

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665
inceleme araştırma dizisi: 241
ISBN: 978-975-355-848-8
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

kapak resmi:

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

Aklî İdrâk ve Müşâhede: İbn Sînâ'nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyi- min Kavramsal ve Görsel Boyutları^(*)

Uzun Sürmüş Bir Tartışma: Meşrikî Hikmet'in Ruhunu

İbn Sînâ felsefesi “mistik” bir boyut ya da unsur içermekte midir? Bu sorunun modern zamanlardaki ilk biçimi şöyle ortaya konmuştu: İbn Sînâ'nın Aristocu felsefesi yanı sıra bir de mistik felsefesi var mıdır? Sorunun daha güncel biçimi ise şöyledir: İbn Sînâ'nın felsefesi son tahlilde rasyonel midir yoksa mistik mi? Biçimde farklılık gösterse de iki soru arasında özde bir süreklilik bulunmaktadır. Bu sebeple yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bir hayli mürekkep sarfına yol açmış olan ve biz-zat filozofun bazı eserlerinde kullandığı *el-Hikmetü'l-Meşrikiy-*

(*) “Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu” başlığını taşıyan ilk neşrinin (*Uluslar arası İbn Sina Sempozyumu, Bildiriler*, Kültür A.Ş., İstanbul 2008, C.I, s.31-52) gözden geçirilmiş ve yeniden yayına hazırlanmış şeklidir.

ye yani “Doğu’ya Özgü Hikmet” terimi etrafındaki akademik tartışmaların henüz tamamlanmadığı söylenebilir.

Söz konusu tartışmalar İbn Sînâ felsefesinin Aristocu esaslarını nitelemek üzere kullanılan “Meşşâî” perspektifi yanı sıra “İşrâkî” karakterli “mistik” bir felsefeye daha atıfta bulunup bulunmadığıyla ilgiliydi ve genel olarak filozofun söz konusu *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* terimiyle bağlantısı içinde yürütülüyordu. Bu makalenin sınırları, terimin İbn Sînâ felsefesi bakımından neye delâlet ettiği ile ilgili uzun sürmüş tartışmaları bütün ayrıntılarıyla yeniden gündeme getirmeye izin vermemektedir. Ancak söz konusu tartışmanın en dikkat çekici yönlerini ele aldığımız problem ile ilgisi bakımından kısaca hatırlatmakta yarar bulunmaktadır.¹ Ayrıca filozofun makalemizde müracaat edeceğimiz *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eseri –özellikle onun *Makâmâtü'l-Ârifîn* bölümü- de bu tartışmalar bağlamında zaman zaman gündeme getirilmiştir.

İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde “Doğulular” (el-Meşrikiyyün)², “Doğuya Özgü Hikmet” (el-Hikmetü'l-meşrikiyye)³, “Doğuluların Kitapları” (Kütübü'l-meşrikiyyîn)⁴, “Doğu’ya Özgü Felsefe’ye Dair Kitap” (Fi'l-felsefetü'l-meşrikiyye)⁵ terimlerinde ifadesini bulan “meşriki” nitelik, filozofun kendini ait hissettiği bir felsefi kültür çevresine ve bu çevrenin ortaya koyduğu bir literatüre atıfta bulunmakla kalmayıp kendi entelektüel şahsiyetinde temsil ettiği ve bazı eserlerinde ortaya koydu-

1 Bu tartışmaların bir değerlendirmesini İslâm medeniyetinde filozofların inşa ettiği “el-felsefe” paradigmasını konu edindiğimiz ve bu bağlamda “Meşriki Hikmet” tasavvurunu da incelediğimiz bir esermizde daha önce yaptığımız. Bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 62-80; aşağıda bu tartışmada dile getirilen bazı ana fikirlerle yazımızın bağlamında tekrar değineceğiz

2 Mesela bk. *et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li Aristâtâlîs*, nşr. A. Bedevî, Aristü inde'l-Arab, Kahire 1947, s. 83, 86, 94, 95.

3 Mesela bk. *Şerhu Kitâbi Esûlucyâ*, nşr. A. Bedevî, Aristü inde'l-Arab, Kahire 1947, s. 43, 53, 58, 61, 72.

4 Mesela bk. *et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li Aristâtâlîs*, nşr. A. Bedevî, Aristü inde'l-Arab, s. 83, 110, 116.

5 bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Medhal)*, nşr. G. Anawati, Mahmud el-Hudayrî, Fuad el-Ehvânî, Kahire 1952, s. 10.

ğu bir felsefî perspektife de atıfta bulunmaktadır. Ancak filozofun, felsefî doğruları hiçbir polemige girmeden doğrudan doğruya sunmak amacıyla tasarladığı “Doğu’ya Özgü Felsefe Hakkında Kitab” ı hakkında yazdıkları, onun ünlü eş-Şifâ’ında yansıdığı üzere, Aristoteles’i izleyen tutumunun dışında alternatif bir felsefî tutuma sahip bulunduğu izlenimini doğuracaktır. Nitekim bu izlenim İslâm felsefesinin klasik eserlerine de yansiyacak, İslâm coğrafyasının Batı’ında İbn Tufeyl ve İbn Seb’in, Doğu’sunda Şehabeddîn es-Sühreverdî filozofun kullandığı ve sahiplendiği “el-hikmetü’l-meşrikiyye” teriminin İshrâkî ya da tasavvufî bir niteliğe delâlet ettiği sonucunu çıkaracaklardır. Özellikle İbn Tufeyl eş-Şifâ’nın girişindeki ifadelerden İbn Sînâ’nın biri rasyonel diğeri mistik nitelikli iki felsefesi olduğu sonucunu çıkarmış ve filozofun mistik felsefesine dair bir fragman olarak da *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın –bu makalede söz konusu edeceğimiz- “Fî Makâmâtî’l-ârifîn” bölümünden alıntılar yapmıştır.⁶ Bu algılayışa paralel olarak İbn Tufeyl ünlü *Hayy b. Yakzân* adlı eserini, teorik bilginin edinilmesinden başlayıp sonuçta Tanrı’da yok olmak gibi mistik bir gayeye yönelen meşrikî hikmet yolculuğunun esrarını ortaya koymak üzere kaleme aldığını yazmıştır. Nitekim kendisi eserin girişinde ünlü filozof ve sufileri bu gayeye ulaşma başarısını gösterip göstermediklerine bakarak değerlendirmiştir. Bu adasal eserin başkahramanı Hayy, öteki kahramanları Absal ve Salamân da İbn Tufeyl’in İbn Sînâ’ya ait sembolik hikâyeler olan *Hayy b. Yakzân ve Salamân ve Absâl* adlı eserleriyle bir çeşit temas kurduğuna ve onları daha sonra bazı modernlerin yaptığı gibi mistik eserler olarak kavradığına dair bir işaret sayılabilir.⁷ Ünlü mistik filozof İbn Seb’in de filozofu el-hik-

6 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr. Albert Nasri Nadir, 4. bs., Beyrut: Dârü’l-meşrik 1993, s. 17-18; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât IV, Nasîreddîn Tûsî* şerhi ile birlikte nşr. Süleyman Dünya, 2.bs., Kahire: Dârü’l-ma’ârif 1968, s. 86-88, 91-93. Çalışma boyunca eserin Türkçe tercümesinden bir hayli yararlandık. bk. *İşaretler ve Tembihler*, Ar. nşr.& Tr. trc. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık 2005.

7 İbn Tufeyl’in İbn Sînâ’ya ait “el-hikmetü’l-meşrikiyye” terimini nasıl algıladığına ve hangi sonuçlara götürdüğüne ilişkin olarak bk. Dimitri Gutas, “İbn

metü'l-meşrikiyye'yi anladığını sanıp bu yönde bir sözde-felsefe ortaya koymakla suçlanmaktadır. İbn Seb'in'e göre filozofun en işe yarar eserleri *el-İşârât ve't-tenbîhât ile Hayy b. Yakzân* olup buradaki temel fikirlerini de Eflatun'a ve sufiyyeye borçludur.⁸ Batı'da İbn Tufeyl'in başlattığı İşrâkî çizgiyi Doğu'da tamamlayan Sühreverdî de İbn Sînâ'nın meşrikî hikmet vurgusunu kendi mistik Hikmetü'l-İşrâk terminolojisi bakımından yorumlamıştır. Fakat Sühreverdî İbn Sînâ'yı meşrikî (yani Sühreverdî'ye göre İşrâkî !) hikmet geleneğinin kendisinden önceki kurucu bir şahsiyeti olarak görmek için yeter sebep olmadığı inancındadır. Bu yüzden Şeyh-i Reîs'i yaygın Aristocu felsefenin bir izleyicisi, "Meşşâî İlkeler" in bir bağılı olarak değerlendirir.⁹ Çünkü Sühreverdî kökleri hikmetin kadim tarihine kadar uzanan ve –daha önce değindiğimiz- Batılı terimlerle söylessek "episteme" ile "sapienta"yı kendisinde birleştiren perenyal felsefenin İslâm dünyasındaki hakiki temsilcisi olarak kendisini görmekteydi. Meşşâîliğin en saf formlarına ulaşmak gayesi içinde büyük eserler vermiş olan İbn Rüşd'e göre ise İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesindeki Aristoteles'ten sapan fikrî unsurlar açıkça Doğulular'dan (ehlü'l-meşrik) esinlenmiştir. İbn Sînâ, nitekim kendi yaklaşımına "Doğululara Özgü Felsefe" (el-felsefetü'l-meşrikiyye) adını vermiştir. Üstelik buradaki "Doğulular" kökleri İslâm öncesi pagan kültüre uzanan telakki sahiplerini ifade etmekte olup İbn Sînâ'nın bu kültürle kurduğu fikrî münasebetin doğurduğu farklılıklar, aslında Aristo felsefesinden sapma açısını göstermektedir.¹⁰

Klasik filozofların İbn Sînâ'nın meşrikî hikmeti hakkında yazdıkları modern yorumcular için ciddi birer hareket noktası oluşturmuştur. Özellikle Eduard Pocock'un *Hayy b. Yakzân'ı* Latince'ye çevirmesi ardından İbn Tufeyl'in İbn Sînâ algısı Ba-

Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy" *Oriens*, Leiden 1994, XXXIV, 222-241.

8 İbn Seb'in, *Büddü'l-ârif*, nşr. Corc Kettûra, Beyrut 1978, s. 143-144.

9 Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-mutârahât*, nşr. Henry Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica*, İstanbul 1945, I, 195.

10 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr M. Bouyges, 3. bs., Beyrut 1992, s. 421.

tılı uzmanlar nezdinde yönlendirici olacaktır. Soru şuydu: İbn Tufeyl'in sözünü ettiği el-Hikmetü'l-Meşrikiyye –terimin müşrikiyye okunuşu ile- aslında İshrâkî karakterli bir felsefe midir? Dolayısıyla İbn Tufeyl İbn Sînâ felsefesinin eş-Şifâ'daki Aristocu çizgiden farklı ve mistik içerikli başka eserlerinden çıkarılabilir olan yönünden mi bahsetmektedir? Daha açıkçası İbn Sînâ'nın Aristocu felsefesi yanı sıra mistik bir felsefesi daha var mıdır? C. A. Nallino bütün bu tartışmaları özetleyen bir makale yazdı ve yaptığı analizde İbn Sînâ'nın biri Aristocu/rasyonel öteki İshrâkî/mistik iki felsefesi olmadığı sonucunu ortaya koydu.¹¹ Daha sonra M. Goichon İbn Sînâ'nın bütün eserlerinin mistik olmayan tek bir felsefî sisteme indirgenebileceği fikrini teyit etti.¹² Nihayet Shlomo Pines İbn Sînâ'nın dostu Kiyâ'ya yazdığı bir mektuptaki atıflardan hareketle "Doğulular" (el-meşrikîyyûn) ve "Batılılar" (magribiyyûn) ayırımına açıklık getirdi. Pines'e göre İbn Sînâ bu metinde "Doğulular" terimini "Batılılar" a karşılık olarak kullanıyor ve "Batılılar" ile de Aristo'nun Bağdat'taki Hıristiyan yorumcularını kast ediyordu. Dolayısıyla meşrik terimi işrâk yani mistik aydınlanmayla değil, alenen coğrafi bir terim olarak Doğu'yla ilgili bir anlama gelmekteydi. Doğu da herhalde Farsça'da "güneşin doğduğu yer" anlamına gelen ve İbn Sînâ'nın yetiştiği muhit olan Horasan olmalıydı.¹³ Gerek Nallino'nun gerekse Pines'in açıklamalarına önemli bir itiraz İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerinde bir "vizyoner" yani içgörüyü dayalı mistik bir boyut gören Henri Corbin'den gelecektir. Corbin'in İbn Sînâ okuması bu kez İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ını değil, bizzat İbn Sînâ'nın Hayy b. Yakzân'ını esas almaktadır. Yorumcumuz bu metinde geçen "meşrik" terimini coğrafi bir Doğu olarak değil, manevî aydınlanmanın Do-

11 Carlo Alfonso Nallino, "Muhâveletü'l-müslimîn icâde felsefeti'ş-şarkîyye", Ar. trc. A. Bedevî, *et-Türâsü'l-Yünânî fi'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, 3. bs., Kahire 1965, s. 245-296.

