EKİTAP

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE SOYUTLANMA SORUNU

Fatma Ülkü YAPAR

ilâhiyât

ilâhiyât 1976

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

İbn Sînâ Felsefesinde Soyutlanma Sorunu

Fatma Ülkü YAPAR

Editör: Ahmet ŞENHARPUTLU

ISBN 978-625-8972-97-9 (ekitap)

1. Baskı: Kasım 2026

Sertifika No: 44396

Mizanpaj ve Uygulama: Tavoos
Kapak: Tavoos

ilâhiyât
Fora İş Merkezi, 1354. Cadde No: 138/5, 06378
Ostim/Ankara

Tel: (0312) 439 01 69
www.ilahiyatyayin.com
editor@ilahiyatyayin.com
satis@ilahiyatyayin.com
www.instagram.com/ilahiyatyayin



İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE SOYUTLANMA SORUNU

Fatma Ülkü YAPAR

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7

BİRİNCİ BÖLÜM
ARİF KAVRAMININ TAHLİLİ 13
1. Ârif, Âbid ve Zâhid 13
2. Kavramsal Örgü 17
2.1. Ortak ve Ayrıştırıcı Vasıflar 29
2.2. Ortak ve Ayrıştırıcı Vasıfların Ulaştıracağı Neticeler 33
2. Felsefe ve Filozof Kavramları 40

İKİNCİ BÖLÜM
AMELLERİN BİLİŞSEL SÜREÇTEKİ ROLÜ 61
1. Yetkinleşme Nedir? 61
2. Amel Kavramı ve Amelle Yetkinleşmenin İmkânı 86
2.1 Himmeti Hakk'a Hasretmek 106
2.2. Sırrı İnceltmek 112
2.3. Vuslata Ermek 121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AMELLE YETKİNLEŞTİĞİNDE
KİŞİDE ORTAYA ÇIKAN NEDİR? 127
1. Arifin mutluluğu 127

2. Arifin doğaya tesiri ve tasarrufu 139
3. Ârifin Yetkinliği 151

SONUÇ 165

KAYNAKÇA 169

ÖZET 177

GİRİŞ

ÇALIŞMANIN KONUSU, KAPSAMI VE ÖNEMİ

Bu çalışmada *el-İşârât ve't- tembîhât*'ın "Âriflerin Makamları" bölümü merkeze alınarak İbn Sînâ felsefesinde insanî yetkinlik özelinde yetkinleşmenin nasıl olacağı sorusuna cevap aranmaktadır. Bilindiği üzere İbn Sînâ bu metinde diğer eserlerinden farklı olarak insanî yetkinleşmeyi tasavvufî dil ve anlatıma başvurarak açıklar. Bu sebeple "Âriflerin Makamları" İbn Sînâ külliyatında hem klasik dönem hem de modern dönem araştırmacılarının bir hayli dikkatini çekmiştir. Fakat metin özellikle modern dönemde sorunsallaştırılmış, metinde kullanılan dil pek çok İbn Sînâ araştırmacısını filozofun kendi felsefî sisteminin dışında farklı ve mistik karakterli bir sistem inşa edip etmediği bağlamında meşgul etmiştir. Klasik dönem müelliflerinin çoğu ise bu metni tasavvuf anlatısı olarak algılamıştır. Metnin en meşhur iki şarihinden biri olan Fahreddin Râzî *el-İşârât ve't- tembîhât*'a yazdığı şerhte bu bölüme "*el-işârât ve't- tembîhât*'ın bu bölümü, kitabın en değerli bölümüdür. Çünkü İbn Sînâ sûfilerin ilimlerini kendisinden önce hiç kimsenin yapamadığı ve kendisinden sonra da hiç kimsenin tekrarlayamadığı bir şekilde dü-

zenlemiştir" [1]diyerek başlamış ve metni bu yargısıyla uyumlu olarak şerh etmiştir.

Metnin bir diğer şarihi olan Tûsî ise "Âriflerin Makamları" ndan bir önceki namat olan "Sevinç ve Mutluluk" kısmını da dikkate alarak bu iki bölümde her bir mevcudun varlık mertebesindeki yerine göre kemal ve mutluluğunun anlatıldığını söylemiş ve şerhte de insanı kemal ve mutluluğa ulaştıran yolu İbn Sînâ'nın anlatısına sadık kalarak riyâzet yöntemi üzerinden açıklamıştır.[2] Klasik dönemin konuyla ilgilenen bir diğer filozofu İbn Tufeyl ise meseleye "Âriflerin Makamları" özelinde değil de İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l- Meşrıkıyye* adlı eserini dikkate alarak yaklaşmış, riyâzet ve müşahede yönteminin nazar yönteminden sonra gelen ve kişiyi gerçek anlamda burhanî bilgiye ulaştıran yöntem olduğunu söylemiştir.[3]

Modern döneme gelindiğinde ise İbn Sînâ'nın bu metinde tam olarak neden bahsettiği uzun tartışmalara konu olmuştur.[4] Bu konudaki tavırlar şöyle özetlenebilir: Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın başını çektiği bir grup İbn Sînâ felsefesinin meşrîkî bir yapıda olduğunu ve İşrakî felsefeye zemin hazırladığını iddia etmiştir.[5] Muhammed Abid el-Cabirî ise İbn Sînâ'nın meşrîkî karakterli bir felsefe inşa etmeye çabalayarak

---

1 İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, (çev. Ömer Türker), İstanbul, Hayykitap, 2010, s.9.

2 İbn Sînâ, **el-İşârât ve't- Tembîhât,** (şerh N.Tûsî [tahkik Süleyman Dünya]), Kahire: Dâru'l- Me'ârif, 1960, c.4, s.47.

3 4 İbn Tufeyl- İbn Sînâ, **Hayy İbn Yakzan** (çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2006, 11-20. İbn Tûfeyl'in konuyla ilgili görüşleri için bk. Ömer Türker, **Hayy b. Yakzân: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu**, İstanbul Sosyoloji Dergisi, sayı:18, yıl, 2009, s.195-204.

4 Tartışmalarla ilgili tafsilatlı açıklama için bk. İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s,349-371.

5 Henry Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, İng. Trc. W.R. Trask, İrving Texas 1980, s.35-37, 162-164, 273-275, Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, (çev. Ali Ünal) , İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, s. 58-60.

Aristocu felsefe geleneğinden saptığını söylemiştir.[6] Konuyla ilgili olarak öne sürülen bir diğer görüş ise İbn Sînâ felsefesinin tamamen rasyonel karakterde olduğudur. Bu görüşün modern dönemdeki en ünlü savunucusu olan Dimitri Gutas İbn Sînâ felsefesinin özünde Aristocu ve rasyonel karakterde olduğunu ve hiçbir mistik öğe taşımadığını iddia etmiştir.[7] İbn Sînâ felsefesinin rasyonel ve mistik olarak yorumlanabilecek öğeler içerdiğini ve fakat filozofun bunları kendi felsefî sistemi içine oturtarak özgün bir yoruma gittiğini ifade eden bir diğer görüşün savunucuları ise İlhan Kutluer ve Hikmet Yaman'dır. Meseleyi İbn Sînâ felsefesinin rasyonel veya mistik karakterli olması cihetinden değil de metafizik bilgiye nasıl ulaşılacağı dolayısıyla yetkinleşmenin nasıl ve hangi yöntemle olacağı üzerinden ele alan Ömer Türker ise tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Kutluer, Yaman ve Türker'in konuyla ilgili çalışmaları literatür değerlendirmesinde ayrıca zikredilecektir. Bu çalışmada ise İbn Sînâ'nın "Âriflerin Makamları"nda bir insanı dünya hayatındayken yetkinlik ve mutluluğa götüren yolun filozof tarafından nasıl ele alındığı incelenmiştir. Zira kanaatimizce İbn Sînâ felsefesinin rasyonel mi yoksa mistik mi olduğu tartışması filozofun metni kaleme almaktaki asıl amacı olan yetkinleşmenin nasıl olacağı problemini gölgede bırakmaktadır. Bu çalışmanın amacı da İbn Sînâ'nın amacıyla aynı olup insanî yetkinleşmenin riyâzet yöntemiyle nasıl gerçekleştiğini açıklamaktır.

---

6 Muhammed Âbid el- Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, (çev. A. Said Aykut), , İstabul: Kitabevi, Ocak 2003, s. 126-135.

7 Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine, **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 2010, s. 169-190, Dimitri Gutas, " İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali" (çev. Cüneyt Kaya), **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.89-112.

ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR

İbn Sînâ düşüncesinde soyutlanma sorunuyla ilgili yapılmış bu çalışmanın temel kaynağı filozofun *el-İşârât ve't- tembîhât* kitabının "Âriflerin Makamları" bölümüdür. Araştırma bu metin üzerinden insanî yetkinleşmeyi açıklamayı amaçladığı için filozofun neredeyse tüm eserlerine atıf yapmayı gerektirmiştir. Bu sebeple çalışma boyunca İbn Sînâ'nın pek çok eseri kullanılmış, özellikle de *el-İşârât ve't- tembîhât*'a ve filozofun felsefesini sistematik bir şekilde topluca ele aldığı eseri *Kitâbu'ş- Şifâ Metafizik*'e sıklıkla başvurulmuştur. Bunların yanında filozofun "Âriflerin Makamları"nda olduğu gibi daha edebî ve sembolik bir anlatımla yazdığı risaleleri de kullanılmıştır. "Âriflerin Makamları"nı içinde bulunduran *el-İşârât ve't- tembîhât* kitabı kendine özgü şerh geleneğine sahip bir eserdir.[8] Çalışmada eserin en meşhur iki şarihi olan Fahreddin Râzî ve Nasiruddin Tusî şerhlerine yer verilmiştir.[9] Araştırmada münhasıran İbn Sînâ felsefesinde tasavvuf meselesini ele alan yahut "Âriflerin Makamları" bölümünü inceleyen çalışmalar kullanılmıştır. Bu bağlamda yukarıda zikredilen İngilizce çalışmalar çalışmada değerlendirilmiştir. Fakat bu araştırmanın konusu İbn Sînâ düşüncesinde yetkinleşmenin riyâzet yöntemiyle nasıl gerçekleştiğidir. Bundan dolayı İbn Sînâ düşüncesinin rasyonel veya mistik öğeler taşıyıp taşımadığı tartışması bu çalışmanın sınırları

---

8 Robert Wisnovsky, **Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the Isharat**, Oriens 41 (2013), s. 349-350.

9 **İşaretler ve Tembihler**'e yazılmış şerhler arasında Âriflerin Makamları kısmının şerhini de içinde bulunduran eserler şunlardır: Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l- İşârât**, Seyfuddin el- Amîdî, **Keşfu't- Temvihât**, Rafîüddin Abdülazîz b. Abdülvâhid b. İsmâil b. Abdülhâdî el- Cîlî, **Şerhü'l- İşârât**, Ebû Zekeriyya Necmüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Abdân b. Abdilvâhid el- Halebî ed- Dımaşkî et- Tabîb İbn Lebbunî, **Şerhü'l- İşârât,** Nasirüddin-i Tûsî, Hallü Müşkilati'l- İşârât, Müeyyidüddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekir b. Muhammed en- Nahcuvânî, **Şerhü'l- İşârât,** İbn Kemmune, **Şerhu'l- Usul ve'l- Cümel**, Siracettin Urmevî, **Şerhü'l- İşârât,** Şemseddin es- Semerkandî, **Beşaratü'l- İşârât,** Muhammed b. Said el- Yemenî et- Tusterî, **el- Muhakeme beyne Nasiridddin ve'r Râzî.**

dışındadır. Türkçede İlhan Kutluer'in "Aklî İdrâk ve Müşâhede: İbn Sînâ'nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları"[10] adlı makalesi, Hikmet Yaman'ın *İbn* "Sînâ Felsefesinde Tasavvufî Bilginin İmkanı"[11] adlı hem metnin tahlilinin yapıldığı hem de metinde geçen bazı kelimeleri tasavvufî ıstılahla karşılaştırmalı şekilde ele aldığı çalışması ve Hayrani Altıntaş'ın "İbn Sina Felsefesinde Tasavvufi Kavram Olarak Ârif ve İrfan"[12] adlı makalesi doğrudan konumuzla ilgili çalışmalardır. Ömer Türker'in *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*[13] adlı eserine İbn Sina düşüncesinde yetkinleşmeyi yöntem bazında ele aldığı için sıkça atıfta bulunulmuştur. Ayrıca Ali Durusoy'un *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*[14] isimli eseri nefs teorisi ve insanî yetkinleşmeyi tafsilatlı şekilde ele aldığı için çalışmanın önemli kaynakları arasındadır.

---

10 İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, s,349-380.

11 Hikmet Yaman, **İbn Sînâ Felsefesinde Tasavvufî Bilginin İmkânı**, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014.

12 Hayrani Altıntaş, **İbn Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan**, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını: sayı: 42, Ankara, 1990.

13 Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

14 Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

BİRİNCİ BÖLÜM
ARİF KAVRAMININ TAHLİLİ

Bu bölümde metnimizin ana şahısları olan ârif, âbid ve zâhidin kim oldukları açıklanacak ve daha sonra bu üç tipolojinin metnin kavramsal çerçevesi içinde tahlili yapılacaktır. Sonra metnin dili üzerinde durulacak ve filozofun metinde kullandığı kavramların tanımı ve tahlili yapılacaktır. Akabinde İbn Sînâ'nın filozof ve felsefe tanımlarına yer verilip, filozofun bize bu üç kişiyi anlatırken bir filozofu mu yoksa başka niteliklere sahip birini mi anlattığı sorusunun izi sürülecektir. Bölüm sonunda da İbn Sînâ bu metinde bize neden bahsediyor sorusunun açıklaması yapılacaktır.

1. Ârif, Âbid ve Zâhid

İbn Sînâ *Âriflerin Makamları* adını verdiği namata "Âriflerin dünya hayatlarında başkalarından farklı olarak sadece kendilerine mahsus makamları ve dereceleri vardır" cümlesiyle başlar. Filozof bu cümleyle metnin henüz başında âriflerin dünya hayatında diğer hemcinslerinin ulaşamadığı birtakım makam ve derecelere ulaşmış kişiler olduğu konusunda okuyucusunu uyarır. Âriflerin bu üstünlüğünün nedenini de onların dünyadayken kendilerini bedenî kayıtlardan ve ilgilerden soyutla-

yarak kutsiyet âlemine yöneltmiş olmalarıyla açıklar. Onların hem kendilerinde saklı birtakım durumlarının olduğunu hem de açığa vurdukları birtakım durumlarının olduğunu belirttikten sonra âriflerden sadır olan hallerin mümkün oluşunu inkâr edenin yadırgayacağını fakat bu hallerin gerçekleşme nedenini bilen kişinin ise onları yücelteceğini söyler. İlk bakışta anlamca kapalı görünen bu tembihi, filozof okuyucusuna ilerleyen satırlarda açıklayacağını vaat ederek metne devam eder. [15]

Metnin şarihlerinden biri olan Fahreddîn er-Râzî' ye göre bu faslın amacı "Âriflerin mertebesinin şerefi ve ahiret bir yana dünya hayatındaki derecelerinin yüceliğinin özlü bir açıklamasını yapmaktır." Ârifler bedenden elbiseleri içinde oldukları halde bu elbiselerden soyutlanmayı başarmıştır. Bunu yapmaya imkân veren ise âriflerin nefislerinin bedenle kayıtlı olmasına rağmen, ulaşmış olduğu güç ve yetkinliktir. Bu güç ve yetkinlik sayesinde de "soyutlanmış, ayrıklaşmış ve bedenlerinden mukaddes âleme gider olmuşlardır."[16]

Râzî "onların kendilerinde saklı birtakım durumları vardır" cümlesini ise âriflerden açığa çıkan durumların onların sahip olduğu nefsanî kemallerden kaynaklanan mucize ve kerametler olduğunu söyleyerek açıklar.[17] İbn Sînâ ilerleyen satırlarda okuyucusu için Absal ve Salaman kıssasını örnek verip; "Salaman senin için, Absal da senin-şayet ehlinden isen-irfândaki derecen için bir meseldir. Sonra gücün yeterse remzi çöz" açıklamasını yapar. Bu son derece kapalı ve sembolik satırları Râzî şöyle açıklar; "Salaman ile kastedilen hz. Adem (a.s) ve Absal ile kastedilen de cennettir. Sanki İbn Sînâ şöyle

---

15 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, çeviri: Ömer Türker, İstanbul, Hayykitap, 2010, s.11 Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 182.

16 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî. s.11.

17 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî. s.12.

demiştir: Adem' le kasıt, senin düşünen nefsin; cennetle kastedilen de senin mutluluk derecelerindir." Şârih bu açıklamayı yapmış olmasına rağmen Salaman ve Absal kıssasının aklın tek başına ulaşabileceği ve bilebileceği aklî şeylerden olmadığını ve Allah'ın İbn Sînâ'nın bu iki sözcükle neyi kastettiğini daha iyi bildiğini söyler.[18]

Bu tembihi okuyan bir kişinin dahası bu satırların Meşşaî bir filozofun kaleminden çıktığını bilerek okuyan bir kişinin, belki de dikkatini çeken ilk cümlenin "onların hem kendilerinde saklı birtakım durumları hem de açığa vurdukları birtakım durumları vardır" cümlesi olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu cümle insanın aklına ilk olarak şu soruyu getirir; filozof İbn Sînâ için bu cümle ne anlam ifade eder? Bir filozofun kendinde sakladığı veya açığa vurduğu durumları olabilir mi? Yoksa İbn Sînâ bu metinde bize "Ârif" adıyla kavramsallaştırdığı, bizim sadece filozof kavramıyla sınırlandıramayacağımız bir insan tipini mi anlatacaktır? Bu soruya cevap vermeden önce filozofun "Ârif" tanımına yakından bakmamız gerekir.

"Ârif", İslam düşüncesinin farklı disiplinlerince kullanılmış bir kavramdır. "Tanıyan, bilen, vâkıf ve âşina olan, halden anlayan" gibi mânalara gelen ârif, daha çok tasavvufta kullanılan bir terimdir. Ârifin bilgisine mârifet denir. Mârifet, kelâm ve felsefede ilimle eş anlamlı olarak umumiyetle bilgi mânasına kullandığı gibi mârifetullah şeklinde ve Allah hakkındaki bilgi için de kullanılmıştır. [19]

İbn Sînâ bize ârifin tanımını ve sahip olduğu özellikleri namatın tamamına yayarak verir. Filozof ilk olarak ârif, âbid ve zâhidin kimler olduğunu açıklayarak işe başlar. Buna göre "Dünya metaından ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye

---

18 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî. s.13.

19 Süleyman Uludağ, "Ârif", **DİA**, C.3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, sayfa: 361-362.

zâhid; namaz, oruç vb. ibadetleri devamlı yapan kimseye abîd; kendi sırrında Hakk'ın nurunun doğuşunu sürdürerek düşüncesiyle ceberût kutsiyetine yönelen kimseye ârif ismi verilir. Bunların bir kısmı diğerleriyle birlikte olabilir."[20] Filozof daha sonra ârifin âbid ve zâhitten hangi vasıflarla ayrıldığını açıklayarak ârif tipolojisini iyice belirginleştirir. Ârifin âbid ve zâhitten hangi vasıflarla ayrışıp hangi vasıflarda ortak olduğunu, çalışmanın bir sonraki kısmında detaylıca işleyeceğimiz için şimdilik metnin tamamına yayılmış olan ârifin temel özelliklerini vermekle yetineceğiz.

Ârif, ceberût kutsiyetine yönelen kişidir. Ârifin zühdü, sırrını Hakk'tan alıkoyan her şeyden uzaklaşmaktır. İbadetini ve yönelişlerini nefsinin tahayyül ve tevehhüm güçlerini eğitmek bilinciyle yapar. İbadetten kastı ise İlk Gerçek'i (Allah'ı) sadece O olduğu için arzulaması, hiçbir bilgiyi O'nun bilgisine yeğlememesi, arzu ve korku nedeniyle değil de ibadet edilmeye tam manasıyla layık olanın sadece O olduğunu bilmesi ve ibadeti değil Hakk'ın kendisini gaye edinmesidir. Hakk'ın ziynetiyle meşgul ve hoşnut olmayıp bütünüyle Hakk'a yönelen, her şeyde Hakk'ı gördüğü için her şeyle mutlu olan ve bu mutluluğunun neticesinde de neşeli, güler yüzlü ve tevazu sahibi olan, herkese karşı eşit ve merhametli davranan, ölüm korkusundan azade olduğu için yiğit olan, dünya metaından yüz çevirmeyi bildiği için cömert olan, insanların kaba davranışlarından alınmayacak kadar hoşgörülü olan, zikri daima Hakk'la meşgul olduğu için kindar olmayan, eriştiği mutluluk sayesinde de Allah'ın yaratıkları içinde en neşeli olan kimsedir.[21]

---

[20] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s. 14. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.182.

[21] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.11-27, 55, 59-63.

2. Kavramsal Örgü

Çalışmamızın bu bölümünde ana gayemiz metnin dilsel karakterini analiz etmek ve filozofun asıl olarak ârifin serüvenini anlatmak için kullandığı kelime ve kavramların ârif, zâhid ve âbid üçlemesinde hangi kavramın, hangi veçhesiyle kime tekabül ettiği veya etmediği sorusunun cevabını vermektir.

Metnin dilsel analizine ilk olarak şu soruyla başlayabiliriz: İbn Sînâ'nın alışık olduğumuz genel dil yapısı bu metinde değişmiş midir? İbn Sînâ'nın *Âriflerin Makamları*'nı yazarken kullanmayı tercih ettiği üslup ve kavramların filozofun diğer metinlerinde görmeye alışık olduğumuz türden olmadığı aşikârdır. Filozofun *Âriflerin Makamları'* nı kaleme alırken çokça kullanmış olduğu tasavvufî terminoloji okuyucuya ilk okuyuşta acaba bir tasavvuf metniyle mi karşı karşıyayım? sorusunu sordurtacak cinstendir. Metin ilk bakışta sanki kapalı ve sembolik bir dille yazılmış intibaını vermekle beraber dikkatli bir okuyuş ve metne sorulan doğru sorular neticesinde filozofun metinde kullanmış olduğu kavramların diğer eserlerindeki ıstılahlarından anlamca pek de uzağa düşmediği anlaşılacaktır. Zira burada mühim olan yazarın metni kaleme alırken kullandığı kelimelerin şekli değil o kelimelerle neyi kastettiğidir. Filozof burada tamamen kendi felsefi dili içerisinde konuşmaktadır, metinde kullanmış olduğu tasavvufî ve dinî argümanlar bizi yanıltmamalıdır. Zira "*Âriflerin Makamları"*nı baştan sona okuduğumuzda karşımıza çıkan onca tasavvufî kelimeye rağmen, metnin İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı, nedensellik düşüncesi, peygamberlik nazariyesi ve nefs teorisine aykırı hiçbir görüş içermediği açıktır. Bütün bunlara rağmen filozofun metinde kullandığı kelimeleri tasavvufta kullanılan anlamlarına başvurmadan anlamak ve açıklamak da mümkün gözükmemektir.

İkinci soru olarak, filozofun metinde kullandığı tasavvufî kavramları bağlamlarından koparmış olup olmadığı sorusu-

nu sorabiliriz. Bu çalışmanın asıl amacı metnin dilsel tahlilini yapmak olmadığı için metinde ârifin yetkinleşme yolculuğunda öne çıkan bazı kavramların tahlilini yapmakla yetinip sorduğumuz sorulara cevap arayabiliriz.

Metnin ilk namatında yer alan ve öncelikle dikkatimizi çeken filozofun ârifleri betimlerken kullandığı "Onların hem kendilerinde saklı birtakım durumları hem de açığa vurdukları birtakım durumları vardır." cümlesidir. Râzî'ye göre; "Onların kendilerinde saklı bir durumları vardır cümlesinden kasıt âriflerin nefsanî halleriyle ilgili mutluluklarıdır. Âriflerden açığa çıkan durumlar ise söz konusu nefsanî kemallerden kaynaklanan mucize ve kerametlerdir".[22]

İbn Sînâ bu cümleyle ârifi betimlediği yerde mucize ve keramet kelimelerini kullanmamıştır. Fakat kitabın onuncu namatı olan *Olağanüstü Hadiselerin Sırları* adlı bölümde filozof bize bir ârifte sadır olabilecek keramet ve mucize kabilinden birtakım hallerden bahsetmektedir. Çalışmanın ilerleyen satırlarında bu bölümün üstünde ayrıntısıyla durulacaktır. Fakat şimdilik bu namatın genel karakterine baktığımızda görmekteyiz ki bölümde gaypten haber verme, mucize, keramet, ilham ve rüya konularının açıklanışı filozofun diğer eserlerindeki tabiat anlayışı ve nefs teorisiyle uyum içerisindedir. Buna rağmen bu satırları okuyan bir kişinin şu soruyu sorması kuvvetle muhtemeldir: filozof olan İbn Sînâ için bu cümle ne anlam ifade eder?

Bir filozofun kendinde sakladığı veya açığa vurduğu durumları olabilir mi? İbn Sînâ bu soruların kendisine yöneltilebileceğini düşünmüş olmalı ki konu itibariyle dört ana meseleden oluşmuş namatın her yeni meselesini açıklamaya giriştiği yerde okuyucusunu ârifler den sadır olabilecek olağanüstü

[22] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî. s. 12.

hallere şüpheyle bakmama ve bu halleri hemen inkâr etme yoluna girmemesi konusunda ısrarla uyarmaktadır. Filozofa göre bir ârifin uzun süre gıda almadan yaşayabilmesinin, güç fiilleri yapabilmesinin, gaypten haber verebilmesinin ve bir âriften sadır olabilecek diğer olağanüstü olayların doğayla ve nefsin özellikleriyle açıklanması mümkündür. Bu fiillere keramet veya mucize adını vermek bu fiillerin doğadan ve insanî nefsin imkânlarından kaynaklandığı gerçeğine ters düşmemektedir. Filozof bu ve benzeri olayların nefsin kuvvelerinden kaynaklandığı görüşünü muhtelif eserlerinde dillendirmiştir.[23]

İbn Sînâ'nın *Âriflerin Makamları'*nda kullandığı tasavvufî terminolojiyi incelemeye devam ettiğimizde metnin akış sırasına göre karşımıza ilk olarak "sır" kavramı çıkmaktadır. Filozof metnin muhtelif yerlerinde sıkça kullandığı bu kavramı hangi manada kullandığını maalesef açıklamamıştır. Kelimeyi bazen ârife nispetle, onun sahip olduğu bir yeti olarak bazen de kendinde bir hal ve idrâk derecesi şeklinde kullanmıştır. Kelime tasavvuf literatüründe de bu iki veçheyle anlaşılmış ve kullanılmıştır. "Sır kelimesi tasavvufta "sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi" ve "ruhun bir idrak mertebesi" olmak üzere iki anlamda kullanılır." Ayrıca müşahedenin mekânı olarak da görülmüştür.[24]

İbn Sînâ'nın kavramı ârife nispetle kullandığı yerler "kişinin kendi sırrında Hakk'ın nurunu izlemesi, sırrını sadece Hakk'a yöneltmesi, ârifin yetkinleşme arzusuyla sırrını ittisa-

---

[23] İbn Sînâ, **En- Necat**, Kübra Şenel (çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s.273-278, İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları,** Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker (çev.), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 9, cilt:9, 2000, s.623-629, İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî,** Murat Demirkol (çev ve neş.) İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s.468-482,

[24] Necdet Tosun, "Sır" **DİA**, C.37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, sayfa: 115-116.

lin ruhuna erişmek için kutsiyete hareket ettirmesi,[25] şeklindedir. Bir idrak derecesi ve meleke gibi kullanıldığı yerlerin başında ârifte yetkinleşme yolculuğunun sürekli hale gelebilmesi için başta tevehhüm ve tahayyül güçlerinin riyâzet vasıtasıyla kişinin sırrıyla çatışmayacak ve himmetlerin bölünmemesi için iç güçleriyle barışık hale getirilebilecek bir meleke olarak kullanılmıştır. " Bu sayede o güçler, batın sırla barışık hale gelir ve Hak tecelli ettiğinde onunla çatışmaz. Sır sadece keskin parıltıya yönelir ve bu yöneliş onda yerleşik bir meleke haline gelir. Sır her istediğinde himmetlerin engeli olmaksızın hatta onların desteğini yanına alarak Hakk'ın nûruna muttali olur. Böylece sır, bütünüyle mukaddeslik yoluna koyulmuş olur." Yolculuğun ilerleyen aşamalarında mesafe kat edebilmek için "riyâzetle sırrın inceltilmesi", riyâzet aşamasından vuslat aşamasına geçtiğinde ise idrakin üst seviyeye vardığını belirtmek için" Ârifin sırrının Hakk'ın katına paralel parlak bir ayna haline gelmesi"[26] şeklinde betimlemiştir.

Metnin ilerleyen satırlarında filozof bize ârifin zühdü ve ibadetinden bahseder. Sözlük manası "Bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek."[27] olan "zühd" kavramını İbn Sînâ da aynı anlamda kullanmıştır. Ona göre ârifin zühdü "Onun sırrını Hakk'tan alıkoyan şeyden uzaklaşmak ve Hakk'tan başka her şeye karşı büyüklenmektir."[28]

İbn Sînâ'nın metnin muhtelif yerlerinde kullandığı "himmet" kelimesi sözlükte "meyil, arzu, istek, azim" anlamındadır. "Kendi-

---

25 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.13, 15, 29. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 182–183, 185.

26 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.15, 33, 53. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 183.

27 Semih Ceyhan, "Zühd" **DİA**, C.44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, sayfa: 530-533.

28 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.14. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 183.

ni veya başkasını kemale erdirmek için kalbin bütün ruhanî güçleriyle Cenâb-ı Hakk'a yönelmesidir." şeklinde de tarif edilmiştir."[29] "Himmet" kavramı çalışmamızın ileriki aşamasında müstakil başlık altında incelenecektir.

Filozof ârifin zühd ve ibadetten kastının ne olduğunu açıkladığı tembihte ârifin riyâzetinin asıl amacının Hakk tecelli ettiğinde ârifin nefsinin tevehhüm ve tahayyül güçlerini aldatıcı taraftan soyutlanıp Hakk'ın tarafına yöneltmesi olduğunu söyler. Bu yöneliş ile de ârifin nefsi gelen tecelliyi yadırgamaz ve onunla çatışmaz. Tembihte geçen "tecelli" kelimesi sözlükte "belirmek, ortaya çıkmak, görünmek; belirti, görüntü anlamlarına gelmektedir. Bir tasavvuf terimi olarak da Hakk'ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, sâikin keşf yoluyla bu zuhuru idrak etmesidir."[30]

Metnin bir diğer dikkat çeken tabiri "Urvetü'l- Vüskâ" ise**;** "en sağlam kulp, en sağlam tutamak manasına gelen (el-Bakara 2/256, Lokmân 31/22) Kuranî bir tabirdir."[31] Terkibin metnin akışındaki kullanımı ise; ârifin yetkinleşme yolundaki ilk durağı olan "irade"nin, insanda meydana getirdiği sağlam ipe bağlanma, tutunma isteği ve arzusu olduğunun açıklaması şeklindedir.[32]

Ârifin yetkinleşme yolculuğundaki ikinci durağı riyâzettir. Riyâzet kelimesinin sözlük anlamı "Yabani bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak." tır. Kelime tasavvufî ıstılahta "Nefsi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzula-

---

29 Mehmet Demirci, "Himmet" **DİA**, C.18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, sayfa: 56-57.

30 Semih Ceyhan, "Tecellî" **DİA**, C.40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, sayfa: 241-243.

31 Gıyasettin Arslan, "Urvetü'l- Vüskâ" **DİA**, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, sayfa: 185-186.

32 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.29. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 185.

rından mahrum etmeyi ifade eder."[33] Filozof ârifin riyâzete neden ihtiyaç duyduğunu anlattığı bölümde meşhur iki tasavvuf terimi olan nefsü'l- emmâre ve nefsü'l- mutmainne'yi kullanır. Ona göre "Riyâzetin asıl amacı kötülüğü emreden nefsi, mutmain nefse boyun eğdirmektir. Bunun amacı ise, tahayyül ve vehim güçlerinin aşağı durumlarla ilişkili tevehhümlerden yüz çevirerek kutsal durumla ilişkili tevehhümlere yöneltilmesidir."[34] Nefsü'l- emmare tasavvufî ıstılahta, "Kötülükleri yapmayı emreden nefs", nefsu'l- mutmainne ise "İtaatlere devam etmekle tatmin olmuş nefs" olarak tanımlanmıştır.

Abdurrezzak Kaşanî'ye göre nazarî düşünce gelenekleri "emmare" derken şehvet ve gazabı emreden hayvanî nefsi; "mutmainne" ile akıl kuvvetini kastederler."[35] Râzî, İbn Sînâ'nın Nefs-i emmareden kastettiğinin, duyu güçleri, şehvet, öfke, tahayyül ve vehim olduğunu söyler. Nefs-i mutmainneden kasıt ise Yüce Allah'ı bilmeyi ve sevmeyi amaçlayan akıl gücüdür. Kötülüğü emreden nefsin mutmain nefse boyun eğmesi ise; duyu, arzu ve öfke gücünün soyut şeyleri istemesi değildir, aksine akıl gücüne hâkim olup onu baskı altına almamasıdır. [36]

Filozofun irade ve riyâzet neticesinde müritte meydana gelen bazı halleri tasvir etmek için kullandığı diğer bir kavram çifti ise "vecd" ve "vakit"tir. "Vakit" kelimesi tasavvufî terminolojide "Sâlikin içinde bulunduğu andaki halini ifade eden bir terimdir."[37] Sözlükte "Yitiğini bulmak, istediğine güç yetirmek; aşk ve iştiyak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek anlamına ge-

---

33 Süleyman Uludağ, "Riyâzet" **DİA**, C.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, sayfa: 143-144.

34 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.33. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 185.

