup> T. Fahd, "Cifir, *Encyclopedia of Islam*, II. baskı.

<sup>43</sup> Bk. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass. 1964, 209-12, İbn Sînâ'nın "*Risâle el-Nayruzîyya fi Ma'âni'l-Hurûfi'l-Hicâ'iyye*"ye atıfta bulunmaktadır, dokuz risale halinde, Kahire 1908.

<sup>44</sup> '*Picatrix*' *das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağriti*, tr. H. Ritter and M. Plessner, Londra 1962, p. lix. İbn Sînâ'dan daha önce Ansiklopedi bilinmekteydi.

<sup>45</sup> Kendi içindeki çelişki Maimonides'te vardır, fakat biz onun açıklamasını uzak bir ihtimal olarak göremeyiz. Bk. L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, iii. bölüm.

bir uyum içinde düzenlenmemiştir, dağınık ve ayıklanması gereken diğer konularla karışmış haldedir.”<sup>46</sup>

**(h)** Kur’an’daki sûreler de düşünce dizilimlerinin kesintili olması bakımından dikkat çekicidir. Her ne kadar tıpkı *Richard Bell* gibi modern bir şarkiyatçı, bu hususu erken düzenlenmiş olma açısından açıklayabilirse de<sup>47</sup>, Kur’an İslam’ın Ortaçağında, her sûresinin sırasıyla birlikte her ayrıntısı belli bir ilahi gaye için düşünülmüş görülmekteydi. Hikmetin gizemli olması gerektiğinin kastedildiği böylesi bir model, beşer kitabında da benzer bir niteliğin olmasını teşvik edebilir.

Bu farklı örnekler, bir dizi yöntem arasında bulunan sıra atlamanın, tamamen İbn Sînâ’nın ve onun bilinçli okurlarının zihinlerinde oluşacak manayı gizlemek için kullanıldığına bizi ikna etmek için yeterli olsa gerektir. Elbette bu durumu hoş karşılamamış kimseler olacaktır; fakat bunların, sırayı yeniden düzenleme zahmetine girmeyecekleri ya da çalışmadaki düşünce sisteminin altında yatan nedenlere aşinalık olmadığından bir şey yapamayacakları beklenmiş olabilir. Öte yandan öğrenciler, özellikle bozukluk yaygın olmadığından, onu yeniden düzenlemekte biraz olsun zorlanacaktı.

Arapça metinlerde paragraf olmamasıyla ilgili olarak burada bir zorluk ortaya çıkabilirdi. Ben paragrafları numara ve rakamlı olarak ekledim, fakat İbn Sînâ’nın orijinal el yazısındaki tartışma bölümlerinin başladığı ve bittiği yerleri okurlara ne gösterecekti? Bu, kolaylıkla cevaplanabilir: Arap yazarlar genellikle açılış ifadelerinin üzerinde yer alan üst çizgilerle paragrafları belirtmişlerdir. İbn Sînâ da böyle yapmış olabilir. Bunların günümüze kadar ulaşmış nüshalarda olmaması da şaşırtıcı değildir.<sup>48</sup>

Kısalık ve suskunluğun (ikisini beraber tek bir yöntem olarak da alabiliriz) tasvip edilmesine dair Farabi’nin Aristo’nun yöntemini öven açıklamasında geçen örnek bu konuda oldukça kullanışlıdır: “*Genelde düz ve anlaşılır bir üslupla yazmasına rağmen, bazılarında anlaşılması daha güç, muğlak ve karmaşık, örneğin felsefi bir tartışmanın temel öncüllerini atlama, diğerinden anlaşılması gereken çiftin bir üyesini atlama gibi, zorluklar vardır.*”<sup>49</sup> Strauss, İbn Meymun’a referansta bulunarak şöyle söylemektedir:

“*Bir diğer yöntem sessizlikten ibarettir, yani ancak okumuş belli kimselerin anlayabilmesi için bazı kısımların eksik bırakıldığını fark edeceği şekilde, belli hususların zikredilmemesi.*”<sup>50</sup>

<sup>46</sup> *Delâletü’l-Hâirîn*, ed. S. Munk, Jerusalem 1929, 3; S. Pines, (İngilizce tercümesi): *The guide of the perplexed*, Chicago 1963, 6.

<sup>47</sup> *Introduction to the Qur’ân*, Edinburgh 1953, V. bölüm, tercümesi 2 cilt Edinburgh 1937-9, vd.

<sup>48</sup> B(1)’de belirli alıntılarının üzerinde çizgiler ve [c] ve [e] başlangıç kelimeleri - *ammâ* ‘şuna gelince’ ifadesiyle başlayan bölümler var. B(2)’de bu ayrımlar “*Şeyh dedi ki*”, ikinci ve üçüncü öncül halinde üç ana bölüm yer almaktadır. Biz hiçbir şekilde onlara paragraflamadaki ham ve eksik girişimlerle ilgili bir önem atfedemeyiz. Bir veya daha fazla incelenmemiş el yazmasının orijinalden daha iyi korunmuş olması için her zaman bir umut vardır.

<sup>49</sup> *el-Cem*, 84-5.

<sup>50</sup> *Persecution and the art of writing*, s. 75.

Bu yöntem, herhangi bir gizemli yazmanın merkezi olduğundan, onu daha fazla kanıtlamaya çalışmak gereksiz görünüyor.

Son olarak pek çok türde kişinin kendi görüşlerini antik yazarların prestijine nispet etme yöntemi ortaçağ edebiyatının genel bir özelliğidir. İbn Sînâ için en geçerli örnek, konularını açıkça desteklediği Platon ve Aristo felsefeleri hakkındaki boy boy kitaplar yazan kişi olarak, yine Farâbî'dir.

Bir yazının gizli anlamına dair varılacak herhangi bir sonuç ve onun yeni bir kurguyla tekrar yazımı, bilhassa keşfetmenin güçlüğü ve bir sırrı ortaya çıkarmasının araştırmacıları cezbeden bir durum olması sebebiyle ihtiyatla karşılanmalıdır. Ancak inanıyorum ki bütün bu veriler ışığında en azından *Kaderin Sırrı Risalesi*, hakkında rahatlıkla daha fazla konuşabiliriz. Öyle ki İbn Sînâ için bu yazım tarzının bilinçli bir eylem olma ihtimali, makalenin zorluklarının tümüyle kendisinin ihmâ-linden kaynaklandığı ihtimalinden çok daha büyüktür. İbn Sînâ'nın sakladığı şeyin mahiyetini ve daha dikkatli okuyucularının görmesini istediği içkin anlamı doğru olarak keşfettiğimizi iddia ederken daha az emin olmalıyız; çünkü sonuçta biz o grup arasında olmadığımız gibi ne bizatihi İbn Sînâ'nın taliminden geçen biriyiz ne de onun entelektüel çevresinde bulunan çağdaşları arasındayız. Fakat bu konuda rahatlıkla iddia edilebilecek olan, onun yukarıda verilen yorumunun anlamlı olduğu ve bu yorumun onun başka düşünceleriyle uyumlu olduğudur. Hâl böyle ise, daha iyi bir hipotez ortaya atılıncaya kadar bu varsayım geçerli olabilir.