12 A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, trc. İsmail Yakıt, İstanbul 1986, s. 39-41, 15. dipnot.

13 S. Pines, "La 'Philosophie Orientale' D'Avicenne et sa Polemique Contre Les Bagdadiens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris 1953, XXVII, 5-37.

ğu'su olarak anlamak gerektiğinde ısrar etmektedir. Işığın, yani varlık ve suretin geldiği kozmosun doğusu... Corbin'e göre bunu kavramak için İbn Sînâ'nın meşrikî hikmetiyle Sühreverdî'nin İşrâkî hikmeti arasındaki sürekliliği görmek yeterlidir. Nitekim Sühreverdî'nin metinlerinde meşrikî ve işrâkî terimleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Corbin meşrikî hikmeti Sühreverdî metinlerinin ışığı altında okumakta ve İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerinde ima ettiği felsefi doktrinin Sühreverdî'nin "Doğulu Aydınlanma Felsefesi"nde (Hikmetü'l-İşrâk) açık ifadesini bulduğunu düşünmektedir.¹⁴ Bu yaklaşım daha sonra Seyyid Hüseyin Nasr'ın İbn Sînâ yorumlarında aynen takip edilecektir.¹⁵

Tartışma Türkiye'de de yankı bulmakta gecikmemiştir. Türkiye'deki İslâm felsefesi araştırmalarının önemli isimlerinden Mübahat Türker-Küyel, Corbin-Nasr'ın İbn Sînâ'ya mistik görüşler atfeden yaklaşımlarını eleştiren ve filozofun "Fî Makâmâtî'l-ârifîn" metnini eksene alan bir makale kaleme yayınlamıştır. Bu makalesinde yazar İbn Sînâ'nın "ârif"indeki "vusûl" ve "müşahede" tecrübesini benlik bilincinin yitirildiği Tanrı'yla mistik birleşme (ittihâd) olarak değil, aklî ve/veya hadsî kavrayışın, benlik bilincinin hâlâ muhafaza edildiği, yüksek bir formu (ittisâl) olarak yorumlamıştır.¹⁶ Son olarak İbn Sînâ'nın el-hikmetü'l-meşrikiyye terimini magrib-eksenli düşünce tarihi okumalarıyla ünlü Muhammed Âbid el-Câbirî'nin nasıl yorumladığına değinmek gerekir. Bu kez İbn Sînâ'nın meşrik terimine yüklediği anlam açıkça İbn Rüşd'ün yukarıda temas edilen yorumundan hareketle belirlenmektedir. Câbirî tıpkı İbn Rüşd gibi Aristocu burhâna dayalı felsefe ideallerinden sapmakla ve felsefeye mistik unsurlar katmakla itham ettiği İbn Sînâ'nın Harran-Fars Yeni Eflatunculuğu'nun ekseninde

14 Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, İng. trc. W. R. Trask, Irving Texas 1980, s. 35-37, 162-164, 273-275.

15 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, 2. bs., Delmar New York 1969, s. 43-45.

16 Mübahat Küyel-Türker, "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, haz. A. Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984, s. 769-792.

bir meşrikî hikmet projesi geliştirmeye çalıştığını ileri sürmektedir. Fârâbî'nin rasyonel tutumuna mukabil İbn Sînâ söz konusu Harran-Fars ekseninde felsefeye mistik bir yöneliş kazandırmıştır. Bu tutumu kendisini aslında yakından izlemek istediği Fârâbî'nin, özünde rasyonel olan felsefî tutumundan koparmış ve yine onun felsefesine bulunduğu bilinçli müdahalelerle “meşrikî” dediği fakat aslında İşrâkî karakterli bir felsefe projesi geliştirmeye yöneltmiştir. Câbirî'ye göre “İbn Sînâcı Meşrikî felsefe, hezimete uğratılmış olmakla birlikte hâlâ canlı, süreklilik ve ululuk fikriyle benliğine dönmeyi öngören Fars ulusal bilincinin tecellilerinden biridir.”¹⁷ Böylece İbn Rüşd'ün Doğulu pagan doktrinlere atfen değerlendirdiği İbn Sînâcı Meşrikî felsefe Câbirî'nin İbn Rüşd'ü eksene alan “Mağribî” felsefe projesinde kadim Fars ulusal bilincinin bir yansıması şeklinde yorumlanmış olmaktadır.

Bir yanda İbn Sînâ'nın bütün eserlerinde ifadesini bulan ve rasyonel karakterli tek bir felsefî sistemi olduğunu öne süren Nallino-Pines'in, diğer yanda İbn Sînâ'nın rasyonel karakterli eş-Şifâ adlı eserine mukabil, onun sembolik hikâyelerinde ve *el-İşârât*'ında ifadesini bulan işrâkî karakterli bir felsefe projesi olduğunu ileri süren Corbin-Nasr'ın yorumları, böylece birbirinden hayli farklı iki İbn Sînâ algısı ortaya çıkarmıştır. Bu iki İbn Sînâ'dan ilki felsefenin rasyonel yöntem ve ideallerini terk etmeksizin kendisinden öncekilere göre yeni bir Aristoteles yorumu ortaya koymak isteyen İbn Sînâ, diğeri ise bir taraftan genel felsefe anlayışının akademik taleplerine uygun olarak Aristocu metodolojinin sınırları içinde kalarak eserler veren ancak bununla tatmin olmadığı durumlarda bazı özgün eserlerinde manevî bir aydınlanma fikrini kendisinden sonraki İşrâk felsefesini de işaret edecek şekilde ima eden İbn Sînâ. Kısacası biri rasyonel, diğeri mistik filozof, iki İbn Sînâ...

17 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahnü ve't-türâs*, 5. bs., Mağrib 1986, s. 158, vurgu müellifin; Câbirî bu düşüncelerini anılan eserinin “İbn Sînâ ve felsefetuhu'l-meşrikîyye: Hafriyyât fi cüzûri'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Meşrik” başlığını taşıyan bölümünde (s. 87-166) ortaya koymaktadır.

Tartışmanın Yeni Versiyonu: İbn Sînâ Felsefesi Özünde Mistik midir, Rasyonel mi?

İbn Sînâ ve Mistisizm/tasavvuf ilişkisini “İbn Sînâ hakkında ortaya konan çağdaş uzmanlığın en çekişmeli problemlerinden biri”¹⁸ olarak niteleyerek bu problemin mantığını belirgin kılmayı hedeflemiş bulunan Parviz Morewedge, söz konusu çekişmeli yaklaşımları bir makalesinde şu şekilde özetlemiştir:

a) İkisi de temelde “İslâmî” olduğu için İbn Sînâ’nın felsefi ve tasavvuf benzerdirler.¹⁹ Müellif bu yaklaşımın kristalleşmiş bir ifadesini R. A. Nicholson’un *The Idea of Personality in Sufism* adlı eserinde görmektedir. Nicholson’un anılan eserinde İbn Sînâ ile ilgili ifadelerine bizzat baktığımızda şunları okuyoruz: “Sanırım şu söylenebilir ki birçok sufinin, ferdî ruhun ölümsüzlüğü ve -her ne kadar tam bir ittihattan söz edilemese de- Saadet-i kusvâ’ya (the blessedness of the good) yol açan Âlem Ruhu ile birleşmesi konusundaki öğretisi, İbn Sînâ’nunki ile benzemektedir”. Nicholson bu tecrübenin “islâmî” karakteri üzerine de şunları söylüyor: “Böylece başladığımız noktaya, Zât-ı İlâhî’nin müteal oluşu ve mutlak birlik noktasına dönüyoruz. Oldukça gariptir ki, daha önce gördüğümüz üzere, sufileri birbiri ile, nebevî aracı ile ve Bizâtihî Allah ile birleştiren şahsî ilişkilerin derinlik ve gücüne karşın, bu ilişkilerin zirve noktasına sık sık bütün nispetleri dışarıda bırakan bir vahdette – okyanusta kaybolan bir yağmur damlasının ya da bir kandilin alevinde yitip giden pervanenin vahdetinde- vasıl olduğu anlaşılıyor. Bu hususun nasıl açıklanabileceğini bilmiyorum ve açıkçası ‘panteizm’ kelimesi bu konuda tatmin edici bir açıklama getirmiyor. Bir çözüme ulaşmak, sanırım, Müslüman şahsîlik kavramının bizimkinden (Hıristiyanlık’tan, Çev.) farklı olduğunu kavramakla işe başlamayı gerektiriyor. Nitekim İslâm’da her şeyin ölçüsü Allah’tır, insan değil.”²⁰

18 Parviz Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001, s.57.

19 Morewedge, s.58-62.

20 Bk. R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf 1922, s. 99-100.

b) Her ne kadar birçok mutasavvıfın öğretisi İslâmî sayılsa da İbn Sînâ felsefesi gayri İslâmî olarak nitelenir.²¹ Müellif, bu yaklaşıma örnek olmak üzere S.J.J. Houben'in fikirlerine dikkat çekmektedir. Houben, geleneksel tasavvufu İslâmî sayarken İbn Sînâ Mistisizmini İslâm dışı bir pozisyona oturtmaktadır. Houben'in makalesinde bakıldığında ilk kısmı oluşturan üçte ikisinin İbn Sînâ Mistisizmi ile bir mukayese imkânı vermek üzere Müslüman sufilere ayrıldığı görülür. Müellif İbn Sînâ Mistisizmini yazarken de *Risâle fi'l-'ışk* adlı esere ve *el-İşârât*'taki "Makâmâtü'l-'ârifin" bölümüne dayanır. Houben'e göre geleneksel tasavvuftan farklı olarak İbn Sînâ Mistisizmindeki temel yaklaşım şöyle ifade edilebilir: "...insanın, Tanrı'dan insana doğru nüzûlün müteakibi olacak şekilde, Tanrı'nın bilgisine urûc edişi insanın doğuştan getirdiği ve kendisinde hazır bulunan tabîî bir şevk ve aşktan ibarettir; tıpkı aynı (tabîî, Çev.) zorunluluğa dayanan Tanrı'dan sudûrun, bütün bir heyet-i umumiyesiyle, özgür bir yaratma olmayıp vücûd ve mevcûdun *monizmi* (vurgu benim, Çev.) tarafından tayin edilmiş bir istihsal ve türeyiş olması gibi". Yine Houben'in ifadeleriyle "...İbn Sînâ monistik bir varoluş düzeni öngörmektedir. Ne var ki monistik bir varoluş düzeninde tabîî ve tabiatüstü arasında bir ayırımı yer yoktur (...) Eşyanın hakikatine ters olan bu fikir asla mistik bir hayata temel olamaz (...) Öğretisinin diğer hususlarında İbn Sînâ Allah hakkındaki İslâmî inançla yönlendirilmiş iken mistik öğretisinde filozof Allah'ın aşkınlığına olan bu inançtan ve dolayısıyla eşyanın hakikatinden kendisini koparıp akıntıya sürüklenmiştir"²²

c) İbn Sînâ'nın öğretisi dinî ve fakat mistik olmayan bir felsefe olarak yorumlanır.²³ Morewedge bu görüşe Etienne Gilson ve M. Goichon'un yaklaşımlarını örnek olarak vermektedir. Bu yorumculara göre İbn Sînâ'nın sistemi monoteistiktir,

21 Morewedge, s. 62-64.

22 S.J.J.Houben, "Avicenna and Mysticism", *Avicenna Commomeration Volume*, Calcutta 1956, s. 216 ve 220.

23 Morewedge, s. 64-67.

monistik değil (Morewedge'in özellikle dikkat çektiği husus, Gilson'un İbn Sînâ'daki "Zorunlu Varlık" telakkisinde son derece güçlü bir monoteistik anlam bulması ve hatta filozofun bu yönüyle Yahudi (semitik?) Tanrı anlayışının bir temsilcisi olduğunu yazmasıdır. Gilson İbn Rüşd'ün Aristocu felsefenin ruhuna uygun biçimde ve fizik delillere dayalı olarak Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'yi kanıtlamasına mukabil İbn Sînâ'nın metafizik delillerden hareket eden kanıtlama girişimlerini bu bakımdan anlamlı bulur. İbn Sînâ'nın "İlk" (el-Evvel) dediği Tanrı evrendeki olgu ve nesnelere dizisinin birinci ögesi anlamında ilk değil, âlemin topyekün varlığına nispetle, âlemin varlığına tekaddüm eden ve onun tamamen dışındaki bir mutlak "İlk'tir.²⁴ Goichon, Gilson'un bu yaklaşımına memnuniyetle atıfta bulunmakta ve İbn Sînâ'nın, pagan ve monist karakterli Grek felsefesine mukabil Kitab-ı Mukaddes kökenli ilahî aşkınlık geleneğini temsil ettiği fikrini aynen onaylamaktadır. Nitekim kendisi şöyle yazmıştır: "İbn Sînâ muhtemelen Kitâb-ı Mukaddes'inkiyle benzer olan İslâm Dini'nden etkilenmiş" olmalıdır.²⁵ Böyle olunca İbn Sînâ'nın felsefesi monoteistik bir perspektiften okunmuş olmakta ve onun eserlerinde rastlanan mistik edalı anlatımlar fazla önem taşımamaktadır. Nitekim Goichon filozofun mesela *Hay b. Yakzân* gibi mistik denilen risalelerini de İbn Sînâ'nın asıl görüşlerini temsil ettiğine inandığı eş-Şifâ'nın rasyonel terminolojisi ışığında okumaktadır. Morewedge'in bu yaklaşıma açık itirazları bulunmaktadır: Bir kere filozofun bizzat kendisi gerçek fikirlerinin eş-Şifâ'da olmadığını söylüyor iken bu eser niçin filozofun mistik risalelerinden daha önemli olsun? Ayrıca filozofun alegorik risalelerini bir kenara bıraksak bile *el-İşârât* metnini (Makâmâtü'l-Ârifîn'i kastediyor) göz ardı etmek hiç de kolay

24 Bk. Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, İng. trc. A. H. C. Downes, London: University of Notre Dame Press 1991, s.80; bu eser Türkçeye tercüme edilmiştir: *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, trc. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitap 2003.