35 Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s.558.

36 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**.

37 Semih Ceyhan, "Vakit" **DİA**, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, sayfa: 488-491.

len vecd kelimesi tasavvuf terimi olarak kasıt ve zorlama olmadan Allah'ın bir ihsanı şeklinde sâlike gelen ve onu kendinden geçiren mânevî çarpıntı, bir hal" olarak da kabul edilmiştir."[38]İbn Sînâ müride gelen bu coşku dolu anları parıltılar/perdelenme (*ğavâşî)* olarak tasvir etmiştir. Mürid riyâzette derinleştikçe ona gelen parıltıların şiddeti artar ve o bu parıltıdan kutsiyet makamına yönelir. Riyâzetle terbiye olma sürecinde bazen bu "vakit/hal" mürid'de istikrarın bozulmasına sebebiyet verebilir. Ama mürid riyâzete devam ettikçe bu "vakte/hale" alışır, sarsıntıları onu istikrarsızlaştırmaz. Sonra riyâzet müritte öylesi bir duruma sebep olur ki "vakti/ hali" onun için bir dinginliğe dönüşür. Daha önce çabayla elde ettiği şeyler artık onun için tanıdık hale gelir. Müridin yaşadığı coşkun halleri yanıp sönen şimşek ışıklarına benzeten filozof, müridin iç istikrarını kazandığı hallerde bir ateş topu haline geldiğini ve kesbettiği tanışıklığın sürekli bir sohbet ve sevinç durumuna dönüştüğünü söyler. Bu vakitten/halden ayrıldığı zamanlarda mürid şaşkınlık ve özlem içinde kalır. Daha sonraki aşamada mürid söz konusu tanışıklıkta derinleşir. Kendisinde bir belirip bir kaybolan "vakitlere/hallere", şaşkınlık, neşe, özlem ve coşku gibi duyguları bir arada yaşadığı durumlara alışır. Zira mürid artık irade ettiği şeyin ne olduğunun farkına varmıştır ve çabayla yöneliş artık anlamsızdır. "Böylece o, hem gaip ve hazır hem de yolcu ve mukim olmuştur." Artık mürid her ne zaman istese derece derece yükselerek söz konusu tanışıklığı yeniden kurar. Daha sonra mürid bu mertebeyi de geçer ve "vakti/hali" kendi isteğinden bağımsızlaşır. "Böylece onda yalan âlemden gerçek âleme kararlı bir yükseliş belirir ve etrafında gafiller dolanır."[39]

---

[38] Semih Ceyhan, "Vecd"**DİA**, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, sayfa: 583-584.

[39] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.49-53. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 186–187.

İbn Sînâ'nın ârifin yolculuk esnasında katettiği aşamaları anlatırken kullandığı bir diğer kavram çifti "vuslat" ve "ayna" tabirleridir. "Vüsûl; vasl, vuslat, visâl, ittisâl kelimeleriyle aynı kökten gelir ve sözlükte ulaşmak, erişmek, sevdiğine kavuşmak anlamındadır".[40] İbn Sînâ "vüsul" kelimesini müridin riyâzet neticesinde yaşadığı coşkun halleri içselleştirmeyi öğrendikten sonra eriştiği bir aşamayı tasvir etmek için kullanır.

"Mürid riyâzetten vuslata geçtiğinde onun sırrı, Hakk'ın mertebesine paralel, parlak bir ayna haline gelir; ona yüce hazlar dökülür, kendisinde ortaya çıkan Hakk'ın eserlerinden dolayı kendisinden hoşnut olur. Onun bir Hakk'a bir de kendisine bakışı vardır ve henüz (iki bakış arasında) müteredditdurumdadır. Sonra o kendisinden de gaip olur ve yalnızca Hakk'ın katını düşünür. Şayet kendisini düşünürse bu, kendisinin düşünen olması bakımındandır yoksa onda bulunan ziynetler nedeniyle değildir. İşte orada vuslat gerçekleşir.[41]

İbn Sînâ'nın ârifin irade, riyâzet ve vuslat aşamalarını geçtikten sonraki hâlini anlatmak için seçtiği kelime "ayna"dır. Ayna mecazı tasavvufî terminolojide de sıkça kullanılmıştır.[42] Ârifin parlak bir ayna haline gelmiş sırrı kendisine yüce hazların döküldüğü bir yerdir. Şârih Râzî'ye göre "Müridin kalbi kutsiyet mertebesine paralel parlak bir ayna haline gelmiştir ve böylece ona tertemiz nakışlar işlenmektedir ve bu nakışlar sebebiyle süregiden akli hazları vardır."[43]

Ârifin yetkinleşme serüvenindeki bir sonraki durak "irfân" dır. Himmetini tamamen Hakk'a hasretme iradesiyle kemal

---

[40] Semih Ceyhan, "Vüsûl" **DİA,** C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, sayfa: 143-145.

[41] İbn Sînâ, Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, s. 53-54. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 187.

[42] Süleyman Uludağ, "Ayna" **DİA**, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, sayfa: 260-262.

[43] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, şerh: Fahreddin Râzî. S.54.**

yolculuğuna çıkan ârif, işe ilk önce riyâzet vasıtasıyla iç ve dış güçlerini terbiye etmekle başlar. Terbiye edilmiş iç ve dış güçler bu çetin yolculukta ârif için engel olmaktan çıkar. Ârif kazanmış olduğu iç sükûnu, yüce hazlarla kurduğu tanışıklık ve bunların neticesinde eriştiği vuslat aşamasında yeni bir bilgi/idrak türüne ulaşır. İbn Sînâ bu idrak çeşidini anlatırken "irfân" kelimesini seçer.

"İrfân/marifet" kelimeleri İslam düşüncesinde geniş bir anlam alanına sahiptir.[44] Sözlükte mastar olarak "bilmek, tanımak, ikrar etmek", isim olarak "bilgi" anlamına gelen ma'rifet (irfân) kelimesi ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin karşıtı cehil, mârifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman mârifetin yerini tutamaz.[45]

İbn Sînâ "irfân" kavramını kullandığı işarette okuyucusuna irfânın ne olduğu hakkında bir açıklama yapmaz fakat irfânın nerede başlayıp nerede sona erdiğini şu veciz ifadelerle açıklar; "İrfân ayırma (tefrik), uzaklaştırma (nefd), terk etme ve reddetmeden (rafd) başlar; toplamada (cem) derinleşir ki bu, Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında sıdkla toplanmasıdır; Bir'de sona erer sonra da durur."[46]

İbn Sînâ irfânla bulunan şeyi bulmuş kimseleri "müşahede" ehli olarak tanımlar. Bunlar hakikate ermiş kimselerdir. Müşahede kavramı metinde yolun sonunda ulaşılmış üst düzey bir hali, edinilmiş üst seviyede bir idraki anlatmak için özenle se-

---

44 Kelimenin tasavvuf literatüründe ve **el- *işârât ve't-tenbîhât'***taki kullanımı ile ilgili geniş bir tahlil için bkz. Hikmet Yaman, **İbn Sînâ Felsefesinde Tasavvufî Bilginin İmkânı**, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014, s.57-68.

45 Süleyman Uludağ, "Mârifet" **DİA**, C.28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, sayfa: 54-56.

46 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.57. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 188.

çilmiştir. İbn Sînâ müşahede kavramını ve müşahede ehli olarak tanımladığı kişilerin hangi sıfatlara haiz olduğunu açıklamamıştır. Fakat irfânı bulan kimsenin durumunu anlattığı işarette, sözün bu dereceyi anlatmakta aciz kalacağını, hayalden başka sözün onları dile getiremeyeceğini söyler. O dereceleri bilmek isteyen kimsenin de sohbet ehlinden değil müşahede ehlinden, haberi duyanlardan değil de hakikate ermeye çalışanlar olmasını salık vererek cümlesini bitirir. "Müşahede" sözlükte "Görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak" anlamlarına gelir.[47] İbn Sînâ'nın *Âriflerin Makamları'*nda riyâzet ve zühd yardımıyla Hakk'ın katına tam bir yöneliş neticesinde oluşan idrâk halini anlatırken kullandığı "müşahede" kavramından ne kastettiğinin açıklamasını filozofun *Mübâhasât* adlı eserinde bulmaktayız.

"Burada kemali idrakin ve iç duyumsamayı tarifin başka bir yolu vardır. Bu yol, kıyas yolu değildir, bilakis herkese nasip olmayan müşahede yoludur. Müşâhede ancak bu değişken âlemden ve bu âleme ilişkin şehvetlerin meblağı, gadap, tama vb. maksatların düşüklüğünden yıkanmakla ve bütün bunların himmet harcamaya değmeyeceğine yakîne ulaşmış kimseye nasip olur. Kişi nefsini tezkiye ettiği, ondan söz konusu örtüleri attığı, onu eğittiği ve terbiye ettiğinde ulvî feyzin kabulüne hazırlıklı hale gelir. Böylece ilk önce hürriyetinde, yükselişinde ve taptığı başka şeylerden kurtuluşunda nefsinin güzelliğini görür. Allah'tan onun nefsine bir nur gelir de bu nur, onu her şeyden alıkoyar ve onun nezdinde her türlü güzelliği hakir kılar. Sonuçta o kişi, sevinir, hoşnut olur ve nefsi nezdinde yücelir. Bu hükümranlığın hiçlikte debelenen ve hiçlik için mücadele eden güvelerine- bunlar o bocalama içindeyken-

[47] Süleyman Uludağ, "Müşâhede" **DİA**, C.32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, sayfa: 152-153.

merhamet eder. Zira bu güveler helake sürüklenmişler ve aradıkları şey de onları azıtmıştır. Bunlar gam, korku, hüsranlık, üzüntü, arzu ve uğraş içinde uğraşla çevrelenmiş olmalarından dolayı onlara merhamet eder. İşte bu, mutluluktur ve akıl nuru vasıtasıyla Allah katından gelen bir nurdur. Fikir ve kıyas ancak bunun varlığını tespit edebilir ama onu kendisine özgü mahiyetini ve keyfiyetini yalnızca müşâhede gösterir. O müşâhedeye ise yalnızca nefsin mizacının sahihliği sayesinde hazırlananlar nail olur. Nitekim tatlıyı tatmayıp da bir tür kıyas veya tanıklıkla onun haz verdiğini tasdik eden kimse tatlının kendisine özgü hazzına şayet bedenin mizacının sahihliğiyle ona hazırlıklı ise tadarak ulaşabilir. Şayet orada bir afet varsa onun hazzına varamaz ve müşâhedenin önceki tasdikin gerçekleştiği şeye aykırı olduğunu görür."[48]

Pasajdan anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın müşâhededen kastı yetkinleşme yolunda kişinin bedenî ilgi ve alakalardan, kendisine himmet harcamanın değmeyeceği şeylerden uzaklaşıp kişiyi gerçek mutluluk haline ulaştıracak eylemleri neticesinde oluşan bir idrak ve kendi nefsinin hakikatini bilme halidir. Bu eylemler neticesinde kişi faal akıldan gelecek ulvî feyzi yadırgamaz, sevinir, hoşnut olur ve nefsi nezdinde yücelir. Kişinin ulaştığı bu yüksek bilme hali akıl nûru vasıtasıyla Allah katından gelen bir nûrudur. Burada kullanılan nûr kelimesini kişide oluşan bir bilme, tatmin olma hali olarak da anlayabiliriz. Ayrıca "nûr" kelimesi filozof tarafından "akıl nûru vasıtasıyla" oluşan bir durum olarak nitelenmiştir. Bu ise müşahedenin açıklanamaz ve mistik bir karakterde olmadığını göstermektedir. "Mesele İbn Sînâ epistemolojisinde tümelin idrakinde tikel bir yön, tikelin idrakinde tümel bir yön bulunmasıyla ilgilidir.

---

48 İbn Sînâ, **Mübâhasât** (nşr. Muhsîn Bîdâfer), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992, s. 277-278. (Tercüme için bkz. Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul: İSAM Yayınları, s.248)

Nasıl tikellerin duyularla idrakinden sonra tümele ulaşıyorsak tümellerin akıl tarafından idrakini de kendi özellikleri içinde aklî denilebilecek bir tecrübe izlemektedir. İbn Sînâ bu tecrübeyi "müşâhede" ve "mübaşere" terimleriyle ifade etmektedir."[49]

Zira filozof müşâhede ile belli başlı pratikler zincirini veya muayyen bir yöntemi kastetmemekte kişide oluşan bir idrâk halini kastetmektedir. Bu hal ise irfân bilgisinin eşlik ettiği müşâhede halidir. Müşahede seviyesine ulaşmış kimse ise muhtaç olması zorunlu olmayan sayısız şeylerin esiri olmaktan kurtulup himmetini tamamen Hakk'a hasreden kişidir. Bu durumun iki neticesi ise şunlardır: "Nefsin özgürlüğüne kavuşarak kendisinin yüceliğini kavraması ve tevehhüm ve tahayyül gücünün nefsin kendisiyle barışık hale gelerek ilahî feyizleri yadırgamaması ve dolayısıyla nefisle çatışmamasıdır. Bu sayede nefsin Tanrı'ya yönelişi meleke haline gelir ve o, dünyevi arzuların engeli olmaksızın ilahiliğe yönelir."[50]

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın müşahededen kastının şu olduğu açığa çıkmaktadır: Müşahede, kendi iradesi ve kemale erme arzusuyla yola çıkan müridin riyâzet ve zühd vasıtasıyla terbiye ettiği güçlerini tamamen Hakk'a yöneltebilecek seviyeye geldiğinde kendisinde oluşan bir idrâktir. Bu idrâk filozofun metnin başında söylediği gibi kıyas neticesinde elde edilebilecek bir tecrübe değildir. İbn Sînâ'nın hem akıl nûrundan mahrum görmediği hem de kıyas ile elde edilemeyeceğini söylediği müşahede halini anlamak için filozofun peygamberlik anlayışı hatırlanmalıdır. Nasıl ki peygamber kendisine gelen vahyi kuvvetli mütehayyilesiyle tikelleştirip görünür hale getirebiliyorsa ârif de himmetini tamamen Hakk'a hasretmesi neticesinde incelmiş sırrında meydana gelen birtakım halleri göre-

[49] İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 368.
[50] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.249.

bilir, hissedebilir, anlayabilir hale gelmiştir. Artık burada müşahedeye idrâk, hal veya görülebilir bir şey dememiz fark etmez. Burada mühim olan yetkinleşmiş kişinin keyfiyetidir. İbn Sînâ *Âriflerin Makamları'*nda soyutlanma sürecindeki bir insanın hallerini bize anlatırken onu iç ve dış güçleriyle, insanî erdemleriyle, mutluluğuyla ve ulaştığı hazla beraber ele almıştır. Başka bir deyişle söylemek gerekirse filozof bize bir insanın dünya hayatında yaşayabileceği halleri insana taalluk eden her veçhesine dokunarak anlatmıştır.

Metnin kavramsal analizini yapmaya çalıştığımız bölümün sonuna geldiğimize göre artık son sorumuzu sorabiliriz. İbn Sînâ metinde çokça kullanmış olduğu tasavvufî kelimeleri kendi bağlamlarından koparmış mıdır? Filozofun kullanmış olduğu tasavvufî ıstılahların hem sözlük manalarına hem de tasavvuf literatüründeki kullanım şekillerine baktığımızda görmekteyiz ki filozof, kullanmış olduğu kavramları seçerken son derece titiz davranmıştır. Şöyle ki, İbn Sînâ bir kavramı kullandığı bağlamda o kavramın hem genel sözlük anlamına hem tasavvuf literatüründe kullanıldığı manaya hem de kendi felsefî lügatına ters düşecek, kullandığı kavramı okuyan kişinin çok farklı şekilde anlamasına sebebiyet verecek hiçbir girişimde bulunmamıştır. Kavramı ne bağlamından tamamen koparmış ne de kendi felsefi sisteminin dışına atmıştır.

Metnin dilsel karakterini analiz ettikten sonra artık ana kavramların ârif, abid ve zâhit için ne anlam ifade ettiğini ve hangi kavramın hangi veçhesiyle hangi halleri kapsayıp hangi halleri kapsamadığı sorusunun peşine düşebiliriz.

2.1. Ortak ve Ayrıştırıcı Vasıflar

İbn Sînâ'nın ârif, âbid ve zâhid tanımı şöyledir: "Dünya metaından ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye zâhid; namaz, oruç vb. ibadetleri devamlı yapan kimseye abîd; kendi sırrında

Hakk'ın nurunun doğuşunu sürdürerek düşüncesiyle ceberût kutsiyetine yönelen kimseye ârif ismi verilir. Bunların bir kısmı diğerleriyle birlikte olabilir." Filozof, bu özlü tanımla bize üç insan tipinin hem ortak hem de ayrıştırıcı temel vasıflarını vermektedir.

Ârif, âbid ve zâhidin en temel ortak özellikleri şunlardır: dünya metaından yüz çevirmek ve bedenî ilgilerden soyutlanmak olan zühd, namaz, oruç vb adıyla özelleştirilen riyâzet ve kutsiyet âlemini talep etmek. Burada zühd veya ibadet vasıtasıyla kendinden daha yüce bir amaca yöneliş halini kutsiyeti talep etme olarak anlayabiliriz.

İbn Sînâ'nın tembihin sonunda yaptığı "bunların bir kısmı diğerleriyle birlikte olabilir" uyarısı âriflerden zâhidane ve âbidane bir hayat tercih etmiş olanların olabileceğine dairdir. Ayrıca namatın başlığından da anlaşılacağı üzere filozof eserin bu bölümünde bize tek tip bir insanı anlatmamaktadır. Âriflerin bilinç ve idrâk seviyelerine göre yetkinleşme mertebeleri farklılaşabilir, âriflerden zâhid olanlar olduğu gibi âbid olanlar da olabilir. Âbid ve zâhidin kutsiyet âlemini talep etme amacında ârifle ortak olmalarından dolayı zikir, himmeti kutsiyete yöneltme, sır, vakitler, aynayı parlatmak, nefsin mertebelerini geçmek gibi yetkinleşme sürecinde kat edilen aşamalarda lafzî ortaklıkları bulunmaktadır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bu üç insanın ortak vasfı kendinden daha üst bir seviyeye, kutsiyete yönelmiş olmalarıdır. İbn Sînâ bu yönelişin mümkün olabilmesi için herhangi bir yöntemi belli bir zümre için sabitlememiştir. Gerçekleştirilen tüm ibadetler ve eylemler üç kişide de Hakk'a yakınlaşma üzerine kuruludur. Fakat bu yönelişten kastın ne olduğu ve yöneliş neticesinde elde edilmek istenen şeyin mahiyeti âbid ve zâhidin ibadeti, zühdü ve kutsiyete yönelişini ârifinkinden ayırmaktadır.

Ârif olmayan bir kişinin zühdü ve ibadeti İbn Sînâ'ya göre ârifin zühdü ve ibadetinden bir hayli farklıdır: "Ârif olmayanın zühdü bir tür alışveriştir. Sanki o, âhiret metaına karşılık dünya metaını satmaktadır. Ârifin zühdü ise onun sırrını Hakk'tan alıkoyan şeylerden uzaklaşmak ve Hakk'tan başka her şeye karşı büyüklenmektir."

Zâhitlik özel bir geri duruş biçimidir. Kişinin kendisini dünyadan ve dünyevî zevklerden mahrum bırakması olarak anlayabileceğimiz zâhitlikte ana amaç ahirette elde edilecek zevklerdir. İbn Sînâ'nın bu pasajda zâhidin geri duruş biçimini eleştirdiği nokta onun dünyevî zevkleri ahirette elde edeceği zevkler için terk etmesidir. Zâhidin gerçekleştirdiği eylemin eksik olan tarafı ise daha üst bir ilkeyi ıskalayarak eylemini gerçekleştiriyor olmasıdır. İrfandan yoksun bir zühd anlayışı, ahiret metaına karşılık dünya metaını satmaktır. Ârifin zühtten amacı ise dünyevî zevkleri küçük görme, terk etme çabası olmayıp asıl amaç Hakk'ın dışında her şeye karşı büyüklenmek ve sırrını Hakk'tan alıkoyan şeyden uzaklaşmaktır. Arifin zühtten maksadı şudur; "Kalbin Allah'tan başkasına yönelmesi, onun Allah sevgisine dalmasını engeller. Bu nedenle ârif, engeli ortadan kaldırmak için Allah'tan başkasına yönelişi kesmeye çalışır.[51]

İbadet edenlere dünyada ve ahirette büyük sevap eklendiğini söyleyen filozof ibadet edenler içinde ârif olanların yüzlerini Allah'a çevirmeleri nedeniyle kendilerine mahsus menfaat ilave edildiğini söyleyerek ârifleri ibadet eden diğer insanlardan ayırmıştır. "Ârif olmayanın ibadeti ise bir tür alışveriştir. Sanki o, ahirette alacağı bir ücret için dünyada çalışmaktadır ki âhirette alacağı ücret, ecir ve sevaptır. Ârifin ibadetten kastı ise nefsinin tevehhüm ve tahayyül güçlerini ter-

[51] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, şerh: Fahreddin Râzî.** S.27.

biye ederek nefsi aldatıcı taraftan soyutlayıp Hakk'ın tarafına yöneltmektir."[52]

Ârifin ibadeti O'na yüce bir nispettir, korku veya arzu nedeniyle yapılan bir eylem değildir. Eğer böyle olsaydı arzulanan veya korkulan şey ibadetin saiki olurdu ve ibadetle amaçlanan şey bu saikte bulunurdu. Fakat ibadetin bizzat kendisi amaç değildir. İbadetin bizzat kendisini amaç haline getirmek Hakk'ı değil de başka şeyi amaçlamaktır. Bu ise daha değersiz ve düşük bir ilkeyi daha yüce bir ilkeye tercih etmektir. Ârifin ibadetten asıl gayesi Allah'ı bilmektir. Zira Ârif İlk Gerçek'i (Allah'ı) yalnızca O'nun için ister. [53]

Bu tanımlamalardan anlaşılacağı üzere ârif olmayan kişinin zühdü ve ibadeti maddeyle olan ilişkisindeki nihaî amaca göre yapılmıştır. Ârif olmayan kişinin ibadetten kastı ahirette kazanacağı şeylerdir. Zâhid ve âbidin zühd ve ibadetten ahiretteki maksatları bedenî hazlar iken dünyadaki amaçları ise yaptıkları ibadetin kendilerine sağladığı emin olma halidir. Başka bir deyişle söylemek gerekirse âbid veya zâhidin ibadet veya zühd ile dünya hayatında elde etmek istedikleri şey psikolojik tatmin veya güven halinde hissetmektir. Bundan dolayı ârif olmayan bir insanın ibadeti, yapılan eylemin kendinde ifade ettiği anlamın tahakkuk etmesinden ziyade bir araç konumundadır. İbn Sînâ böyle insanların durumunu yetişkin bir insana nazaran çocuğun durumuna benzetir. Nasıl ki bir çocuk yetişkinlerin ulaşmaya çalıştıkları güzelliklerden habersiz olup yalnızca oyunun güzellikleriyle ilgilendiği için yetişkinlerin onların oyunlarından uzaklaşmalarını şaşkınlıkla karşılıyorlarsa ibadet ve zühtten kastı bedenî hazların kendileri olan bir kişi, bir

---

[52] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.23. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 183.

[53] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.14-23. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 184.

ârifin dünyevî ve uhrevî hazlarla ilgilenmemesini aynı şaşkınlıkla karşılarlar.[54] Âbid ve zâhidin dünya metaından yüz çevirmek ve bedenî ilgilerden soyutlanmak olan zühd ve ibadet adıyla özelleştirilen riyâzetten nihaî amaçları ahirette elde etmeyi umut ettikleri hazlardır. Zâhid bu hazları, dünyevî hazları terk ederek talep ederken âbid zor fiilleri yapmak ve onların yokluğuna katlanmakla talep eder. Ârif ise zühd ve ibadetin bizzat kendisini amaç edinmeyip bu iki kavramın altına düşen her eylemi, kendisini Hakk'a ulaştıracak vesileler olarak görüp kutsiyet âlemine tam bir yönelişle yönelen insandır. İbn Sînâ burhanî kesinlik ve imanî sükûnun üzerine bina ettiği riyâzeti yetkinleşme sürecini ikmâl eden bir yöntem olarak belirlemiştir.

Ârif, âbid ve zâhidin en temel ortak özelliği kutsiyete yönelmedir. Fakat kutsiyete yönelme hallerindeki farklılık aynı zamanda bu üç insanın en derin ayrışmasını belirlemektedir. Ârif olmayan kişinin kutsiyete yönelmesindeki eksik olan yön yine üst bir ilkenin ıskalanmasıdır. Zâhidin kutsiyet talebi eksiktir zira o kutsiyet talebinin kendisiyle dünyadan yüz çevirmeyi aynîleştirmiştir. Âbid ise kutsiyet talebini ibadetle özdeşleştirmiştir. Ârifin kutsiyet talebi ise bizatihi kutsiyetin kendisi içindir. Bu durumda zâhid ve âbid olma vasfı gerçek anlamını ârifin şahsında bulmaktadır.[55]

2.2. Ortak ve Ayrıştırıcı Vasıfların Ulaştıracağı Neticeler

İbn Sînâ sevinç ve mutluluğun en saf hali olan aklî hazların mahiyetini anlattığı *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinin *Sevinç ve Mutluluk* adlı bölümde insanî nefisleri mutluluk seviyelerine göre üçe ayırır. Birincisi arınmış ariflerdir (el- Ârifun el- Mütenezzihûn). Bunlar bedenle birliktelik yükü kendilerin-

[54] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.27. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 184–185.

[55] İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, s.374.

den düşüp, kendilerini meşgul eden şeylerden kurtulduklarında kutsiyet ve mutluluk âlemine yönelirler, en yüce yetkinlik ile hayat bulurlar ve daha önce tatmadıkları en yüce lezzetler kendileri için meydana gelir. Bu kişiler nazarî kuvveleri mükemmel olan ve nefsanî alakalardan kurtulmuş kimselerdir.[56] Mütenezzih arifler nazarî ve amelî kuvveleri kâmil olan insanlardır.[57] Arınmış ârifler için nefs bedendeyken bile söz konusu lezzetlerden pay alma söz konusudur. Çünkü onlar bedenlerinde oldukları halde ceberût âleminin düşüncesine dalarlar ve kendilerini meşgul eden şeylerden yüz çevirirler. Ulaştıkları bu yüce hazlar onları diğer şeylerden alıkoyar. Mutluluğa erişebilecek ikinci grup ise salim nefislerdir. Bu kişiler fıtrat üzere kalıp yeryüzü kirleriyle kirlenmemiş kimselerdir. Bu kişiler yetkinlik haline dair bir zikir duyduklarında sebebini bilmedikleri bir coşku onları kaplar. Ferahlatıcı bir hazla beraber kendilerini bir vecd kaplar ve bu vecd nefsi hayrete ve dehşete taşır. Üçüncü grup ise ahmaklardır (el- bülh). Bu kişiler tenezzüh ettikleri ölçüde mutluluğa ulaşırlar.[58] Mütenezzih ârif hem nazar hem de amel gücü kemale ermiş insandır. Salim fıtratlı insandan kasıt ise belki nazarî yetkinliğin peşine düşmemiş fakat aklî hazların ve yetkinliklerin üstünlüklerini bir hatırlatıcı vesilesiyle fark edebilecek (el-istibsâr) insanlardır. Ahmaklar ise nazarî ve amelî yetkinliğe yönelmemekle beraber bedenî hazların da peşine düşmemiş kişilerdir.

Daha önce zühd ve riyâzette ârifin âbid ve zâhidle ortak olabileceğine değinmiştik. Ârifin âbid ve zâhidle ortak olacağı bir diğer durum ise tenezzühtür. Zira İbn Sînâ'nın insanî nefislerin yetkinleşme halleri için yapmış olduğu ayrımda tenezzüh

---

56 Razi, şerh s.1202 pdf

57 Nasîrüddîn Tûsî, **Şerhu'l- İşârât**, (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut, Müessestü'n-Nûman, 1992, s.32-33.

58 Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.178-179.

ameliyesinin her durumda ve kişide şart koşulduğunu görmekteyiz. Bu durumda biz de zühd ve riyâzeti tenezzüh şemsiyesi altına sokabiliriz.

Ârifin tenezzühünün zâhid ve âbidin tenezzühünden ayrılan yönü tıpkı zühd, riyâzet ve kutsiyete yönelişindeki tavrı gibidir. Bu tavır farkındalıktır. Ârifin ister nazara ister amele tekabül etsin, yaptığı her eylemin kökeninde farkındalığı yatmaktadır. Nasıl ki ârifin ibadeti sadece Hakk'a yüce bir nispet oluşu itibariyle kıymetli ise zühdü de sırrını O'ndan alıkoyan her şeyden uzaklaşmak olduğu için bir kıymet ifade etmektedir. İşte ârifin daha bu dünyadayken yüce hazlara götüren şey de yöneldiği şeye niçin ve hangi saikle yöneldiğinin farkında olmasıdır. Âbid ve zâhidin de yaptıkları ibadetler ve kutsiyete yönelmelerinden elde ettikleri hazlar vardır. Onlar ibadeti aracı yaptıkları halde merhamet gören kişilerdir. Fakat âbid ve zâhid Hakk'la sevmenin hazzını tadabilecek farkındalık seviyesinden yoksundurlar. Onlar sadece eksik hazları bilmekte ve arzulamaktadırlar. Bu nedenledir ki onlar pençelerini yalancı hazlara geçirmişlerdir ve bu dünyadaki hazları isteksizce terk etmişlerdir. Hazdan anladıkları şey lezzetli bir yemek, tatlı bir içecek ve güzel bir eşten ibarettir. Hal böyle olmasına rağmen filozofa göre yine de bu insanlar bir yönden merhamet göreceklerdir. Zira âbid ve zâhid eksik de olsa kutsiyete yönelmiş kimselerdir. Hatta İbn Sînâ' ya göre bir insan bedenini nefsine boyun eğdirmek amacıyla yaptığı fiilleri onların Allah katından bir zorunluluk olduğuna inanmadan yapsa ve bu fiilleri yaparken Allah'ı hatırlamaya ve başkasından yüz çevirmeye devam etse arınmışlıktan belirli bir pay kazanmaya layık olabilirdi.[59]

[59] İbn Sînâ, **eş- Şifa: Metafizik II**, Ekrem Demirli- Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s.194.

İbn Sînâ ârifin ulaştığı hazzı anlatırken "Îsâr (fedakârlık) yollarında Hakk'ın rehberliğiyle basiret kazanmış kimse ise gerçek hazzı bilmiş ve doğruluktan alınıp onun zıddına yönelen kimseye merhamet dileyerek – her ne kadar Hakk'ın vaadine göre onun meşakkatle yöneldiği şey bolca verilecek olsa da- yüzünü gerçek hazza dönmüştür" der.[60] Burada geçen basiret kazanma ameliyesi ârifin edinmiş olduğu farkındalığı anlatmaktadır ki işte bu basiret ârife yüce hazların kapısını açan anahtardır. Ârifin tenezzühünün kilit noktası ise bir şeyi elde etmesinin veya bir şeyden vazgeçmesinin onun nezdinde eşit olmasıdır. "Ârifler, kendilerindeki ibret saiklerinin farklılığına göre değişen düşünceleri bakımından farklılaşabilirler. Bazen ârif nezdinde sefalet içinde bulunmak ile refah içinde yaşamak eşit olabilir, hatta sefaleti tercih edebilir. Aynı şekilde onun için hoş kokulu bir şey ile kötü kokulu bir şey eşit olabilir hatta kötü kokuluyu tercih edebilir. Bu, kalbine gelen düşünce, Hakk'ın dışındaki her şeyi küçümsemek olduğunda böyle olur. Bazen, ârif ziynete dikkat kesilir ve her cinsin en değerlisini sever, ham ve değersizden hoşlanmaz. Bu ise zahir durumlarla birlikte olma adetini düşündüğü esnada böyle olur. Bu durumda o, her şeydeki güzelden etkilenir çünkü bu, ilk inayete yaklaşma meziyetidir ve arzulayarak yöneldiği şey kabilinden olmaya daha yakındır. Bazen bu, âriften ârife farklılaşır bazen de iki vakit bakımından farklılaşır."[61]

Pasajdan anlaşılacağı üzere maddeden soyutlanma ve bedenî arzulardan yüz çevirmenin dozu ve mahiyeti kesinleşmiş değildir. Tenezzüh ameliyesinin ârif, âbid ve zâhid için iş görebilmesinin ön koşulu bedenî alakalardan mümkün olduğunca

[60] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.28. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 184–185.

[61] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.64. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 189–190.

yüz çevirmek iken tenezzühün bizzat kendiliğindeki anlamının ârifin şahsında gerçekleşiyor olması onun yüz çevirdiği şeyin hakikatini ve varlık hiyerarşisindeki yerini biliyor oluşundandır.

Kişinin yönünü kutsiyete çevirmesi neticesinde ulaştığı irfan halinin ârif, âbid ve zâhidi ulaştıracağı neticelere gelince, ârif olan kişinin irfana ulaşmakla üst seviyede bir varlık bilgisine ulaşacağını daha önce belirtmiştik. İrfanla elde edilen bilginin mahiyetini de gerçek bir mutluluk ve sükûn hali olarak belirlemiştik. Hal böyleyken âbid ve zâhid irfanî bilgiden tamamen yoksun insanlar mıdır? İbn Sînâ'nın eksik halde olsa bile saadetten ve hazdan mahrum bırakmadığı bu iki tipolojisi için irfanî bilgiye ulaşmak mümkün müdür?

İbn Sînâ'ya göre iradeyle fiil yapan her fâil yetkinleşir. "Ârif-lerin hareketlerinin ilk derecesi, onların "irâde" adını verdiği şeydir. Bu, burhanî kesinlikle basiret kazanmış veya nefsi iman akdinde sükûn bulmuş kimseyi saran sağlam ip sevgisi arzusudur. Bu arzu nedeniyle onun sırrı, ittisalin ruhuna erişmek için kutsiyete hareket eder. Ârifin derecesi bu olduğu sürece o, mürittir. (irade edendir)."[62]

Râzî bu pasajı şöyle tefsir etmektedir; "Mutluluğun Allah'tan başka her şeyden yüz çevirip Allah'a yönelmekle olacağı hakkında inanç meydana geldiğinde bu inanç- ister burhanla olsun ister taklitle meydana gelsin fark etmez- Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmeyi ve Allah'a yönelmeyi gerektirir. Kişi böyle olduğu müddetçe "mürid" adını alır. Bu yolun talipleri ise dört kısımdır. Birincisi, incelikli düşünme ve derinlemesine tefekkürle metafizik ilimleri araştıran ve bunları elde etmek ve inceliklerine vakıf olmak için çaba sarf edenlerdir. Bu kimselerde en yüksek mertebeye yönelik güçlü bir arzu ve tam

[62] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.29. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 185.

bir tutkunluk oluşur. Dolayısıyla bu hususta yetkinleşme sevgisi onları riyazete sevk eder. İkincisi, herhangi bir bilgi öğrenmeden ve bir inceleme ve araştırma yapmadan asli fıtratları ve cevherlerinin yaratılışı sayesinde o mertebeye eğilim duyanlardır. Öyle ki bu kimseler yalın hallerindeyken ister işitme isterse az bir fikir yoluyla duyulurlardan ilişkiyi biraz kestiklerinde cisimsellerden ve bunların ilgilerinden habersiz kalacak derecede coşkunun istilasına uğrarlar, hüzünleri şiddetlenir, nefsanî haller ve kudsî düşünceler onları kaplar. Üçüncüsü, her iki özellikle de nitelenen nefislerdir. Yani bunlar, asli fıtratları nedeniyle yücelik makamını arzulayacak yaratılıştadır, sonra da bu arzu, metafizik bilgilerin tahsili ve hakikat araştırmalarıyla yetkinleşir. Dördüncüsü, her iki özellikten de yoksun nefislerdir. Sonra bunlar, bu yolun kemalini ve insan mutluluğunun özünün ve insan sevincinin esasının bu yolla irtibatlı olduğunu çokça işitmeleri nedeniyle bu yola meylederler ve inanırlar."[63] Şârih yetkinleşme yolunun dört tip talibini tanımladıktan sonra onlardan her bir grubun diğerinden farkını şöyle açıklar; ilk kısım yani ilimle yüce mertebeye yönelen kimse için bu yolunda hakiki dayanağı ve mürşidi ilimdir. Onun riyâzeti nicelik bakımından daha çok ama nitelik bakımından azdır. Nicelik bakımından çok olmasının nedeni onun nazarî gücünün ona yardım etmesidir. Nitelik bakımından az olmasının nedeni ise nefsanî gücünün bölüştürülmüş olmasındandır. Aslî fıtratının meyilli olması sebebiyle yetkinliğe arzu duyan kişi ise, âlim olmadığı takdirde doğru yoldan sapmaması için mutlaka bir öğretmene veya mürşide ihtiyaç duyar. İlmî ve fıtrî gücü kendinde birleştirmiş kişi ise neredeyse ateş değmese bile yağın kendisini aydınlatacağı şerefli, yetkin ve mu-

63 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, şerh: Fahreddin Râzî** s.29-30.

kaddes bir nefistir. Bu üç insan grubu şu hususta ortak olmalıdırlar: kalbî riyâzetleri nitelik ve nicelik bakımından bedeni riyâzetlerinden fazla olmalıdır. Zira bedensel riyâzetin amacı kalbî riyâzetin meydana gelmesidir. Her iki vasıftan mahrum olan dördüncü grup ise zahir amellerin güzelleştirilmesiyle meşgul olmalıdır. Bunun neticesinde bu kişinin nefsi bu fiilleri yapmaya alıştığında gaflet ve cehalet halinden çıkar. Sonra ilahî esintilere ve rabbanî şimşeklere hazır hale gelir. O hazzı tattığında ise bütünüyle o yüce hazlara yönelir. [64]

Yetkinleşme yoluna girmiş bir insan kendini ister nazarla ister de amelle kemale yöneltmiş olsun, nefsini ister burhanî kesinlikte ister iman akdinde sükûna erdirmiş olsun, kendisinden daha yüce bir ilkeye iradesiyle yönelen her bir birey kemal ve mutluluktan pay alacaktır. Kişide oluşan mutluluk ve kemal hali ise derecesi kişinin nazarî ve amelî gücünün genişliği ölçüsünde değişmekle beraber ona irfanî bilgiyi verecektir.

Hal böyleyken, İbn Sînâ'nın bize "Ârif" adıyla tanıttığı kişinin yetkinleşme yolunun yolcusu olan diğer zümrelere asıl üstünlüğü nedir? Zühd, riyâzet ve kutsiyete yönelme olarak kısaca formüle etmeye çalıştığımız ve bir nevi yetkinleşme yol haritası olarak belirlediğimiz ameliyeler sonucunda kişinin ulaşacağı neticeleri, mutluluk, haz ve irfân olarak belirginleştirmeye çalıştık. Mutluluk, haz ve irfândan kimin ne derecede ve hangi mahiyette pay alabileceğini belirttikten sonra ârifin en temelde ne ile diğer gruplardan ayrıldığına baktığımızda görmekteyiz ki İbn Sînâ'nın genel olarak ârifler hakkındaki açıklamaları daima tikellerin bilgisi ve tikellerde tasarruf etme gücüyle ilgilidir.

İbn Sînâ'nın ârif (bilen) olarak bize tanıttığı kişinin insanlar arasındaki hallerini anlatırken onun insanlara karşı muamelesi-

64 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, şerh: Fahreddin Râzî** s.29-33.

nin nasıl olduğu ve bu muamelenin ilkesinin nereden kaynaklandığını görmekteyiz. Bu ilke ârifin kendiliğine dair edinmiş olduğu bilgidir. Burada kendindelik bilgisi aklî bir özne tarafından bilinmek yani kişinin kendini bilmesidir. Kendiliğine dair bilgiye ulaşmış ârif de diğer insanları bu kendilik bilgisi üzerinden bilecektir. Nasıl ki ârif kendine dair bilgisini kendinden daha yüce bir ilkeyi bilmekle ediniyorsa kendinden başka varlıkları da kendilik bilgisi üzerinden elde eder. Ama bu kendilik bilgisi ârifin daha üst bir ilkeye nispetle bildiği bir bilgidir. Bir ârifin neşeli ve güler yüzlü oluşunu onun Hakk'la ve her şeyle mutlu oluşuna, tevazu sahibi oluşundan ötürü kendinden büyüğe gösterdiği saygıyı kendinden küçüğe de gösterebilmesini herkesi eşit görmesine bağlayan filozof ârifin yiğit oluşunu onun ölüm korkusundan azade olmasına, cömert oluşunu onun batıl ve geçici şeyleri sevmekten yüz çevirmiş olmasına, hoşgörülü oluşunu ise başka bir insanın zilletinin onu yaralayamayacağı kadar güçlü bir nefse sahip olmasına bağlar. Ârifin kindar olmayışının sebebi ise onun zikrinin Hakk'la meşgul olmasıdır. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: insan ârif mertebesine ulaşmadığı sürece onda dünyanın kıymetini bilme, takdir etme hali hakiki anlamıyla ortaya çıkmayacaktır. Zira ancak ârif kendini, insanı ve insana dair tikel halleri tam olarak bilen kişidir. Yine ancak ârif olan kişi varlık mertebesinde neyin nereye tekabül ettiğini ve hangi varlığın şeref ve yücelik bakımından kendisine tam bir yönelişle yönelmeyi hak ettiğini bilen kişidir.

2. Felsefe ve Filozof Kavramları

İbn Sînâ felsefeyi muhtelif eserlerinde amacı, mevzusu ve yöntemine göre tanımlamaktadır. Filozofa göre felsefenin tanımı şudur: "Felsefe (hikmet)[65] insanın beşerî gücü ölçüsünde

[65] İbn Sînâ hikmet kelimesi çoğunlukla felsefeyle eş anlamlı olarak kullanılmış-

şeylerin (el-umur) tasavvuru, nazarî ve amelî hakikatlerin tasdikiyle nefsin kemale erdirilmesidir. Mutlak hikmet nazarî hikmettir ve o uygulamamız değil de bilmemiz amaçlanan nazarî şeylerle ilgilidir. Bilmemiz ve uygulamamız amaçlanan şeylerle ilgili olan hikmet ise amelî hikmet olarak isimlendirilir. Amelî hikmet üç kısımdır: siyaset, ev idaresi ve ahlak. Bu üçünün de ilkeleri ilahî şeriat cihetinden alınmıştır. Kemallerinin sınırları da ancak ilahî şeriat ile açık olur. Beşeri güç bunlar üzerindeki ameli konuları bilmek ve bunları tikellerde uygulamak suretiyle tasarruf eder. Nazarî hikmetin de üç kısmı vardır: tabî hikmet, hareket ve değişim hakkındadır, riyazî hikmet, varlığı değişime karışmış olsa da zihnin kendisini değişime konu olmuş şeylerden soyutlama özelliğine sahip şeyler hakkındadır, ilk felsefe ise varlığı değişime karışmaktan müstağni olan, karışmış olsa bile arazî olarak karışmış olan ve mücerret zatı varlığının gerçekleşmesinde değişimin karışmasına ihtiyaç duymayan şeyle ilgili olan hikmettir. İlahî felsefe bunun bir cüz'üdür ki o da rububiyetin bilinmesidir. Nazari felsefenin bu kısımlarının ilkeleri tembih yoluyla ilahî din (mille) erbablarından alınmıştır. Onların tahsiline delil yoluyla akli güç ile yönelinir. Kime nefsini bu iki hikmetle yetkinleştirmek ve ikisinden biriyle amel etmek verilmişse ona pek çok hayır verilmiştir.[66]

Felsefenin amacı ise, "İnsanın bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatine vakıf olmasıdır. Varolan şeyler ise (a) ya varlığı bizim seçme (ihtiyar) ve fiilimizde olmayan, mevcut şeylerdir (b) ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizde olan şeylerdir. Birinci kısımdaki şeylerin bilgisine, teorik (nazarî) felsefe de-

tır. İlhan Kutluer, **İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s.152, Hikmet kelimesinin dilsel tahlili ve erken dönem İslam düşüncesinde kullanım şekliyle ilgili bkz. Hikmet Yaman, **Prophetic Niche in The Virtuous City,** BRILL, Leiden- Boston, 2011

66 İbn Sînâ, **Uyunü'l- Hikme** (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1993, s. 16-17.

nir. İkinci kısımdaki şeylerin bilgisine de pratik (amelî) felsefe denir. Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Şu halde teorik felsefenin amacı, amel olmayan bir düşünceye inanılmasıdır (düşüncenin bilinmesidir); pratik felsefenin amacı ise bir amel hakkındaki düşünceyi bilmektir."[67]

Filozof *Kitâbu'ş- Şifâ'nın Metafizik* bölümünde ise felsefeyi mevzusu ve yöntemi açısından daha sarih bir şekilde açıklamaktadır: Hikmet en üstün hakkındaki en sağlam ve doğru bilgidir ki o bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisidir. Metafizik ise İlk Felsefe ve Mutlak Hikmettir.[68]

İbn Sînâ'nın felsefe tanımlarında öne çıkan üç ilke olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi şeylerin tasavvuru ile nazarî ve amelî hakikatlerin tasdiki, ikincisi nefsin yetkinleştirilmesi, üçüncüsü ise bunun beşerin gücü ölçüsünce olmasıdır. İbn Sînâ felsefeyi nazarî ve amelî felsefe olarak temelde iki bölüme ayırır. Nazarî felsefe uygulamamız değil de bilmemiz amaçlanan şeyleri, amelî felsefe ise hem bilmemiz hem de uygulamamız amaçlanan şeyleri kapsar. Başka bir deyişle söylersek, nazarî felsefede şeyler zihinde bir inanç olarak bulunurken amelî felsefede şeyler eylem olarak amaçlanır. Bu açıklamasından hareketle biz de İbn Sînâ'nın felsefe tanımının bilmekten ibaret olduğu sonucuna varabiliriz. Pekâlâ, filozofun bilmekten kastı nedir? Filozofa göre bilgi tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılır. Tasavvur zihinde bulunması bakımından bilgi iken tasdik, zihinde kavram olarak bulunan tasavvurun dış-

---

[67] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (Medhal)**, Ömer Türker(çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s.5.

[68] İbn Sînâ, **eş- Şifâ: Metafizik I**, Ekrem Demirli-Ömer Türker (nşr ve çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.3.

taki nesneye mutabakatı neticesinde oluşan bilgidir. Düşünce yardımıyla meydana gelmiş tasdik bizde bir kıyas ile oluşurken, düşünceyle kazanılan tasavvur bizde bir tanımla meydana gelmektedir. Birtakım tasdikler kesin (yakînî) dir ve onlardan hareketle bilfiil ya da fiile yakın kuvveyle ikinci inanç bulunur. Bu kısım tasdikler burhânî bilgiyi verir. Bir kısım tasdikler ise kesine benzeyenlerdir. Bunlara bilfiil veya fiile yakın bir kuvveyle inanılmayıp ikinci bir inanca dikkat çekilecek olsa bunların sağlamlığı ortadan kalkar. Fakat birinci inanç yerleşik olduğu için onunla birlikte onun çelişiğinin mümkün olduğu sonucuna varılmaz. Bu kısım tasdikler cedel, sofistik veya mugalata cinsindedir. Üçüncü kısım tasdikler ise iknâî veya zannîdir. Bu tarz tasdikte birinci inancın çelişiğinin mümkün olduğu kabulüyle ikinci bir inanca inanılır. Filozofun bu açıklamasından anlaşılıyor ki tasdikte düşünceyle kazanılan bilgiler ikincilerdir. Birinci bilgi türü ise ilksellerdir. Tasavvur ise iki kısımdır. Bir kısım tasavvurlar tasavvur edilen şeyin ona özgü olan veya ona ve başkasına taalluk eden arazî anlamlarla tasavvurudur. Diğer kısım tasavvurlar ise bir şeyin, yalnızca ona has olan veya onu ve başkasını kuşatan zâtî anlamlarla tasavvurudur. Zâti anlamlarla tasavvur, tasavvur edilen şeyin ya varlığının hakikatini zâtî anlamlarından hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde kuşatır ve tam tanım olur ya da onun hakikatinin tamamını değil bir kısmını içerir ve eksik tanım olur.[69] Bütün bu açıklamaların ışığında İbn Sînâ'nın, "Felsefe şeylerin tasavvurudur" cümlesinden kastının, var olan her şeyin tam bir tanımla bilinme çabası olduğu sonucuna varabiliriz. Tasavvur edilecek şeyler ise ister fizik ister zihnî ve isterse de metafizik seviyede var olsun varlık sahasına çıkmış mevcutla-

[69] İbn Sînâ, **2. Analitikler (Burhan),** Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s.1-2.

rın tamamıdır. Filozofun böyle bir felsefe tanımı yapabilmesine imkân veren şey ise onun ilimler tasnifidir. Çünkü ilimler temelde üç sınıfa ayrılır. "Birinci sınıf, mevcutları, düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları ve türleri özelleşmiş maddelere alakalarının bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkincisi mevcutları, varlıkta değil ama zihinde maddeden ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü ise mevcutları hem varlıkta hem zihinde maddeden ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Birinci kısım, doğa ilmidir. İkinci kısım, saf matematik ilim ile aritmetiktir. Üçüncü kısım ise metafiziktir. Mevcutlar doğa bakımından üç kısma ayrıldığından teorik-felsefî ilimler de bu kısımlara ayrılmaktadır. Pratik felsefeye gelince o ya bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemekte kullanılan ve şehir idaresini bildiren görüşlerin öğretilmesiyle ilgilidir. Bu, siyaset ilmidir. Ya da özel bir insan grubu arasında ortak olan insan ilişkilerini düzenleyen şeylerle ilgilidir ve ev idaresi olarak bilinir. Ya da tek bir kişinin nefsini arındırmadaki halini düzenlemeyle ilgilidir. Buna, ahlak ilmi denir. Bütün bunların tamamının doğru bir şekilde gerçekleştirilmesi, nazari burhan ve şer'i tanıklık ile olurken ayrıntısı ve ölçüsü (ayrıntılı olarak her bir durumun ve ölçüsünün belirlenmesi) ise ilahi şeriat ile gerçekleştirilir. Teorik felsefede amaç, gerçeği bilmektir. Pratik felsefede amaç ise iyiyi bilmektir."[70]

Önermenin ikinci kısmı olan "nazarî ve amelî hakikatlerin tasdikidir" yargısına geldiğimizde ise filozofun yapmış olduğu tasdik tanımlarından hareketle diyebiliriz ki doğru tasavvurun ulaştırdığı hakikatlerin tasdik edilmesi insanı burhanî temellere dayanmış felsefî bilgiye götürecektir. Zira filozofa göre "Tasavvur, tasdikin bir tür ilkesi kabul edilebilir. Çünkü tasdik edilen her şey, tasavvur edilmektedir. Fakat tasavvur edi-

[70] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (Medhal)**, s.7.

len her şey, tasdik ediliyor değildir."[71] Pekâlâ, tasdikin doğru olabilmesi neye bağlıdır? Çünkü tasavvurî bilgi zihinde salt bir kavram olarak bulunmasından dolayı bilgi değildir ve bir kavram salt kavram olması bakımından doğrulanmaya veya yanlışlanmaya da müsait değildir. Ayrıca tasdik burhânî, cedelî veya hatabî olabilir. Filozofun tasavvur ve tasdik tanımlarından anladığımız üzere ancak doğru bir tanım neticesinde oluşmuş burhanî bilginin eşlik ettiği hakiki tasdikler insana felsefî bilgiyi vermektedir. Zira "tanım mahiyete delalet eden sözdür"[72] ve tam yapılmış bir tanım düşüncenin kendisine yöneldiği şeyi tüm veçheleriyle bilmeyi sağlar. Burada doğru bilgiyi veren kısım, tam tanıma tekâbûl eden bir şeyin zatî hiçbir özelliğinin dışarıda bırakılmadan tasavvur edilebilme biçimidir. Bu ise zihne alınmış bir tasavvurun dıştaki nesnesiyle tam uyuşması sonucunda tasdik edilmesi neticesinde oluşmuş doğru bilgidir. O halde insanı doğru tasavvur ve tasdiklere ulaştıran yöntem nedir? Filozof yapmış olduğu felsefe tanımında nazarî felsefenin ilkelerinin tembih yoluyla ilahî din (*mille*) erbablarından alınacağını ve insanın onların tahsiline delil yoluyla (*ala sebilu hücce*) aklî güç ile yöneleceğini söyler. Amelî felsefenin ilkelerini ise ilahî şeriat cihetinden alınacağını ve bu hikmetlerin sınırlarının da ancak ilahî şeriat ile açık olacağını söyler. Beşerî güç ise bunlarla alakalı amelî konuları bilmek ve bunları tikellerde uygulamak suretiyle tasarruf eder.

İbn Sînâ'nın nazarî felsefenin ilkelerinin tembih yoluyla ilahi din (mille) erbabından alındığını söylemesi elbette ki bir hayli dikkat çekicidir. Zira filozof bu cümlesiyle ister amelî ister nazarî olsun doğru bilginin, felsefenin ilkelerinin dinden alındığını iddia etmektedir.[73] Bu iddiayı filozofun yukarıda verdiğimiz bil-

---

71 İbn Sînâ, **2. Analitikler (Burhan),** s.3.
72 İbn Sînâ, **2. Analitikler (Burhan),** s.3.
73 İbn Sînâ bu konuda selefi Farabi'nin tam tersi bir söylemde bulunmaktadır. Fa-

gi tanımına taşıdığımızda ulaşacağımız netice şudur: Bilme eyleminin faili olan akıl nazarî felsefede delil getirme yöntemiyle kendisine tembihte bulunulmuş meseleleri aklî güçte tasarrufta bulunarak kavrar daha sonra amelî felsefede ilahi şeriat tarafından tanımı yapılmış ve sınırları belirlenmiş ilkelerden istifade ederek bunları tikel durumlara uygular. Tanımda geçen tembih kelimesi ise, "bir çeşit bilme yöntemidir ve bu yöntemle zihin yeni bilgi kazanmamakta, sadece önceden bildiği şeylerin farkına varmaktadır. Ancak bu tür bilgiye ulaşabilmek için de belli bir işaret gerekmektedir."[74] Burada tembihte bulunmayı insanın beşerî gücü ölçüsünde şeylerin hakikatine ulaşabilme imkânına dair bir hatırlatma, uyarı ve işaret olarak anlayabiliriz. Tüm bu tanımlardan anlaşılacağı üzere din, ilahî şeriat, amelî konularda ve uygulamalarda hem ilkeleri hem de sınırları belirlerken, nazarî konularda muhatabına tembihte bulunmaktadır. Filozof bir insanın nazarî konularda delillendirme yoluyla doğru inanca ulaşabilmesinin nasıl olacağını açıklarken aynı zamanda felsefe öğreniminin neden gerekli olduğuna da vurgu yapar. İbn Sînâ'ya göre "Nefislere zarar veren ve onun kendi mertebesine yükselmesine engel olan şeylerin tamamı bozuluşa uğrayan güçlerden ayrılamayışından ve onlara güvenmesinden ileri gelmektedir. Bu güçler bilen ve yapan olmak üzere iki kısıma ayrılır. Eğer nefis inanç konusunda bozuluşa uğrayacak olan bilen güce dayanıp güvenirse, be-

---

rabi, dinin temel ilkeleri felsefeden aldığını ve felsefenin dini zaman bakımından önceliğini iddia etmiştir. Farabi'ye göre din, kemâle ermiş felsefeye tabi olduğunda doğru bir din olur. Farabi, **Harfler Kitabı,** Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s.88-91.İbn Sînâ'nın din ve felsefe anlayışı hakkında iki ayrı veçheden bakılarak hazırlanmış iki ayrı çalışma için Bkz. Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe- Din İlişkisi**, Kitabevi: İstanbul, 2008, s.151-218. Fehrullah Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,** Ankara: Elis Yayınları, 2007, 47-61

74 Ali Durusoy,"el-İşârât ve't-Tenbîhât" **DİA**, C.23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, sayfa: 421-422.

denden ayrılınca başına kötü şeyler gelecektir. İnsan nefsi bu gücün sürüklediği durumdan ancak sağlam felsefî bilgi sayesinde gerçeklere ulaştıktan sonra kurtulabilir. O halde, doğrudan akla (*en- nefsü'n- nutkıyye*) zarar veren nefsin bu kısımla ilgili güçlerinin aldatmasından kurtaracak olan felsefe öğreniminden uzak kalmamak gerekir.[75] Bundan sonra da insana düşen görev, beşerî gücü ölçüsünde kendisini, kendinden daha yüce bir ilkeye yönelerek yetkinleştirmesidir. Nazarî felsefesinin bir cüz'ü olan ilahî felsefe yani metafizik ise rubûbiyyetin bilinmesidir. Metafizik İbn Sînâ'nın ilimler hiyerarşisinde en tepede durmaktadır zira o "Felsefî ilimlerin en üstünü ve en şereflisidir. "En üstün" ifadesi, konu bakımından en geniş olmayı dile getirirken, "en şerefli" ifadesi incelediği konusunun yüceliğini dile getirir. Bu bağlamda metafiziğin en üstün oluşu konunun en genel olması iken en şerefli oluşu, meselesi olan Tanrı'nın mevcutların en şereflisi olmasıdır." [76]

Sonuç olarak anlıyoruz ki felsefenin ana gayesi rubûbiyyetin bilinmesi için beşerin gücü ölçüsünde şeylerin tasavvur edilmesi, nazarî ve amelî hakikatlerin tasdik edilmesi yoluyla nefsin kemale erdirilmesidir. Burada nefsin yetkinleştirilmesi felsefenin en büyük iddiasıdır. Bu insanın önüne konulmuş büyük bir idealdir ve tecerrüd, yetkinleşme mefhumlarına bir göndermedir. Bu büyük idealin gerçekleşmesi ise ancak beşerin gücü ölçüsünde olabilecektir. Peki, beşerin gücü ölçüsünde şeylerin hakikatini kavraması ne demektir? Açıktır ki bu cümle insanın bilme imkânlarına dikkat çekmektedir ve bu imkânı beşerî güç ölçüsüyle sınırlamaktadır.

---

75 İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (tahkik ve çev.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, s.33.

76 Ömer Türker, Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitabû'ş-Şifâ El-İlâhiyat'ı Bağlamında Bir Tahlil, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 1, s. 16-26, Ocak- Şubat- Mart 2014, Ankara

İbn Sînâ düşüncesinde bir şey hakkındaki bilgi ilk olarak o şeyin var olup olmadığı, ikinci olarak da varlığı ispatlanan şeyin ne olduğu yani mahiyeti hakkındaki bilgidir.[77] Bir şeyin mahiyetine dair bilgi de o şeyin tanımında içerilmektedir. Bilindiği üzere meşşai filozoflar insanı "düşünen canlı" olarak tanımlar. İbn Sînâ'nın insan tasavvuru beden ve nefs ayırımı üzerine kuruludur ve insan, varlık türü bakımından birbirinden tamamen bağımsız olan bu iki cevherin birbiriyle olan ilişkisinden meydana gelmiştir.[78] Nefis-beden münasebetinde insana yetkinleşebilme imkânını veren asıl kısım nefistir ve yetkinleşme mefhumu nefiste gerçekleşir. İnsanî yetkinleşmenin taşıyıcısı olan nefsin de tek işlevi düşünme (taakkul, akletme)'dir ve düşünme faaliyetinin amacı şeylerin hakikatinin bilinmesidir.[79] Bu tanıma binaen, İbn Sînâ' ya göre insan ne ölçüde bilme gücüne sahiptir ve bilmenin nihaî sınırı nedir? Felsefe nazarî ve amelî konularda doğru tasavvurlar ve doğru tasdiklere ulaşmak ve metafizik bilgi de en şerefli ve en yetkin bilgi ise insanın nihaî bilme sınırının metafizik bilgi olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat metafizik bilgi, mahiyeti gereği hiçbir insanın kendisinden mahrum bırakılmadığı düşünce gücüyle kendisine ulaşılabilecek bir bilgi midir? Başka bir deyişle sorarsak metafizik bilgiye ulaşma imkânına kimler sahiptir? Bu soruların cevabı için İbn Sînâ'nın "yetkinleşmiş insan" tanımına ve çalışmanın ana metni olan *Âriflerin Makamları'nda* yetkinleşme yolunun yolcusu olarak bize anlatılan âriflerin filozof sıfatıyla tanımlanan kişilerin sahip olduğu özellikleri taşıyıp taşımadığına yakından bakmamız gerekiyor.

---

77 Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s.33.

78 Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s.76.

79 İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (Medhal)**, s.7.

En başta şunu belirtmemiz gerekir ki İbn Sînâ'ya göre "Hakk'ın katı her gelene yol olmaktan münezzehtir ve ona ancak ender kişiler ulaşabilir."[80] Filozofun ender kişiler olarak tanımladığı bu insan grubu nazarî ve amelî akıl güçlerinde tam yetkinliği kazanmış kimselerdir.

İbn Sînâ nefs teorisi gereğince nazar (bilme) ve amel (yapma) güçlerinin ikisine birden akıl demektedir. Çünkü gayri cismanî bir cevher olan insanî nefis hem fizik hem de metafizik âlemle ilişkili bir varlıktır. "Nefsin kendine özgü yegâne işlevi bilme, akletme veya taakkul eylemidir. Bu durumda insanın yetkinliği, gerçekte bilme veya taakkul gücünün yetkinleşmesi demektir. İbn Sînâ'nın "insanın nazarî gücünün yetkinleşmesi" derken kastettiği de budur. Dolayısıyla gerçekte insanın yetkinliği nazarî yetkinliktir. Ancak bu yetkinliğin bedene bağlı olarak gerçekleşmesi, yan cisimsel güçlerin nefsin faal akılla ittisaline hazırlık veya engel teşkil etmesi filozofların nefse "amelî güç" dediğimiz ikinci bir güç nispet etmesine yol açmıştır."[81] Nazarî akıl gücünün yetkinliği bilfiil ve müstefad akıl seviyesine yükselmesidir. Nazarî aklın müstefad akıl seviyesine yükselebilmesi onun bilgisine konu olan şeyleri (*ma'kûlât*) doğru, gerçek ve burhanî seviyede bilmesiyle gerçekleşir. Amelî akıl gücünün yetkinliği ise tikellere ait şeylere bir ölçü koyabilecek seviyeye gelmesidir ve insanın kendini tedbir edebilecek doğru tasdiklere ulaşmasıdır. Tüm bu açıklamaların ışığında artık şu soruyu sorabiliriz: İbn Sînâ nazarî ve amelî hikmetlerin kendisinde toplamayı başarmış bir insanı hangi sıfatla nitelemektedir? Onun muhtelif eserlerinden yetkinleşmiş bir insanı tanımlarken kullandığı sıfatlar şunlardır: "İnsanî Rabb" (rabbün insâniyyün), "Müteellih"

---

[80] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.65. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 190.

[81] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.88.

(ilahlaşmış),"Arınmış Ârifler" (el arifu mütenezzih), "Bilge Filozof" (hakim filozof) ve "Mukaddes Nefisler." Filozofun yetkinleşmiş insan tanımlarına yakından bakarsak, "bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalettir. Adalet, nazarî erdemin dışındadır. Bu erdemle birlikte nazarî erdeme sahip olan kimse, kuşkusuz mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse, neredeyse insanî rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur. O yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir."[82] Bu tanımda görmekteyiz ki "insanî rabb" haline gelmiş bir kişiyi hemcinslerinden ayırt edici vasfı nebevi özelliklerle donanmış olmasıdır. Burada nebevi özelliklerle donanmış olmayı *Âriflerin Makamları'*nda geçen müşahedeye ulaşmış kimseler olarak anlayabiliriz. Zira İbn Sînâ *Âriflerin Makamları'*nda ârifin zâhid ve âbidden üstün olduğu tarafları açıkladıktan sonraki ilk işarette ariflerin en üstünün peygamberler olduğunu açıklamaya çalışır.[83] Râzî bundan dolayı mezkûr işareti şöyle tefsir eder: "Yazar önce zâhit, âbid ve ârifin ne olduğunu, sonra ârif ve diğerlerinin züht ve ibadetle neyi amaçladığını açıkladığından bu fasılda ârifin varlığına delâlet etmeye çalıştı. Bu delâlet, filozofların peygamberin varlığının zorunlu olduğunu delillendirdiği şeydir. Çünkü insanların en üstünleri ârifler ve peygamberler de âriflerin en büyüğü ve efendisi olduğundan hiç kuşkusuz peygamberin varlığını gösteren delâlet, ârifin varlığını da gösterir."[84]

Filozofun yetkinleşmiş insanı tanımlarken kullandığı diğer bir sıfat olan "müteellih" kelimesini de irfanî bilgiye ulaşmış kişi olarak yorumlayabiliriz. "O halde peygamberin Allah ka-

---

[82] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 204.
[83] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.255.
[84] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî. s.16-17.

tından, Allah tarafından gönderilen olduğunu ve ilahî hikmette onun gönderilmesinin de zorunlu olduğunu ve yasa olarak koyduğu her şeyin ancak Allah katından yasa koyması zorunlu olan şeyler olduğunu bilen bir insan, onları uygulasa nasıl olur? Peygamberin, Allah'a ibadeti farz kılması, Allah tarafından ona farz kılınmıştır. İbadetlerin ibadet edenlere faydası, varlıklarının sebepleri olan ve şeriat ve yasanın onlarda sürekliliği sağlayan ve ahirette de arınmalarıyla O'na yaklaşmalarını sağlayan şeylerledir. Sonra bu insan, geçinmenin sebeplerini ve ahiretlerinin maslahatlarını düzenlemek için insanların hallerini yönetme sorumluluğu bulunandır. O da diğer insanlardan tellühü ile ayrılır."[85] Müteellih kişi tanımdan anlaşılacağı üzere peygamberin getirmiş olduğu yasanın ve yapılması farz kılınmış ibadetlerin neden yapıldığını ve bu ibadetlerden asıl amacın ne olduğunu kavramış kişidir. Bunun yanı sıra teellüh etmiş kişi insanların dünya ve ahiret maslahatlarını gözeterek onları yöneten kişidir. Hatırlanacağı üzere arifin biri irfandan önce biri de irfandan sonra iki ayrı bilgi durumuna sahip olduğunu belirtmiştik. Demiştik ki irfanî bilgiyi idrâk ettikten sonra ârif, hayatın içindeki tikel durumların künhüne vakıf olmayı başarmış ve amellerini neden ve niçin yaptığının idrâkine varmıştır. Burada da müteellih insan yetkinleşebilmek için yaptığı tüm eylemleri bir amaç doğrultusunda gerçekleştirmektedir ve bu idrâk onu diğer insanlardan ayıran temel vasfıdır.