25 A. M. Goichon, "The Philosopher of Being", *Avicenna Commomeration Volume*, Calcutta 1956, s. 113-114.

değildir. Ayrıca *Dânişnâme'* nin Tabiiyyât kısmı'nda olduğu gibi Zorunlu varlık ile mistik birleşmeden (mystical union) söz eden pasajlar da apaçık ortada durmaktadır.²⁶

d) İbn Sînâ'nın kendisi bir sufi olarak değerlendirilmese de öğretisi felsefî Mistisizm olarak görülür.²⁷ G. C. Anawati ve Louis Gardet'nin müştereken yazdığı *Mystique Musulmane: Aspects et Tendances-Expériences et Techniques* (Paris 1961) adlı eserinden hareketle Morewedge, Anawati'nin –kendi yazdığı bölümlerde- İbn Sînâ'nın bir sufi olduğu tezini kabul etmemekle birlikte birçok sufînin İbn Sînâ'nın öğretilerinden ödünç aldığı görüşünü vurgulamaktadır. Morewedge'in müşahedesine göre İbn Sînâ'nın tasavvuf karşısındaki konumu hususunda her iki yazar da müttefiktir. Bundan fazla olarak Gardet *La Pensée religieuse d'Avicenne* (Paris 1951) adlı müstakil eserinde İbn Sînâ'nın felsefesini monistik Egzistansiyalizm yahut her büyük felsefede bir bileşen olarak görülen dinî Mistisizm olarak nitelmiştir. e) Zerdüştlüğün İbn Sînâ ve öteki sufîler üzerinde etkisi vardır.²⁸ Hemen belirtmek gerekir ki bu beşinci görüş için Morewedge, “destekleme eğiliminde olduğumuz görüş”²⁹ demektedir. Morewedge bu konuda öncelikle Henry Corbin'in adını zikreder. Morewedge'in değerlendirmesine göre Henry Corbin, “tıpkı İbn Sînâ üzerinde olduğu gibi, Sühreverdî üzerinde Zerdüşti etkileri keşf etmekte çok başarılı olmuştur.”³⁰ Özellikle İbn Sînâ'nın kozmolojisi ile Zurvanizm arasındaki ilişkiyi göstermesi ve İbn Sînâ'nın akıllar teorisi ile Zerdüşti melekîyyat arasındaki benzerliği işaret eden spesifik referanslar ortaya koyması bunun örneklerindedir. Nitekim Corbin şöyle yazmıştı: “Daha önce XVII. yüzyılda yaşamış bir İbn Sînâ şarihi olan büyük düşünür Mîr Dâmâd'ın damadı Seyyid Ahmed Alevî'ye değinme fırsatımız olmuştur. Kendisi Sühreverdî'nin eserleri ışığında İbn Sînâcı kozmolojiyi derin biçimde

26 Morewedge, s. 65-66.

27 a.g.e., s.67.

28 a.g.e., s. 67-71.

29 a.g.e., s. 71.

30 a.g.e., s. 68.

reforma tabi tutulmuş bir Zervanizm'in terimleri içinde açıklanmıştı. Hiç kuşku yok ki onun yolunu hazırlayan İbn Sînâcılık (...) İbn Sînâcı akıllar teorisi Amahraspandlar yani Zerdüşti başmeleklerin demiurgik işlevleri ve isimleriyle yeniden arz-ı endam ettikleri bir melekliyyatın bindirilmiş şeklini bünyesine katmıştır."³¹

Yukarıdan beri şablon halinde başvurduğumuz Morewedge'in *The Mystical Philosophy of Avicenna* adlı eseri aslında bir makaleler toplamıdır ve müellifin eserine "An Introduction to Ibn Sînâ's Ontology" başlığıyla yazdığı giriş 60'lı yılların sonundan itibaren konuyla ilgili olarak yaptığı çalışmaların alternatif yazarlar karşısındaki yeni bir konumlandırılışını içerir. Bu girişte Morewedge, "İbn Sînâ'nın Mistik Felsefesi" konusunda öteden beri savunduğu görüşleri şöyle özetlemektedir: a) İbn Sînâ'nın ontolojisi monoteistik teolojilerle kabil-i telif değildir b) Onun kozmogonisi ne Aristocu ne de Yeni Eflatuncu sistemlerden çıkarılabilir c) Onun sisteminin mistik boyutu R. C. Zaehner'in tasnifinde yer alan monistik "Tabiat Mistisizmi" (Nature Mysticism) ve/veya "monistik mistisizm" ile uyum içindedir. İbn Sînâ mistisizmi, Yaratıcı Tanrı-Yaratılmış Âlem arasında mutlak bir başkalık göyerek ontolojik vahdet fikrini dışlayan, insan ruhunun Tanrı ile mistik ittihadını reddeden teistik Mistisizm'e yakıştırılamaz.³² Bir başka ifadeyle: a) İbn

31 H. Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*, İng. trc. Willard R. Trask, Irving Texas 1980, s. 119-120.

32 Morewedge, s. 1, 7-8, 27. "Tabiat mistisizmi" ve "monistik mistisizm" terimleri Zaehner'in *Mysticism: Sacred and Profane* (2. bs., London: Oxford University Press 1961) adlı eserinde geliştirdiği mistik tecrübe tasnifiyle ilgilidir. Zaehner, -mesela *philosophia perennis* doktrininde ifadesini bulan-, bütün geleneklerin talim ettiği tek tip bir mistik tecrübe olduğu fikrine karşıydı. Ona göre en az üç tip mistik tecrübeden söz edebiliriz: a) Panenhenik: Panpsişistik şeklinde de isimlendirilebilecek olan bu mistisizm tipi, her şeydeki tabiatın yahut her şeyin tabiatının bir olduğunu tecrübe etmektir. Zaman ve mekânın yol açtığı tabii çokluğu aşan bu tecrübeye mistik, tabiatın bir vahdet içinde olduğunu algılayan bir vehim içinde değildir; aksine -belki "vahdet-i mevcûd" terimiyle ifade edilmesi gereken- tabiatdaki birliği normal duyu güçlerinin ve sınırlı zihninin algıladığından çok daha "gerçek" (real) olarak idrâk eder. Bu tecrübeye mistik, kozmik tabiatdaki birliği fark etmekle kalmaz, bazı durumlarda Tanrı'yla özdeşleştirdiği tabiat ile kendisi de bir olmaya yönelir; b) Mo-

Sînâ orijinal bir filozoftur ve Aristoteles ve Plotinus'un salt bir izleyicisi değildir; b) Onun sistemi monoteizm ile kabil-i telif değildir. c) Onun felsefesi Zaehner'in sözünü ettiği anlamda "tabiî monizm" dir. (natural monism)³³ Onun Zaehnerci bir Mistisizm tanımını benimsediğini ve İbn Sînâ Mistisizmine bu tanım ışığında baktığını özellikle not etmek gerekir; çünkü bu Morewedge'in "mistiklerin makamları" (the stages of the mystics) şeklinde çevirdiği³⁴ ve makalemizin konusunu teşkil eden, *el-İşârât'* taki "Makâmâtü'l-Ârifin" metnine de aynı zaviyeden baktığı anlamına gelmektedir.

Ibn Sina on Evil (Binghamton 2000) adlı eseriyle Shams Inati, *Avicenna* (London 1992) adlı eseriyle Lenn E. Goodman, *Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge 1975) adlı eseriyle Seyyid Hüseyin Nasr onun anlaşılamadığı yazarlardandır. Gerekçesi ise bu uzmanların İbn Sînâ felsefesindeki Zorunlu Varlık'ın İslâm'ın monoteistik Tanrı'sı olduğu yönündeki yorumlarıdır. Nasr ve Inati gibi yorumcuların İbn Sînâ felsefesinin mistik bir boyut içerdiği yönündeki açıklamalarıyla olan problemi de herhalde Mistisizm'den ne anlaşıldığı sorunuyla ilgilidir. *A History of Islamic Philosophy* (New York 1983) yazarı Macit Fahrî'nin İbn Sînâ'yı Yeni Platoncu olarak yorumlayan yaklaşımı da yukarıdaki fikirlerle çelişmektedir ve eleştirilmeyi hak etmektedir. Ve nihayet *Avicenna and the Aristotelian Tradition'ın* (Leiden- New York 1988) yazarı Dimitri Gutas İbn Sînâ felsefesini Aristocu felsefe geleneğine bağladığı için, tabiatıyla aynı konumdadır.

nistik: Bu tecrübeye Tabiat'ın birliği kavramı yerini Varlığın birliği kavramına bırakır. Aşkın ve mutlak varlığın "Bir" olduğu ve O'ndan başka var sayılan insan ya da âlem varlığının "gerçek" varlığa sahip olmadıklarını idrâk tecrübesi –veri ve açıklamalar, daima, İslâm düşüncesindeki "vahdet-i vücûd" terimini hatırlatmaktadır- Zaehner'e göre monistik mistisizm özünde Teizm ile karşıtlık içindedir; c) Teistik: Tanrı'nın, Yaratıcı, mevcudatın ilkesi ve başka her şeyden mukayese kabul etmez biçimde Büyük ve Yüce telakkî edildiği, monistik mistisizmin aksine, Tanrı ve ruh arasında aynılık ve birleşmenin değil, daima ikiliğin söz konusu olduğu mistik tecrübe. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*, 2. bs., London: Oxford University Press 1961, s. 14-15, 50, 118, 153 vd., 204-206 ve türlü yer.

33 Morewedge, s.10.

34 a.g.e., s.15.

Morewedge Gutas'ın özde Aristocu ve rasyonel olan İbn Sînâ felsefesinin hiçbir mistik boyut içermediği yönündeki açıklamaları üzerinde ayrı bir özenle durmaktadır. Gutas'ın daha sonra bu konuda yazacakları Morewedge'in eleştirilerine karşılık geldiğinden söz konusu çetrefil problemle ilgili tartışmacıların Morewedge ve Gutas olduğu söylenebilir. Bu kutuplaşmanın Morewedge tarafında İbn Sînâ'nın felsefesinin özünde mistik olduğu ve onun tamamen özgün nitelikli felsefesinin Aristoteles'e indirgenerek açıklanamayacağı fikri savunulurken, Gutas tarafında İbn Sînâ felsefesinin özünde rasyonel ve Aristocu olduğu ve/veya Aristocu felsefe geleneğinin kavram sistemiyle açıklanabileceği fikri savunulmaktadır. Kutuplaşma böyle olduğunda tabiatıyla İbn Sînâ sisteminin İslâm'ın monoteistik terminolojisiyle ilişkisi yahut İbn Sînâcı fikirlerin temelde İslâm'la uyum içinde olup olmadığı gibi tartışmalar problem dışı kalmaktadır. Şu halde Morewedge'in "İbn Sînâ sisteminin Mistisizm ile hiçbir ilgisi olmadığını ileri sürmek bakımından tek başına kalmış" dediği³⁵ Gutas'ın yorumuna yönelttiği eleştiri bir yönden İbn Sînâ'nın Aristocu ve dolayısıyla rasyonel nitelikli olduğu iddiasıyla ilgili iken diğer yandan ve özündeki rasyonel nitelikle bağlantılı İbn Sînâ'nın felsefesinin mistik bir boyut içermediği iddiasıyla ilgilidir ve özellikle Gutas'ın *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı kitabındaki yorumlarından hareket ederek geliştirilmektedir. Ancak nedense Gutas'ın bu yaklaşımında yalnız kalmış olduğunu tekrarlamak ona anlamlı görünmektedir. Şu sözler onundur: "Bütün bu veriler ışığında şu bir hayli şaşırtıcıdır ki, D. Gutas, tıpkı çağdaşı bilginler gibi, bin yıldan daha önceleri Fârisî yazarlar tarafından ortaya konmuş Mistisizm'in İbn Sînâ'nın eserlerinde mevcut bulunduğu iddiasına güçlü itirazlarda bulunan tek bilginidir. Şüphesiz son bin yıldır yaşamış bilginlerin yanılmış olmaları ve sadece Gutas'ın haklı olması mantık bakımından mümkündür."³⁶ Ancak Morewedge, bu

35 Morewedge, s. 9.

36 a.g.e., s.12.

imkânı bertaraf edecek kanıtları bulunduğunu ve Gutas'ın hatalı bulunduğunu göstereceğini düşünmektedir.