Filozofun kâmil bir insanı tanımlamak için seçmiş olduğu diğer bir kavram ise "mütenezzih arif"tir. Mütenezzih ârifler Ceberût âleminin düşüncesine dalıp, bedenle olan alakaları kendilerinden düşmüş ve bu hal ile kutsiyet ve mutluluk âle-

[85] İbn Sînâ, **En- Necat**, s.282.

mine yönelmiş olan kişilerdir.[86] Bu kişileri filozof *Âriflerin Makamları'*nda kalpleri kutsiyet mertebesine paralel parlak bir ayna haline gelmiş, kalplerine tertemiz nakışlar işlenen ve bu nakışlar sebebiyle süregiden aklî hazlar yaşayan kişiler olarak betimler. Bu kişiler bu durum neticesinde kendilerinden hoşnut olarak kendilerine bakarlar ve kâmil bir mutluluk yaşarlar.[87]

eş-Şeyhu'r-Reîs'in "bilge filozof" olarak tanımladığı kişiler ise amelî hikmetleri kazanmış ve bunlara bir de teorik düşünme gücünü eklemiş kimsedir. Bu kimselerde bu iki güç zirveye ulaştıktan sonra nefislerinde geldikleri âleme geri dönme isteği uyanır ve bu istekle bu alemden yüz çevirip nefislerine zarar verecek şeylerden uzaklaşırlar. Halis bir niyetle yaratıcıya özlem duyarsa bu sayede nefis özlemini çektiği şeylerden haberdar olmak için kendini soyutlar. Bu nitelikler o nefiste meleke haline geldiğinde ise kendinde soyut bir aleme dönüşür.[88] Hatırlanacağı üzere filozof ârifin tanımını yaptığı pasajda onun düşüncesiyle *(bi-fikrîhî)* ceberût kutsiyetine yöneldiğini belirtmişti. Bu durumda biz de ârifi yetkinleşme yolculuğunu teorik düşünme gücüyle de ikmal eden bir şahıs olarak kabul edebiliriz.

Filozofun yetkinleşmiş insanı tasvir etmek için kullandığı bir diğer tabir ise "mukaddes nefisler"dir. Düşünür mukaddes nefisleri *Metafizik* kitabının yedinci faslının dokuzuncu olan *Ahiret* bahsinde anlatırken insanî nefisleri ahirete dair inanç ve beklentilerine göre tasnif eder. İnsanî nefisleri yetkinleşmeye arzu kazanmış ve kazanmamış olarak temelde ikiye ayırarak anlatan filozof, yetkinleşmeye arzu kazanmış, ahirete dair halleri aklî cihetten kavramış ve bunun neticesinde de gerçek mutlu-

[86] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, S.178.
[87] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.54.
[88] İbn Sînâ**, Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, s.35.

luk ve hazzın ne olduğunu bilmiş nefisleri "mukaddes nefisler" olarak tanımlar. Mukaddes nefisler kendilerini mutsuzluğa götürecek hallerden uzaklaşıp yetkinliklerine bizzat ulaşıp gerçek hazza dalan, arkalarındaki şeye ve kendilerine ait memlekete bakmadan büsbütün uzaklaşan kimselerdir.[89]

Filozofun yetkinleşmiş insan tariflerinde meseleyi farklı veçhelerine dokunarak ele aldığını görmekteyiz. Neredeyse "insanî rabb" olmuş kişide öne çıkan vasıf onun nebevî özelliklerle donanmış olması iken "müteellih" kişi de peygamberin yoluna katılarak tikeller üzerinde tasarrufta bulunabilme özelliği vurgulanmaktadır. "Mütenezzih arif" ve "mukaddes nefislerde" öne çıkan vasıf olarak kişinin dünyevî alakalardan uzaklaşması ve kendini soyutlaması vurgulanırken, "bilge filozof" da vurgulanan kısım amelî ve nazarî gücün tam yetkinleşmiş olmasıdır.

Sonuç olarak anlamaktayız ki İbn Sînâ'nın yetkinleşmiş insan prototipinin tepesinde amelî ve nazarî gücünü zirveye çıkarmış ve nebevî vasıflarla donanmış insan durmaktadır. Çünkü "insanların en üstünü, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlâkları elde etmiş kimselerdir"[90]

Ana metnimiz olan *Âriflerin Makamları'*na geri dönüp artık şu sorunun izini sürebiliriz; İbn Sînâ bize yetkinleşmiş insan prototipi olarak sunduğu ârif, filozofla eş kapsamlı bir kelime midir veya âriflik filozofluktan genel ya da onunla sınırlı bir kavram mıdır?

İbn Sînâ'nın yapmış olduğu yetkinleşmiş insan tariflerinden anladığımız üzere bir insanı filozof yapan asıl şey onun metafizik bilgiye ulaşacak seviyeye gelmiş olmasıdır. Eş-Şeyhu'r-Reîs'in müntesibi olduğu meşşaî felsefe geleneğinde insanî yetkinleşme nazarî ilimlerin tahsiliyle ve bunlara ek olarak ame-

---

89 İbn Sînâ, **MetafizikII**, s. 172-179.
90 İbn Sînâ, **MetafizikII**, s.181.

li erdemlerin kazanılmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle söylemek gerekirse insanın heyûlanî akıl seviyesinden bilfiil ve müstefad akıl seviyesine yükselebilmesi bilimsel araştırmaya ek olarak ahlakî erdemlerin kazanılmasıyla olur. Fakat bu yükselmenin herkes için önceden belirlenmiş bir yöntemi var mıdır? Şurası açıktır ki filozof *Âriflerin Makamları'*nda bize bir insanın yetkinleşebilmesinin ön koşulu olan faal akıldan gelecek feyzi yadırgamaması için bedenî güçlerini nasıl terbiye etmesi gerektiğini ve nefsiyle ulvî feyz arasına bir şeyin girmesini engelleyecek hale nasıl geleceğini anlatmaktadır. Bir nevi seyr-i sülûk olan bu yolculukta[91] ârifin kat ettiği aşamalar onun bedenî ve nefsanî yetkinleşme duraklarını paralel şekilde vermektedir. Fakat metnin hiçbir yerinde nazarî yetkinleşmeden bahsedilmemekte, ârifin yolculuğu riyâzet üzerinden anlatılmaktadır. Ârifin yetkinleşme serüvenini özel kılan şey ise onun sahip olduğu kendilik bilgisi ve bu bilgi üzerinden edindiği varlık ve tamlık bilgisidir. İbn Sînâ'nın "Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında sıdkla toplanmasıdır"[92] cümlesinden kastı da budur. Bu durumun daha açık bir ifadesini İbn Sînâ'nın nâtık nefsin yetkinliğinin sınırlarını belirlediği şu pasajlarda bulmaktayız: " Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya kadar her şeyin sureti-

---

91 Sülûk kelimesi sözlükte "yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfuz etmek, katılmak, intikal etmek" anlamlarına gelen sülûk kelimesi tasavvufta "insanı Hakk'a ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları" mânasında kullanılmıştır. Süleyman Uludağ, "Sülûk", **DİA**, C.38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, Nasîrüddîn Tûsî **Şerhu'l- Îşârât'**ta ârifin yetkinleşme yolculuğunu Allah'a sülûk ve Allah'ta süluk olarak aşamalandırmıştır**.** Nasîrüddîn Tûsî, **Şerhu'l- Îşârât**, c.4, s.100.

92 İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.56. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 188.

nin her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan (yani cevherinden olan ve cevherinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşür. Bu durum, diğer güçlere ait sevilen yetkinliklerle kıyaslanırsa, karşısında "bu ondan daha üstün ve daha yetkindir" demenin çirkin olduğu bir mertebedir. Aksine üstünlük, tamlık, çokluk bakımından sözü geçen idrak edilenlerden haz almanın kendisiyle tamamlandığı diğer yetkinliklerin herhangi bir yönden onunla ilişkisi yoktur."[93]

Yukarıdaki pasajda belirtilen "bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya kadar her şeyin suretinin her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektir" cümlesi ârifin kendiliğinin farkına varıp bu bilgiyle Tanrı'ya uzanan ve edinmiş olduğu Tanrı bilgisiyle tekrar kendine ve diğer varlıklara dönen yolculuğunun farklı bir cihetten açıklanmasıdır.

Filozofun felsefe tanımı hatırlanacak olursa en yüce ilmin ilk felsefe olan metafizik olduğu ve metafiziğin amacının da rububiyetin bilinmesi olduğuna değinmiştik. Çalışmamızın temel metni olan *Âriflerin Makamları*'nda ve metnin devamı sayılabilecek *Olağanüstü Hadiselerin Sırları* adlı bölümlerde filozof, yetkinleşme yolunun yolcusu âriflerin Allah'ı bilme yolundaki duraklarını, bu süreçteki hallerini ve süreç sonunda onlardan sadır olan durumları anlatmaktadır. Metinde açıkça görülmektedir ki filozof âriflerin yolculuğunu anlatırken alışılagelmiş yetkinleşme yönteminin yanı sıra farklı bir yetkin-

[93] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.172.

leşme yöntemiyle Hakk'a ulaşmayı hedefleyen bir zümrenin varlığını kabul ederek bunu da meşşaî felsefenin temel ilkelerinden ödün vermeden açıklamaya çalışmıştır. Metinde ârifin nazarî gücü vasıtasıyla yetkinleşme çabasında olduğuna dair herhangi bir açıklama yoktur. Filozof bu metinde, bedihî kavramlardan hareketle eşyanın hakikatine dair yapılması öngörülen varlık araştırmasına alternatif olarak bedensel ve maddî ilgilerden yüz çevirerek nefsin ilahî feyze nasıl hazırlıklı hale getirileceğini anlatmaktadır. Aslında bu yöntem *Âriflerin Makamları'*na has değildir. Zira filozofun yetkinleşme teorisi ruhu gerçek mutluluğa ve hazza ulaştırabilmenin ön koşulu olarak bedenî ilgi ve alakalardan mümkün mertebe soyutlanmak üzerine kuruludur. Tüm bu açıklamaların ışığında şunu diyebiliriz ki İbn Sînâ, ârif adıyla özelleştirdiği kişi üzerinden bir insanın bedenî ve cismanî ilgilerden soyutlanarak kendini ve Hakk'ı bilecek bir bilinç seviyesine nasıl yükselebileceğini anlatmaktadır. Burada söz konusu edilen kişiye filozof veya başka bir isim vermenin önemi kalmamaktadır zira artık burada mühim olan "soyutlanma sürecinde ve neticesinde gerçekleşen idrakin keyfiyetidir".[94]

Ârif burada sadece filozofa işaret eden bir tanımlama değildir. Eğer öyle olsaydı İbn Sînâ *Olağanüstü Hadiselerin Sırları* adlı namatı yazma ihtiyacı duymaz, duymuş olsa bile söz konusu namatın her bölüm başında okuyucusunu ısrarla, şahit olabileceği olağanüstü durumlar karşısında bu hadiseleri hemen inkâr etme yoluna gitmemesi gerektiği konusunda şu uyarıları yapmazdı: " Bir arifin az bir gıdadan alışılmadık bir sürede uzak durduğu haberi sana ulaştığında bunu tasdik etme lütfunu göster ve bunun doğadaki meşhur yollardan biri olduğunu dikkate al",

[94] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.255.

"Bir arifin kendi gibi birinin kutretini aşan bir fiili, hareket ettirmeyi veya hareketi kendi gücüyle yapabildiği bilgisi sana ulaştığında bunu büsbütün inkarla karşılama. Doğanın yollarını düşünürsen bunun sebebine ulaştıran bir yol bulabilirsin.",

"Bir arifin bir müjde veya tehdidi olmadan önce henüz gaypken haber verip de isabet ettiği sana ulaşırsa bunu tasdik et ve ona inanmakta zorlanma. Çünkü bunun doğanın yolları içinde bilinen sebepleri vardır."

"Bazen sana arifler hakkında neredeyse olağan düzeni tersyüz eden haberler gelir de sen hemence yalanlamaya davranırsın. Buna örnek "Bir arif insanlar için yağmur duası etti ve akabinde yağmur yağdı; onların şifa bulması için dua etti ve akabinde şifa buldular yahut onlara beddua etti de onlar yerin dibine geçtiler, deprem oldu veya bir başka şekilde helak oldular; onlara dua etti de vebayı, salgını, sel ve tufanı onlardan uzaklaştırdı; yırtıcı bir hayvan arifin isteğini yerine getirdi; kuşlar ondan ürkmedi vd." açıkça imkânsız sayılmayacak birtakım durumlardır. Sen bunları duyduğunda bekle ve acele etme. Çünkü böylesi şeylerin tabiatın gizliliklerinde birtakım sebepleri vardır."[95]

İbn Sînâ'nın bu namatı yazmasının ve namat boyunca tekrarladığı uyarıların iki ana amacı vardır. Bunlardan birincisi; filozofun bize varlık bilgisine ulaşmış ve bunun neticesinde de varlıkta tasarrufta bulunma gücünü elde etmiş kişilerin belirli bir zümre ile sınırlandırılamayacağına dikkat çekmek istemesidir. Zira burada mühim olan yetkinleşme süreci boyunca kişiden sadır olan hallerin keyfiyeti değil süreç sonunda o kişinin elde ettiği varlık bilgisinin doğurduğu neticelerdir. İkinci

[95] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.69, 75, 78, 105 Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 191, s. 192, s. 193, s. 201.

ve daha dikkat çekici amaç ise elde edilmiş varlık bilgisinin doğurduğu neticeleri, bu metni okuyan bir felsefe talebesine tabiat ilmi kapsamında açıklamaktır. Filozof özellikle onuncu namatta anlattığı hadiselerin felsefe çevrelerince yadırganacağını bildiğinden namatın sonunda nasihat başlığıyla okuyucusuna şu uyarıyı yapmaktadır: "Sakın ha zeki oluşun ve avamdan farklılığın, her şeyi inkârla karşılaman olmasın! Bu, düşüncesizlik ve acizliktir. Açıklığı sana henüz görünmeyen şeyi yalanlamandaki kabalık, delili henüz elinde bulunmayan şeyi tasdik etmendeki kabalıktan aşağı değildir. Aksine işittiğin şeyi yadırgamak seni rahatsız etse bile imkânsızlığı sana kanıtlanmadığı sürece duraksama ipine sarılman gerekir. Senin için doğru olan, bir kanıt gelip oradan çıkarmadığı sürece böylesi şeyleri imkân sahasına salmandır. Bil ki tabiatta tuhaf şeyler gerçekleşir; etkin yüce güçleri ile edilgin düşük güçler, tuhaf şeyleri gerçekleştirmek için bir araya gelirler."[96]

İbn Sînâ'nın tüm bu eylemleri insanî nefsin gücüne bağlaması da riyâzetle güçlerini eğitmiş veya mizacı sayesinde bu gibi kabiliyetlere erişmiş kimseleri sadece filozof tanımıyla sınırlamak istememesindendir. İbn Sînâ'nın üzerinde ısrarla durarak okuyucusunu bu gibi durumlar karşısında uyardığını görmekteyiz çünkü biz bir filozoftan veya bilimsel araştırma neticesinde yetkinleşmiş birinden keramet göstermesini, yağmur yağdırmasını veya kehanette bulunmasını beklemeyiz. Bunun farkında olan filozof, namat boyunca bu gibi hallerin bir insandan sadır olabilmesinin imkânını kendi felsefî sınırları içerisinde kalarak açıklamaya çalışır. Özellikle şu pasaj filozofun meseleye bakışının özeti mahiyetindedir: "Düşünen nefsin bedenle ilişkisinin bedene yerleşme tarzında olmadığı ve başka bir

[96] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.116. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 204.

ilişki tarzında olduğu sana açıklanmamış mıydı? Biliyordun ki nefisteki bir inanç veya bu inancın uzantıları- nefis bedenden cevher bakımından farklı olmasına rağmen- bedene geçebilir. Hatta bir boşluğun üstüne konulmuş bir kalas üzerinde yürüyen kimsenin vehmi, yerdeki kalas üzerinde benzer şekilde yürüyen başka birinin vehminin yapmayacağı onun ayağını kaydırabilir. İnsanların vehimleri, mizacın tedricen veya aniden değişimine, hastalıkların başlamasına veya hastalıktan kurtulmaya yol açar. O halde bazı nefislerin, tesiri bedenin ötesine taşan bir melekesinin bulunmasını yadırgama! Bu nefisler güçlerinden ötürü adeta âlemin nefsi olurlar; mizaçta oluşan bir nitelik sayesinde tesir ettikleri gibi saydığım şeylerin tamamının ilkesi olan bir şeyle de tesir ederler. Çünkü saydığım şeylerin ilkeleri, bu niteliklerdir, özellikle de bedenine özgü kılan bir münasebet nedeniyle ona daha layık hale gelen bir cisimde. Her ısıtanın sıcak olmadığını ve soğutanın da soğuk olmadığını öğrenmiştin. Şu halde bazı nefislerin bu güce sahip olup tıpkı bedeninin kendisinden etkilenmesi gibi ondan etkilenen başka cisimleri etkilediğini inkar etme. O nefislerin özellikle de sahip oldukları bedensel güçlerine hakimiyetleri sayesinde melekeleri keskinleştiğinde kendilerine mahsus güçlerinin başka nefislerin güçlerine taşıp onları etkilediğini ve böylece bir başkasının şehvet, öfke veya korkusuna egemen olacaklarını inkar etmeyesin."[97]

İbn Sînâ'nın, nâtık nefsi sayesinde aklî âleme, bedeni sayesinde cismanî âleme uzanan, iç ve dış duyu güçleriyle geniş bir bilgi sahasına muhatap olabilen insan anlayışı ve tabiat görüşü filozofun bu açıklamaları yapabilmesine imkân vermektedir ama bütün bunlar İbn Sînâ'nın ârifine filozof dememize

[97] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.106. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 202.

engel olmadığı gibi ârifi filozofla sınırlandırmamıza da imkân vermemektedir.

Pekâlâ, her türlü ikilikten kurtularak Hakk'a yönelmiş bu zümrenin bunu yapabilmesinin asıl imkânı nereden kaynaklanmaktadır? Başka bir deyişle sorarsak yetkinleşmenin İbn Sînâ tarafından makûl ve meşru görülen tek bir yöntemi mi vardır? Bu sorunun cevabı için filozofun yetkinleşmeden ne anladığını açıklamamız gerekiyor.

İKİNCİ BÖLÜM
AMELLERİN BİLİŞSEL SÜREÇTEKİ ROLÜ

1. Yetkinleşme Nedir?

"Her şeyin kendine özgü yetkinliği vardır. Nâtık (düşünen) nefis için ise bilfiil aklî âleme dönüşmek vardır."[98] İbn Sînâ'nın nâtık nefsin yetkinliğinin tanımını ve sınırlarını verdiği bu pasaj aynı zamanda onun varlık ve âlem tasavvurunun da özeti mahiyetindedir. Tanımda geçen "âlem", "aklî", "bilfiil (olmak)", "nefs" ve "nâtık nefs" kavramları bize filozofun varlık ve yetkinlik anlayışını açıklayabilmemiz için yol haritası sunmaktadır.

İbn Sînâ'nın evren tasavvurunda, zorunlu varlık ve her şeyin ilk ilkesi olan Tanrı dışındaki tüm mevcutlar birbirleriyle etkileşim içindedir.[99] Âlemi sahip olduğu kozmoloji anlayışı nedeniyle ay-altı ve ay- üstü olarak ayıran filozof, bu iki âlemde var olan mevcutları da varlık tarzı bakımından aklî ve maddî varlıklar olarak ikiye ayırır. Maddeden tam olarak soyut olan varlıklar bilfiil akıldır. Tanrı ve akıllar bilfiil aklî varlıklar iken

[98] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.115.

[99] İbn Sînâ, **ed-Du'a ve'z-Ziyâre, et- Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ** içinde (283-288) Hasan Âsî (neş), Beyrut, 1983, s.285, **Etki ve Edilginin Kısımları,** s. 623-629,

felek ve insan nefisleri bilfiil aklî varlıklar değildirler zira feleklerin cirmi, insanın ise cisimlik doğası vardır.

Bilindiği üzere İbn Sînâ'nın varlık düşüncesi sudur nazariyesine dayanır. Tanrı'nın kendi zatını akletmesiyle O'ndan ilk sudur eden varlık ilk akıldır.[100] Tanrı'dan sudur eden ilk aklın Tanrı'yı bilmesiyle onun altındaki ikinci bir akıl varlığa gelir. Bu ikinci aklın zatını akletmesiyle bir göksel nefis ve göksel nefsin varoluşundaki imkânı akletmesiyle de göksel cirim sudur eder. Onuncu ve son akıl olan faal aklın suduruna kadar akıllar sürekli olarak birbiri ardına sıralanır. Faal aklın suduru ile ay üstü âlemin oluşumu neticelenir ve unsurlardan oluşan ay altı âlemin suduru başlar.

Faal akıl ay altı âlemdeki bütün mevcutların türsel suretini feyzeder. Oluş ve bozuluş âlemi olan ay altı âlemde sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve son olarak insan türü varlık kazanır.[101]

İbn Sînâ ilk akıl ile göksel akılların sonuncusu olan faal akıl arasında kaç tane akıl olduğu konusunda kesin bir yargıya varmaz. Bu konuyla alakalı çeşitli eserlerinde farklı görüşler bildirir. Filozof *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde küresel yüce cisimlerin, felek ve gezegenlerin sayıca çok olduğunu söyler.[102] Peygamberliğin ispatı hakkında kaleme aldığı risalede ise feleklerin sayılarının dokuz olarak kabul edildiğini açıklar.[103] Bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre mühim olan gök akıllarının ve feleklerin sayısı değil onların âlem içindeki durumlarının bilinmesidir.[104]

---

[100] İbn Sînâ, **Fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-natıka ve Ahvaliha, Ahvalu'n-Nefs,** nşr. Ahmed Fuad el- Ehvani, Kahire, 1952, s.189.

[101] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s 145-154.

[102] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 153.

[103] İbn Sînâ, **Risaleler "Peygamberliğin İspatı",** Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu (çev.) Ankara, Kitabiyat, 2004, s.41.

[104] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s.76.

Filozof mevcutların varlık sahnesine çıkışlarını muhtelif eserlerinde dört farklı açıdan hareketle tasnif eder. Bu bağlamda, ilk ilkeden çıkış sırası, şeref sırası, fayda verme, cevher ve araz oluşlarına göre sıralanırlar. Yukarıda zikrettiğimiz ilk ilkeden çıkış sırasına göre yapılan tasnifin yanı sıra mevcudatı şeref bakımından da tasnife tabi tutar. "O'ndan ilk çıkan varlık en şerefli olandır. Bundan sonra en şerefli olandan daha az şerefli olana inilir ve nihayet en değersiz olanda sudur silsilesi son bulur. Burada ilk varlık 'akıl'dır; sonra ruh (nefs); sonra da gökkürenin kitlesi (cirmu's-sema) ve nihayet dört elementin biçimleri (formları) ile maddeleri gelir. Bu elementlerin maddeleri aynı, biçimleri ise farklıdır. Bundan sonra tekrar en değersiz ve düşük olandan şerefli, ondan da en şerefli olana doğru bir yükselme olur ve nihayet akıl düzeyine denk olan bir aşmada bu yükselme son bulur."[105]

Ay üstü âlemdeki varlığa çıkış sıralamasını en şerefli varlıktan başlayarak daha az şerefli olana doğru, ay altı âlemdeki sıralamayı ise en değersiz olan varlıktan en değerli ve en şerefli olana doğru yapan filozof, başlangıçtan unsurlar derecesine kadar âlemi akıl, nefs ve cisim olmak üzere üç kategoriye ayırmaktadır. Filozof aklî varlıkları şeref bakımından en üste, nefs sahibi varlıkları ara kategoriye, cisimsel varlıkları ise en alt seviyeye yerleştirir. Daha sonra tersine bir varlık yayı çizer ve en değersiz varlıktan en değerli varlığa uzanır. "Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhani meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleri ki, bunlar iş yapan meleklerdir (amele). Sonra göksel cisimlerin mertebele-

[105] İbn Sînâ, **Risaleler**, **"er- Risaletu'l- Arşiyye"** Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu (çev.), Ankara Kitabiyat,2004, s.61. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.160.

ri gelir ki sonuncuya ulaşıncaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Buna göre ilk şey, unsurların sûretleri'ne bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylelikle onlardaki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik-donukların, sonra bitkilerin bulunduğudur. En değerlisi ise, insandır. Ondan sonra hayvanlar, sonra bitkiler gelir.[106]

İbn Sînâ varlık hiyerarşisini bir de cevher- araz kategorilerine göre sıralar. Filozofa göre cisimle sınırlanmamış cevherler cisimle beraber varlıkta bulunan cevherlerden daha önceliklidir. "Varlık olarak öncelikli olan şeyler, cevherler, sonra da arazlardır. Cisimle bulunmayan cevherler, maddenin dışında varlıkta bulunan cevherlerden daha önceliklidir. Çünkü bu cevherler; heyula, suret, cisim ya da cismin parçası olmayan ayrık olan olmak üzere üç tanedir. Var olanlardan varlığı ilk hak eden, cisme sahip olmayan ayrık cevherdir, sonra suret daha sonra cisim, daha sonra ise heyuladır."[107]

Zikredeceğimiz son sıralama ise varlıkların fayda verme açısından değerlendirilmesidir. Bu tasnifte filozof aslında metafizik ilminin faydasını ve ilimler hiyerarşisindeki yerini açıklamaktadır. Fakat o aynı konu içerisinde hem varlığı hem de bilgiyi fayda vermesi açısından bir tasnife tabi tutarak iki varlık alanını birbirine raptederek izah eder. Buna göre mutlak anlamda fayda üç kısım olur: birinci kısım, daha yüce bir anlama ulaştıran, ikinci kısım kendine eşit bir anlama ulaştıran, üçüncü kısım ise kendinden daha aşağıdakine yetkinlik verendir. Filozofun fayda verme ameliyesi için kullandığı özel isimler ise;

---

[106] İbn Sînâ**, Metafizik II,** s.181.
[107] İbn Sînâ, **en-Necât,** s.187-188.

ifaza (taşma), ifade (fayda verme), inayet (gözetme) ve riyaset (gözetme) dir. İbn Sînâ'nın fayda vermekten ve fayda almaktan asıl kastı ise "Uhrevi mutluluğa hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanmasıdır."[108]

Bu tasnifi sudur hiyerarşisine taşıdığımızda ise kendi dışındaki varlıklardan şeref bakımından daha üste olan her bir varlığın yetkinlik verme bakımından diğerlerinden daha üstün olduğuna ve daha üstteki varlığın şeref ve yetkinlik bakımından altındaki bir varlıktan yetkinlik alamayacağı sonucuna varırız.

Yukarıdaki satırlarda da görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın âlem tasavvuru, sudur teorisinin sağladığı geniş imkânlar sayesinde, varlık öğretisi, bilgi öğretisi ve tabiat öğretisi bağlamında her varlığı tasnif etmeye müsait, geniş çaplı bir tasavvurdur.

Ay altı âlemin oluşumu insan türünün varlık sahnesine çıkmasıyla kemale erer. Zira insan âlemdeki üç temel varlık tarzı olan akıl, nefis ve cisimlik doğalarının hepsine birden sahip olan, yetkinleşme ve ebedi saadete ulaşabilme imkânını türsel suretinde taşıyan yegâne varlıktır. İbn Sînâ insanı aklî varlık olma özelliğinden dolayı ay altı âlemdeki tüm mevcutlar içerisinde en değerli ve şerefli varlık olarak kabul eder.

İbn Sînâ düşüncesinde varlıkların ilk ilkesi, zorunlu varlık olan Tanrı'dır. Filozof Tanrı ile mevcutlar arasındaki bağlantıyı tesis etmek amacıyla varlığa gelişi sudur nazariyesiyle açıklar. Filozofun varlık görüşünde en temelde bulunan Tanrı, varlığı tam olan, varlığı sırf iyilik olan, gerçek (hakk) olan ve sırf akıl olan bir varlıktır. Tanrı'nın varlıkta eksiği yoktur çünkü cinsi yoktur, cinste paylaştığı bir şey de yoktur.[109]

"Var olanların tümünün varlığı ondandır."[110]Onun kendi zatını akletmesiyle bütün varlık ondan taşar. Tanrı akıl, makûl

[108] İbn Sînâ, **eş- Şifa: Metafizik I**, s.15-16.
[109] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.100.
[110] İbn Sînâ, **en- Necât,** s.250.

ve âkildir. Lakin bu durum O'nda çokluğun meydana gelmesi demek değildir. Zira bir şeye soyut bir varlık olması açısından akıl; soyutluğa zatı gereği sahip olması bakımından makûl; soyut varlığın zatına sahip olması bakımından da âkil denilmektedir.[111] Tanrıdaki akıl, makûl ve âkil ittihadı onun bilgisinin tümel olduğunu gösterir. Tanrı'nın akıl olması bilgisindeki tümelliktir ve bu tümellik mevcutların bulunduğu varlık seviyelerini ve varlığın ne derecede tahakkuk ettiğini bilmesidir. Bu O'nun bilgisinin epistemolojik yönüdür. Ontolojik yönünde ise Tanrı'nın sürekli aklediyor oluşu Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin kesintisizliğini sağlar. Tanrı'nın kendisini bilmesi, akîl oluşu, İlk İlke olduğunu bilmesidir. Bu biliş neticesinde varlığın tümü ondan kesintisiz bir şekilde, belli bir sıra düzeninde ve nedenselliğe tâbi olarak çıkar. Tanrının makûl olması ise onun en kurucu (kavvam) olmasıdır. Bütün alakalar, ilişkiler, maddi şeyler ve zatına zait olacak her şeyden beri olmasıdır.[112] Tanrı'nın kavvam olması, O'nun âlemin var oluşunun sürekliliğini temin eden illet olmasıdır. Bu durum sudurun sürekliliğinin garantisi ve varlık feyzinin kesintisizliğinin teminatıdır. Tanrı'nın bilmesi ile yaratması arasında bir zaman ve mekân kesiti var olmadığı ve varlıkların ilk ilkesinin herhangi bir yönelişi olmadığı için bu taşma onda bir eksiklik, tamlık veya yetkinlik durumu meydana getirmez. İlk ilke bütün varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur. Ayrıca O, iyilik düzenini, bu düzenin nasıl olması gerektiğini ve zatının varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olduğunu akledendir.[113] Filozofa göre Tanrı'nın eşyaya varlık vermesi cömertliğindedir ve gerçek cömert yaptığı şeyi şerefli görünmek ve övülmek için yapmaz, kendisine geri dönecek bir kasıt ve arzudan münezzeh olarak yapar ve bu

[111] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s. 95.
[112] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.133.
[113] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s.147, İbn Sînâ, **en-Necât**, s.251.

kişinin kendisinden yararlar bol bol taşar.[114] Zorunlu varlığın hiçbir yönden zıttı yoktur zira o nedenli değildir.[115]Tanrı tüm yönlerden bilfiildir ve bilkuvve olan bütün yönlerden münezzehtir. Çünkü her kuvveden fiile çıkış durumu bir eksikliğin tamamlanmasıdır ve Tanrı bundan münezzehtir. İbn Sînâ'nın veciz ifadesiyle özetlemek gerekirse;

"İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun -ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikatini incelediğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.[116]

İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde ikinci tür varlıklar akıllardır. Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık sırf akıl olan ilk akıldır. İlk aklın varlık tarzı itibariyle aklî varlık olması onun Tanrı'yla olan ilişki tarzından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Tanrı'dan ilk taşan şeyin madde ve sûretten müteşekkil bir varlık olması imkânsızdır. Zira madde ve sûret iki ayrı cevherdir ve bir sebebe muhtaçtır. Zorunlu varlık olan Tanrı'da hiçbir şekilde bileşiklik ve bölünme olamayacağından O'ndan ilk sudur eden şeyin de sayıca bir olması ve bir cisimde bulunmaması gerekmektedir. O maddi olmayan bir cevherdir ki, bu da ilk akıldır. Filozof akılların ispatını el-Evvel'in birliğinin iki haysiyeti olmadığı üzerinden yapar: "Her cisim heyula ve suretin bileşi-

---

[114] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.144.
[115] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.133.
[116] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s.99, Ayrıca bkz, İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,** İstanbul:İz Yayıncılık, 2002, s.87-150.

midir. Buradan da senin için açığa çıkmaktadır ki, cismin varlığının yakın ilkesi ikidendir ya da ondan ikinin beraberce olması doğru olması için kendisinde iki bakım bulunan bir ilkedendir. Çünkü sen biliyorsun ki, heyula ve suretten hiç biri için veya beraberce aracısız olarak bölünmeyen şeyden de olmazlar. Öyleyse ilk nedenli, cisim olmayan bir akıldır. Ve birbirinden ayrı birçok aklın varlığının doğru olduğunu da doğru bilmektesin. Bunların zincirlerinde veya akılsal hayyizlerinde benzersiz yaratılan bir ilk akıl bulunduğundan da kuşku yoktur.[117] Tüm mevcutların, akletmesi sonucunda, kendisinden taştığı Tanrı'nın bilgisi bölünmeyen, eksilmeyen ve çoğalmayan tek bir bilgidir. Bu bilgi onun kendisini bilmesidir. Ondan ilk çıkan varlığın da ona benzemesi gerekmektedir ki Tanrı'nın mutlak basitliğine halel gelmesin. İşte bu durumdan dolayı Tanrı'dan ilk çıkan şeyin cisimsel bir varlık olması düşünülemez. [118] Bir maddede bulunmamasına rağmen mahiyet sahibi bir varlık olan ilk akıl mümkün bir varlıktır. Bilindiği üzere İbn Sînâ ontolojisinde varlıklar zorunlu, mümkün ve mümtenî olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Zorunlu varlık varlığı kendinden başkasına muhtaç olamayan ve yokluğu aklî imkânsızlığa sebep olan varlıktır. Mümkün varlık, varlığı ve yokluğu aklen eşit olan, imkânsız (mümteni) varlık ise yokluğu zorunlu olan ve var olmasının düşünülmesinin aklî bir imkânsızlığa düşürdüğü varlıktır.[119]

Zorunlu varlık olan Tanrı varlık- mahiyet ayırımına konu olamaz. Zira zorunlu varlık olmak, mahiyet sahibi olmanın gerektirdiği bir illete muhtaç olma ve bileşiklik durumuna kapalıdır. Mümkün varlıklar olan ayrık akılların tamamı varlıklarını

---

[117] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.153.