Gutas yukarıda sözü edilen kitabında “el-hikmetü'l-meşrikiyye” tartışmalarıyla ilgili olarak Nallino-Pines saflarında yer almıştı. Yani Gutas'a göre İbn Sînâ'nın felsefesinde mistik nitelikli işrâkî bir boyuttan ya da filozofun tamamlamadığı mistik nitelikli bir felsefî projenin varlığından inandırıcı biçimde söz etmek için yeterli kanıtı sahip değildik. Filozofun sözünü ettiği meşrikîler, eski Zerdüşt bilgeleri değildi. Meşrikîler yani Doğulular açıkça İbn Sînâ'nın içinden çıktığı Horasan bölgesinin Müslüman felsefecileriydi. Meşrikîlerin Aristoteles'i yorum biçimi büyük bir ihtimalle İbn Sînâ tarafından *Kitâbü'l-meşrikiyyîn* adlı bir kitapta toplandı. Bu kitabın günümüze ulaşan kısımlarının özünde Aristocu olan bir felsefeyi yansıttığı ortadadır. Bunda garipsenecek bir şey yoktur; çünkü Horasanlı Müslüman felsefeciler de son tahlilde Aristo geleneğini izleyerek felsefe yapıyorlar, bu geleneği kendi yorumlarında yeniden üretmek istiyorlardı. Kendisini belli ana fikirler açısından Horasan Aristocu okuluna mensup hisseden İbn Sînâ meşrikî terimini kendi felsefî serüveninin anlamlı bir ifadesi gibi görerek eserlerinde kullandı. Ancak *eş-Şifâ'*nın girişindeki –muhtemelen bu giriş yazılırken henüz meşrikî felsefe hakkındaki kitabı yazmamıştı- atıfta olduğu gibi “meşrikî felsefe” den söz ettiğinde *eş-Şifâ'*daki felsefeden farklı bir felsefeyi kast ediyor değildi. Sadece felsefe metnini inşa tipi hakkındaki bir üslup farkından, bir yazım tekniğinden söz etmekteydi. Bu kitabında *eş-Şifâ'*daki gibi alternatif fikirlerin tartışmalı yönlerini uzun uzun anlatmayacak, sadece felsefî hakikat ne ise onu dile getirecekti. Bu tutum filozofun *eş-Şifâ'*dan sonraki yazma serüvenini saflaştırmak isteğinin ilk işareti sayılabilir. Bundan sonra daha hayattayken kaybolmuş olan *Kitâbü'l-İnsâf*1 yazarak “Doğulu” yorum geleneğinin “Batılı” yani Bağdatlı Hıristiyan Aristo yorumcularından farkını daha da belirginleştirmek istedi. Son aşamada *el-İşârât*'1 yazdığında başından beri belli bir “Doğulu” tutum içinde kalarak savunduğu fikir-

lerin en saf, en özgün, artık “meşrikî” terimiyle nitelenmesine gerek olmayan en billurlaşmış formunu ortaya koymuş bulunuyordu. Bu yüzden Gutas “meşrikî hikmet” terimi etrafında uzun sürmüş tartışmaları bir “yanlışlıklar komedyası” olarak değerlendirir. Çünkü İbn Sînâ hiçbir eserinde Aristoculuk dışında bir geleneğe atıfta bulunmuş değildir. *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'in girişinde sözünü ettiği “Felsefenin kendilerine Greklerden başka bir cihetten de ulaşmış olabileceğine” ilişkin sözleri ise zorunlu olarak başka bir geleneğe atıfta bulunduğu şeklinde yorumlanamaz. Çünkü bu “cihet”in faal akıl olduğunu ve ifadenin “felsefeyi illâ ki Greklerden almamız gerekmez; onu kendi çabalarımız ile de inşa edebiliriz” anlamına geldiğini göstermek için yeterli sebeplerimiz vardır.³⁷

Meşrikî felsefe tartışmasına girmemeye özen gösteren Morewedge, Gutas'ın yaklaşımındaki şu iki önermeyi eleştiri konusu yaptı: a) İbn Sînâ sistemi rasyonalistik Aristocu sistemdir; b) Dolayısıyla mistik olarak nitelenemez; onun sembolik denilen eserleri bir mistik tutumun ifadesi değil, geniş kitlelere doğrulara aktarmak için seçilmiş bir metottur. Morewedge öncelikle, sudur teorisi, Tanrı'ya cevher denilemeyeceği gibi farklılıklara vurgu yaparak İbn Sînâ sisteminin bütünüyle Aristocu olduğu fikrini reddetti. İkinci olarak da Grek Mistisizmin Platon ve Plotinus gibi Grek rasyonalistlerinin metinlerinden neşet ettiğini ileri sürerek Rasyonalizm ile Mistisizmin zorunlu olarak çelişik olmadığını iddia etti. Buna göre İbn Sînâ felsefesinde de rasyonel ve mistik tutumların birbiriyle çeliştiği kolayca ileri sürülemez. Bir kere İbn Sînâ mistik metinlerin cirit attığı bir kültür muhitinde yetişmiştir. Filozof Mistisizm üzerine yazdı ve hiçbir zaman İbn Teymiyye gibi Mistisizm aleyhine kalem oynatmadı. Gutas'ın sembolik anlatımın gerçek boyutlarının farkında olmadığı onu zihni seviyeleri basit olan kitleler için uygun bir iletişim aracı sanmasından anla-

37 bk. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden & New York: E.J.Brill, 1988, s. 46/10. dipnot, 115-132, ayrıca bk. s. 130/28. dipnot.

şılmaktadır. Gutas gibi meslekten felsefeci olmayan, klasisist veya linguist kökenden gelen İslâm felsefesi uzmanlarının sorunudur bu. Onun gibi düşünenler epistemoloji hakkındaki temel okul metinlerini bile okumadıklarından aceleyle hüküm verirler. Bütün sembolik anlatımların basit Aristo kıyasından anlamayan, eğitimsiz ve basit kimseler için olduğunu iddia etmek, hem kıyasa olduğundan çok fazla epistemolojik değer yüklemek hem de sembolün doğasını anlamamak demektir.³⁸

Gutas'ın 2002'de sunduğu bir tebliğ yine "İbn Sînâ'da Mistisizm'in Mevcut Olmayışı Üzerine" idi³⁹ ve kendisinin daha önceki görüşlerini belli bir uzlaşma noktası aramak gayesiyle revize etmek şöyle dursun daha güçlü biçimde temellendirmek istediği görülmekteydi. Tebliğin asıl başlığında yer alan "Sınırları Olmayan Akıl" ifadesi de açıkça İbn Sînâ felsefesinde mevcut olduğu varsayılan aklî ve mistik olan tezadını aklî olan lehine yok saymaya yönelikti. Gutas'ın Mistisizm kavramını nasıl tanımladığını bu makale vesilesiyle bir kez daha anlıyoruz: "aklın ötesi"ne ait olan, aklî idrâk süreçleriyle ilgili olmayıp onu aşan, bu yüzden de aklî terimlerle ifade edilemez olan bilgi ya da tecrübe.⁴⁰ Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak Gutas problemi şöyle koymaktadır: "Kritik soru İbn Sînâ'nın kendi felsefî bilgi teorisinden ayrı bir mistik bilgi teorisinin olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle, İbn Sînâ şayet mistik bilgi diye bir şeyin varlığını ileri sürüyorsa bu, filozofun aklî bilgisinden ne ölçüde farklıdır ve *aklın bir sınırı bulunmakta mıdır?*"⁴¹ Gutas'n makale boyunca temellendirmek istediği görüş

38 Morewedge, s.13-16.

39 Dimitri Gutas, "Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna", *Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Porto, 26-31 Ağustos 2002; henüz bir kitap içinde yer almayan bu metni M. Cüneyt Kaya Türkçe'ye kazandırmıştır: D. Gutas "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, İstanbul 2007, s.315-338; biz atıflarımızı bu tercüme yapacağız. Metin daha sonra şu edisyonda yer alacaktır: Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Derleme ve trc. M. Cüneyt Kaya, genişletilmiş 2. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 169-190.

40 Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl", s. 332.

41 Gutas, *a.g.m.*, s. 320, vurgu benim.

şudur: İbn Sînâ'nın akıl dediği idrâk melekesi sınırı olmayan bir güçtür; ya da şöyle de ifade edilebilir. İbn Sînâ epistemolojisi açısından insan akli için sınır ve onun ötesi terimleri, akıl kendi sınırları içinde akli olanı idrâk ettiği, bu sınırlardan ötesinin, akli idrâkin kavramaktan aciz kaldığı mistik şeylerle ilgili olduğu şeklinde bir yoruma meydan verdiği nispette anlamsızdır. Çünkü his, hayal, vehim ve akıl idrâkinden başka bir idrâk tarzı sistemde tanımlanmamaktadır ve bunların hiç birinde mistik bir boyut bulunmamakta, bunların yanında bir mistik idrâk tarzından söz edilmemektedir. Eğer mistiklerin tecrübelerinden söz etmek gerekiyorsa İbn Sînâ bunu kendi felsefi epistemolojisinin kavram sistemine bağlı kalarak yapmakta ve felsefi bir açıklama gayesi gütmektedir.

Gutas'ın makalesinde problem bu iken problematik olan *el-İşârât*'ın, "Makâmâtü'l-ârifîn" metninin de içinde olduğu son üç bölümüdür (VIII., IX., X. namatlar). Gutas bu bölümleri mistik bir risale sayanların sadece modernler olmadığına dikkatimizi çeker. Eserin yalnızca anılan kısmını sanki bağımsız bir metin imiş gibi içeren yazmaların mevcudiyeti bunu göstermektedir. Yani Makâmâtü'l-ârifîn'in mistik bir metin oluşu keşfedilmiş değil, İbn Sînâ'dan sonra icad edilmiş bir değerlendirilmedir Gutas'a göre. Bunda muhtemelen filozofun Ârif terimini kullanmasının da yönlendirici bir rolü olmuştur. Bunun yanı sıra filozofun kerametlerin imkânı ve nasıl gerçekleştiğine dair açıklamaları da tasavvuf çevrelerince İbn Sînâ'nın sufi eğilimler taşıdığı şeklinde yorumlanmış olmalıdır. Bu tutum modern zamanlarda da söz konusu olmuş, mesela Shamsi Inati *el-İşârât*'ın son üç bölümünün İngilizce tercümesini "İbn Sînâ ve Tasavvuf" başlığıyla neşretmiştir.⁴² Ancak Inati'nin bü-

42 Shams Inati, *Ibn Sînâ and Mysticism, Remarks and Admonitions: Part Four*, London & New York: Kegan Paul Int. 1996; Inati, IX. namatın "sufi tecrübesi" üzerine odaklandığını, *el-İşârât*'ın dördüncü kısmının "sufizm" üzerine bir eser olarak biline geldiğini, bu sebeple de geleneksel başlığının "et-Tasavvuf" olduğunu belirtmektedir. Inati şöyle devam ediyor: "Şunu belirtmek gerekir ki İbn Sînâ IX. namatta, manevî sülûkü, salik için 'Sufi' değil 'Ârif' ismini kullanarak betimlemektedir. Doğrudan tecrübeyle bilen kimseye atfı bulunan 'Ârif', akıl yoluyla yahut tabii vasıtalarla bilen 'Alim' tipinin zıttıdır. Ma-

tün yaptığı Mehren'in XIX. yüzyıl sonlarında *Traités mystiques d'Avicenne* adlı eserindeki hatasını tekrarlamaktan ibarettir.⁴³ Oysa dikkatli bir okur metindeki Zâhid, Âbid ve Ârif ayırımında Ârif tipinin fikrî etkinlik içinde bir hüviyet olarak betimlendiğini ve diğerlerine nispetle üstün mevkiine bu özelliğinden ötürü sahip olduğunu anlayacaktır. Ârif kesinlikle gnostik veya mistik değildir. Açıkçası İbn Sînâ'nın gerçek anlamda filozof olarak gördüğü kişidir. Mutasavvıflar bu üçlü şemada zikredilenlerden birine nispet edilecekse bu tip başlıca mazhariyeti fikrî etkinlik olan Ârif değil, Zâhid ve Âbid olabilir. Çünkü zühd ahlâkı ve ibadet düşkünlüğü her halde hakikate ermek için hareket noktası fikrî faaliyet olmayan, daha ziyade amelî

mafih, isimleri bir kenara bırakırsak, IX. namatta sâlikin genellikle "sufi"ye nispet edilen tecrübenin aynısına sahip olduğu söylenmektedir. ..İbn Sînâ tarafından özellikle el-İşârât'ta mütalaa edilen "sufizm" türü "sufizm" in öteki tiplerinden ayırt edilecektir" Bu ifadelere bakarak İnati'nin "Mysticism" teriminden, bir başka tipte de olsa, İslâm geleneğindeki "tasavvufi tecrübe"yi anladığı rahatça ileri sürülebilir. İnati eserin başlığında İbn Sînâ'nın şahsî "sufi tecrübesi"ne yahut "mistisizm"e değil filozofun sufi tecrübe hakkındaki düşüncelerine atıfta bulunduğunu ekliyor ki, bu ayırım yazımızın konusu bakımından da dikkat çekicidir. *A.g.e.*, s. 4.