[118] İbn Sînâ**, *er-Risaletü'l-Arşiyye*,** s.60. İbn Sînâ, **Metafizik 2,** s.148-149. Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s.75.

[119] İbn Sînâ**, en-Necât,** s.203. Ömer Türker, *Metafizik: Varlık ve Tanrı*, s.639.

bir illete borçlu olduklarından ve yok iken, ibda yoluyla, varlık kazandıklarından mahiyet sahibi varlıklardır ve varlık- mahiyet ayırımına konu olurlar. [120]Akıllar cins birliğine sahip oldukları halde tür açısından ortak değillerdir.[121] Çünkü bir varlığın diğer bir varlıkla aynı türden olabilmesi için bir maddede bulunması gerekmektedir. Fakat akıllar maddeyle teması olmayan varlıklardır ve her bir aklın nevi şahsına münhasırdır.[122]

Birden bir çıkar ilkesi gereğince, yokluktan varlığa çıkarılan ilk şeylerde, zorunlu varlık olan Tanrı'dan sudur etmiş oldukları için kendilerinde bir şekilde zorunluluğun, ikili bir yapıya sahip olmalarından dolayı da çokluğun bulunması gerekir. Tanrı dışında tüm evreni malûl varlık kabul eden filozofa göre ayrık akıllar mümkün varlıklardır ve ilk ilkeye nispetle başkası nedeniyle zorunlu varlık olurlar. Onun varlığının zorunlu olması ise akıl olmasından dolayıdır. O, kendini akleder ve zorunlu olarak ilki akleder ve böylece onda çokluk anlamı meydana gelir. Filozof bu durumu şöyle açıklar:

"Yokluktan varlığa çıkarılan ilk şeylerde, ikilikleri sebebiyle, herhangi bir şekilde zorunluluğun veya çokluğun bulunması gerekmektedir. Ayrık akıllarda ise çokluk ancak şu söylediğimiz şekilde bulunabilir: malûl özü gereği mümkün varlıktır ve İlk sayesinde zorunlu varlık olur. Onun varlığının zorunluluğu, akıl olması bakımındandır. O, kendi zâtını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. Şu halde onda bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı ise birinci olarak, onun kendi zâtını "mümkün varlık" olarak akletmesi, ikinci olarak varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve üçüncü olarak ise İlk'i akletmesi-

---

[120] İbn Sînâ, **Metafizik I,** s.35-40.
[121] İbn Sînâ, **en-Necât,** s.254.
[122] Ömer Türker**, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.18. İbn Sînâ, **MetafizikII,** s.151.

dir. Ondaki çokluk, İlk'ten kaynaklanmaz. Çünkü onun varlığının imkânı, ilk sebebiyle değil, kendisi nedeniyle Ona ait bir durumdur. Ona İlk'ten gelen şey varlığının zorunluluğudur. Sonra, onun İlk'i akletmesi ve kendi zatını akletmesinin oluşturduğu çokluk, İlk'ten gelen "varlığının zorunluluğunun "gereği olan bir çokluktur.[123]

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisinden meydana gelen ilk aklın sudûru ile varlık ve bilgide çokluk oluşur ve bu çokluk âlemdeki çokluğun da sebebidir. Bu durum filozofun Tanrı tasavvurunun zorunlu bir sonucudur. Çünkü her yönden bir ve basit olan Tanrı'dan çokluğun çıkışının izahı ancak kendinde bölünmeyi kabul edecek ara bir varlığın sisteme dâhil edilmesiyle mümkün olabilir. Bilgide çoğalmanın anlamı ise, bu aklın hem kendine dair bir bilgiye hem de Tanrı'ya dair bir bilgiye sahip olmasıdır. Bu bağlamda bilgide çoğalma varlıkta çoğalmayı beraberinde getirir. Çoğalmanın varlık açısından anlamı ise, ilk aklın kendinde mümkün, Tanrı yönünden zorunlu varlık olmasıdır. Malûlün İlk sayesinde zorunlu olması Tanrı'nın bilgisinde zorunlu olmasından kaynaklanır, zatı gereği zorunlu olmasından değil. İlk aklın Tanrı'ya dair bilgisinden diğer bir akıl, Tanrı'ya nispetle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden göksel nefis, zatında mümkün bir varlık oluşunu bilmesiyle de göksel cirim sudur eder. Bu süreç gök akıllarının sonuncusu olan faal akla varıncaya kadar devam eder.

Ayrık akıllar, var olma imkânlarını başka bir varlığa borçlu oldukları için mevcûdiyetleri varlık ve mahiyetten müteşekkildir. Ama bu bileşiklik durumu onların kuvve halinde olmalarını gerektirmez. Zira ayrık akıllar gayri cismanî varlıklardır ve cismanî varlık olmanın getirdiği tüm özelliklerden uzaktırlar. Başka bir deyişle Tanrı'nın bilgisinden sudur eden ayrık akıl-

[123] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 150.

lar varlığa gelmeden önce Tanrı'nın bilgisinde ne şekilde bulunuyorlar ise varlığa geldikten sonra dışta da öylece var olurlar. Bu durumda onların bir hal değişimi geçirdiklerinden bahsedilemez. [124]

Bilindiği üzere İbn Sînâ düşüncesinde kuvve halinde olmak maddeyle ilişkili bir durumdur. Ayrık akıllar ise sırf akıl oldukları için onların herhangi bir durumda veya kesitte kuvve halinde oldukları ve fiil haline geçmelerinden bahsedilemez ve bu durum neticesinde de ayrık akılların yetkinleşmesinden söz edilemez. Zira yetkinleşme hali arzu, haz ve hareket durumlarıyla bağlantılı bir kavramdır. Hareket neticesinde istihale meydana gelir ve yetkinleşme süreci devam eder. Ayrık akıllar gayri cismanî varlık olmaları hasebiyle maddeyle ilgili tüm durumlara kapalıdırlar.

Filozofun âlem tasavvurunun bir diğer üyesi de göksel cisimler olan feleklerdir. İbn Sînâ'nın felek tanımı şöyledir: "O; oluş ve bozuluşu kabul etmeyen, içine aldığı merkeze doğru doğal olarak hareket eden, kürevi basit bir cirmdir."[125] Felek tabiri hem göksel nefsi hem de göksel cirmi içinde barındıran şemsiye kavramdır. Felekler akıllardan sudur eden varlıklar olmaları hasebiyle aklî varlıklar grubunun üyesidirler. Ayrık akıllarda bulunan çokluk anlamından dolayı her bir akıldan bir nefis ve onun cirmi sudur eder. Göksel nefisler varlık tarzları itibariyle ayrık akıllarla benzeşir. Feleklerin cirimleri oluş ve bozuluşa konu olmaz ve her bir göksel cirim maddesi açısından tektir. Zira ay üstü âlem ay altı âlemde olduğu gibi dört unsurdan oluşmaz. Bu durum ay üstü âlemdeki varlıkların suret değişikliğine kapalı olmalarının da sebebidir.

---

[124] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.92-93.

[125] İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı,** Aygün Akyol, İclal Arslan (çev.) Ankara: Elis Yayınları, 2013, s.44.

Küreler yaratılış tarzları itibariyle mübda kapsamına girerler. İbda kelimesi İbn Sînâ felsefesinde benzersiz yaratma anlamında kullanılan bir kavramdır. İki anlamda kullanılır. 1) Ne bir şeyden ne de bir şey vasıtasıyla, şeyin tesis edilmesi 2) şeyin aracısız zatında var olmama hakkı saklı kalmakla beraber (mümkün varlık oluşu açısından), özü gereği var olana verilen bir isimdir.[126] Kürelerin bir bütün olarak yaratılışları zamansal değildir, zaman onların (feleki muhit) hareketiyle başlar.

Mufarık akılların birbirlerinden sudur edişleri zamansal olmadığı gibi feleklerin sudûru da zamansal değildir. Göksel varlıkların oluşumunda zamansal değil zatî öncelik söz konusudur. Buna mukabil feleklerin hareketlerinin zamansallığı vardır. Her bir felek kendinden sudur ettiği akla benzemek için hareket eder. Her bir feleğin kendi ayrık aklından aldığı makuller ise onun harekete dönük arzusunun ilkesidir. Feleğin hareketinin gayesi ise kendi illeti olan mufarık aklın yetkinliğine benzemektir. Onların hareketi sırf iyiliğe benzemek ve ona arzu duymaktan kaynaklanır.[127] Feleklerin hareketlerinin farklılığı ise oluş ve bozuluş âleminde onlardan her birisinden meydana gelen ve türlerin sürekliliğini sağlayan farklılıktan kaynaklanır.[128] Hareketin kendisi üst bir ilkeden kaynaklanırken, hareketten etkilenen nesnelerin farklılığı onların türsel farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Zira göksel cisimlerin hareketlerinde herhangi bir şeyin, oluşanlar (malûl şeyler) nedeniyle gerçekleşmesi mümkün değildir.[129] Filozof bize burada ay üstü âlemde var olan ve ay altı âleme nispetle şeref ve yetkinlik bakımından daha yüce olan hiçbir varlığın kendinden daha aşağı seviye olan bir varlıktan etkilenemeyeceğini, onu kendi-

[126] İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı**, s.64.
[127] İbn Sînâ, **en-Necât**, s.245.
[128] İbn Sînâ, **MetafizikII,** s.137.
[129] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s. 138.

ne maksut edinmeyeceğini ve onun fiilerinden etkilenmeyeceğini açıklamak istemektedir. Bilindiği üzere her türlü hareket bir tür kuvveden fiile çıkış olduğu için yetkinleşme içerir. Feleğe hareket veren şey kendi mufarık aklıdır. Saf akıl olan hiçbir varlık kendinden daha aşağı seviyede olan bir varlıkla yetkinleşmez bilakis ona gaye ve yetkinlik verir. Hareket verdiği şey ise ona benzemek için hareket eder. Felekler de kendi metafizik illetleri olan akıllara benzemek için hareket ederler. Bu hareketleri onların yetkinleşme biçimleridir. Feleğin hareketi daimî bir harekettir zira döngüseldir. Semavi nefislerin yetkinleşmesi cisimlerinin hareketiyle olur. Onların hareketleri kendi yetkinlikleri için olan tekdüze harekettir. Cirimlerinin hareketiyle yetkinleşmeye devam eden semavi nefisler akıllardan gelen feyzi kabul ederler. Bu durum onlarda tümel tarzda bir bilişe sebep olur. Fakat bu tümel bilgi feleğin nâtık olmayan nefsine geçtiğinde tikelleşir, ay altı âleme geçtiğinde ise nesnelerin suretlerine dönüşür. Mütehayyile gücüne sahip olan felekler bu güç sayesinde bilgileri tikelleştirip ay altı âlemde olmuş ve olacak her şeyi bilebilirler. İbn Sînâ düşüncesinde yetkinleşme kavramı bir sürecin adı olarak ilk defa felek nefisleriyle ortaya çıkar.

Semavi cisimler kendilerine özgü niteliklerle bu dünyadaki cisimlere etki ederler ve onlarla bu evrene sirayet ederler. Semavî nefislerin bu dünyadaki nefislere de etkisi vardır. Feleklerin ay altı âleme olan tesirleri onların cisim ve suretlerinin yetkinliği sebebiyledir. Bu anlamlarla, bu cisimleri yetkinlik ve suretle yöneten doğa, felekte ortaya çıkan nefisten ya da onun yardımıyla meydana gelir.[130] Filozofa göre felekî nefislerin dünyaya tesiri vardır ama bunun bir bilimi yoktur. Bizlerin bunun nasıl olduğuna dair bilgimiz de yoktur. Feleklerin

[130] İbn Sînâ, **en- Necât,** s.259.

hareketini bu dünyaya ilişkisine dair bir bilgimiz vardır ama bu sadece bir durum tespitinden ibarettir. Feleğin nefsini takip edemediğimiz için bunun bilimini de tesis edemiyoruz. [131]

Semavî cisimler cisimlik doğaları hasebiyle tahayyül gücüne sahiptirler ve bu özellikleri sayesinde cüzîleri ve cüzî durumları sevk ve idare ederler. Yani tahayyül güçleri sayesinde ay altı âlemdeki oluş ve bozuluş hareketinin ilkesi olurlar. Fakat semavî cisimler diğer semavî cisimlerin ilkesi değildir aynı şekilde semavî nefisler de diğer semavî nefislerin ilkesi olamaz. Feleğin hareketinin ilkesi nâtık nefsinin mufarık akıllara benzeme arzusudur. Bu arzu da onun kendi ayrık aklına dair bilgisinden kaynaklanmaktadır. Feleklerin ilkelerini oluş ve bozuluş âleminden değil de illetlerinden almaları onlarda bulunan tahayyül gücünün insani güçlere nazaran daha kuvvetli ve etkili olmasını sağlar.[132] Feleklerin ay altı âleme olan tesirleri insana dokunan veçhesiyle, bilhassa rüya, kehanet, büyü, tılsım gibi konularda ehemmiyet kazanmaktadır. Sonuç olarak söylemek gerekirse tam manasıyla saf aklî varlık olmayan felekler kendi illetleri olan mufarık akıllara benzemek amacıyla gerçekleştirdikleri sermedî hareketleri sayesinde bir tür yetkinleşme içerisindedirler.

Mufarık akılların sonuncusu olan faal akıl yer âleminin aklıdır.[133] İbn Sînâ faal aklın mahiyetini açıklarken onun iki yönüne temas eder: 1) Akıl olması cihetiyle, zatında tamamen soyut bir mahiyet olması ve soyut bir cevher olarak tanımlanması. 2) Faal akıl olarak nitelendirilmesi cihetiyle de, insanî akıl mertebesi olan heyûlânî aklı kuvveden fiile çıkaran bir cevher olarak tanımlar.[134]

---

[131] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s.144.
[132] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s.144-145/ 151-152, Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.19.
[133] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s. 145.
[134] İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı,** s.30.

Soyut bir cevher olması onun aklî varlık olması ve maddeyle hiçbir şekilde teması olmaması hasebiyledir. Filozof faal aklı tümel akıl (el-aklu'l-kullî), tümel ruh (en-nefsu'l-kullî) ve âlemin ruhu (nefsu'l-âlem) gibi farklı isimlerle niteler.[135] Bazen de bu aklı peygamberlik ve vahiy olgusuna olan irtibatından dolayı Cebrail olarak açıklar. Ayrıca suretlerin vericisi olarak (Vâhibu's–süver) isimlendirilir.[136]

Faal aklın İbn Sînâ felsefesindeki işlevine baktığımızda filozofun bu aklı kozmolojide, ontolojide, epistemolojide, nefs ilminde, peygamberlik ve vahiy olgusunu açıklarken dillendirdiğini görmekteyiz. Yukarıda saydığımız tüm alanlarda faal aklın mühim bir yer teşkil etmesinin sebebi onun ay altı âlem söz konusu olduğunda varlık ve bilginin ilkesi oluşundandır. Varlık ve bilginin ilkesi olarak kabul edilmenin ne demek olduğuna yakın baktığımızda ise, Faal Aklın kozmoloji ilminde yer bulması onun mufarık akılların sonuncusu olması ve yeryüzünün aklı olması hasebiyledir.[137] Faal aklın sudûru ile gök oluşumları sona erer ve artık oluş ve bozuluş âlemi olan ay altı âlemin sudûru başlar. Ontolojide faal akıl ay altı âlemdeki tüm mevcutların madde ve suretinin varlık ilkesi yani metafizik ilke olmasından dolayı Vahibu's-Suver olarak isimlendirilir. Faal aklın suretleri veren olması ise ay altı âlemdeki tüm nesnelerin suretinin kendisinden taşması sebebiyledir. Faal aklın epistemoloji açısından önem arz etmesi ise nefsin soyutlama (tecrid) neticesinde heyulani akıl seviyesinden bilfiil ve müstefad akıl seviyesine yükselmesinde makûllerin kendisinden sudur etmesi açısındandır. Zira nefsin bilgiyle donanma süreci kuvve halinden fiil haline geçmesidir ve natık nefs ancak hazırlıklı olduğu konuda faal akıldan taşan makûlleri alır. İbn Sînâ dü-

[135] İbn Sînâ, **"Peygamberlerin peygamberliklerinin İspatı", Risaleler,** s.36.
[136] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s.158.
[137] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s.145.

şüncesinde kuvve halinde bulunan bir şey kendi başına fiil haline geçemez. Kuvve halindeki şey kendisi dışında bir fâil tarafından bilfiil hale getirilmelidir. İşte insan nefsinin başlangıçtaki hali olan heyûlânî seviyeden bilfiil ve müstefad hale gelebilmesi faal akıldan gelen mâkulleri alarak bilgilenmesidir. Akıllarımızın kuvveden fiile çıkmasında etkin olduğu için ona "faal akıl" denir. Nefsin yetkinleşme sebebi faal akıldır ve onun ışığı kalıcıdır."[138] Faal akıl insan nefsini melekeden fiile çıkaran ve yine heyûlâdan melekeye çıkaran olması bakımdan ateş olarak da betimlenir. [139]

Faal akıldan gelecek feyze hazırlıklı olmak ay altı âlemde gerçekleşen her türden oluş ve bozuluş hareketi için geçerlidir. Maddesel hazırlığı tam olan her varlık yani kuvveden fiile geçiş hazırlığı tamamlanmış her mevcut faal akıldan gelen feyiz neticesinde kendi yetkinlik sürecine girer. Aynı durum, aklî varlık olduğu halde cisimsel doğaya sahip oluşu nedeniyle insan nefsi için de geçerlidir. [140]Faal akıl maddeden tamamen soyut mufarık akıllar ailesine mensup olduğu için hiçbir şekilde yetkinleşme ameliyesine konu olmaz.

Oluş ve bozuluşa konu olan ay altı âlemdeki şeylerin tamamı cisimlik doğasına sahip varlıklardır. Cisimlik doğası cisim olmaları bakımından tüm cisimlerde ortaktır ve bu doğa onların en genel maddesidir. Aynı türden madde ve surete sahip cisimler kendi aralarında bir birlik oluşturup türleri meydana getirirler. Daha sonra türler teşahhus ederek fertler meydana gelir. Cisimlik doğası ay altı âlemde madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak tahakkuk eder. Cisimlik doğasının özelleşmesi türe eklenen nefis sayesinde olur. İbn Sînâ'nın nef-

---

[138] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî, s.466.**

[139] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.113.

[140] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.34-35.

si "Tabiî cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemali"[141] olarak tanımlaması canlı türünün bilfiil var olmasının nefs sayesinde gerçekleşmesinden dolayıdır.[142] Bitkiye beslenme, büyüme ve hareket etme özelliğinde bir nefis eklendiğinde cisimlik doğası bitkilik suretine kavuşmuş olur. Bu özelliklere iradî hareket etme vasfı eklenince hayvan meydana gelir. Bu türlerden her birinde ferdileşme meydana gelene kadar yani o ferdi türünün diğer fertlerinden ayırt edecek ilave arazlar eklendiğinde o ferdi türünün diğer fertlerinden ayırt edecek vasıflar tahakkuk etmiş olur. İnsanın maddesine eklenen suret ay altı âlemdeki diğer bütün cisimlerden farklı olarak insanın maddesine yerleşmez. Bundan dolayı da madenlerdeki suret ile bitki ve hayvanlardaki nefsin karşılığı olan insanî nefs, cisimsel değil aklî bir varlıktır. Buna binaen insan, bedeninden dolayı bitkisel ve hayvani nefsin vasıflarını taşırken nâtık nefsi sayesinde aklî varlıkların özelliklerini taşır.[143]

İbn Sînâ insan nefislerini, "İnsan bedenleriyle birlikte meydana gelen, bozuluşa uğramadan varlıklarını sürdüren, basit ve ayrık akıllar"[144] olarak tanımlar. Bu tanımlamada geçen bedenle birlikte meydana gelme durumu insanın maddî doğasına vurgu iken oluş ve bozuluşa uğramadan varlığını sürdüren basit ve ayrık bir akıl olması insanî nefsin aklî varlıklar grubuna olan aidiyetine göndermedir. Bu ikili durum ise insanın hem avantajı hem de dezavantajıdır. Çünkü insan hem nâtık nefsinin hem de bedenin kendisine sunmuş olduğu farklı kuvvelerin her birine sahip yegâne varlıktır. Nâtık nefsin tek işlevi olan taakkulün yanı sıra iç ve dış güçlerinin kendisine sağ-

---

141 İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı,** s.30.

142 Ömer Mahir Alper, İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s.258.

143 Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.22,

144 İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,153.

ladığı geniş imkânlar sayesinde bilgi ve varlık algısı son derece geniş olan insanın sahip olduğu bu ikili doğa onun yetkinliğinin sınırlarını ve sürecini belirler. Nefsin akledebiliyor oluşu onun aslî doğasının en temel özelliğidir. Zira " Nefs düşünebilir, düşündüğünü düşünebilir ve düşündüğünü düşündüğünü düşünebilir."[145] Nazarî akıl gücünün heyûlanî akıl seviyesinden başlayıp müstefad akıl seviyesinde sonlanan yetkinleşme sürecinin gerçekleşebilmesinin yaklaşık ölçüsü ise, " İnsan nefsinin ayrık ilkeleri gerçek bir tasavvurla tasavvuru; kendisinde kesin bir kanıtla bulunmaları nedeniyle onları kesin olarak tasdik etmesi; sonsuz olan tikellerin dışında, tümel hareketlerde gerçekleşen durumlara ait gâî illetlerin bilinmesi; bütünün yapısının ve parçalarının birbirleriyle bağlantılarının ve İlk İlke'den başlayıp kendi dizilişinde meydana gelen son varlığa kadar nizamın kendisinde sâbit olması; inayeti ve niteliğini tasavvur; her şeyden önce gelen Zât'a hangi varlığın ve hangi birliğin özgü olduğunu tam olarak öğrenmesi; O'nun kendisine herhangi bir şekilde bir çoğalış ve başkalaşma eklemeden nasıl bilebildiğini anlamak; varlıkların kendisine nasıl iliştiğinin bilinmesi."[146]

Tek işlevi akletme olan nâtık nefsin aklî varlık olmasına rağmen beden vasıtasıyla yetkinleşme mecburiyetinde oluşu İbn Sînâ'nın nefs görüşünün esaslı bir meselesidir. Tanımı ve doğası icabı mücerret bir varlık olan, bölünme ve parçacılık içermeyen nefsin yetkinleşme gereğinde oluşu ilk bakışta bir çelişki arz etmektedir. Filozof, nefsin niçin beden vasıtasıyla yetkinleşme mecburiyetinde olduğuna dair kendisine yöneltilmiş bir soruya şöyle cevap vermektedir: "Şu gerçeği bilmekteyiz ki insan nefsi varlığının yetkinleşmesinde kendi kendine yeten bir

[145] İbn Sînâ, **Metafizik I,** s.185.
[146] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,175.

varlık değildir. Bilakis insani nefse verilmiş yetkinleşme yeteneği bedenle birliktelik halindeyken verilmiş gibidir."[147]

Zaten soyut olan bir varlığın soyutlanma ihtiyacında oluşu ne demektir? Hatırlanacağı üzere aklî varlıklar grubunun üyesi olan Tanrı ve mufarık akılların yetkinleşmeye kapalı olduğunu söylemiştik. Zira yetkinleşme demek kuvveden fiile çıkmak demekti. Mufarık akıllar bilfiil varlıklardır çünkü ne sudur edişlerinde ne de bilfiil oluşlarında maddenin herhangi bir rolü yoktur. Felek ve insan nefisleri ise sahip oldukları ikili doğa nedeniyle cisimlerinin hareketleri vasıtasıyla yetkinleşebilen varlıklardır. Feleklerin yetkinleşmesi şeyleri onlardan hareketle değil bizzat kendi illetleri olan mufarık akıllardan hareketle bilmelerinden dolayı insanî yetkinleşmeye nazaran bölünmeyen bir tarzdadır. İnsanî nefsin varlığa gelebilmesi ancak faal akıldan gelecek feyzin onu kabul edecek bir maddenin kıvama gelmesiyle mümkündür.[148] Bu sebeple nefs maddenin etkisini taşır ve başlangıçta soyut ve bilfiil değildir. İnsanî yetkinleşme ise nefsin aklî varlık oluşuna yani aslen maddeden soyut bir varlık oluşuna rağmen bedeni tedbir ile mümkün olduğu için insan fiilleri bakımından maddeden tam soyut değildir. Bundan dolayı da tıpkı felek nefisleri gibi insan nefisleri de tam aklî varlıklar değildir. Nefsin varlık tarzı bakımından soyut olması ile fiilleri bakımından soyut olmaması insani yetkinleşme meselesinin İbn Sînâ düşüncesinde anlaşılması en zor kısmıdır. Bir şeyin varlığı bakımından soyut olması fakat fiilleri bakımından soyut olmaması ne demektir? Bir mevcudun varlık tarzı bakımından soyut olması onun hiçbir şekilde bölünme kabul etmemesi, kuvveden fiile çıkmaması, dolayısıyla yetkinleşmeye konu olmaması demektir. Nefis yaratılışının ilk halindeyken en-

[147] İbn Sînâ, **Mübâhasât,** (nşr. Muhsîn Bîdâfer), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992, s.98.
[148] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,153.

teresan bir şekilde tüm bilgilerden yoksun, sadece kendi varlığından haberdar olarak varlığa gelir. Filozof nefsin bu durumunu anlatmak için meşhur uçan adam temsilini verir." Şayet sen zatını ilk yaratılışta sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an aslı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun."[149] Nefsin bu hali sadece kendi varlığının idrakinde olduğu durumudur. Bu idrak ise nefsin asli doğası olan aklî varlık oluşuna yani varlığı bakımından soyut oluşuna vurgudur. Nefsin fiilleri bakımından soyut olmaması ise kendi dışındaki şeyleri bilmesi neticesinde tabiri caizse varlığında meydana gelen bir bozulmadır. Başka bir deyişle söylersek varlık tarzı itibariyle aklî olan doğasını yetkinleşme uğruna madde ile temas ettirmesidir. Bu durum nefsin bedenle ilişkisinin zorunlu bir sonucudur ve nefsin birliğinin bozulmasıdır. Zira nefs kendi varlığı ve beden arasında bir bölünmüşlüğe maruz kalmaktadır. Bu bölünmüşlük hali insana çatışma olarak geri dönmektedir. Nefsin varlığı bakımından soyut olması onun taşıdığı imkânları ifade eder. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ yetkinleşmiş insanı tarif ederken onun aklî âleme denk bir varlık olabileceğinden söz etmişti. Burada aklî âleme denk olabilme durumu nefsin varlığı bakımından soyut olmasının getirdiği imkânlar neticesinde gerçekleşebilecek bir durum iken fiilleri bakımından soyut olmaması nefsin yetkinleşmesi önünde en büyük engeldir. Daha önce belirttiğimiz üzere nefsin yetkinleşmesi ancak ve ancak beden vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Zira insan nefs ve bedenden müteşekkil bir varlık-

149 Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.107.

tır fakat ikisi arasındaki ilişki bir yerleşme değil hal mahal ilişkisidir. Bedenle birlikte meydana gelmesine rağmen bedenin doğasına zıt bir yapıya sahip olması yani basit ve ayrık bir akıl olması beden ve nefs arasındaki ilişkinin anlaşılması önündeki en büyük engeldir. Zaten filozof da "*Mübahasat* ve *Ta'lîkât'*ta nefis ile beden arasında bir alakanın varlığını bildiğimizi ama bu alâkanın sebeplerini bilmediğimizden mahiyetin de kavrayamadığımızı belirtir."[150] Görünen o ki insani yetkinleşme söz konusu olduğunda İbn Sînâ düşüncesinde insanın yetkinleşmesine dair en esaslı mesele nefs ve bedenin farklılıklarına rağmen bir arada oluşları ve dahası nefsin yetkinleşmek için bedene muhtaç olmasıdır. "Zira nefis aklî bir varlıktır ve diğer akıllarda olduğu gibi sonsuz bir idrâk kabiliyetine sahiptir. Oysa nefsin yetkinleşmesinde aracılık eden beden, cisimselliğinden ötürü kuvveleriyle sınırlı bir idrâk kabiliyetine sahiptir. Nefis duyular vasıtasıyla cisimleri bilebiliyorken beden varlık hiyerarşisinde kendisinden üstte olan akılları bilme özelliğine sahip değildir. Çünkü cismin makulü idrâk etme özelliği olmadığı gibi herhangi bir aklî varlığı kendi idrakine aracı kılma özelliği de yoktur. Yani insan, nefsi bakımından bütün varlığı idrak edebilir ama bu idraki, sınırlı bir idrâk gücüne sahip bedeni kullanarak gerçekleştirmek zorundadır."[151] Pekâlâ, tüm bu zorluklara rağmen insan nefsinden beklenen yetkinleşme nedir ve nasıl gerçekleşecektir? Filozofa göre "İlâhî hikmet, her şeyin tanımında olan yetkinliğe erişmesini gerektirir, tanımını aşmasını değil"[152]

Bilindiği üzere İbn Sînâ insanı "düşünen canlı" olarak tanımlar. Tanımda geçen "düşünen" kelimesi nefsi, canlı kelimesi ise

---

[150] Ömer Türker**, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu** s.87.
[151] Ömer Türker**, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu, s.** 88.
[152] İbn Sînâ, **Ta'likât**, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kum; Mektebetü'l- i'lami'l- İslâmî, 1984, s.88,

bedeni ifade eder. Filozofa göre düşünen ile canlı arasında cinsfasıl ilişkisi vardır ve bu ikisi bir araya geldiğinde insan türü oluşmaktadır. Tanımın belirttiği en önemli vasıf olan düşünme faaliyeti ise canlılar arasında sadece insana özgüdür. Taakkul ameliyesi nefsin biricik işlevi olduğuna göre insanî nefsin yetkinleşmesi de onun bilme gücünün yetkinleşmesi demektir.