- 43 Gutas, *a.g.m.* s. 318; anılan eser, ilgili tartışmalarda hayli yönlendirici olmuştur. August Ferdinand Mehren *Traités mystiques D'Abû 'Alî al-Husain İbn 'Abdallah İbn Sînâ ou d'Avicenne* adıyla dört fasiküllük bir dizi halinde yayınladığı bu eserinde (Leiden 1889-99) İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân, el-İşârât ve't-tenbîhât'* in VIII-X. namatları, *Risâletü't-Tayr, Risâle fi'l-ışk, Risâle fi def'i'l-gamm mine'l-mevt, Fî ma'ne'z-ziyâre ve keyfiyyeti te'sîrihâ* (Ünlü sufi Ebû Sa'îd b. Ebî'l-Hayr ile İbn Sînâ mektuplaşması) ve *Fî Mâhiyyeti's-salât* risalelerini filozofun "el-Hikmetü'l-meşrikiyye"sinin "sırları" nı ortaya koyan mistik/tasavvufi eserleri olarak takdim etmiş ve Fransızca tercümeleriyle birlikte yayınlamıştır. Bu risaleler toplu halde Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım halinde yayınlanmıştır. *Islamic Philosophy serisi, Volume 35, Frankfurt 1999.* Gutas, *a.g.m.* s. 318; anılan eser, ilgili tartışmalarda hayli yönlendirici olmuştur. August Ferdinand Mehren *Traités mystiques D'Abû 'Alî al-Husain İbn 'Abdallah İbn Sînâ ou d'Avicenne* adıyla dört fasiküllük bir dizi halinde yayınladığı bu eserinde (Leiden 1889-99) İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân, el-İşârât ve't-tenbîhât'* in VIII-X. namatları, *Risâletü't-Tayr, Risâle fi'l-ışk, Risâle fi def'i'l-gamm mine'l-mevt, Fî ma'ne'z-ziyâre ve keyfiyyeti te'sîrihâ* (Ünlü sufi Ebû Sa'îd b. Ebî'l-Hayr ile İbn Sînâ mektuplaşması) ve *Fî Mâhiyyeti's-salât* risalelerini filozofun "el-Hikmetü'l-meşrikiyye"sinin "sırları" nı ortaya koyan mistik/tasavvufi eserleri olarak takdim etmiş ve Fransızca tercümeleriyle birlikte yayınlamıştır. Bu risaleler toplu halde Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım halinde yayınlanmıştır. *Islamic Philosophy serisi, Volume 35, Frankfurt 1999.*

hayat olan bir mutasavvıfa nispet edilebilir.⁴⁴ Şu halde metinde değerlendirmesi yapılan Zâhid, Âbid ve Ârif tiplerini şahıslarında irfanın ayrı ayrı makamlarını temsil ediyor olmayıp, Âriflerin makamları sadece “düşüncesiyle ceberut kudsiyetine yöneldikleri” için Ârif adını alanların entelektüel yolculuğunu ve manevî tecrübelerini ifade ediyor olmalıdır. Elbette bu, zâhid ve âbid olma vasıflarının Ârif tipinde birleşmeyeceği anlamına gelmez. Ancak bu ayırımı göre Ârif olmayan Zâhid ve Âbidler kesinlikle Âriften daha aşağı derecededirler. Gutas’ın bu fikirlerini temellendirirken başvurduğu şu tespitlerine konumuz bakımından özellikle dikkat çekmek gerekmektedir: a) İbn Sînâ bilgi ve idrâkin her türüne özel bir ilgi göstermiş, bunların farklılık ve tezâhürlerini son derece aklî nitelikteki analitik şemasına dâhil etme gayreti içinde olmuştur.⁴⁵ b) İbn Sînâ sufilere bazı telakkilerinin geçerliliğini kabul etmekte ancak bunları kendi felsefî sistemine göre yorumlamaktadır.⁴⁶ c) İbn Sînâ mistik terminolojiyi kullanmaktadır.⁴⁷ d) Filozof faal akıl ile insan aklının iletişiminden doğan duyu ötesi tümel bilginin yanı sıra, gök nefisleriyle insan nefsinin köken benzerliğinin mümkün kıldığı ilişkiden doğan, tikellere dair duyu ötesi (*el-gaybe* ait) bilginin de çeşitli düzeylerdeki imkânından söz etmektedir. Bu bilgiler mütehayyile tarafından vizyoner hale getirilmektedir. Gutas’a göre hem aklî hem de tahayyüle dayalı bilgi sürecinde herhangi bir mistik unsur bulunmamaktadır.⁴⁸ e) İnsan aklının, özellikle de nebevî (kudsî) aklın faal akıl ile itisal aşamasında yalnızca aklî bir idrâkin söz konusu olmadığını, mütehayyilede aklî tümellerin birer görülür ve duyulur duyu nesnesi halinde temsil edildiğini ve buna idrâk edenin derinden hissettiği bir sevincin ve özünde aklî olan bir hazzın eşlik ettiğini yazmakla İbn Sînâ, aklın müstefad seviyedeki idrâkine tecrübî bir duygu boyutu da eklemektedir. Söz konusu

44 Gutas, *a.g.m.*, s. 318-9.

45 Gutas, *a.g.m.*, s. 316.

46 Gutas, *a.g.m.*, s. 320)

47 Gutas, *a.g.m.*, s.328.

48 Gutas, *a.g.m.*, s. 322, 326, 329-330.

“aklı tecrübe” için filozofun kullandığı anahtar terimler “mü-şâhede” ve “mübâşere” dir. Ancak bu müşâhede yoluyla elde edilen bilginin akli nitelikli olmadığı anlamına gelmez. f) İbn Sînâ'nın en yüksek “derece”de bulunan Ârifi vahiy alan peygamberdir ve nebevî idrâk de esasen akli idrâk ve tecrübenin en yüksek düzeyini temsil eder g) İbn Sînâ'nın işin müşahe-de tecrübesiyle ilgili “nitelenemez”lik vurgusu kesinlikle ak-lın sınırlarını aşan mistik bir bilgi nesnesine veya türüne atıfta buluyor değildir. Olsa olsa akli yönü asla göz ardı edilmemesi gereken bu müşahedenin yalnızca akli düzeyi yüksek olmayan kimseler için “nitelenemez” olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁹

Gutas'ın “Âriflerin Makamları” metniyle ilgili olarak vur-gulamak istediği ana fikir en çok nitelenemezlik yorumunda kendisini bulur. Kendisi bu fikri belirgin kılmak için *el-İşâ-rât'* tan şu alıntıyı yapar: “Mârifeti bulan kimse adeta onu bulmamış, aksine onunla bulunan şeyi bulmuş gibidir. Kuşkusuz ki o vuslat dalgasına dalmıştır. Burada kendilerine özetlemeyi tercih ettiğimiz derecelerden daha az olmayan bir takım de-receler vardır. Çünkü onları söz anlatamaz, ibare kendilerini açıklayamaz. Hayalin dışında ifade ortaya çıkartamaz. Onları öğrenmek isteyen kimse sohbet ehlinde öğrenmek yerine ken-disi müşâhede ehli (ehlü'l-müşâhede) oluncaya kadar; haberi duyarak alma yerine bizzat hakikate ulaşanlardan oluncaya kadar beklemelidir.” Gutas'a göre bu pasaj İbn Sînâ'nın “keli-melerle anlatılamayacak kadar harika” bir halden, dolayısıyla “aklın ötesindeki bir şeyden” bahsettiği şeklinde yorumlanmıştır. Halbuki metinde geçen hayal ifadesi hayalî idrâkin gerçek-leştiği hayal gücü şeklinde anlaşıldığında filozofun kast ettiği şeyin bunlar olmadığı görülebilmektedir. Faal akıldan-insan aklına-oradan mütehayyileye iletilen bilginin hayale, oradan da hiss-i müştereke geçerek görünür olması ile ilgili bir süreçtir bu ve makullerin hayalde müşahede edilebilir olması, açık-çası, insan aklının kavramsal idrâkine eşlik eden bir müşahe-de tecrübesini ifade eder. Bu müşahedeyle gözlemlenen şeyin

49 Gutas, *a.g.m.*, s. 330 vd.

nasıl bir şey olduğu hususu güneşin batarken gökyüzünde turuncudan kıızıla oradan mora çalan renk cümbüşünü anlatamamak gibi bir şeydir. Bu hadisenin niteliğini tam olarak sözlerle anlatmak elbette mümkün değildir ve anlamak için müşahede etmek gerekir. Ancak bu anlatılamazlık müşahede edilen şeyin akıl ötesi olduğu ve akılla izahının mümkün olmadığı, dolayısıyla Mistisizm alanına ait olduğu anlamına gelmez. Gutas'ın tespitlerine göre İbn Sînâ gerek *Aristoteles'in Teolojisi'ne Şerh'te* gerekse *el-Mübâhasât'ta* aklî idrâk ile müşahede arasındaki farka ve ilişkiye temas etmiştir. Fark birinin kavramsal ve diğerrinin görsel olmasıdır. Soyutlama ile ulaşılan kavramsal bilgi, orta terimin bulunmasını ve nefsin daha alt güçlerinin müdahalesini gerektirirken, müşahede alt güçlerin hiçbir müdahalesini kabul etmez, bu müdahaleleri sıfırlayarak akıl gücü ile birlikte onları kendine çeker. Bu müşahede bir kabiliyet olup orta terime muhtaç olmaksızın gerçekleştiği izlenimi verse de aslında orta terimin eşliğinde gerçekleşir. Demek ki müşahede vasıtasıyla elde edilen bilgi de orta terimi ihtiva eden aklî bilgidir. Burada aklî bilgi mistik bilgi ayırımı diye bir şey yoktur. Mesele İbn Sînâ epistemolojisinde tümelin idrâkinde tikel bir yön, tikellerin idrâkinde tümel bir yön bulunmasıyla ilgilidir. Nasıl tikellerin duyularla idrâkinden sonra bir tümele ulaşıyorsak (tek tek tadılan İsviçre çikolatalarının tikelliğinden çikolatalılık kavramına ulaşmak gibi) tümelerin akıl tarafından idrâkini de kendi özellikleri içinde aklî denilebilecek bir tecrübe izlemektedir. İbn Sînâ bu tecrübeyi müşahede ve mübâşere terimleriyle ifade etmektedir. Nasıl duyular çikolatalılık dediğimiz tümeli kavrayamıyorsa, çikolatanın tadını da kıyas ile biliyor değiliz. Aynı durum aklın idrâki ile kavradığı şeyden aldığı lezzet için de geçerlidir. Ancak şunu gözden uzak tutmamak gerekir ki aklî lezzet aklî idrâki izleyen bir tecrübedir, bunun tersi değil. Bu tecrübeyi mümkün kılan ise aklî gücün akledilir ile olan yakın ilişkisidir (ilf).⁵⁰

50 Gutas, *a.g.m.*, s.331 vd.

Gutas kökleri Fârâbî'de olan genel bir nübüvvet teorisinin İbn Sînâ'daki görünümü üzerine Rasyonalizm-Mistisizm bağlamında tekrar eğilirken aklî idrâke eşlik eden ve akledilirlerin hayal ya da duyu idrâkine dönüştürülmesinin bir sonucu olan müşahede tecrübesini yeniden keşf eder gibidir. Burada onun tartıştığı husus İbn Sînâ epistemolojisinin son tahlilde sillojistik mi mistik mi olduğu değildir; o artık kavramsal ve orta terime dayalı aklî idrâkin yanı sıra bu idrâki izleyen ve onu yaşayana yine aklî nitelikli lezzet veren müşâhede tecrübesinden bahsetmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi aslında bu fikirler çekirdek halinde Fârâbî'nin nübüvvet öğretisinde bulunmaktaydı ve bize göre İbn Sînâ'nın meşriki felsefesine yön veren selefleri arasında Fârâbî en önemli yeri tutmaktaydı. Hattı zatında meşrikî nitelikli Tanrı'nın varlığının ontolojik temellendirilişi, nefsin manevî cevher oluşu, melekiyyat ve felekiyata dayalı bir sudur teorisi, faal akılla ittisal öğretisi, buna bağlı olarak açıklanan nübüvvet öğretisi ve nihayet mead ve din felsefesi meseleleri Fârâbî metafiziğinin meşrikî nitelikli meselelerini oluşturmaktadır. Bütün bu öğretilerin İbn Sînâ versiyonunda nebevî bilginin çeşitli düzey ve türleri Âriflerin makamları başlığı altında ele alınan aklî tecrübeler şeklinde ele alınmaktadır.