Filozofun "insanın nazarî gücünün yetkinleşmesi" derken kastettiği de budur.[153] Nazar gücünün yetkinleşmesi ise nefsin makullerle donanmasıyla olur. Nefsin makulleri elde edişi hem dış ve iç duyular vasıtasıyla hem de faal akıldan feyiz yoluyla mümkün olmaktadır. Pekâlâ, nefsin kendileriyle donanmak suretiyle istihale/dönüşüm geçirdiği makuller esas olarak nereden alınmaktadır? İnsanî nefsin bilgiyle donanma sürecinde nefsin etken ve edilgen olduğu iki halden bahsetmek mümkündür. Bu iki hal bize aynı zamanda İbn Sînâ'nın idrâk teorisini de açıklamaktadır. Nefsin makûl anlamları idrâk etmekte etken olduğu yön "intiza veya tecrid (soyutlama)" dır. Bu nefsin duyularla münasebeti sonucunda, dış dünyadan aldığı verilerle bilgilenmesini açıklamak için kullanılan bir kelimedir. Nefsin makûl anlamları faal akıldan aldığı ve edilgen halde olduğu durumu açıklayan kelime ise "feyiz"dir.[154]

Ayrıca filozofun insanî nefsi "kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevher" olarak tanımlamasından anlıyoruz ki nefse atfedilen nazarî ve amelî güçler nefsin müstakil, birbirinden bağımsız güçlerini değil farklı işlevlerini anlatmak için kullanılmış betimlemelerdir.[155] Ancak bu iki güç birbirinden tamamen farklı olmayıp işlevleri taakkul olsa da kendilerine has yetkinlikleri vardır. Doğası gereği mücerret bir varlık olan ve tek işlevi taakkul olan nâtık nefsin yetkinleşmesi, nazarî ve amelî gücün

[153] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu** s. 88.
[154] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.45.
[155] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.31.

yetkinliğidir. İbn Sînâ'ya göre, ilke olarak her şeyin yetkinliği, o şeyin kendine ait fiilinin ortaya çıkması, tahakkuku ile mümkündür. Nefisten söz edildiği için onun yetkinliği, kendine özgü biricik fiili olan bilme-akletmedir. Nefsin soyutluğunun artması kuvveden fiile çıkmasıyla mümkün olacaksa bu çıkış ancak beden ve nefs ikilisinin ortak çalışmasıyla mümkün olacaktır. Fakat nefsin soyutluğunu arttırması son kertede faal akıldan gelecek feyze bağlıdır. Zira insan nefsinin kuvveden fiile çıkaran şey ay altı âlemin varlık ilkesi olan faal akıldır. İbn Sînâ bu durumu *Şifâ Kitâbü'n- Nefs*'te şöyle açıklar: "İnsan nefsi, bazen bilkuvve akleden olur. Sonra bilfiil akleden hale gelir. Kuvveden fiile çıkan her şey ise ancak onu (kuvveden fiile) çıkaran bilfiil bir sebep sayesinde çıkar. İşte burada da nefslerimizi kuvveden fiile çıkaran bir sebep vardır. Bu, aklî suretlerin verilmesinin sebebi olduğuna göre bilfiil akıldan ibarettir ve onda aklî suretlerin soyut (mücerret) ilkeleri vardır. Onun nefislerimize nispeti, güneşin gözlerimize nispeti gibidir. Nasıl güneş zatı sebebiyle bilfiil görülüyor ama bilfiil görülür olmayan şeyler onun nuru sayesinde bilfiil görülebiliyorsa bu aklın bizim nefislerimiz nezdindeki durumu da böyledir. Zira aklî güç, hayalde bulunan tikellere muttali olduğu ve zikrettiğimiz faal aklın nuru da bizde o tikelleri aydınlattığında söz konusu tikeller maddeden ve maddenin alâkalarından soyut hale gelirler ve düşünen nefse yerleşirler. Fakat bu, ne onların bizzat kendisinin tahayyülden bizim aklımıza geçmesi şeklindedir ne de kendinde ve zatı düşünüldüğünde soyut olan ama alâkalara batmış anlamın kendisi benzerini yapması şeklindedir. Aksine bu, onların mütalaasının, faal akıldan nefse soyutun feyzolmasına nefsi hazırlaması anlamındadır. Çünkü fikirler ve teemmüller, nefsi feyiz kabulüne hazırlayan hareketlerden ibarettir… Böylece düşünen nefsin bu surete faal aklın aydınlatması (işrak) aracılığıyla bir nispeti oluştuğunda düşünen

nefiste bir yönden o suret cinsinden olan başka bir yönden de onun cinsinden olmayan bir şey meydana gelir…O halde bilkuvve mâkul olan hayaller, bilfiil makul hale gelirler ama onların kendileri değil onlardan alınan şeyler. Hatta nasıl ki ışık vasıtasıyla duyulur suretlerden gelen eser, o suretlerin kendisi değil ama onunla ilişkili olup karşıdaki alıcıda ışık vasıtasıyla doğan başka bir şey ise aynı şekilde düşünen nefis de o hayali suretleri mütaala ettiği ve faal akılda onunla bir şekilde bağlantı kurduğunda düşünen nefis, faal aklın ışığından dolayı o suretlerin kirlerden soyutlanmışlarının meydana gelmesine hazır hale gelir.[156]

İbn Sînâ düşüncesinde tecridin aşamalarının genel olarak üç kısım olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar: hayal, vehim ve akıldır. Filozof yukarıdaki pasajda tecrid ameliyesinin nasıl gerçekleştiğini ve bu işlemde faal aklın rolünü anlatmaktadır. Buna göre akılda tutulması gereken ilk şey kuvve halinde olan bir şeyin kendi başına bilfiil hale geçemeyeceğidir. Filozofun bu hatırlatma ile insanî nefsin kuvveden fiile çıkabilmesinin ön koşulunu bize vermektedir ki o da aklî suretlerin verilmesinin ilkesi olan faal akıldır. Daha sonra aklî güç hayalde bulunan suretlere ulaşır. Bu suretler ise faal aklın nuruyla aydınlanır ve tikeller maddeden soyut hale gelir ve nefse yerleşir. Fakat bu yerleşme soyutların tahayyül gücünden bizzat akla/nefse geçmesi şeklinde değildir. Zira tahayyül gücü bedene ait bir güçtür ve tahayyülün doğası gereği makul anlamları idrak etmesi mümkün değildir. Ayrıca soyut olan anlamı kendi tikellik ve cisimsellik doğasına uygun olarak yeniden üretmesi şeklinde de değildir. Zaten cisimsel bir güç olan tahayyülün soyut anlamlar üzerinde böyle bir tasarrufta bulunabilmesi İbn Sînâ düşüncesinin ana ilkelerinden biri olan maddî

[156] İbn Sînâ, **eş- Şifâ Kitâbü'n- Nefs,** (nşr. George Kanavâtî- Saîd Zâyed), Kahire: el-Hey'etü'l- Mısriyyetü'l-âmme li'l- kitâb, 1975, s. 208 (tercüme için bk. Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.44**)**

bir varlığın aklî bir varlığa yetkinlik veremeyeceği kabulüne de terstir. [157] Tikel ve maddi olan bir şeyin tümel ve aklî olan bir şeye etki edemeyeceği, kuvveden fiile çıkaramayacağı ve yetkinlik veremeyeceği anlaşıldığına göre geriye tek seçenek kalmaktadır; tikellerin tümellerin elde edilmesinde hazırlık görevi görmesi. Filozofun "Fikirler ve teemmüller nefsi feyiz kabulüne hazırlayan hareketlerdir" derken kastettiği de budur. Bu hazırlık neticesinde de " Bilkuvve makul olan hayaller, bilfiil makul hale gelir ama onların kendileri değil onlardan alınan şeyler… nefis de o hayali suretleri mütalaa ettiği ve faal akılda onunla bir şekilde bağlantı kurduğunda düşünen nefis, faal aklın ışığından dolayı o suretlerin kirlerden soyutlanmışlarının meydana gelmesine hazır hale gelir." Ve böylece nefis makullerle donanmak suretiyle soyutlanır. Nefsin bilgiyi soyutlaması ve bilgilenmeyle beraber soyutlanmasının duyular, nefs ve faal akıl üçlüsünün iş birliğiyle olduğu açıklık kazandı. Pekâlâ, filozofun bu işlemlerin gerçekleşmesi için ön koşul olarak belirttiği hazırlıklı olma hali nedir? Dahası nefis ve duyuların gerçekleştirdiği işlemler neticesinde faal aklın ışığı ile elde edilen ve fakat "suretlerin kirlerinden soyutlanmış olma" şartı nedir? Soyutlama ve soyutlanma ameliyeleri nefis ve duyuların beraberce gerçekleştirdiği eylemler olduğuna göre "suretlerin kirlerinden soyutlanmak için hazırlık yapmanın" da hem nefse hem de bedene bakan yönleri olduğu anlaşılmaktadır. Aslında bu hal nefse faal akıldan gelecek feyze engel teşkil edebilecek yapılardan kurtulmaktır. Feyiz ile nefis arasına giren şeyler nelerdir ve nasıl bertaraf edilir? Bu soruyu, çalışmanın ana metni olan Âriflerin Makamları'nı merkeze alarak cevaplamaya çalışacağız. Metin riyâzet yoluyla yetkinleşmeyi öngördüğünden dikkatimizi nazarî yetkinleşme duraklarından ziyade amelî yetkinleşme üzerinde yoğunlaştıracağız. *Âriflerin Makamları*'na geri

[157] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s, 139.

döndüğümüzde görmekteyiz ki İbn Sînâ bu metinde bize bir insanın yetkinleşme yolculuğunda kendi metafizik ilkesi olan faal akıldan gelecek feyiz ile nefsi arasında engel teşkil edebilecek yapıları nasıl tedbir edebileceğini birtakım amellerle anlatmaktadır. Bu amellerin neler olduğunu ve kişiye yetkinleşme sürecinde bilişsel ve psikolojik olarak neler kazandırdığını anlayabilmemiz için öncelikle İbn Sînâ'nın amel kavramından kastının ne olduğuna ve amel dairesine hangi terkleri ve fiilleri dâhil ettiğine yakından bakmamız gerekmektedir. Daha sonra ârifin amellerinin neler olduğu ve bu amellere yaklaşım tarzının onu diğer insanlardan nasıl ayırdığını göreceğiz.

2. Amel Kavramı ve Amelle Yetkinleşmenin İmkânı

İbn Sînâ insanın bedenle kayıtlı olduğu sürece tam olarak yetkinliğe ve soyutluğa ulaşamayacağına inanır. Çünkü "Nefs bedende olduğu sürece, zatının farkında olmakla birlikte zatından başkasının farkında olmaktan yani cisimsel güçleri kullanmaktan geri durmadığından kendi zatıyla baş başa kalamaz. Madde nefsin başka makulleri idraki bir yana zatını idrakinin önünde dahi engel teşkil etmekte ve nefis, maddeyle karışık olduğu sürece zatını tam idrak edememektedir. Bu sebeple İbn Sînâ nefsin kendisini gerçek anlamda idrak edebilmesi için "teferrüt etmesi" yani tamamıyla maddenin ilgilerinden kurtulması ve salt kendisi olması gerektiğini düşünür. Çünkü bir şeyin mâkul veya âkli olması, hem akledenin hem de akledilen şeyin maddeden ve maddenin ilgilerinden tamamıyla soyutlanmış olmasını gerektirir. Halbuki nefis bedenle birlikteyken kendisine özgü yetkinlik ve hazzın farkına varamıyorsa tam bir soyutlanmayı da başaramıyor demektir." [158]

[158] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.123.

Çalışmanın başında İbn Sînâ'nın âriflerin makamlarına "âriflerin dünya hayatında başkalarından farklı olarak sadece kendilerine mahsus makamları ve dereceleri vardır" cümlesiyle başladığını söylemiştik. Bu ibarenin de âriflerin dünya hayatındaki mutluluk ve kemal yolculuklarına bir gönderme olduğunu belirtmiştik. Filozofu âriflerin bu dünyadaki kemal ve mutluluklarının nasıl olacağını önceleyerek yetkinliği bu dünyada kazanma yollarının neler olabileceğini anlatmaya iten sebep de tam soyutlanmanın bu dünyada mümkün olmayacağına dair kanaatidir. Fakat tam soyutlanmanın bu dünyada mümkün olmaması insanın dünya hayatını sürdürürken kemal ve mutluluktan mahrum kalacağı anlamına gelmemektedir. Kemal ve mutluluğa ulaşabilmenin ilk şartı da nefsinin amelî tarafını ıslah etmektir. Nefsin nazarî ve amelî taraflarının kemale erdirilebilmesinin ilk koşulu nefsin yetkinleşmeye arzu duymasıdır. İbn Sînâ'ya göre yetkinleşme arzusu doğuştan değildir. Nefs yalın haldeyken, vazedilmiş heyula gibiyken, yetkinleşme arzusunu henüz kazanmamıştır ve ancak bazı hatırlatma ve yönelişlerden sonra onda bu arzu meydana gelir. Ancak yetkinliğe arzu duymayı kazanmış nefisler gerçek mutluluğa erişeceklerdir. Çünkü bu nefisler nefsin özelliğinin bilinmeyenin bilinenden kazanılması ve bilfiil yetkinleşmekle her şeyin mahiyetini idrak edebilecek olduklarını kendilerine kanıtlamışlardır.[159] Filozofa göre insanın yetkinleşmeye arzu duymamasının tek bir nedeni vardır ki o da bedene taalluk eden durumlardır. "Nefsin cevherini kaplayan ve meşgul eden bedendir. Beden onu kendisine özgü arzudan ve kendisine ait yetkinlikten; gerçekleşmişse yetkinliğini fark etmekten veya eksik kalmışsa yetkinliğin üzüntüsünü hissetmekten alıkoyar. Bu durum, nefsin bedene yerleşmiş ve ona gömülmüş olmasına bağ-

[159] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s, 174-176.

lı değil, aralarındaki ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki, nefsin bedeni yönetmek, onun eserleriyle, kendisine ulaştırdığı arazlarıyla ve onda yerleşik beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönük yaratılışından gelen arzusudur."[160] İşte nefsin bedene dönük bu arzusu onu yetkinleşmeye arzu duymaktan geri bırakabilir. Bu nedenle nefse kendi hakikatini hatırlatacak birtakım tembihlerde bulunulmalıdır. Bu uyarının özü ise nefsin cevherinin akıl olduğunun nefs tarafından idrak edilmesidir. İbn Sînâ'nın yetkinleşme yolunun başlangıcını okuyucuya üç aşamalı bir yapıda sunduğunu söyleyebilir ve bu yapıyı hatırlatma (tembih), yönelme (kasıt), ve tedbir (yönetme) ameliyeleri üzerinden inşa edebiliriz. Bunlardan birincisi; insanın kendi aslî doğasını hatırlamasıdır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ nefsi "nefs düşünebilir, düşündüğünü düşünebilir ve düşündüğünü düşündüğünü düşünebilir." önermesiyle tanımlamıştı. Nefse dair bu önermede geçen "düşündüğünü düşündüğünü düşünebilir" yargısı nefsin kendini biliyor oluşuna vurgudur. Fakat nefs "kendisini biliyor oluşunun" şuurunda olmayabilir ve bu şuuru kazanmak için güçlü bir uyarıcıya (işâretün şedide) ile uyarılmaya ve hatırlatılmaya (sebîlü't-tenbih ve't-tezkîr) ihtiyaç duyar. Buna mukabil nefs bu uyarılma ve hatırlatılma ile yeni bir bilgi elde ediyor değildir. Bu uyarılma nefse zaten doğası icabı sahip olduğu mücerretliğini hatırlatmaktan ibarettir.[161] Kendiliğinin mücerret bir varlık olduğunu hatırlayan nefis ise yetkinleşmeye arzu duyar. Arzu kazanmış nefs ise yetkinleşme yolunda harekete geçer. Çünkü arzu gücü bedendeki tüm hareketlerin ilkesidir.[162]

İbn Sînâ'nın metafiziği en üstün bilgi olarak kabul ettiğini söylemiştik. Filozofun felsefe tanımında geçen "İlk felsefe ise

[160] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,177.
[161] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, S.39.
[162] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,112.

varlığı değişime karışmaktan müstağni olan, karışmış olsa bile arazi olarak karışmış olan ve mücerret zatı varlığının gerçekleşmesinde değişimin karışmasına ihtiyaç duymayan şeyle ilgili olan hikmettir. İlahi felsefe bunun bir cüz'üdür ki o da rububiyetin bilinmesidir." cümlesinde ilahî felsefenin rububiyetin bilinmesi olduğuna dair tanımlaması felsefenin asıl amacının varlığında ve tanımında maddenin bulunmadığı varlık alanının bilinmesi olduğu hakkındadır. İbn Sînâ rububiyet âleminin ne olduğunu açıklarken onun dış dünyada meydana gelmiş ve gerçekleşmesi mümkün olan varlığı kuşattığını söyler ve fakat Tanrı'nın zatının mevcutlara olan izafetini mevcutların dışta varlıkları olması bakımından değil akledilir olmaları bakımından olduğunu da ilave eder.[163] İşte en yüce bilginin makamı olan rububiyet âleminin insan tarafından bilinmesi insanın aslî doğasının "basit ve ayrık bir akıl olduğunun"[164] idrakine varmasıdır. Felsefe yapma ameliyesinin öznesi olan insanın ulaşabileceği en üst bilgi düzeyi budur ve insan tabiri caizse özüne geri dönmek için işe ilk olarak varlık hiyerarşisinde nerede durduğunu hatırlamakla başlamalıdır. Bu hatırlayış neticesinde yöneleceği yer ise varlık tarzı ve yetkinlik bakımından kendinden daha üst bir seviye olmalıdır ki orası da rububiyet âlemidir. Zira metafiziğin asıl amacı insan nefsini aklî âlem olmaya hazırlamaktır.[165]

İnsanın varlık hiyerarşisinde kendinden daha aşağı bir seviyeye yönelerek yetkinlik alması mümkün değildir. İbn Sînâ yönelmeyi (kasıt) zannî ve aklî olarak ikiye ayırır. Aklî kasıt kastedilen şeyden kasıt sahibinin varlık kazandığı şeydir. Zannî kasıt ise kastedenin kendinden daha düşük bir şeye kastetmesidir. Düşük şeye yönelme durumda ise düşük şeyden yetkin bir

[163] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,110.
[164] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,153.
[165] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.147.

varlık almak mümkün değildir ve durum zannîdir. Dolayısıyla insanın bedene ve bedene taalluk eden her türlü fiil ve düşünceye yönelmesi, onları maksut edinmesi filozofa göre zannî iyiliktir. Aklî olmayan bu yöneliş ise özünde aklî cevher olan insanî nefsin yetkinleşmesine engeldir. O halde insan, kendisinden daha düşük bir varlığa yönelerek hiçbir şekilde yetkinlik elde edemeyecektir. Fakat mesele burada bitmemektedir. Filozofa göre son kertede kasıt ve talebin bulunması eksikliği gerektirir. Çünkü bir şeyi talep etmek ve ona yönelmek olmayan bir şeyin (madumun) talebidir.[166] Kemale ermek rububiyete yönelmekle olacaksa ve rububiyete yönelmek de Tanrı'ya benzemenin şartı ise insanın kemale erme sürecinde kat edeceği her aşamada karşısına çıkan, türü her ne olursa olsun, cismanî hiçbir varlık alanını kendisine amaç edinmemesi gerekmektedir. Yönelme hali de yetkinleşme yolunda hallerden bir hal olduğuna göre aslî gaye değildir ve aslî amaç haline getirilmemelidir. Zira mesele hareketin kendisi olan kasıt değildir. Asıl amaç bilfiil olmaktır.[167] Pekâlâ, öyleyse insan niçin yönelmelidir? Çünkü ilk'e benzeyebilmek ve İlk'i arzulayabilmek için talep gerekir, benzemek için ise kasıt gerekir. Fakat Tanrı'ya benzemek insanın gerçekleştirdiği tüm fiillerde O'nun yapıp etme tarzına benzer şekilde hareket etmesiyle olacaktır. İbn Sînâ *Metafizik'*de "İlk illete benzemek, hiçbir şey amaçlamaması bilâkis zatıyla yetinmesi hususundadır"[168] derken kastettiği şey yönelişin kasıtla sınırlı kalmaması gerektiğidir. O halde bu yönelişin cismanî etkilerden mümkün mertebe arınmış olarak gerçekleştirilmesi nasıl mümkün olacaktır? İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği cevap "tedbir" ameliyesiyle olacağıdır.

---

[166] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,140.
[167] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,134.
[168] İbn Sînâ, **MetafizikII,** s.140.

İbn Sina'nın insan söz konusu olduğunda "tedbir" ameliyesinden kastı, nefsi yetkinleşmeye arzu duymaktan alıkoyacak her türden yapının oluşmasını engellemek ve bu yapıların nefs ile ilahî feyz arasına girmesini önlemektir. Nefs teorisi gereğince aklî bir varlık olan nefsin normal şartlarda maddî bir varlık olan bedenden asla yetkinlik almaması gerekir. Fakat biz biliyoruz ki nefs beden vasıtasıyla yetkinleşebilmektedir. İbn Sînâ bedenin nefse etkisini genelde olumsuz olarak görür. Hatta "Nefsin bedenle ilgilenmesi ona zatını ve maşukunu unutturmuştu"[169] diyerek bedenin nefsin yetkinleşmesi önündeki en büyük engel olduğunu söyler. Bedenle beraber ve bedene rağmen yetkinleşmek zorunda olan nefsin bu durumda yapacağı tek şey ise kemale ermek için bedenini alet olarak kullanmasıdır. İşte burada maddi olan her şey "alet" olarak isimlendirilmektedir. Fakat gerçekte yetkinlik aletin hareketiyle olmamaktadır, alet sadece hazırlama işlevi görmektedir. Çünkü "Yapılan şey, yetkinliğini failinden alır. Onun dönüp de failinin cevherini yetkinleştirmesi mümkün değildir. Çünkü malûlün yetkinliği, fail illetin yetkinliğinden aşağıdadır. Düşük olan, daha şerefli ve daha yetkin olana bir yetkinlik kazandırmaz. Aksine daha değersizin, daha üstün olanın alet ve maddesini hazırlaması ve böylelikle daha üstün olanın, kimi şeylerde başka bir sebepten dolayı var olması umulur."[170] Zira ancak üst mertebedeki bir yetkinlik alt mertebedeki bir yetkinliğe tesir edebilir. Nasıl ki semavi cisim hareket ettiğinde o cismin nefsi cismin hareketinden dolayı değil de[171]mufarık akıldan gelen feyezanla yetkinleşiyorsa insan da fiillerinin bizzat kendileriyle değil kendi metafizik ilkesinden gelen ilahî feyiz ile yetkinleşir. İnsanın yetkinleşme için yaptığı fiillerin asıl amacı kendi cinslerinden bir

[169] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,174.
[170] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,131-132.
[171] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,152-153.

şeyi var etmek değil, var olabilecek kötü yapıları engellemektir. Çünkü "Fiil ile elde ettiğimiz erdemli melekenin sebebi fiil değildir. Bilakis fiil o melekenin zıttını engeller ve ona hazırlar. Bu meleke ise insanın nefsini yetkinleştiren, ki bu da faal akıldır, veya ona benzer başka bir cevherden meydana gelir."[172]

İbn Sînâ nefs ile ilahî feyiz arasına girebilecek yapıları engelleyebilmek için kişinin gerçekleştireceği eylemleri genel olarak uyarıcılar (münebbihat) olarak isimlendirir. Uyarıcılar ise ya hareketlerdir veya başka hareketlere sebep olan hareketsizliklerdir. Hareketlerin örneği namaz, hareketsizliklerin örneği ise oruçtur.[173] İbn Sînâ'nın müesses bir dinin pratiklerini amel kavramı altında bu denli belirginleştirerek zikretmesinin nedeni onun nefsin kemalinin ve mutluluğunun ancak nefsin amelî tarafının ıslahıyla olacağına dair inancıdır. Aslında bu tutum filozofun varlık ve nefs görüşleriyle son derece uyumludur. Zira ister aklî ister maddî bir cevher olsun her türden şeyin yetkinliği yine kendi cinsinden olur.[174]

İbn Sînâ'ya göre insan; "Özü bakımından yeryüzünün en saf arınmışı, zıtlıktan en uzağı ve en normal mizaca sahip olanıdır. Bu nitelikleri sayesinde o, ilahî feyzi kabul hususunda gök küresine benzemektedir."[175] İnsan iç ve dış duyularıyla ve natık nefsiyle aklî ve maddî âlemlerin her ikisini de bakabilen bir varlıktır. İnsanın sahip olduğu bu idrak zenginliği ona aynı zamanda yetkinleşme serüveninde istifade edebileceği çok çeşitli malzemeyi de sunmaktadır. Bundan dolayı filozofun amel kavramını sahip olduğu insan görüşü gereğince bir hayli geniş manada kullandığı görülmektedir. Bunların en başında ibadetler gelmektedir. İbn Sînâ pek çok eserinde ibadetlerin dün-

---

172 İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,132.
173 İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,192.
174 Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.176-177, İbn Sînâ, **Metafizik II,** s, 170.
175 İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil,** s77.

ya ve ahirette insana sağlayacağı yararlara vurgu yapar. Filozofa göre ibadetin önemi nefsi arındırmasıdır. Nefsi arındırmak ise nefsin mutluluğuna engel olabilecek bedensel yapıları engellemektir. Arındırma ahlak ve melekeler vasıtasıyla gerçekleşir. Ahlak ve melekeleri kazanmak ise nefsi bedenden ve duyudan yüz çevirterek ona sürekli kaynağını hatırlatan fiilleri yapmakla olur.[176] İbadetin amacı ise dünya ve ahirette mutluluğa ulaşmaktır. Çünkü "Nefs dinî hayata bağlılığını sürdürürse bilfiil faziletli olur; özlenene karşı sürekli özlem duyma hakkını elde eder ve kendisinden uzaklaşması gerekenden nefret etme yetkinliğine kavuşur. Böylece nefis mahiyetçe (tab') melekleri andırır ve yeryüzündeki tikel nesneleri idare eden meleklerle sohbet edecek düzeye yükselir."[177] Dinî ibadetleri yerine getirmekten maksat ise kişide halis niyetin meydana gelmesini sağlamaktır.[178]

İbn Sînâ ibadet kavramının kendinde anlamını ise şöyle açıklar; "Beşerî alâkalardan süzülmüş bir ruh ile ve beşerî bulanıklıklardan arınmış, pâk ve temiz bir kalp ile Hakk'tan başka bütün kayıtlardan ve bağlardan azâde bir nefs ile zorunlu varlığı bilmektir."[179]

Filozof, *Metafizik'*te *İbadetler ve Bunların Dünya ve Ahiretteki Yararları* adını verdiği fasılda ibadetlere örnek olarak İslam dininin temel ibadetleri olan namaz, oruç ve haccı verir. Bu ibadetleri Allah katından getiren ve yasa yapan kişi peygamberdir. Söz konusu kaideler insanların yaratanı ve ahireti bilmedeki devamlılıkları için şarttır. Bu fiillerin asıl amacı ise Allah'ın ve ahiretin hatırlanması ve kişiyi ahirette Allah'a yaklaştırma-

[176] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,192.
[177] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, s.95.
[178] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, s.97.
[179] İbn Sînâ, **Namaz Risalesi,** s. 34.

sıdır.[180] Ayrıca bu fiiller ahirette nefislerin arınmasında büyük yarar sağlar. "Bu hareketler sayesinde nefis, istese de istemese de Allah'ı, melekleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalır. Bu sayede nefiste, bedenden ve etiklerinden sıkılma yapısı (heyeti) ve bedene hakim olma melekesi yerleşir. Artık nefs bedenden etkilenmez. Bedensel fiiller nefse gelse ve nefis de her bakımdan bedene yönelip boyun eğse bile, bu fiillerin etkisinin meleke ve yapısı nefiste müessir olmaz. İnsan bu fiillere devam ederse, Hak yönüne bakma ve batıldan yüz çevirme melekesi kazanır. "[181] Filozof adı geçen fasılda ibadetlerin dünya hayatındaki faydalarını hayatı düzenlemek ve kişiye faziletli bir yapı kazandırmak olduğunu, ahiretteki faydasını ise insanın dünya hayatında iken kendinde kötü yapıların oluşmasını engelleyerek ahiret mutluluğunu elde etmesi olarak belirginleştirdi. Çünkü İbn Sînâ' ya göre nefs bu dünyadayken ancak beden vasıtasıyla yetkinleşebileceği için ve öldükten sonra da artık bir bedene sahip olmayacağı için insan dünya hayatındayken bedeninin nefsinde kötü izler bırakmasını ibadetler vasıtasıyla engelleyebilir. Fakat dikkat edilecek olursa İbn Sînâ'nın ibadet ameliyesine yüklediği tüm anlamlar tikel yapılarla alakalıdır. İbadetin kendinde anlamı ve mahiyeti uyarıcı ve hatırlatıcı olmasıdır. Başka bir deyişle söyleyecek olursak ibadetler insanın bedenî güçlerini tedbir etmek ve bedende kötü yapıların oluşmasını engellemek içindir. Zira filozofun ibadetler ve bunların dünya ve ahiretteki yararlarını açıkladığı makalede açıkça görülmektedir ki şeklî ibadetler tamamen bedenî yapıların tedbiri için vazedilmiştir. Filozofun ibadet anlayışının bu olmasının nedeni ise dinde vazedilmiş ibadetlerin zorunluluğu için felsefi anlamda burhani bir yol olma-

[180] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,193.
[181] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,191-194.

dığına dair düşüncesidir. Bundan dolayı da amellerin ilkeleri taklid yoluyla alınmalıdır. Aslında bu görüş filozofun felsefe tanımıyla uyum içerisindedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre felsefe " İnsanın beşeri gücü ölçüsünde şeylerin (el-umur) tasavvuru, nazarî ve amelî hakikatlerin tasdikiyle kemale erdirilmesidir ve amelî hikmetin ilkeleri ilahî şeriat cihetinden alınmıştır."[182] Filozofun âriflerin makamlarında riyâzet sürecinin ilk basamağı olarak belirlediği, ârifin ittisalin ruhuna ermek için gerçekleştirdiği hareketlerin ilki olan sağlam ipe sarılma sevgisinin itkisini burhanî kesinlikle basiret kazanmak veya iman akdinde sükun bulmak olarak belirlemesinin nedeni de onun felsefe ve yetkinleşme anlayışının neticesidir. Filozof bu anlayışın bir diğer uzantısı olarak ibadetlerin dünya ve ahiretteki faydalarını anlattığı bölümün bir yerinde seçkinlerin ibadetine de vurgu yapar. Ona göre seçkinler için bu fiillerin onlara sağladığı yararın büyük bir kısmı ahirette olacaktır. Zira gerçek ahiretin durumu ortaya konmuştur ve ahiretteki mutluluğun nefsi arındırmakla kazanılacağı belirtilmiştir.[183] Bilindiği üzere İbn Sînâ'nın âhiret (meâd) anlayışına göre ahiretteki asıl mutluluk ve bedbahtlık bedende değil nefiste olacaktır.[184] Bundan dolayı da filozofun seçkinler dediği zümre bu dünyada gerçekleştirdikleri fiillerin asıl yararının ahirette olduğunun bilincindedir. Çünkü bu zümre dünyada iken yaptıkları ibadet ile ruhlarını yetkinleştirdiklerinin ve ahiretteki gerçek dirilişin de bedenleriyle değil ruhlarıyla olacağının idrakindedir. Hatta o kadar ki İbn Sînâ' ya göre her ne kadar bir insan bu fiillerin Allah katından bir zorunluluk olduğuna inanmadan yapsa ve fakat yine de Allah'ı hatırlamaya ve başkasından yüz çevirmeye devam etse arınmışlıktan belirli bir pay almaya layık olabilir-

[182] İbn Sînâ, **Uyunü'l- Hikme,** s.16-17.
[183] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,193.
[184] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,169.

di.[185] Zira amellerin kendinde zorunluluğu yoktur ve yetkinleşmiş bir insan ibadetin kendinde manasını kavramıştır. Fakat bu, ibadetlerin anlam ve önemini azaltmamaktadır. Çünkü insan yetkinleşmek için bedenine muhtaçtır ve bu dünyadayken insana düşen görev de bedenini tedbir etmektir. İbadetler de bu iş için vazedilmiş amellerdir. Tüm bunlardan anlaşılan o ki filozof için ibadetin asıl amacı Allah'ı hatırlamak ve başkasından yüz çevirmektir. Dünyada veya ahirette bir ödüle kavuşmak değildir.

İbadetler söz konusu olduğunda insanın başka her şeyden yüz çevirerek Hakk'a yönelmesinin en güzel örneğini İbn Sînâ'nın namazın hakikatini anlatmak için müstakil olarak kaleme aldığı risalede görmekteyiz. Filozofa göre namaz; " Natık nefsin feleklerin cirimlerine benzemesi ve ebedi sevap talebi için Hakk'a tapınması demektir." Namazın hakikati ise "Allah'ın bir olduğu ve varlığının kendi zatından olduğunu zatı ve sıfatlarının bütün noksanlıklardan münezzeh ve mukaddes olduğunu bilmektir. Kılınan namazla da ihlasın zuhur ve tecellisine şahit olmaktır." Namazın insana kazandırması umulan idrak ise şudur; "İnsan fikri ile rabbini bildiğinde ve aklı ile rabbini idrak ettiğinde zihni (müdrikesiyle) rabbinin lütfunu gördüğü vakit mahlukatın hakikatlerini anlama hususunda semavi cisimlerdeki ve ulvî cevherlerdeki yaratılışı tam olarak görür ve müşahede eder." Çünkü insan kendisine bahşedilmiş natık nefs ile Rabbine tezekkür, tazarru ve teabbüd ile yöneldiğinde kendisi ile semavî cirimler arasındaki benzerlikleri görür ve yaratıcısı hakkında tefekkür eder. Sonra bilir ki madde ve ruh âleminin her ikisi de Allah'ındır. Sonra madde âlemine dökülen feyzin ruhî cevherlerden nazil olduğunu bilir ve ruhanî cevherlerin mertebelerini idrâk eder. Bundan sonra da o ruhanî cevherle-

[185] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,194.

rin mertebelerine erişmek ve onlara benzemek için sabrı kalmaz; Hakk'ı hatırlamaya ve yalvarmaya başlar. Ondan sonra hemen namaza ve oruca sarılır ve hayatını çokça sevap kazanmaya hasreder. Çünkü insanî nefs için sevap vardır. Zira insanî nefs bedenin fani olmasından sonra baki kalır.[186] İbn Sînâ için insanın ibadet etmesindeki asıl amacın bedeni kayıtlarından arınarak, saf bir ruh ile Rabbine yönelmesi olduğu anlaşıldı. Zira nasıl ki en üst bilgi rububiyetin bilinmesi ise en üst amelî tavır da Rabbe yönelmektir ve insan bu yöneliş için ibadet eder.

İbn Sînâ'nın pek çok eserinde ibadetlerin insana dünya ve ahirette sağlayacağı yarar ve mutluluk üzerinde durduğunu biliyoruz. Filozofun son eseri olan *İşaretler ve Tembihler*'de ise ibadet kavramına hasredilmiş bir bölüm yoktur. İbn Sînâ âriflerin makamlarında ibadet kavramını ilk olarak âbid, zâhit ve ârifin tanımlarını verdiği pasajda kullanır. Filozof bu pasajda ibadet kavramının yanına bir de züht kavramını ekler ve ârifin zühtünün ne anlama geldiğini açıklar. Daha sonra ârifin züht ve ibadetten maksadının ne olduğunu belirginleştirir. İbadetlerin peygamber aracılığıyla farz kılınmasındaki amacı insanların Hakk'ı hatırlamasında süreklilik arz etmesi bakımından açıklar. Daha sonra ibadetin ne olduğunun tanımını verir: ibadet, en yüce bilgi olan Hakk'ın bilgisini elde etmek için yapılan ve kendinde amacı Hakk'ı istemek olan eylemdir. İbadet O'na yüce bir nispettir, arzu veya korku sâikini içinde bulundurmamalıdır. Zira eğer böyle olsaydı ibadetten gaye bu sâik olurdu ve böylece Hak gaye olmaz bilakis başka bir şeye vasıta olurdu.[187] Sözün kısası, amaç Hakk'ın bilgisi olmaktan çıkar, başka şeylerin varlığını ve bilgisini talep etmek olurdu.

---

[186] İbn Sînâ, **Namaz Risalesi, S. 31**-35.

[187] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.23. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 184.

Filozof daha sonra ibadeti aracı yapan kimseler ile ibadeti Hakk'ın yollarında fedakârlıkla yapan kimselerin hazlarını kıyaslar ve birinci grubun gerçek hazzı hiç tatmamış kişiler olduklarını ve bu nedenle de bir yönden merhamet göreceklerini söyler. İkinci grup ise gerçek hazzın bilincine varmış kişilerdir.[188]

İbn Sînâ'nın ârifi tanımlamasında ve onu âbid ve zâhitten ayrıştırırken bunu ibadet ameliyesi üzerinden yapması filozofun yetkinleşmeyi ancak amelî tarafın ıslahıyla tamamlanan bir süreç olarak görmesinden dolayıdır. Bir diğer dikkat çekici tanımlama ise İbn Sînâ'nın ârifi ibadet eden bir topluluk içerisinden seçmiş olmasıdır. Filozof, "İbadet edenlerden ârif olanlara yüzlerini Allah'a çevirmeleri nedeniyle kendilerine mahsus menfaat ilave edilmiştir"[189] derken ibadet edenler içerisinde ârif olanlardan bahsetmekte ve ârifi ibadet eden diğer kişilerden yaptığı ibadetteki farkındalığı üzerinden ayrıştırmaktadır. Filozof bu ayrıştırmayı da yaptıktan sonra ârifin yetkinleşme yolculuğunun ilk durağı olarak "irade" yi belirler. Ârif bu aşamada olduğu sürece o "mürid" dir.[190] Ârifte oluşan bu iradenin nedeni ise onun sırrında ittisalin ruhuna ulaşmak için duyduğu arzudur.[191] Bu arzu ârifin hakikatinin farkında olarak gerçekleştirdiği ibadetler sayesinde oluşmuştur. Ârif artık sırrında oluşmuş bu irade ve arzunun şiddetiyle sadece şeklî ibadetlerle yetinemez ve riyâzete ihtiyaç duyar.

---

[188] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.27-28. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 184–185.

[189] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.17. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 183–184.

[190] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.29. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 185.

[191] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.29. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 185.

İbn Sînâ'nın yolun bu aşamasına gelindiğinde riyâzet ameliyesini sürece neden dâhil etmiş olduğunu ve riyâzetin ibadetten ötede neyi temin ettiği sorusunun cevabını filozofun riyâzetin neden yapıldığına ve hangi amaçlara hizmet ettiğine dair açıklamasında bulabiliriz. Filozofa göre, riyâzet üç amaca yönelik olarak yapılır. Birincisi, Hakk'ın dışındaki hiçbir şey için fedakârlık (isâr) yapmamaktır. İkincisi, (kötülüğü) emreden nefsi, mutmain nefse boyun eğdirmektir. Bunun amacı, tahayyül ve vehim güçlerinin aşağı durumlarla ilişkili tevehhümlerden yüz çevirerek kutsal durumla ilişkili tevehhümlere yönelmesidir. Üçüncüsü ise uyarılma için sırrın inceltilmesidir. Bunlardan birincisine gerçek zühd yardım eder. İkincisine ise birtakım şeyler yardım eder: fikirle yoğrulan ibadet, sonra nefsin güçlerine hizmet eden ve vehimleri kabulü gerçekleştiren melodik sözleri oluşturan nağmeler, arınmış bir kimsenin belagatlı bir ibare, yumuşak bir nağme ve olgun bir üslupla söylediği öğütleyici sözün kendisi. Üçüncü amaca ise inceltilmiş düşünce ile şehvetin sultasının değil de maşukun özelliklerinin emrettiği iffetli bir aşk yardım eder.[192] Yukarıdaki açıklamadan anlaşılacağı üzere İbn Sînâ riyâzet kavramını içine zühd, ibadet, fikirle yoğrulmuş ibadet, melodik sözleri içeren nağmeler ve arınmış bir kimsenin söylediği öğütleyici sözleri dâhil ederek bir hayli geniş bir daire içerisinde açıklamaktadır. Dikkat edilirse filozofun yukarıda saydığı tüm fiiller maddidir ve ârif yukarıda sayılan tüm amelleri gerçekleştirirken henüz "mürid" aşamasındadır. Zaten ârifin bu seviyedeyken riyâzet yapma amacı da bedene taalluk eden şeyleri terbiye etmektir. Bu ise gerçek bir ârif için düşük bir seviyedir. Şöyle ki, filozof riyâzetin ikinci amacını açıklarken tahayyül ve vehim güçleri-

[192] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.33. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 185.

nin aşağı durumlarla ilişkili tevehhümlerden yüz çevirerek kutsal durumla ilişkili tevehhümlere yönelmesinden bahsetti. Bilindiği üzere tevehhüm ve vehim güçleri bedene ait iç güçlerdir ve biz biliyoruz ki yetkinleşme sürecinde maddî olan her şey sadece alet mesabesindedir. Cümlenin ikinci yarısında geçen aşağı durumlarla ilişkili (sufli âlem) tevehhümlerden yüz çevirerek kutsal durumlarla (kutsî âlem) ilişkili tevehhümlere yönelme durumu da ârifin mürid aşamasındayken henüz düşük bir idrâk seviyesinde olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ârifin kutsal âleme yönelişi o âleme dair tevehhümleriyle olmaktadır. Nefsin duyusal hayallerdeki ve musavvire ve zakire güçlerinde bulunan manevi örneklerdeki tasarrufunu gerçekleştiren vehim gücüdür.[193] Vehim gücü akıl ile nefs arasında köprüdür. Arif bu aşamadayken kutsal âleme yönelişi aklî değil vehmî seviyedir. Yani aklî bir âleme maddî bir aletle yönelmeye devam etmektedir. Ayrıca müridin kutsal âleme dair inançları da henüz vehim seviyesindedir. Söz konusu pasajda geçen "fikirle yoğrulmuş ibadet" tanımlaması da aynı kategoridedir. Zira İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde müfekkire gücü iç idrak güçlerinden biridir. Aklın kullanımı sırasında bu güce müfekkire, vehmin kullanımı sırasında bu güce mütehayyile denir.[194] Burada fikirle yoğrulmuş ibadette henüz tümel bir idrak seviyesi yoktur. Riyâzet yapmanın üçüncü amacı olan sırrın inceltilmesine yardım eden inceltilmiş düşünce (latif fikir) ve maşukun özelliklerinin (şemail) emrettiği iffetli aşk benzetmeleri de maddî özelliklerdir. Zira bu aşamada hâlâ aşık olunana zatından dolayı değil de sıfatlarından dolayı aşk duyma hali vardır. Hâlbuki "Zorunlu Varlık, ister akledilsin isterse de

193 Ayrıca bk. İbnSînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.116.
194 Ayrıca bk. İbnSînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.112.

akledilmesin, akledilendir ve ister âşık olunsun isterse de âşık olunmasın âşık olunandır"[195]

İbn Sînâ metnin bundan sonraki kısmına riyâzetin mürid üzerindeki tesirlerini anlatarak devam eder. Ârif bu aşamadayken Hakk'ın nûrunun onun üzerindeki doğuşlarından dolayı büyük bir vecd (coşku) yaşamaya başlar. Bu coşku bir görünüp bir kaybolan parıltılar gibidir ve ârifler bu hallere "vakitler" adını verir. Mürit riyazette derinleştikçe bu parıltılar artar.[196] Sonra mürid riyâzette öylesine derinleşir ki riyâzet yapmadığı durumlarda da bu hal onu kaplar. Öyle bir hale gelir ki her ne zaman ona bir parıltı gelse o bu parıltıdan kutsiyet makamına yönelir ve kendi durumundan hareketle başka bir durumu hatırlar. Böylece bir sarsıntı onu kaplar ve neredeyse her şeyde Hakk'ı görür.[197] Mürid bu aşamada iken kutsiyete yönelmesi hâlâ çağrışımlar üzerindendir. Zira kutsiyete yönelmesi için parıltı gelmesi gerekmektedir ve her şeyde Hakk'ı görmesi için sarsılması gerekmektedir. Müride gelen bu sarsıntılar onun dinginliğini bozar ve istikrarı bozulduğu için de çevresindekiler onun halinin farkına varır. Fakat riyazet uzadıkça mürid bu hale alışır ve dinginleşerek halini örtmeyi öğrenir.

Riyâzet müridi öyle bir dereceye ulaştırır ki vakti onun için dinginliğe dönüşür. Mürit için artık bu aşamadan sonra riyâzet yaparak çabayla elde ettiği şey tanıdık hale gelir ve onda yerleşik bir hale bürünür. Bu tanışıklık adeta sürekli bir sohbete dönüşür ve mürid bu halin sevincini yaşar. Bu nedenle de ondan ayrıldığında şaşkınlık ve özlemle ayrılır.[198]

---

[195] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,115.

[196] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.29.

[197] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.50-51-52. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 186.

[198] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.52. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 186.

Müridin geçirdiği hallerin bir sonraki aşaması yaşadığı halin artık onun nezdinde belirginleştiği durumdur. Mürid söz konusu tanışıklıkta derinleşmesinden dolayı da coşkusunun sebep olduğu dalgalanmalar azalır. O hem gaip ve hazır hem de yolcu ve mukîm olur. Bu aşamada mürid irade ettiği şeyin ne olduğunun farkına varmıştır ve artık onun için yönelişler anlamsız hale gelmiştir. Bu dereceye kadar müritte tanışıklık hali zaman zaman gerçekleşen bir hal iken bu dereceden sonra artık her istediğinde gerçekleşen bir hale dönüşmüştür.[199]

Mürid riyâzet aşamasından vuslat aşamasına geçtiğinde ise onun sırrı Hakk'ın mertebesine paralel parlak bir ayna haline gelir. Ona artık en yüce hazlar dökülür. Kendisinde ortaya çıkan Hakk'ın eserlerinden dolayı kendisinden hoşnut olur. Onun bir Hakk'a bir de kendisine bakışı vardır ve (iki bakış arasında) henüz müterreddit durumdadır. Mürid bu aşamada iken hâlâ ikiliktedir. Sonra o, kendisinden de gaip olur ve yalnızca Hakk'ın katını düşünür. Şayet kendisini düşünürse bu, kendisinin düşünen olması bakımındandır yoksa onda bulunan ziynetler nedeniyle değildir. İşte orada vuslat gerçekleşir. Mürid bu aşamaya geldiğinde benliğini tamamen Hakk'a yöneltmiş vaziyettedir. O kadar ki kendisinden bile gaip olmuştur. Kendini düşünmesi düşünüyor (natık) oluşunun zorunlu gereğidir. Bu saf yöneliş müridi vuslata taşımıştır.[200]

İbn Sînâ metnin bu aşamasından sonraki üç pasajda; bir tembih ve iki işarette, müridin veya ârifin ismini zikretmez. Filozof mezkûr üç pasajda müridin riyâzet sürecinde geçirdiği aşamaları ve bu aşamaların müride kazandırdığı idrâk halinin mahiyetini anlatmayı tercih eder. Müridin elde ettiği marifet neti-

---

[199] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.52-53. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 187.

[200] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.54. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 187.

cesinde ortaya çıkan bilginin neliğine dair olan bu pasajlara filozof ilk önce müridin gerçekleştirdiği riyâzeti neden yaptığını ve riyâzetten asıl gayenin ne olduğunu açıklamakla başlar.

İbn Sînâ'ya göre "Yüz çevrilen şeye yönelme, meşguliyettir. Nefsin boyun eğdiği şeyi önemsemek, acizliktir. Hakk'la olsa bile zâtın ziynetiyle zâtın ziyneti olması bakımından hoşnut olmak, şaşkınlıktır. Bütünüyle Hakk'a yönelmek ise kurtuluştur."[201] Bu uyarı müridin yolun başındayken yaptığı riyâzetin asıl amacının yüksek mertebelerle tanışıklık kurmak oluşuna dairdir. Hakk'ın katıyla kurulan tanışıklıktan sonra amaca hizmet etmiş her şey artık değerini kaybetmiştir. Zira riyâzetten amaçlanan asıl şey müridin Hakk'a kurbiyetidir.

Filozof daha sonra müridin riyâzet sürecinde geçirdiği dönüşümün (istihalenin) hakikatini açıklar. "İrfan ayırma, uzaklaştırma, terk etme ve reddetmeden başlar; toplamada (cem) derinleşir ki bu, Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında sıdkla toplanmasıdır. Bir'de sona erer. Sonra da durur." [202] İbn Sînâ bu pasajda müridin yolun başındayken ibadet ve riyâzetle bedenî ilgilerden nasıl uzaklaşacağını ve bu uzaklaşma gerçekleştikten sonra da müride kalan şeyin ne olduğunu açıklamıştır. Razi söz konusu pasajı şöyle şerh eder "Yazar bu fasılda Allah'a gidenlerin (saliklerin) bütün makamlarını az bir sözle toplamayı başarmıştır. Bu makamlar dört mertebedir: birinci mertebe dünya hazlarından ve arzularından yüz çevirmektir. İkinci mertebe kalplerinden dünya sevgisi ve meyli silininceye kadar bu külfete katlanmaktır. Üçüncü mertebe şimdiye kadar sarf ettikleri çaba neticesinde elde ettikleriyle geçici hazları hem bedenen hem de kalben terk etmeleridir. Dördüncü mertebe ise Allah dışındakilerden alınan geçici hazla-

[201] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.55. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 188.

[202] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.56. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 188.

rın ârif nezdinde tamamen değersiz hale gelmesidir. Cem ise, İbn Sînâ'nın kendi ifadesiyle belirttiği üzere kişide hakkın sıfatlarının toplanması ve bunu neticesinde Hakk'la kurulmuş olan aşinalığın sağladığı imkân ve tanışıklıkla, Allah'ın ahlakıyla kişinin gücü ölçüsünde ahlaklanmasıdır.[203] Metnin bir diğer büyük şarihi Tusî de meseleyi aynı minval üzere açıklamıştır.[204]

Ârifte riyâzet neticesinde ortaya çıkan biliş halini irfan kelimesiyle anlatan Filozofa göre; "irfânı irfân için isteyen kimse ikinciyi benimsemiş demektir. İrfânı bulan kimse ise adeta onu bulmamış da onunla bilinen şeyi bulmuş ve vuslat dalgasına dalmıştır. Orada öncekinden daha az olmayan dereceler vardır ama biz kısa kesmeyi yeğledik. Çünkü söz, bu dereceleri anlatamaz (*la-yufhimuha'l-hadis*) ve ibare açıklayamaz (*la-teşrahuha'l-ibara*). Hayalden başka söz, onları dile getiremez (*la-yakşifu'l-makalu minha ğayra'l-hayal*). Onları bilmek isteyen kimse sohbet ehlinden değil de (*ehlü'l-müşafehe*) müşahede ehlinden (*ehlü'l-müşahede*) ve haberi duyanlardan değil de hakikate erenlerden olmaya çalışsın."[205] Pasajda İbn Sînâ'nın esas olarak neye dikkat çekmeye çalıştığını anlayabilmemiz için bir önceki tembihe geri dönmemiz gerekir. Filozof ârifin bedenî ilgi ve alakalardan yüz çevirerek, himmetini tamamen Hakk'a hasretmesi neticesinde ulaştığı vuslat makamını anlattıktan sonra okuyucuya şu uyarıyı yapar; "Yüz çevrilen şeye yönelme, meşguliyettir. Nefsin boyun eğdiği şeyi önemsemek, acizliktir. Hakk'la bile olsa zatın ziynetiyle zatın ziyneti olması bakımından hoşnut olmak şaşkınlıktır. Bütünüyle Hakk'a yönelmek ise kurtuluştur[206]." Yazara göre ârif yürüdüğü meşakkati yolun vuslat

---

[203] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.56-57.

[204] Nasîrüddîn Tûsî, **Şerhu'l- İşârât**,(nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut, Müessestü'n-Nûman, 1992, s.96-99.

[205] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları** s.58. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 188.

[206] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları** s.55. Ayrıca bk. İbn Sînâ,

aşamasına geldiğinde ve kendisinde marifete dayalı bir bilgi/idrak oluştuğunda artık geride bıraktıklarıyla ilgilenmesi, onları önemsemesi boş bir meşguliyettir. Hatta ârifin Hakk'la tattığı lezzetlerle hoşnut olması bile bir tür şaşkınlıktır. Zira ârifin amacı lezzetlere ermek veya yöneldiği şeyin kendisine hissettirdikleriyle tatmin olmak değildir. Âriften beklenen daha üst bir idrak seviyesine ulaşmasıdır. Bu seviyeyi İbn Sînâ'nın irfân/marifet olarak tanımladığını söylemiştik. Fakat filozofa göre irfânı irfân olduğu için istemek de düşük bir seviyedir. Bir şeyi ziynetleri veya kişiye kazandırdığı şeyler için değil bizzat kendisi için istemek o şeyin hakkını vermektir. Bu ise daha üst bir bilinç seviyesine yükselmenin yeter sebebidir. Zira bilgiyi bilgi için, yetkinleşmeyi yetkinliğin kendisi için isteyen kimse ikilikten kurtulamamıştır. Filozof "İrfânı bulan kimse ise adeta onu bulmamış da onunla bilinen şeyi bulmuş ve vuslat dalgasına varmıştır" derken bunu kastetmektedir.

Filozof ulaşılan bu dereceleri anlatmak için dilin imkânlarının yetmeyeceğini ve hayalden başka sözün onları dile getiremeyeceğini söyler. Bu dereceleri bilmek isteyen kişinin de sohbet ehlinden değil de müşahede ehlinden ve haberi duyanlardan değil de hakikate erenlerden olmaya çalışmasını salık verir.

Râzî mezkûr pasajda geçen irfân kavramını Allah'ı bilmek olarak yorumlar. "Allah'ı bilmekten maksadı o bilginin kendisi olan kimse, ikinciyi benimsemiş demektir. Çünkü onun yüce Allah'tan başka bizzat bir amacı vardır. Fakat bilgiden maksadı, bilinen olan hatta bilgi aracılığı olmadan bilineni bilmek mümkün olsa o bilgiyi talep etmeyecek olan kimse vuslat dalgasına dalmış ve tahkikin derinliğine ve mutlak kurtuluş sahiline varmıştır."[207] Bir diğer şârih Tûsî de irfânla elde edilecek

İşaretler ve Tembihler, s. 188.

[207] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî. s.58.

bilgiyi "Allah'ı bilme çabası" (*süluk illallah*)[208] olarak yorumlar. Tüm bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere ârifin irfânla elde ettiği şey Hakk'ın bilgisidir. "Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında toplanması" neticesinde ârifin kendi nefsini bilmesi ve Hakk'ın bilgisine ulaşması ona marifetullah bilgisini vermektedir.

Çalışmanın buraya kadarki kısmında dikkatini kendinden daha yüce bir ilkeye çevirmiş olan "mürid" için ibadet ve riyâzetin ne anlam ifade ettiğini anlamaya çalıştık. Pekâlâ, irfânı bulmuş ve fakat irfânla onu değil de onunla bilinen şeye ulaşmış ve vuslat dalgasına varmış bir ârif için "onunla bilinen şey" in mahiyeti nedir? Bu sorunun cevabı için ârifin yetkinleşme yolculuğunun üç aşaması olan irade, riyazet ve vuslatın[209] ârifin şahsında asıl olarak ne anlam ifade ettiğine yakından bakmamız gerekecektir. Bunun için işe ilk önce ârifin iradesinin bütünlüklü halini ifade eden himmeti tamamen Hakk'a hasretme ameliyesini daha sonra riyâzetinin gerçek amacı olan sırrın inceltilmesi ve Hakk'ı bilmenin en üst seviyesi olan vuslatı açıklamalıyız. Bu soruların cevabı için ârifin yetkinleşme sürecini temelde bu üç ilkede toplayabilir ve bu üç ilkenin ârifi diğer insanlardan nasıl farklılaştırdığına bakabiliriz.

2.1 Himmeti Hakk'a Hasretmek

İbn Sînâ, ârifin ibadetinin himmetler ve nefsin tevehhüm ve tahayyül güçleri için bir riyâzet olduğunu ve bu riyâzetin amacının himmetleri, tevehhüm ve tahayyül güçlerini aldatıcı taraftan uzaklaştırıp Hakk'a yöneltmek olduğunu söyler. Bu tarz bir riyâzet neticesinde de söz konusu güçler batın sırla ba-

---

[208] Nasîrüddîn Tûsî, **Şerhu'l- Îşârât**, s.99-100.

[209] İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, Aklî İdrak ve Müşâhede: İbn Sînâ'nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları, s. 375.

rışık hale gelir ve Hakk tecelli ettiğinde onunla çatışmaz. Zira sır sadece keskin parıltıya yönelir ve bu yöneliş zamanla ârifte meleke haline gelir ve böylece sır her istediğinde hatta o güçlerin desteğini yanına alarak Hakk'ın nuruna muttali olur ve mukaddeslik yoluna koyulur.[210]

Bir önceki başlıkta İbn Sînâ'nın yetkinleşme yolunun başlangıcında mürid için üç aşamalı bir yapı tesis ettiğini söylemiş ve bu yapının da hatırlatma (tembih), yönelme (kasıt), ve tedbir (yönetme) ameliyelerini içerdiğini belirtmiştik. Filozof ârifin ibadetten riyâzate geçiş aşamasına kadar olan sürecini anlatırken âbid, zâhid ve ârifi ibadeti niçin ve ne amaçla yaptıkları üzerinden tanımlamış ve ayrıştırmıştı. Riyâzet sürecine giren müridi ise hareketinin ilk derecesi olan irade, burhani kesinlikle basiret kazanmış veya nefsi iman akdinde sükûn bulmuş kimse ve bu kimsenin sağlam ipe sarılma arzusu üzerinden tanımlayarak ârifi de bu derecedeyken mürid olarak isimlendirmişti. Metnin ilerleyen satırlarında görüleceği üzere mürid riyâzet yolunda ilerledikçe yolun başındayken kendisini yetkinleşmeye sevk eden hatırlatma, yönelme ve yönetme fiillerinden aşama aşama soyutlanarak Hakk'ın mertebesine sadece Hakk'ın mertebesi olması bakımından yönelmeyi başarınca vuslata erecektir. İşte bu kavuşmanın gerçekleşmesi için ön koşul olan riyâzet süreci müridin tüm yapıp etmeleriyle himmetini tamamen Hakk'a hasretmeyi öğrenmesi için gereklidir. Sürecin başındayken kişiyi yetkinleşme yoluna girmeye sevk eden bu fiiller süreçte ilerledikçe kendilerinden soyutlanılması gerek hallere dönüşecektir. Bu fillerden neden soyutlanılması gerektiğinin cevabı ise İbn Sînâ'nın Tanrı, âlem ve insan tasavvuruyla yakından ilişkilidir. Şöyle ki İbn Sînâ hareketle bera-

[210] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.14-15. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 183.

ber kişide oluşan kasıt (istek) ve arzunun ne olduğunu ve kişiye hangi hallerde yetkinlik vereceğini açıklarken işe ilk önce Tanrı'ya benzemenin nasıl olacağını, O'nun tüm yapıp etmelerinin hangi tarzda olduğunu ve insanın da bu yapıp etme tarzını nasıl anlaması gerektiğini açıklamakla başlar.

Filozofa göre İlk'e benzemek hiçbir şey amaçlanmadan bilakis zatıyla yetinerek olur. Çünkü kasıtla yetkinlik elde etmek O'na benzemekten farklıdır. Zira kasıt olmadan zorunlu olarak taşan şey asıl iyiliktir. Kasıtla yapılan iyilik aslında iyilik vermek değil iyilik almaktır. Eşyanın O'ndan var olmasının O'nun zatını yüceltmeye veya yetkinleştirmeye hiçbir katkısı yoktur. İlk'in en üstün yetkinlikte olması herhangi bir kasıt veya talebin bulunmadan bütün her şeyin ondan kaynaklanmasıdır. O'na benzemek yoluyla O'nu arzu etmek ise bu şekilde olmalıdır. Zira hareketin bizzat kendisi bir yetkinlik ve iyilik vermez. Öyle olsaydı ona ulaştığında biterdi. Hareket hareket olması bakımından yetkinliktir. [211] Çünkü asıl amaç hareket değil bilfiil olmaktır. Filozof bu satırlarda yetkinleşme talebinde olan kişinin kasıt, irade ve ihtiyarla gerçek yetkinliğe ulaşamayacağını, gerçek yetkinliğin tıpkı İlk'in âleme karşılık beklemeden yaptığı muamele gibi olması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü " yetkinleşmenin nihai gayesi, alternatifler arasında tercihte bulunma anlamındaki insanî iradeden yani kasıtla yetkinleşme durumundan kurtularak tıpkı Tanrı gibi zorunlu bir şekilde bilme ve yapma seviyesine ulaşmaktır."[212] Zira yetkin insan teellüh etmesiyle diğer insanlardan ayrılır.[213]

Ârifin teellüh ve ittisalin ruhuna ermek için hareket etmesinin ne demek olduğunu anlayabilmemiz için filozofun hareket, irade ve arzu kavramlarından ne anladığını ve bu kavramların

---

[211] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,140-141.
[212] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu,** s.236.
[213] İbn Sînâ, **En- Necat**, s.282.

kendileri olmaları bakımından kendi başına yetkinlik veren bir eylem olup olmadığını açıklamamız gerekiyor.

İbn Sînâ hareketi şöyle tanımlar: "Hareket, bir anda olmayan kuvveden fiile çıkmadır."[214] ve "her doğal hareket, doğal olarak bir halden ayrılmadır." [215] Bu tanımlamalar hareketin doğal olanının açıklamalarıdır ve söz konusu hareket çeşidinde ihtiyar olmadığı için bir gaye de yoktur. Zira doğa ihtiyarla seçim yapmadığı için bir gayenin tercih edilmesi de söz konusu değildir.[216] Fakat her türlü hareket bir tür kuvveden fiile çıkış olduğu için yetkinleşme içerir. İradenin eşlik ettiği harekette ise hareketin yinelenen tikel bir iradeden kaynaklanması gerekir çünkü tümel iradenin hareketinin her bir parçasına olan nispeti aynıdır.[217] Dolayısıyla iradî bir hareketin sürekli yenilenmesi gerekir aksi halde harekette süreklilik olmaz. Tümel irade için bu durum söz konusu değildir. Çünkü "İradi yenilenme yenilenen tasavvurlara göre değişir. Bu halde tek başına akli iradenin asla bir hareket gerektirmeyeceği ortaya çıkar." [218] Tikel iradî hareketin tümel iradeye benzeyebilmesi için de onun hareketinin benzerini, hareketin yönünü ve harekete öncülük yapan şeyi de gerektirmesi lazımdır.[219] Filozof bu hali ayrık akılların hareket etmeden bir gayeye yönelmiş olmaları üzerinden anlatır: "Bir kasıt veya arzu vasıtasıyla başkalaşmaksızın, hareket ettireni hareket ettiren şey, hareket ettirenin yöneldiği gaye ve amaçtır; o, aşık olunandır. Aşık olunan olması bakımından aşık olunan, aşığın katında "iyilik"tir." Filozofun iradî hareketin bir arzu veya kasıt olmaksızın oluşan halini ayrık akıllar üzerinden anlatması elbette ki tesadüfî değildir. Zira filozof bununla okuyucuya iradenin iyilik ve hayrın gerçek ola-

[214] İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı,** s.48.
[215] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,125.
[216] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,126.
[217] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,127.
[218] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,128.
[219] İbn Sînâ, **MetafizikII,** s.143.

nına yükselebilmesinin en üst seviyesinin aklın tümelliği içinde kalarak olacağını anlatmak istemektedir. Şöyle ki: "İradenin arzusu da iradi bir durumdur. İstenilenin iradesi ise ya lezzet gibi duyusaldır veya yenmek gibi vehmî ve hayalîdir veya zannîdir. Zannî olan zannedilen iyiliktir… gerçek ve sırf iyiliği isteyen ise akıldır ve bu talep ihtiyar ile adlandırılır."[220] Gerçek ve sırf iyiliği arzulayan bir nefis de tümel iradenin yapıp etmelerini kendine örnek alarak harekette bulunur. Bundan dolayı: "Hareket vasıtasıyla istenilen iyilik, kendi başına var olan ve ulaşılma özelliğinde olmayan bir iyilik olmalıdır. Bu özellikte her iyiliğe akıl, imkân ölçüsünde benzemek ister. Ona benzemek, yetkinliğinde onun zatını düşünmektir. Bu sayede o, zatında olabilecek yetkinliğin, tıpkı maşıkunda gerçekleşmesi gibi, kendi zatında da gerçekleşmesi hususunda o iyiliğin benzeri haline gelir. Böylece ebedi devamlılık, bir şeyin cevherinin halleri ve gereklerinde sahip olabileceği en yetkin yetkinliği zorunlu kılar. Bu uzak yetkinliği, işin başında gerçekleşebilen şeyin, söz konusu iyiliğe benzemesi sebatla tamamlanır. En uzak yetkinliği, işin başında gerçekleşmesi mümkün olmayanın ona benzemesi ise, hareketle tamamlanır. [221] İbn Sînâ bu paragrafta insanî yetkinleşmenin yolun başındayken değil de hareket vasıtasıyla tamamlanacak bir durum olduğunu anlatmaktadır. Âriflerin hareketlerinin ilk derecesi olan ve onların adına irade dedikleri durum da budur ve bir ârif bu seviyedeyken mürittir. Bu hareketin kaynağı ise burhanî kesinlikle basiret kazanmış veya nefsi iman akdinde sükûn bulmuş bir kimseyi saran sağlam ip sevgisi arzusudur.[222] İbn Sînâ'nın ârifin hareketinin kaynağını sağlam ip sevgisine bağlamasının nedeni hareketin bir ilkeden kaynaklandığı sürece hareket eden şeyi yet-

[220] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,131.
[221] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,132.
[222] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.29. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 185.

kinleştireceği aksi halde tersine bir durum olacağına dair kanaatidir. Özellikle de ihtiyarî hareketlerde eğer ilke aklî bir anlam değil de hayalî ve zannî bir anlam ise bu defa hareket nefsin yetkinleşmesi şeklinde değil de nefsin bedenle ilişkisinde nefsin bedene tabi olması şeklinde gerçekleşir. Bundan dolayı filozofa göre: "Hareketin ilkesinin "ihtiyar" ve "gerçek iyiliği irâde etmek" olması zorunludur. Bu iyilik, ya hareket ile elde edilip ulaşılan bir şeydir veya cevheri herhangi bir şekilde elde edilen değil, aksine ayrı bir iyiliktir. Bu iyiliğin, hareketli cevherin yetkinliklerinden olup hareket vasıtasıyla ulaşılan bir şey olması mümkün değildir. Aksi halde hareket kesilirdi. Övülmek için cömertlik yapmamız veya bizde erdemli bir meleke oluşsun veya iyi olalım diye iyi fiiller yapmamız örneğindeki gibi, bir fiil yapıp bu sayede yetkinlik kazanmak için hareket etmesi de mümkün değildir."[223] Bundan dolayı âriflerin hareketlerinin ilk derecesi onların sağlam ipe sarılma arzusuyla hareket etmeleridir. İbn Sînâ ârifin ibadetini tanımlarken onun ibadetinin himmetleri ve nefsinin tevehhüm ve tahayyül güçleri için bir riyâzet olduğunu ve bu riyâzetin asıl amacının da bu güçleri aldatıcı taraftan soyutlayıp Hakk'ın tarafına yöneltmek olduğunu söyler. Ârifin ibadetten ve riyâzetten asıl maksadının da kendi sırrını ilk gerçeği bir arzu veya korku nedeniyle değil de sadece o olduğu için isteyecek bir dereceye getirmek olduğunu söyler. İbn Sînâ'nın gerçekleştirilen eylemin bir arzu veya korku nedeniyle olmaması gerektiğini vurgulamasının nedeni de filozofun düşüncesinde arzu gücünün muharrik güçlerin en temelinde buluyor olmasıdır. Çünkü "Arzu gücü ve irade nedeniyle hareket ettirici güç harekete geçer."[224] Ârifi yetkinleşme yoluna sokan ilk hareketin kaynağı da arzu gücüdür. Bu arzu nedeniyle onun sırrı ittisalin ruhuna erişmek için hareket eder.

---

[223] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s. 131.
[224] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,112.