İbn Sînâ'nın İdealindeki Entelektüel: Ârif-i Mütenezzih

İbn Sînâ'nın *-eş-Şifâ* nın girişinde "mecmece" terimiyle ifade ettiği yazım tarzındaki gibi- alternatif fikir ve yorumların tartışmalarla yön kazanan kıvrımlı yatağında asıl tezin müphem hale geldiği ansiklopedik metinlerinden sarf-ı nazar edip, *el-İşârât*'ın VIII., IX. ve X. namatlarındaki ana fikirleri daha duru bir zihinle gözden geçirmemiz, Ârifin nasıl bir hakikat yolcusunu temsil ettiğini anlamak bakımından uygun olacaktır. VIII. namat "Sevinç ve Mutluluk Hakkında" (Fi'l-Behce ve's-sa'âde) başlığını taşır. Bu namat esas itibariyle aklî hazların varlığına

ve diğer hazlara nispetle üstünlüğüne dikkat çekmek üzere yazılmıştır. Bu namat boyunca aklın kavramsal idrâkinin kuru bir mantıksal bilme tarzından ibaret olmadığına dair fikrî işaretler almakta ve öte dünyanın yüksek hazları hakkında uyandırılmaktayız. Buna göre; aklın kendi idrâkinden doğan hazları vardır ve entelektüel hayata ilgi duymayan sıradan insanların vehmettiğinin aksine onlar duyusal hazlardan çok üstündür. Hazların çeşitli durumlarda nasıl birbirine tercih edildiklerini gündelik hayattan örneklerle de bilebiliriz. Aklın hazları da soylu insanlar için üstündür ve tercihe şayandır. Bu tür hazların melekların idrâk ettiği ve onların üzerindeki varlık mertebesinde söz konusu olan hazlar olduğu düşünüldüğünde onların bedenî hazlardan üstünlüğü daha iyi anlaşılacaktır. Haz (el-lezze) idrâk eden nezdinde bir iyilik (hayr) ve yetkinliğe (kemâl) ulaşmayı (vusûl) algılamak (idrâk) ve onu elde etmektir (neyl). Bu iyilikler algılayan güce göre değişir. Akıl nezdinde iyi olan aklın bakış açısına göre değişebilir ve öncelikle gerçek (el-hakk) ve/veya güzeldir (el-cemîl). Demek ki akıl gerek ontolojik gerekse epistemolojik anlamda hakkı idrâk ettiğinde veya algılanan varlık ya da formun güzelliği açısından idrâkinden kendi yetkinliğine ulaştığı için haz almaktadır. Şu halde hazzın tanımında biri iyiliğe ilişkin yetkinlik diğeri de bu yetkinliğin idrâki olmak üzere iki kavramsal unsur bulunmaktadır. Bu tanımda “kemâl”in yerine “âfet” ya da eksikliği (nuksân), “hayr”ın yerine “şerr”i koyduğunuzda acının (el-elem) tanımını elde edersiniz. Bedenî haz ve elemelerin bazı durumlarda algılanmamasında olduğu gibi aklî haz ve elemeler de bedenî meşguliyetin sıradan şartlandırılmaları sebebiyle algılanmazlar. Dolayısıyla bu tür haz ve elemeler tam anlamıyla nefsin bedenden ayrılmasıyla (mufârakât) algılanabilir. Diğerleri bir yana, bedenî ağırlıklardan olabildiğince kurtulmayı başarmış olan Ârifler (el-Ârifûn el-mütenezzihûn) nefsin bedeni tamamen terk etmesinden sonra doğrudan kutsal varlık ve yüce mutluluk âlemine (âlemü'l-kuds ve's-sa'âde) ulaşmış en yüce yetkinlikleri idrâk ederler. Böylece irfan düzeylerinin bedeli olarak kendilerinde yüce hazlar hâsıl olur. Buraya

kadar söz konusu olan eskatolojik hazlardır. Bizim konumuz bakımından önemli olan ise nefis henüz bedenle birarada (mukârin) iken yani bu dünya hayatında kişinin söz konusu yüksek hazlardan alacağı bir payının olup olmadığıdır. Filozofa göre bu sorunun cevabı evet şeklindedir. Fizik ötesi âlemin (el-ceberût) düşüncesiyle meşgul olup, bedeninin süflî çağrılarına kulak vermeyenler için elbette söz konusudur bu. Onlar bu yüksek hazlardan nefis bedende iken de pay alabilirler. Akîlî haz, coşkulu sevinç ve yüksek mutluluktan aldıkları pay onları bedenle uğraşmaktan alıkoydukça artacaktır. Bedenle birarada bulunuyor olmasına rağmen bu mütenezzih ruh, primordiyal fıtratın saflığı üzere kaldığı için katı yeryüzü şartlarının kendisine zarar vermediği bir ruhtur artık. Bedenden ayırık olmanın hallerine ilişkin ruhânî bir zikir işittiğinde vecde, daha sonra da hayret ve dehşete kapılır. Filozofun ifadesiyle “güçlü bir biçimde tecrübe edilmiş” olan bu vecd, hayret ve dehşet halleri ruhu ancak akîlî yönelişlerin (istibsâr) yetkinleşmesiyle tatmin olacak güçlü bir motivasyon ile donatır. Artık aklın kendisini yetkinleştirmesi dışındaki süflî talepler onu ilgilendirmeyecektir. Buna karşılık teorik aklın yetkinleşme talebinden tabiatları gereği mahrum olan eblehler (el-bülh) de bedenî meşguliyetlerden arınma (tenezzüh) çabalarını başarıya erdirebilir ve pratik akıl düzeyindeki bu çabaya denk gelen bir uhrevî mutluluğa erişebilirler. Saf aklın hazzına nail olmamakla birlikte belki de bir “semâvî beden”e ilişerek algılayacakları bu mutluluk, onları sonunda “Ârifler”e özgü “ittisâl” deneyiminin sağladığı mutluluk düzeyine taşıyacaktır. Anlaşılan, Ârif-i mütenezzih ile ebleh-i mütenezzih arasındaki benzerlik her ikisinin de bedenî meşguliyetlerden arınma (tenezzüh) çabası içinde olmaları iken, bu ikisi arasındaki fark ikincisinin teorik aklın yetkinleşme talebine (el-istibsâr) sahip bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ârifler (el-Ârifûn) ile Eblehler (el-Bülh) arasındaki farkı oluşturan faktör tenezzüh değil, bilme gücü yani akıl olduğuna göre Ârif’in ayırıcı vasfı tenezzüh değil akîlî yetkinlik talebi ve bunun sonucunda ulaşacağı akîlî sevinç ve hazlar olmalıdır. Burada sözü edilen sevinç

ve/veya haz, sıradan anlamıyla bir merakın giderilmesinden ya da bir problemin nihayet çözümlenmesinden duyulan zihinsel bir tatmin yahut ona eşlik eden zafer duygusu değildir. Çünkü İbn Sînâ en yüce seviyede sevinç ve/veya haz duyanın el-Evvel olduğunu söylemektedir. El-Evvel'in Akıl varlığı olması –yani ontolojik olarak cismânîlikten tam olarak münezzehe ve bu yüzden en yetkin varlık olması- , Kendini akletmesi yani bilmesi, bu yetkinliği en yüce seviyede akletmesi O'nun Kendisine Kendisiyle Âşik olması aynı şeydir. Zâtî Aşk ile aynı şey olan Zâtî Bilgi ilâhî varlık düzeyinde söz konusu olan sevinç ve hazzın eşsizliği hakkında da bir fikir veriyor olmalıdır. Aslında birer “mukarreb” melek olan gök akıllarının (el-cevâhîr-ür'l-'akliyyetü'l-kudsiyye) el-Evvel'e duydukları aşk ile idrâk ettikleri sevinç yahut gök nefislerinin el-Evvel'e duydukları aşk yanı sıra sonsuz bir iştîyak içinde bulunmaları akıl, aşk, şevk, haz, sevinç terimlerinin göksel anlamlarını bir kez daha düşünmeye çağırmaktadır bizi. Bunun için belki dinin dramatik diline başvurmak daha çok fikir verici de olabilirdi. Ne var ki İbn Sînâ el-İşârât metninde ne gök akıllarının sonsuz aşkı ve ne de bir başka melekler dizisi olan gök nefislerinin aşk ve iştîyak hakkında yazarken felsefenin terminolojisinden dışarı çıkmak niyetinde görünmemektedir. Meselenin tam burasında filozofun gök nefisleri için kullandığı el-Evvel'e iştîyak halindeki âşiklar (el-'Uşşâk el-müştâkiyyûn) terimini kullandığına dikkat çekelim ve bir mukayese imkânı sağlasın diye İbn Sînâ'nın aynı terimi “bu dünya hayatında iken yüce bir mutluluğa (el-gıbtatü'l-'ulyâ) nail olmuş beşerî nefsler” için de kullandığını belirtelim.⁵¹

Yaşadığı aklî haz, sevinç ve mutluluk tecrübesinin esas itibariyle göksel olduğu hususunu vurguladıktan sonra, Ârif-i Mütenezzih'in bir entelektüel olarak portresini ana çizgileriyle ele alabiliriz; bu ana çizgiler IX. namatta biraz daha belirginleşmektedir. Her şeyden önce Ârif zühd sahibidir ve ibadetlerini ifa eder. Ancak bu vasıflarıyla onu yalnızca zâhid ve

51 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât IV* (VIII. Namat), s.7-45.

âbid olarak anmak yetmeyecek, hatta karışıklığa neden olacaktır. Çünkü Ârif olmayan zâhidler vardır ve onlar dünya metarı karşılığında ahiret metasını alan bir ticarî muamele içinde gibidirler. Dolayısıyla ibadetleri de ahirette alacakları mükâfat ve sevap karşılığı içindir. Zâhid ve âbid olma vasfı gerçek anlamını Ârif'in şahsında bulur. Çünkü "Ârif ismi, hakkın nurunun, sırrında sürekli ışınması için *fikriyle* kutsal ceberut âlemine odaklanan kimseye özgüdür" (el-munsarif bi fikrihî ilâ kudsi'l-ceberût müstedîmen li şurûki nûri'l-hakk fi sırrihî yuhassu bi ismi'l-'ârif). Ârif için zühd ve ibadet bu *fikrî* odaklanmanın önündeki engelleri kaldıran bir manevî eğitimidir (riyâze) ve o, ibadeti başka bir şey için değil, sadece hakka ulaşmak için yapar. Ârifin aklî/manevî yolculuğunda irâde, riyâzet ve vusûl denilen üç aşama söz konusudur. İrade - Faal Akıl ile-"ittisâl"i gerçekleştirme isteğidir. Vusûl aşamasına kadar Ârif, mürîd adını alacaktır. İrâde, gerçeği görmek isteyene (el-müstabsır) ya aklî kanıta dayalı kesinlik (el-yakîn el-burhânî) ya da îmana dayalı bir itikad (el-'ikdü'l-îmânî) temelinde egemen olan bir duygudur. Bu irade ile ittisâlin Rûhuna (Rûhu'l-ittisâl) ulaşmak amacıyla sırrı kutsal varlık alanına doğru hareket geçer. İrâdî hareket devam ettiği müddetçe Ârif mürîd adını taşımaya devam edecektir. Riyâzet, yukarıda da belirtildiği gibi, ittisâlin gerçekleşmesine engel olacak bedenî meşguliyet ve güçlere karşı –ibadet ve zühd hayatıyla desteklenen- ciddî bir eğitim demektir ve bu eğitim sayesinde insan ruhu kudsî âlemden gelecek sinyallere karşı duyarlı hale gelir. Riyâzet ilerledikçe mürîd, hakkın nurunun parlamasından ötürü haz verici bir takım sırlara muttali olmaya başlar. Bu durum bazen kendisini vecd hali olarak da gösterebilir. Bilinç-bilinçsizlik halleri arasında gidip gelirken riyâzetin ilerlemesiyle kendisinde bir istikrar hali oluşur. Eskiden gözünü kamaştıran, ne olduğunu bilmediği ışık kaynağı, öteden beri tanıdığı bir yıldız gibi olur artık. Bu tanışıklık, sohbeti ve sevinci getirecektir. Artık mürîd için üzüntü, ondan ayrı kalınan vakitler demektir. Bu tanışıklığın çeşitli tavırları, kendisinde gerçek olmayan âlemden (âlemü'z-zûr) gerçek âleme (âlemü'l-hakk) doğru olan istikrar-

lı bir yükselmeye yol açar. Mürîd riyâzet aşamasından ulaşma (neyl) aşamasına geçtiğinde sırrı da cilalanmış bir ayna haline gelir. Bu ayna hakka tutulmuştur ve yansıyan görüntüler yüce hazlara yol açar. Kendisi hakkın aynası olunca Ârif, benliği ile hak arasında gidip gelir. Hak ile benlik bilinci arasında tereddüt eder. Sadece kudsiyet canibini düşününce kendinden geçer, düşüncesi kendine dönünce kavuşma (vusûl) gerçekleşir. Bu, kavuşma idrakinin benlik bilincinin ifna olmadığı bir tecrübe içinde gerçekleştiği anlamına gelir. İrfân, bir araya geliş (cem') makamında Ârif'in, haktan gayri ne varsa onları ayırt etmek, bırakmak, terk etmek ve reddetmek diye anılan derecelerini aşmasıyla başlar –ki cem' demek, Hakk'ın sıfatlarının mürîdin özünde bir araya gelmesi demektir- Bir'de (el-Vâhid) sona erer ve sonra durur. Bu hakikat yolculuğunda ikinci bilgi (irfân) daima birincisine tercih edilir. Çünkü vuslat sürecinde yeni tecrübenin getirdiği bilgi öncekini daha da bilinir kılar. Bu süreçte de öncekilerden az olmayan dereceler/aşamalar söz konusudur. Bunları söz ile ifade etmek imkânsızdır. İbareyle açıklanamazlar. Onu sözlü ifade (makâl) değil düşüncü (hayâl) açığa çıkarır. Onları öğrenmek için manevî gözlem ehlinde (ehlü'l-müşâhede) biri oluncaya kadar derece kat etmek gerekir. İbn Sînâ daha sonra vusûl sürecinde Hakk'ı bilmekle gelen bazı bilinç ve bilinçdışına ilişkin haller üzerinde durmaktadır. Bunlar içinde dikkat çekici olanı bazı Âriflerin Hakk'a vasıl olup gerisini terk etme (insırâf) halini yaşarken O'ndan gayri şeylerle meşgul olamaması, bazılarının ise ruhsal gücünün genişliğinden ötürü Hak'tan gayrisiyle normal şartlarda imiş gibi meşgul olabilmesidir. Hak'tan gayri şeylere dikkat kesilemeyen Âriflerin normal dünya şartlarına ilişkin gaflet, üzerlerinden yükümlülüğün kalktığı kimse konumuna sokabilir onları; çünkü o yükümlülük kavramını bile akledecek durumda değildir artık. Aynı durum bu tecrübenin "kerâmet kılığı"na (libâsü'l-kerâme) bürünmesinde de söz konusudur. IX. namatın sonunda İbn Sînâ Hakk'ın katının her önüne gelenin, her fikri olanın topluca girdiği genel bir yol (şer'î'a) olmadığını, aksine seçkin ruhların tek tek girdiği özel bir yol ol-

duğunu belirtmektedir. Bu özelliğin farkına varmayan kimse için metafizik denilen “bu fennin” içerdiği şeyler komik ve saçma görünebilir; ancak bu bilgileri kendisinde gerçekleştiren kimse için ise birer ibret vesikasıdır. Sonuç olarak bu bir istidat meselesidir ve “Herkeseye yaradılışına uygun olan kolay gelir.” (Müslim, “Kader”, 1)⁵²

İbn Sînâ *el-İşârât*'ın son yani X. namatında, kerâmet, gayb bilgisi, nübüvvet ve mucizenin imkânı üzerinde durur ve bunların Ârif tipolojisiyle ilişkisini kurar. Filozof göre psikolojik durumların etkisi altında beden normal işleyişinde bir takım değişmelerin, etkilenmelerin meydana geldiği gözlemlenmektedir. Ateşli bir hastalık da pekâlâ bedenî güçlerde bir çekilmeye ve mesela hayalgücünde bir hareketliliğe yol açabilmektedir. Sıradan bir insan için geçerli olan etkilenim “Doygunluğa ulaşmış nefis” (en-Nefsü'l-mutma'inne) sahibi bir insan ya da Ârif için çok daha geçerlidir. Çünkü bu durumda –asla patolojik bir biçimde olmaksızın- akıl-altı mesabesinde olan ve organizmaya bağımlı olarak çalışan güçler, aklî nefsin ardına çekilmekte, yani onu meşgul etmek şöyle dursun onun kontrolüne girmektedir. Açıkçası nefsin aşağıdan gelen etkilere kapalı, yukarıdan gelen etkilere ise açık hale geldiği bir düzeydir bu ve ulvî âlemden gelen etkileri almak için ortada herhangi bir bedenî engel bulunmamaktadır. Yine sıradan insanlar bazı durumlarda öyle konsantre olur ki normal gücünün ötesinde performans sergileyebilir. Bununla karşılaştırıldığında tenezzüh etmiş yani ulvî varlığa yönelmesinden ötürü bedenî yönlendirmelerden alabildiğine uzaklaşmış olan Ârifin nasıl bir güce ulaşabileceği tahmin olunabilir. Nitekim Ârif, Haktan gelen özel bir yardımla gücünün zirvesine ulaşan kişidir. Aynı şekilde insan nefsinin uyku halinde “gayb”e muttali olduğu tecrübeyle sabittir ve bu olguyu –aslında tabii sebeplere dayalı bir olgu olduğu için- teorik olarak açıklamak da mümkündür. Şu halde Âriflerin “gayb”ten haber verdiği ya da müjde olsun korkutma olsun verdiği haberin doğru çıktığı işitildiğinde bunu haydi haydi mümkün görmek gerekir. Geçmiş

52 *el-İşârât ve't-tenbîhât IV*, (VIII. Namat), s. 47-110.

ve gelecek gibi zaman içindeki hadiselerle ilişkin tikel bilginin (naks) kaynağı göksel nefislerdir.⁵³ Çünkü tikeller göksel nefislerde yine tikel halleriyle ve bütün gerektirdikleriyle (ellevâzım) tasavvur olunurlar ve bu tasavvurlar gelecekte vuku bulacak bir hadisenin, aklî bakışını göklere çevirmiş Ârif tarafından, henüz vukû bulmadan bilinmesini mümkün kılar. Bu biliş, manevî tenezzüh şartının sağlanmasından ötürü bedenî dayatmaların söz konusu olmadığı ve artık aklın aynası haline gelmiş olan mütehayyilenin göksel etkiyi görünür kılmaya şeklinde vuku bulur. Bilindiği gibi mütehayyile gücü, tikelleri olduğu veya olacakları gibi, sadece aklın kavradığı tümelleri ise tikellere benzeterek (mühâkiye) algılamakta ve ortak duyuda görünür kılmaktadır. Bazı durumlarda hatırlama gücünün devreye girmesi ve göksel nakışları alıkoyarak hatırlanır kılması da söz konusudur. Kısacası insan aklının Faal Akıl ile ittisâli tikellerin tümel yapıda kavranmasını mümkün kılarken insan nefsinin –mütehayyile gücü aracılığıyla- gök nefisleriyle teması onu gelecekte vukû bulacak tikel hadiselerle ilgili olarak haberdar kılabilir. İbn Sînâ nübüvvet meselesi hakkında çeşitli eserlerinde fikir beyan etmiştir ve şunu unutmamak gerekiyor ki, filozofa göre vahiy, peygamberlere özgü Kutsal Akıl'ın, dinî terminolojideki karşılığı vahiy meleği Cebrâîl olan Faal akıl ile ittisâliyle vukû bulmakta ve tamamen “aklı” bir içyapıya sahip bulunmaktadır. Vahiy alan bir peygamber yalnızca tümelleri def'aten kavramakla kalmayıp aynı zamanda

53 Göksel akıllar kendi ilkesi olan el-Evvel'in Yüce Yetkinliği'ni bilmekte ve benzeleme isteği ile O'na “aşk” ve aklî irâde (ihtiyâr) ile teveccüh etmektedir. Bu kavuşma isteğinin göksel nefes sadır ettiği hayal ve irade, tıpkı hayevânî nefsin arzu gücünün organizmada hareket etkisi doğurması gibi, bir “şevk”e yol açmakta ve bir hareket iradesi doğurmaktadır. Göksel akıl İlke'sini bilirken O'nun Yetkinliği ve güzelliği karşısında bitimsiz aklî hazlar almakta, bu hazlar tıpkı sevgiliye kavuşma ümidinin doğurduğu hayal ve tasavvurlar gibi, göksel nefiste hareket etme iradesi yanı sıra tikel formların tasavvuruna yol açmaktadır. Bu irade ve tasavvur, göksel cismi devrî biçimde hareket ettirir. İbn Sînâ göklerin bu irâdî hareketini bir “melekî” ve “felekî” ibadet olarak nitelemekte ve bir merkez etrafındaki bu göksel tavafın amacını ibadet isteği olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ ontolojisinin göksel plandaki teleolojik boyutunu içeren bu açıklamanın eş-Şifâ'ya dayalı geniş biçimi için bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2002, s.203-215.

bunların tikel hale benzetilmiş figüratif versiyonlarını da gören, işiten bir kimsedir. Dolayısıyla onun Faal Akıl ile kudsi akıl düzeyindeki ittisâline vahiy meleğinin görsel biçimlerini algılama da eşlik etmektedir. Ayrıca onun gücünün zirvesindeki mütehayyilesi, göksel nefisler denilen melekût ile de ittisâle geçerek gaybe yani geleceğe ilişkin tikel bilgi formlarını da idrâk etmesine yol açmaktadır. Gâipten gelen tikel bilgileri haber vermeye sınırlı olan dar anlamda nübüvvet olsa olsa ancak yüksek peygamberliğin bir cüz'ü olarak tanımlanabilir ve kendisine peygamber olmayan yani vahiy almayan kimse-lerin gaybî haberlere kerâmet türünden ittilâmı açıklayan bir kavram olarak başvurulabilir.⁵⁴

Genel “Ârifîn” yelpazesi içinde bütün mesele insan nefsinin göksel varlık alanına fikriyle yönelik olması, riyazet usulleriyle bedenî meşguliyetlerden mütenezzih kılmasıdır. Göksel etkinin (eser) uyku ve uyanıklık hallerindeki tezâhürleri, eğer, hatırlama gücü tarafından tüm açıklığıyla zapt edilmiş ise doğrudan ilhâm, tevil gerektirmeyen vahiy veya tabir gerektirmeyen rüya şeklindedir. Bu etkinin kendisi ortadan kalkıp da geriye benzetimleri (mühâkiyâtihî) veya ardışık etkileri (tevâlîhi) kalmışsa bu durumda rüyanın tabiri, vahyin ise tevili gerekecektir. İbn Sînâ bir kafa karışıklığına meydan vermemek için Türk şamanların veya parlak bir cisme bakıp dikkatini yo-

54 Davidson İbn Sînâ'nın nübüvvet gerçeği ile ilgili düşüncelerini şöyle özetler: “İbn Sînâ nübüvvet ismini üç fenomen türü için kullanır. ‘Nübüvvet güçlerinin en yükseği olan’ Akıl nübüvvet (Intellectual prophecy), kutsal akıl, insan aklı için Faal Akıl ile hiçbir ilmî gayret sarf etmeden ittisale geçmeyi mümkün kıldığında, geniş bir düşünceler yelpazesine de karşılık gelecek biçimde, gerçekleşir. Bu durumda Faal Akıl’ın feyzi ittisâl halindeki akla kıyasın orta terimlerini, kıyasların kendilerini ve sonuçlarını def’aten bildirir. ‘Mütehayyile gücüyle sınırlı nübüvvet’te ise –bu nübüvvet türü akıl nübüvvet ile bir arada olabilir yahut olmayabilir- melekût âleminden gelen feyiz, ya teorik bilginin ya da geleceğe dair bilginin figüratif bir versiyonunu gücünün doruğundaki mütehayyile melekesine verir; bu sudûr süreci Faal Akıl’dan gelen teorik bilginin figüratif versiyonuna ve besbelli ki göksel nefislerden gelen gelecek bilgisine yol açan etkidir. Nübüvvet ismi ayrıca katkısız iradenin fiilleriyle tabii âlemdeki değişimleri etkileme sadedindeki bilişsel olmayan fenomenler için de kullanılmıştır”. Herbert A. Davidson, *AlFârâbi, Avicenna, and Averroes*, on *Intellect*, Oxford & New York: Oxford University Press 1992, s. 126.

ğunlaştıran kâhinlerin gaybten haber verme tecrübelerine (te-cârib) de değinerek Ârifin manevî tecrübesiyle bunlar arasındaki farkın bir şekilde ayırt edilmesini ve ilkinin karşı mesafeli olunmasını ister. Son olarak İbn Sînâ Âriflerden keramet ve/veya mucize kabilinden olağanüstü hallerin sadır olması üzerinde durmaktadır. Filozofa göre bunların da açıklaması vardır; çünkü “tabiatın sırlarında yatan sebepleri” (esbâb fî esrâr lî't-tabî'a) bulunmaktadır. Mesela sıradan insan için psikolojik/zihinsel durumun beden hareketine etki etmesi gözlemlenebilir bir durumdur. Yerdeki bir kalasın üzerinde düşmeden yürüyebilen biri aynı kalas yükseğe kaldırıldığında aynı rahatlıkla yürüyemeyecek, düşmeyi vehmettiği için düşecektir. Sıradan olmayan Ârif nefsleri ise kendi bedenlerini de aşarak cisimler üzerinde etkide bulunabilmekte ve hatta bu etki başkalarının nefislerine kadar uzanabilmektedir. Eşya üzerinde tasarruf gücü aslında doğuştan getirilen bir nefis özelliğidir (cibilletü'n-nefs); doğuştan gelen bu seçkin özellik eğer kişi manevî eğitimini tamamlar, hayırlı, olgun ve arınmış kimseler haline gelirse peygamberlere özgü mucize veya velilere özgü keramet denilen tezâhürler olarak kendisini gösterecektir. Arınma devam ettikçe de yaratılışının gerektirdiği bu güç daha da artacak ve en yüksek dereceye ulaşacaktır. Bu tür bir güçte sahip olup bunu kötü yolda kullanan kimse ise “iğrenç bir büyücü”den (es-sâhirü'l-habîs) başka bir şey değildir ve bu durumda sahip olduğu olağanüstü şeyleri gerçekleştirme gücü hiçbir değer taşımayacaktır. İbn Sînâ, bütün bu alışılmadık hallerin tabiat âleminde geçerli olan ilkelerle açıklanabileceğini tekrarlar ve imkânsızlığına dair kesin bir kanıt olmadıkça kişinin bunları inkâr etmemesi gerektiğini belirtir. Filozofun okuyucusuna son öğüdü *el-İşârât*'ta süzölmüş hikmetler halinde dile getirilen bu tür bilgileri ehli olmayana vermeme-sidir; ehil olmayan kimselerin başında ise bayağı, cahil ve eğitimsiz kimseler ile inkârcı filozof taslakları (mulhide hâ'ülâi'felâsife) gelmektedir.⁵⁵

55 *el-İşârât ve't-tenbîhât IV* (X. Namat), s. 111-164.

Sonuç: Aklî ve Vizyoner Olanın Bütünleşmesi

1. Her şeyden önce *el-İşârât'*ın "Ariflerin Makamları" bölümünü de içeren VIII., IX. ve X. namatları felsefenin diliyle yazılmıştır ve İbn Sînâ'nun öteki eserlerini okumuş birinin hemen kavrayacağı gibi filozofun tüm felsefesiyle uyum ve bütünlük içindedir.
2. Metnin yüreğinde duran mesele felsefî tecrübenin en yüksek düzeyi olan, insan aklının Faal Akıl ile ittisâl tecrübesidir. Bu tecrübe anılan namatlarda –öteki eserlerinden farklı olarak- çeşitli boyutlarıyla ve daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. VIII. namat bu tecrübe esnasında aklın yaşadığı lezzet, sevinç ve mutluluk boyutunu, IX. Namat zühd ve ibadetin hazırlayıcı ve eğitsel şart olarak tanımlandığı tenezzüh boyutunu, X. namat ise tenezzüh süreci esnasında vuku bulması mümkün olan olağanüstü halleri ele almaktadır.
3. Bu süreci tüm boyutlarıyla kavramak için insan aklı ve nefsinin, aslında akıl ve aşkları, irade ve şevkleriyle el-Evvel'e yönelmiş melekî güçlerden ibaret olan göksel akıl ve nefislerin idrak ve yaşantı süreçlerini göz önünde bulundurmamak gerekir. Tenezzüh bu anlamda insan ruhunun beşerî olanın süflî tabiatından sıyrılıp melekî olanın ulvî tabiatına yönelmesi, onların idrak, ibadet, lezzet, sevinç ve mutluluk dünyasını paylaşması yahut ondan pay alması demektir.
4. Ârif-i mütenezzih, metafizik hakikate yönelik fikrî yoğunlaşmalar ile ibadet ve zühd ile desteklenmiş tenezzüh eğitimini kendisinde bütünleyen kimsedir ve İbn Sînâ için entelektüel/felsefî hayatın ideal tipidir. Ârif-i mütenezzih, geleneksel felsefe tanımında geçen teorik ve pratik aklın "istikmâl"i hedefini kendisinde ideal anlamda gerçekleştirmiş olmakla bu nitelemeyi hak etmektedir.

5. Ârif-i mütenezzih hakikate ulaşma yönündeki güçlü iradesi, sıradan bir yeryüzü canlısı olmanın ötesine geçme çabası ve sonunda hakikate vâsıl olma başarısıyla kendini gerçekleştiren kimsedir. Bütün bunlar olurken nail olduğu akli lezzetler, aklının aynasında yansıyan harikulâde vizyonlar onu bitimsiz bir sevinç ve mutluluğa gark etmektedir. İbn Sînâ'nın bütün bu tecrübeyi vasf ederken başvurduğu terminolojinin "mistik" ya da "tasavvufî" çağrışımlara yol açması onun kendi "rasyonel" felsefesinden ayrı olarak bir "mistik" felsefe ortaya attığı anlamına gelmez.
6. Söz konusu olan sadece Zâhid ve/veya Âbid tipi değil de Ârif ise –ki gerçek Ârif bu ikisinin pratiğini bambaşka ve çok daha ulvî bir hedefe yönelterek kendisinde gerçekleştirmiştir- onun idrak dünyası daima akli boyutlara sahiptir. Bu yönüyle o teorik ve pratik aklın yetkin haliyle kendisinde bütünleştiği kimsedir. Açıkçası Ârif, vâsıl oluş/ittisâl ediş sürecinin en nihâi noktasında bile küllî hakikatleri akıyla idrâk etmekte ve bundan fazla olarak sözkonusu hakikatlere ilişkin tikel formları aklının aynasında müşahede etmektedir. Yani o hem bir irfân-ı akli ehli hem de bir müşâhede ehlidir.
7. Ârif-i mütenezzih'in entelektüel dünyasında akli idrâk ve tahayyülî müşahede aynı manevî tecrübenin farklı yüzleridir. Biri küllîleri Faal Akıl'la ittisâl ederek bilmek diğeri ise göksel etkiler sayesinde cüz'ileri görmek ile ilgilidir. Kavramsal bilgi ve görsel tecrübe onun nâtik nefsinde bütünleşiktir. Bu bütünlük içinde ne akıl müşahedeye zıt düşmekte, ne de müşahede akli nefyetmektedir.
8. Manevî yolculuğun hiçbir aşamasında Ârif-i mütenezzih Faal Akıl ya da el-Evvel ile ittihâd etmemekte, onlarla bir ve aynı olmamaktadır. Kısacası mistik birleşme yoktur. İbn Sînâ'da Vuslat, İttisâl'dir, İttihâd değil. Ulvî âleme ilişkin tecrübe ve müşahedelerinin bazı aşamalarında

sorumluluk bilincini yitirecek kadar şaşkınlığa düşmesi söz konusu olsa bile bu ârızî bir durumdur. Nitekim tamamen hakk ile meşgul iken bile yaratılmışlar âlemine ilişkin dikkatini yitirmemek olgunluk sayılmaktadır.

9. İbn Sînâ ontolojisindeki Vâcibü'l-vücûd Bizâtihi semitik dinlerdeki müteal ve varlık veren Tanrı inancıyla uyum içindedir. Vâcibü'l-vücûd Bizâtihi'nin monoteistik Tanrı inancına tamamen ters düştüğü iddiası, genellikle onun felsefesindeki zorunluluk fikrine ilişkin yanlış anlaşılmalara ilgilidir. Söz konusu olan Zorunlu Varlık'ın, Zorunlu İlmi'nin, aksi düşünülemeyen ve asla Tanrısal İrade'yi nefyetmeyen zorunlu gerekleridir. Vâcibü'l-vücûd Bizâtihi'nin yetkinliğinin bir gereği olarak *sürekli* varlık veriyor oluşu, Varlık Veren ile âlem arasında bir *sürekli* ilişki ön plana çıkardığı için bu ontoloji, bir yandan teolog ve/veya kelâmcıların formüle ettikleri şekliyle “yoktan yaratma” doktrinine ters düştüğü gerekçesiyle eleştirilmiş, diğer yandan da söz konusu *süreklilik* monizm şeklinde yorumlanmıştır. İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkileri hakkındaki görüşünün genelde monoteizmle değil, teolog ve/veya kelâmcılarla bir meselesi vardır. Öte yandan Vâcibü'l-vücûd Bizâtihi öğretisindeki aşkınlık ve yetkinlik fikri Tanrı ve âlem arasında bir ontolojik mübâenet olmadığı ana fikrini savunan monizmi dışlamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinde “mistik” unsurlar görüyor olsak bile Zaehnerci tabiat monizm modeli bu verileri açıklamak için elverişli olmayacaktır.
10. İbn Sînâ'ya ait “meşrûkî” metafiziğin Aristocu boyutlara sahip olduğu kadar sadece Aristoculuk ile açıklanamayacağı da açıktır. El-Evvel'in sadece Gâi İllet olmayıp, Sürekli Varlık Veren Nihâi Fâil İllet oluşu, görkemli bir melekîyyatın eşliğinde açıklanan sudûr süreci, nefsin manevî bir cevher oluşu ve bireysel meâd öğretisi, nübüvvet, vahiy, mucize ve kerametlere ilişkin açıklamalar bunu yeterince göstermektedir. Zira İbn Sînâ için-

de nefes alıp verdiği kültür evrenine Aristo modeliyle baktığı kadar, bağlı bulunduğu ve Türk filozofu Fârâbî tarafından ana fikirleri oluşturulmuş felsefe geleneğinden de Aristocu modele bakmıştır. Ayrıca filozofun kültür evreninde İslâm dinine özgü inanç esasları ve pratikler, bu dinî geleneğe bağlı olarak gelişmiş tasavvuf ve kelâm akımları da hayatdar biçimde bulunmaktadır ve filozof, Müslüman kimliği taşıma ve çağının tanığı olma hüviyetiyle bütün bunlarla diyalektik ve hermönetik bir ilişki içindedir.

11. Bu yüzden filozof, sistemini ait olduğu kültürel kimliğin tamamen farkında olarak çalıştırmakta, bunu yaparken bir yandan Aristo külliyatını kendi insanı için yeniden okur ve üretirken diğer yandan felsefenin imkânlarından kendi kültürel dünyasını açıklamak için yararlanmaktadır. Bu tavrın içinde İslâm dinine ait temel ilkeleri felsefî planda açıklamak, kelâm geleneğiyle eleştirel bir diyaloga girmek ve Müslümanların “tasavvufî” dediği mistik terminolojiye başvurmak da vardır. Aksi takdirde kendi insanı için anlamlı bir felsefe disiplini geliştirme imkânını bulamayacaktı. Ancak bu husus, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ın son üç bölümünde tasavvuf terminolojisine başvurmasını sadece hedef kitleyi hesaba katmak ve tamamen pragmatik gayeler gözetmek şeklinde yorumlayacağımız anlamına gelmez. Filozof sisteminin ne kadar çok şeyi açıklama kudretinde olduğunu kanıtlamak istemektedir. Ayrıca bu üç bölüm yukarıdan beri belirtmeye çalıştığımız gibi sadece tasavvufî tecrübeyi açıklamaya yönelik bir metin olmayıp, Faal Akıl ile İttisâl tecrübesinin filozof için “mistik” yahut “tasavvufî” denilen ve genellikle müşâhede ve kerâmet terimleriyle ifade edilen boyutlara da sahip olduğunu ortaya koymaktır. Peygamberlerin Cebrâîl'den vahiy telakkî etmesi ve mucizeler göstermesinden, velilerin keramet göstermesine, teorik akli gelişmemiş eblehlerin

âhiretteki kurtuluş ümidinden, Türk Şamanların kehanet pratiklerine, belli şartlarda performansımızın nasıl normal sınırlarını zorlayabildiğinden iğrenç sihirbazların doğuştan getirdikleri paranormal yetenekleri kötüye kullanmalarına kadar birçok fenomen Ârif-i mütezzihin ittisâl tecrübesini daha iyi anlamamız için bu üç bölümde yer almaktadır.

12. Eğer İbn Sînâ felsefesindeki Aristocu boyutların başında rasyonellik niteliği geldiği söyleniyorsa bu doğrudur ve bir felsefe sistemi olmanın şartı olarak görüldüğü her durumda onun sistemi de rasyoneldir. Ve eğer rasyonel olmak “aklın sınırlarının ötesindeki” bir Mistisizm anlayışını reddetmek ve böyle bir Mistisizmi İbn Sînâ sisteminden dışlamak anlamına geliyorsa şu söylenmelidir: İbn Sînâ’nın sistemi baştan aşağı aklîdir; Tanrı, din, nübüvvet, ahiret...vd gibi teolojik öğreti ve inançları tamamen aklın yöntemleriyle açıklar. Hatta mucize, keramet gibi olağanüstü fenomenlerin tabiatı yöneten ilkelerle ilişkili olduğunu ve sebep-sonuç dizgesi içinde açıklanabileceğini öngörür. Ancak bu durum İbn Sînâ’daki *el-’akl* kavramının ne istidlâlî (discursive) akıldan ibaret görülmesini ve ne de modern ratio’ya indirgenmesini haklı göstermez. Onun akıl kavramını belki kutsal ile bilgi arasındaki bağlantıyı kurarak, kutsalı tecrübe eden ve esasen *el-’akl* (Intellectus) ile eşanlamlı olan geleneksel *el-kalb* kavramıyla karşılaştırmak daha uygundur. Bu durumda kalbin aynası İbn Sînâ’nın “mütehayyile”si olacaktır.