İttisalin ruhuna erişme arzusundaki bir müridin riyâzet sürecinde kavradığı hakikat ise tüm himmetlerden, zannî ve vehmî tüm durumlardan arınmış bir şekilde kutsiyet âlemine tam bir yönelişle yöneldiği takdirde Hakk'ın bilgisine ulaşabileceğidir. Bu idrake ulaşmış bir ârif için artık tüm yapıp etmelerinin nihaî amacı Hakk'ın bilgisidir. Bu denli bütünlüklü bir varlık ve bilgi kavrayışına ulaşmak da kişinin tüm benliğiyle Hakk'a yönelmesi neticesinde elde edilecektir. Zira "Yetkin istidat ancak kendisi için hazır olduğu şeyle bizatihi tam bir ilişkinin olmasıyla olur."[225] İşte bu yüzden ârifin zühdü onun sırrını Hakk'tan alıkoyacak her şeye karşı büyüklenmektir. Ârif bu tarz bir züht anlayışını Hakk'ın dışında hiçbir şey için fedakarlık yapmamakla elde eder. Ârifin İbadeti Hak tecelli ettiğinde sırrını onunla çatışmayacak hale getirmektir. Ârif bu tarz bir ibadet anlayışını kötülüğü emreden nefsi mutmain nefse boyun eğdirmekle elde eder. Ârifin riyâzetinin asıl amacı ise ilk gerçeği yalnızca onun için istemeyi öğrenmektir. Zira ârif hiçbir şeyi onun bilgisine yeğlemez çünkü bilir ki ibadeti hak eden O dur ve ibadet ona yüce yüce bir nispet olması bakımından kıymetlidir. Ârifin tek gayesi Hak'tır. Ârif bu tarz bir riyâzet şehvetin sultasının değil de maşukun özelliklerinin emrettiği iffetli bir aşk ile elde eder. Ârif tüm bu çabasının sonucunda da şunu idrak eder; kurtuluş bütünüyle Hakk'a yönelmektir. Bütünüyle Hakk'a yönelmenin nihai amacı ise O'na benzemektir.

2.2. Sırrı İnceltmek

"Sır", İbn Sînâ'nın âriflerin makamlarında kullandığı kavramlar arasında belki de en dikkat çekici olanıdır. Çünkü filozof kavramı son derece müphem olarak kullanmıştır. Kavramın kullanılış şekilleri, "sır" ve "batın sır" olarak direkt, vuslata eren ârifin Hakk'ın mertebesine paralel parlak bir ayna ha-

[225] İbn Sînâ, **en- Necât,** s.259.

line gelen yeri olarak da tanımlama için kullanılmıştır. Kavramın bağlamı metnin akış sırasına göre takip edildiğinde ise sır ilk olarak ârifin kim olduğu açıklanırken karşımıza çıkar; Ârif kendi sırrında Hakk'ın nurunun doğuşunu sürdürerek kutsiyet makamına yönelen kimsedir. Filozof ârifin ibadetinin âbid ve zâhitten hangi veçhelerden ayrıldığını açıklarken de sır kavramını kullanır; Ârif kendi sırrının Hakk'ın nuruna muttali olabilmesi için himmetlerin engeli olmaksızın hatta onların desteğini yanına alarak yol yürür. Ârifin ibadetinin amacı da Hak tecelli ettiğinde tevehhüm ve tahayyül güçlerinin bu tecelliyle çatışmaması içindir. Bu güçler batın sırla barışık hale geldiğinde de sır bütünüyle mukaddeslik yoluna koyulur. İbn Sînâ ârifin riyâzet sürecini onun sırrında meydana gelen değişimler üzerinde anlatır. Buna göre ârifin kutsiyet âlemine olan arzusu onun sırrını harekete geçirir ve bu arzu nedeniyle de ârif riyâzete başlar. Riyâzet sürecinin nihaî amacı ise sırrın inceltilmesidir. Ârif riyâzet sürecinin başındayken onun sırrı kendisine görünen keskin parıltılara yönelir. Bu parıltılar mürid riyazette derinleşince yanıp sönen şimşeklere benzer. Sürecin sonuna gelindiğinde ise ârifin kendisi bir ateş topu haline gelir ve akabinde vuslata ermesiyle de onun sırrı Hakk'ın mertebesine paralel parlak bir ayna olur.[226] İbn Sînâ'nın sır kavramını ârifin riyâzet sürecinde geçirdiği dönüşümle beraber ele almış olması kavramın neye tekâbul ettiğine dair tam bir açıklama vermemekle beraber riyâzetle incelen ve dönüşen bir şey oluşundan dolayı nâtık nefs olmadığı açıktır. Zira nâtık nefs aklî bir varlıktır ve bedene taalluk eden fiillerle başka bir şeye dönüşmez ancak hazırlık yapar. Sır ârifin bir organı da değildir. Gerçi İbn Sînâ'nın bize riyâzet sürecinde, ârifin iç duyuları olan teveh-

[226] İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.11-53. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 182–183, 185–187.

hüm ve tahayyül güçlerini aldatıcı taraftan soyutlayıp Hakk'ın tarafına nasıl yönelttiğini anlatmış olsa bile riyâzetin yapılma amaçlarını anlattığı bölümde ârifin riyâzetten asıl maksadının Hakk'ın bilgisi olduğunu söyler. Bu durumda açığa çıkar ki ârif ne ibadeti ne de riyâzeti aslen cismanî güçlerini terbiye etmek için yapmamaktadır. Zaten filozofun âbid ve zâhidin ibadet ve riyâzetini eksik bulması da bu sebeptendir. Hatta tüm bunlardan anlaşılan o ki ârif için klasik manada bir riyazet şartı da yoktur. Pekâlâ, bu halde sır nedir? İbn Sînâ *Metafizik* kitabının onuncu makalesinin yedinci faslında düşünce gücü ve hayvanî güçler arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: "Gerçek mutluluk ancak nefsin pratik cüzünü ıslahla tamamlanır. Bunun için öncelikle bir öncül sunalım: Ahlâk (hulk), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlak kitaplarında iki zıt ahlak (hulk) arasında "ortada olma"nın kullanılması emredilir, yoksa "ortada olma melekesi" (tavassut melekesi), hatta "ortada olma" meydana gelmeden "ortada olma"nın fiillerin yapmak değil. "Tavassut melekesi" adeta hem düşünme gücü ve hem de hayvanî güçler için beraber bulunan bir melekedir. Hayvanî güçlere gelince, bu durum, onlarda teslimiyet yapısının meydana gelmesine bağlıdır. Düşünme gücüne gelince, bu, onlarda hâkimiyet (istila) ve edilgenlik güçlerinin meydana gelmesine bağlıdır. İfrat ve tefrit (uçlarda olma) melekesi de, düşünme ve hayvani güçler için beraberce fakat bu nispetin aksine göre mevcuttur. Hayvani güçler güçlenip hakimiyet (istila) melekesi kazandıklarında, edilgenlik kendisine yerleşmişken natık nefste bir teslimiyet yapısı meydana gelir. Söz konusu yapının özelliği, nefs-i natıkayı bedenle güçlü bir ilişkiye ve ona dönmeye yöneltmektir. Tavassut (ifrat ve tefrit arasında bulunma) melekesine gelince, ondan kastedilen, bağlayıcı (inkiyadî) yapılardan kurtulmak ve egemenlik ve nezihlik yapısını sağ-

lamakla birlikte, natık nefsi yaratılışı üzerine bırakmaktır. Söz konusu yapı, natık nefsin cevherine zıt değildir ve onunla beden yönüne sapmaz, bilâkis o, kendinden kaynaklanır. Çünkü ortada olandan daima iki uç olumsuzlanır (selb edilir). Sonra, nefsin cevherini kaplayan ve meşgul eden de bedendir. Beden onu kendine özgü arzudan ve kendisine ait yetkinlikten; gerçekleşmişse yetkinliği fark etmekten veya eksik kalmışsa yetkinliğin üzüntüsünü hissetmekten alıkoyar. Bu durum, nefsin bedene yerleşmiş ve ona gömülmüş olmasına bağlı değil, aralarındaki ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki nefsin bedeni yönetmek, onun eserleriyle, kendisine ulaştırdığı arazlarla ve onda yerleşik beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönük yaratılışından gelen arzudur.[227]

Yukarıdaki paragraftan anlaşılan o ki filozofa göre gerçek mutluluk ancak nefsin amelî tarafının da ıslahıyla elde edilir. Nefsin amelî tarafının ıslah edilmiş olmasının en bariz görünümü ise nefsin ahlak (hulk) üzere olmasıdır. Bu halin kişideki tezahürü ise ortada olma melekesi olan tavassutun kazanılmasıdır. Tavassut hem nâtık nefs için hem de hayvanî nefs için beraberce bulunabilen bir melekedir. Tavassut melekesinin hayvanî güçte bulunabilmesi bu güçlere teslimiyet yapısının kazandırılmasıyla mümkün iken düşünce gücünce meydana gelebilmesi hayvanî güçlere hâkim olmayla mümkündür. Eğer hakimiyet (istila) gücü hayvanî güçlerin eline geçerse nâtık nefste teslimiyet yapısı meydana gelir. Zira bu yapının özelliği natık nefsin bedenle ilişkisinin ve ona yönelmesinin kuvvetli olmasını sağlamaktır.[228] Bundan dolayı nâtık nefs bedenle güçlü bir ilişki içine girer ve natık nefs beden tarafına yöneltir. Böylece Tavassut melekesinin asıl işlevi nâtık nefsi bağlayıcı (inkiyadi)

[227] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,176-177.
[228] İbn Sînâ, **En- Necat**, s. 271-272.

yapılardan kurtarmak ve ona yaratılışına uygun olan egemenlik ve nezihlik yapısını kazandırmaktır. Çünkü tavassutun iki ucu olan ifrat ve tefrit hayvanî güçlerin gereğidir ve bu güçler bir tür denge hali olan tavassut melekesinin kazanımıyla nâtık nefsin emrine girer. Tavassut melekesinin kazanılmadığı durumda ise beden nefsin cevherini kaplar ve onu meşgul eder. Bu durumda beden nefsi yetkinleşme arzusundan uzaklaştırır. Nefs ve beden arasındaki bu münasebet ise nefsin bedene yerleşik olmasından değil, nefsin bedene dönük arzusundan kaynaklanır. Çünkü nefs bedeni yönetme ve bedenin eserleriyle, kendisine ulaştırdığı arazlarıyla ve onda yerleşik beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönüktür. İşte Tavassut melekesi de nefs ve beden arasında oluşan itidal halini anlatmaktadır. Nefsin yaratılış üzere bırakılması da bu itidal halinin temsilidir. Nefsin itidal hali üzere kalması ise istila (hakimiyet) ve inkiyat (bağlayıcı) yapılarından soyutlanmasıyla mümkündür. *Âriflerin Makamları*'nda ârifin riyâzet süreciyle nefsinden arındırdığı yapılar bunlardır ve ârif bu yapılardan arınmakla sırrını inceltir. Filozofun *Metafizik*'te yaptığı açıklamalar ve *Âriflerin Makamları*'nda anlattığı yetkinleşme sürecinden anlaşılan o ki sır nefsle beden arasındaki bu ilişkinin, izafetin adıdır. Bu bağ eğer hayvanî güçlerin etkisi altına girerse nefiste teslimiyet ve bağlayıcı yapılar oluşturmakta, nâtık nefsin etkisi altına girerse kişiye yetkinleşme yolculuğunda yardımcı olmaktadır. İbn Sînâ'nın ârifin tevehhüm ve tahayyül gücünü aldatıcı taraftan soyutlanıp Hakk'ın tarafına yönelttiğinde bu güçlerin batın sırla barışık hale gelip hatta onların desteğini alarak Hakk'ın nuruna muttali olabileceğini ve sırrın bütünüyle mukaddeslik yoluna koyulabileceğini söylemesi de bu sebeptendir.

Sır kavramını İbn Sînâ'nın nefs ve ahlak teorisine bağlı kalarak açıklamak kavramın filozof tarafından tasavvufî gönderimlerinden bağımsız kullanıldığı izlenimini verse de durum

tam olarak böyle değildir. Zira İbn Sînâ metinde sır kavramını kullanırken sırrın inceltilmesi sürecini nefs-i emmareyi nefs-i mutmainneye boyun eğdirmek olarak ele alır. Hatırlanacağı üzere sırrını inceltmek için riyâzete ihtiyaç duyan ârifin riyâzet yapmaktaki amaçlarından biri de kötülüğü emreden nefsi mutmain nefse boyun eğdirmekti. Aslında nefsin derecelerle anlatılması İbn Sînâ sisteminin dışında bir durum değildir. Bilindiği üzere filozofun nefs teorisinde aklın heyulani, bilmeleke, bilfiil ve müstefad dereceleri vardır ve akıl bu derecelerden her birini bilgilenerek aşar. İbn Sînâ'nın *Âriflerin Makamları* haricindeki tüm eserlerinde nâtık nefsin dereceleri bu akıl çeşitleri üzerinde anlatılır. Filozofun *Âriflerin Makamları*'nda bu bilindik isimleri kullanmayıp tasavvuftaki nefs mertebelerinin isimlerini kullanarak yetkinleşmeyi anlatmasının sebebi bir insanın ibadet ve riyâzet vasıtasıyla bedenî ilgilerinden tenezzüh ederek amelle yetkinleşebileceğine imkân vermesidir. Aslında İbn Sînâ'nın *Âriflerin Makamları*'nda nefsin derecelerini alışılagelmiş felsefî ıstılahıyla değil de tasavvufî ıstılahla anlatmış olması onun nefs ve yetkinleşme meselesinde farklı bir şey söylediği anlamına da gelmemektedir. Zira İbn Sînâ'nın nefs ve yetkinleşme teorilerinde nâtık nefsin yetkinleşmesi ister amelle olsun ister nazarla olsun bedenden bağımsız değildir. Nefs yetkinleşebilmek için malzemesi ne olursa olsun bedeni kullanmak zorundadır.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ ârifin sırrının inceliş aşamalarını anlatırken ışık sembolünü kullanır. Buna göre ârif yetkinleşme sürecinin başı olan ibadet ve riyâzetle sırrını aldatıcı taraftan soyutlayıp Hakk'ın tarafına yönelttiğinde onun ilk karşılaştığı şey Hakk'ın tecellisidir ve bu tecelli filozof tarafından keskin parıltı olarak betimlenir. Ârif riyazette derinleştiğinde ise Hakk'ın nuruyla karşılaşır. Bu nurun ârife görünmesi bazı vakitlerde olur ve filozof bu vakitleri müride bir an görü-

nüp bir an sönen şimşekler olarak anlatır. Sonra riyâzetin şiddetiyle mürid öyle bir hale gelir ki bir an görünüp bir an sönen şimşekler ateş topuna döner ve ârif gördüğü ışığın şiddeti ve apaçıklığından dolayı bu hal kendisinde yerleşik bir tanışıklık oluşturur. Mürid riyâzetten vuslata geçtiğinde ise karşılaştığı şey Hakk'ın mertebesidir ve o artık Hakk'ın eserlerinin kendisine yansıdığı parlak bir ayna haline gelmiştir. Filozofun ışık sembolü üzerinden nefsin dönüşümünü (istihale) anlatması *Âriflerin Makamları*'na özgü değildir. O meşhur nûr ayeti tefsirinde nefsin dönüşümü yine ışık sembolünü kullanarak açıklar. İbn Sînâ nûr ayetine *Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı Hakkında Risale*' de ve *İşaretler ve Tembihler* kitabında yer verir. Risalede ayetin mealini vererek doğrudan tefsirini yaparken[229] *İşaretler ve Tembihler*'de ayetin metnini zikretmeden ayeti kendi yorumlayışı üzerinden akleden insanî nefsin derecelerini açıklamak için kullanır. Filozofa göre; "Akleden insanî nefs, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir. Buna göre onun kuvvelerinden bir kısmı, bedenin yönetimine duyulan ihtiyaca göre olanıdır ki, bu da özel olarak 'amelî akıl' adını alan kuvvedir. Bu da tikel olarak insanî durumlardan yapılması gerekli olanda kendisiyle ilk, yaygın, deneysel öncüllerden seçmeli amaçlara ulaşabilmesi için zorunluyu çıkarandır. Yine bu çıkarım da tümel görüşten tikel olana geçme konusunda nazarî akıldan yardım alarak olur. Buna göre onun kuvvelerinden bir kısmı da kendi cevherini bilfiil akıl olarak yetkinleştirme ihtiyacına göre olandır. Bunların ilki, nefsin akledilirlere doğru olan 'istidad' kuvvesidir ve bir grup bunu 'heyulanî akıl' diye isimlendirir ki bu da kandildir. Onu öteki bir kuvve takip eder ki, bu da nefis için ilk akledilirler meydana geldiği sırada hasıl olan diğer bir kuvvedir. Dolayısıyla akıl, ikinci akledilirlerin elde

[229] İbn Sînâ, **"Peygamberlerin peygamberliklerinin İspatı", Risaleler,** s.39-41.

edilmesi için hazır hale gelir. Bu ya düşünmeyledir ki eğer zayıf olursa bu zeytin ağacıdır. Veya da sezgiyledir ki, bu da yine ondan daha güçlü olursa yağdır. İşte bu ikinci kuvveye 'bilmeleke akıl' denilir ki, o da fanustur. Bundan daha üstün dereceye erişeni ise neredeyse yağı ışık verecek olan kutsal kuvvedir. Bundan sonra nefs için bir kuvve ve yetkinlik meydana gelir. Yetkinlik ise nefs için bilfiil akledilirlerin zihinde gözlenmiş ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir ki, bu da nur üstüne nurdur. Kuvve ise nefsi için kazanılmış ve kendisinden boşta kalınmış akledilirin meydana gelmesidir. Tıpkı kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın istenildiği zaman gözlemek gibidir ki, bu da lambadır. Bu yetkinlik ' müstefad akıl' diye isimlendirilirken bu kuvve 'bilfiil akıl' diye isimlendirilir. Melekeden tam fiile çıkaran ve yine heyuladan melekeye çıkaran da 'Faal Akıl' dır ki o da ateştir." [230]

Pasajdan anlaşıldığı üzere İbn Sînâ nefsin kuvvelerini nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre bedenin yönetiminde ihtiyaç duyulan kuvve amelî akıldır. Amelî akıl tikel hükümlerden tümel hükümler çıkarma işini yapar. Tümel hükümlerden tikel hükümler çıkarma işini ise nazarî akıldan yardım alarak yapar. Nefsin bir diğer kuvvesi olan nazarî akıl ise kendi cevherini bilfiil yetkinleştirme ihtiyacından dolayı istidada sahiptir ki bu istidadın ilk derecesi heyûlani akıldır. Nefsin bu derecesi onun tüm bilgilerden yoksun olduğu haldir. İkinci derece ise bilmeleke akıl seviyesidir. Akıl bu seviyedeyken ilk akledilirleri yani evvelî bilgileri kazanır. Bilfiil akıl ise ilksel bilgilerden kazanılmış ikincil akledilirlerin edinildiği derecedir. Müstefad akıl seviyesi ise nefsin artık makulleri elde etmek için bir çaba sarf etmediği, istediği an onlarla bağ kurabildiği derecedir. Filozofun tüm bu açıklamalarından anlaşılaca-

[230] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.112-113.

ğı üzere aklın seviyeleri olarak belirlenen her bir istidad halinde nefs aslında varlık olarak aynıdır. Zira bu akıl derecelerinin istidad olarak tanımlanmasının sebebi bir alt derecedeki aklın bir üst derecedeki akla nispetle istidad sahibi olmasından dolayıdır. Bu derecelendirmede aklın seviyelerinin yükselişi nefsin bilgiyle dönüşmesi üzerinden açıklanmaktadır. Bu da demek oluyor ki makûllerin nefse gelmesi nefsin cevherini değiştirmemekte fakat onun tecerrüd etmesini sağlayarak onu yetkinleştirmektedir.[231] Nefsin ilk halinden diğer derecelere geçişi makûllerin kazanılmasıyla olmaktadır. Bundan dolayı da "Nefs kendini bilmesi dışındaki tüm bilgilerden yoksun olarak var olduğundan genel istidatından özel istidata geçmesi yani belirli makulleri alma istidadını kazanması, duyusal güçlerin yardımıyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda nefsin yetkinleşmesi, genel istidadını özel istidadlara dönüştürmesi sürecidir ki özel istidadlar sayesinde faal akıldan gelen feyizler veya makuller, nefiste hal dönüşümünü sağlamaktadır." [232]

Filozof pek çok eserinde nazarî aklın kendi cevherini bilfiil hale getirmesini makûllerin kazanımıyla yani bilgilenme üzerinden anlatırken *Âriflerin Makamları'*nda nefsin kendi cevherini bilfiil hale getirme sürecini amel üzerinden anlatmaktadır. Hatırlanacağı üzere ârifin ibadetle başlayan süreci riyâzetle ilerlemekteydi. Tıpkı heyûlani akıl seviyesindeki genel istidad hali bedenî güçleri kullanarak bilgilenmeyle bilfiil akıl seviyesine yükselip özel istidada evriliyorsa, ârifin yetkinleşmeye duyduğu arzu ile yola koyulup, ibadetle ilerleyen süreci riyâzetle özel istidatların açılmasına imkân verecektir. İbn Sînâ'nın yetkinleşme sürecini nazarî aklın bilgiyle donanarak derece derece yükselişiyle anlatmış olması veya amelle sırrı inceltme üzerin-

[231] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.63.
[232] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.91-92.

den anlatmış olması yetkinleşme sürecinin kendisi veya sonucu açısından doğuracağı neticeleri değiştirmemektedir. Çünkü sürecin sonunda mühim olan şey yetkinleşmiş insanın keyfiyetidir. Zira filozofun nefs görüşü beden ve nefs arasındaki ilişkinin olmazsa olmazlığı üzerine kuruludur ve nefs beden olmadan asla yetkinleşememektedir. Bedeni vasıtasıyla yetkinleşmek mecburiyetinde olan insana düşen görev de cismanî tüm istek ve arzularını aklın yol göstericiliğiyle ifrat ve tefritten uzaklaştırıp tavassut seviyesine çekmektir. Bu hale gelmiş bir beden de yetkinleşme yolunda insana engel olmaktan çıkar. Ârifi bedeni vasıtasıyla gerçekleştirdiği eylemleri diğer insanların eylemlerinden ayıran nokta onun bedenini ve bedenî isteklerini bir ödül beklentisi ile ertelememesi veya ceza korkusuyla bu istekleri yok etme gayretine girmemesidir. Ârif nefsiyle beraber bedenini de dönüştürebilen kişidir. Filozof nazar ve amel birlikteliğinin ne denli önemli olduğunu *Metafizik'*in sonunda gayet sarih bir şekilde vurgular. Filozof birtakım amelî erdemleri saydıktan sonra bu erdemlerle beraber nazarî hikmete sahip olan kişinin mutlu olduğunu, bunun yanı sıra o kişinin bir de nebevî özellikleri kazanmış biri olduğu takdirde neredeyse insanî Rab haline geleceğini ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadetin helal olacağını söyler ve bu kişi artık yer âleminin sultanı ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olacağını söyler.[233]

2.3. Vuslata Ermek

*Âriflerin Makamları'*nı İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden farklılaştıran tek şey filozofun metni kaleme alırken kullanmayı tercih ettiği dil değildir. İbn Sînâ bütün eserlerinde, sahip olduğu âlem tasavvuru gereğince, âlemde var olan her bir varlığı varlık hiyerarşisinde bulunduğu yere göre, belli bir nedensel-

[233] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,204.

lik zincirinde ve kendisinden varlık kazandığı metafizik ilkesine irca ederek açıklar. Mufarık akılları Tanrı'dan ilk sudur eden mevcutlar olmaları hasebiyle Tanrı'nın varlık tarzına nispetle, göksel cisimleri kendilerinden sudur ettikleri mufarık akıllara nispetle, ay altı âlemdeki mevcutları ise kendilerine suret ve varlık veren metafizik ilkeleri faal akla nispetle açıklar. Filozofun düşüncesinde Vahibu's Suver olan faal akıl, insan söz konusu olduğunda insanın varlık sahnesine çıkışından başlayarak tüm hayatı boyunca kendisinden varlık ve bilginin suretini alması bakımından insanî tüm biliş ve eyleyişlerde, insana taalluk eden her eylemin kendisine nispetle açıklandığı bir ilkedir. Özellikle de nâtık nefsin başlangıçta kuvve halinde olup sonradan fiil haline dönüşmesinde faal aklın rolü merkezidir. Hâl böyle olmasına rağmen insanî yetkinleşmenin anlatıldığı bir metin olan *Âriflerin Makamları'*nda faal akıl metnin hiçbir yerinde ismen anılmamakta, ârifin yetkinleşme süreci metnin başından sonuna kadar onun Hakk'ı bilme ve O'na ulaşma çabası üzerinden anlatılmaktadır.

İbn Sînâ metinlerinde faal akıl, nazarî gücü yetkinliğe çıkaran ve nefsin bu yönünü vurgulayan bir ilke olmasına rağmen, burada ârif, hem nazarî hem de amelî yönüyle yetkinliğe erişen bir kişi olarak bütünlük içinde ele alınmayı gerektirmektedir. İbn Sînâ âriflerin makamlarında faal aklı öne çıkarmak yerine onun da feyzini aldığı ve tüm feyzin kaynağı olan Hakk'ı ve O'nun tecellisini vurgulamaktadır. Çünkü ârif, tüm benliğini Hakk'a yöneltmiş ve tüm himmetini O'na bağlamıştır. Bundan dolayı da onun İlk İlke'ye, nedenlerin kaynağına bağlanması gerekmektedir. Dolayısıyla âriften söz ederken faal akıl yerine, feyzin kaynağı olarak Hakk'tan söz etmesi filozofun bu bölümde kullandığı dile daha uygundur. Bu nedenle artık faal aklın feyzinin yerini "Hakkın tecellisi" ve "Hakkın nûru" almıştır. Filozof metnin tamamında ârifin Hakk'la olan

irtibatını vurgulamak için "Hakkın nûru", "Hakk'ın tarafı", "Hakk'ın tecellisi", "Hakk'ın mertebesi", "Hakk'ın katı" gibi kavramlar kullanmıştır. *Âriflerin Makamları'*nda Hakk'ın tecellisi, Hakk'ın nûru gibi kavramlara yer veren İbn Sînâ, bu kavramların kendisini ise *Aşk Risalesi* adlı eserinde daha açık biçimde ele almaktadır. İbn Sînâ söz konusu risalede aşk kavramıyla ahlak ve estetik alanını, ontoloji ve kozmolojiyle beraber ele alarak insanî varoluşla kesiştirir.[234] Risalenin konumuz açısından bir diğer dikkat çekici yönü ise filozofun sudur sistemindeki feyz ilkesini tecelli ve aşka bağlayarak açıklamış olmasıdır.

İbn Sînâ' ya göre varlığa gelmiş her mevcûdun kendi kemaline doğal bir meyli vardır. Bu meyilden dolayı da âlemdeki her bir mevcûd, kaynağını Mutlak İyi (hayır) olanın mahiyetinden ve hüviyetinden aldığı ve kendinde tabi ve garizi bir şekilde bulunan aşka sahiptir.[235] Filozof risalenin hatime kısmında aşk mefhumunu tecelli kavramı ile irtibatlandırarak Tanrı ve âlem arasındaki irtibatı Hakk'ın varlığa tecellisi üzerinden kurar. Çünkü tecelli, O'nun zatının gereğidir zira O kerimdir ve zatı ile zatında tecelli eder. Filozof kavramı, "her şeyin varlığı O'nun tecellisi iledir" diyerek bir nevi varlık verme eylemi olarak, "ilk hayır (hayr-ı evvel) bizâtihi mevcutlardan perdeli olup onlarda tecelli etmiyor olsaydı ne bilinebilir (marifet) ne de O'ndan bir nimet elde edebilirdi" diyerek kendisiyle Hakk'ın bilindiği bir şey olarak ve "gayeye ait kemallerde O'na benzemek caiz ve mümkündür" diyerek kendisine nail olunduğun-

---

[234] Zeynep Gemuhluoğlu, "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür aş. Yayınları,** İstanbul, 2008, s. 151-164.

[235] İbn Sînâ, **Fi'l-Işk, et-Tefsîru'l- Kur'ânî ve'l-lugati's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ içinde** (243-269), Hasan Âsî (neşr.), Beyrut, 1983. S. 244, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale,** Ahmet Ateş (çev. ve neşr.), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, s.1.

da nail olan varlığa Hakk'a benzeme şevki veren bir saik olarak tanımlar. Hakk'a yakınlığı nail olunan tecellinin miktarıyla irtibatlandıran filozofa göre O'na yakınlığın en üst derecesi mümkün olan en üst seviyede O'nun tecellisini kabul etmektir. Fakat her bir mevcut tecelliye nail olmada aynı seviyede değildir. Lâkin bu durum zatların tecelliyi kabul etmedeki kusurlarındandır, tecellinin eksikliğinden değil. Çünkü eğer tecelli mutlak iyi olmasaydı, ona nail olunamazdı eğer ona nail olunmasaydı varlık olmazdı. O halde tecelli olmasaydı varlık olmazdı. Demek ki O'nun tecellisi her bir varlığın illetidir ve O kendi tecellisine nail olunmasına aşıktır.[236] Zira bütün mevcutlar O'ndan sudur etmiştir ve O her şeydeki feyezanın kaynağıdır.[237]

*Âriflerin Makamları'*na geri döndüğümüzde filozofun kavramı metnin sadece bir yerinde kullandığını görmekteyiz. Ârifin ibadetinin tevehhüm ve tahayyül güçleri için bir riyâzet olduğunu ve bu riyâzetin amacının da söz konusu güçlerin aldatıcı taraftan soyutlanıp Hakk'ın tarafına yöneltmek olduğunun açıklandığı tembihte filozofun asıl vurgusu bu tedbir neticesinde o güçlerin ârifin batın sırrıyla barışık hale geleceğine ve Hakk tecelli ettiğinde onunla çatışmayacağına yöneliktir. Çünkü sır ancak tecelliyle çatışmayacak hale geldiğinde keskin parıltıya yönelme fiili onda meleke haline gelir. Ve anlaşılan o ki ârifin ibadet ve riyâzet ile incelttiği sırrının keskin parıltıya yönelmesi ve bu yönelişin onda meleke haline gelmesinin tek bir amacı vardır; tecellinin sırra işlemesini engelleyecek tüm yapılardan kurtulmak. Bu durum neticesinde de ârif vuslat yolculuğunda ona engel olabilecek yapılardan kurtulacaktır. Ârif riyâzetten vuslata geçtiğinde ise onun sırrı Hakk'ın mertebesine paralel parlak bir ayna haline gelir. Bu parlak ay-

[236] İbn Sînâ, **Fi'l-Işk,** s.265-269, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale,** s.16-19.

[237] İbn Sînâ, **ed-Du'a ve'z-Ziyâre, et- Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ** içinde (283-288), Hasan Âsî (neş), Beyrut, 1983, s. 285.

naya yüce hazlar dökülür. Ârif nail olduğu varlık tecellisi neticesinde kendisinde ortaya çıkan Hakk'ın eserlerinden dolayı kendinden hoşnut hale gelir. Ârif nail olduğu bilgi tecellisi ile kendisinden gaip olur ve sadece Hakk'ın katını düşünür. İşte orada vuslat gerçekleşir. Vuslata eren ârifin ayırma, uzaklaştırma, terk etme ve reddetmeden başlayan irfân yolculuğu nail olduğu tecellinin kendisine verdiği Hakk'a benzeme şevki ile Hakk'ın sıfatlarının zatında sıdk ile toplanmasıyla sona erer. Filozof bu aşamayı Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında toplanması demek olan "cem" olarak isimlendirir. [238]Ârif artık bu aşamaya gelince Hakk'ın kemallerinin kendisine yansıdığı parlak bir ayna haline gelmiştir. Lâkin ârif bu seviyedeyken kendisinde ortaya çıkan kemallerin kendisinden değil ulaştığı kemallerin kendisine vermiş olduğu hazlardan hoşnuttur. Filozof bundan dolayı onun hâlâ bir Hakk'a bir de kendisine bakışı olduğunu ve henüz bu iki bakış arasında müteredditbir halde olduğunu vurgular. Zira arif bu aşamadayken Hak ile benlik bilinci arasında müteredditdurumdadır. Sonra sadece kutsiyet canibini düşününce kendinden geçer ve daha sonra yine kendine dönünce vuslat gerçekleşir.[239] Fakat ârifin vuslat dalgasına dalabilmesi için irfânı irfân için istememesi, irfânla bulduğu şeyi değil de onunla bilinen şeyi bulmuş olması gerekmektedir. Filozof bu dereceyi hayalden başka sözün dile getiremeyeceğini ve bu dereceleri bilmek isteyen kişinin sohbet ehlinden değil müşâhede ehlinden bu derecelerin mahiyetini öğrenmesi gerektiğini söylese de, okuyucusuna eğer bu dereceleri bilmek istiyorsa sohbet ehlinden değil müşahede ehlinden olması gerektiğini, haberi duyanlardan değil de hakikate erenlerden olmaya çalışmasını söyleyerek bu satırları okuyan kişinin ârifin

[238] İlhan Kutluer, yitirilmiş hikmeti ararken, s.376.
[239] İlhan Kutluer, yitirilmiş hikmeti ararken, s.376.

yolculuğunu bizzat tecrübe etmeden tam olarak anlayamayacağı söyler. İbn Sînâ irfan ile elde edilen bilgi ve varlık anlayışının kişi tarafından bizzat tecrübe edilmeden tam olarak kavranamayacağını söylemiş olsa bile metin ilerleyen satırlarında ârifin bu aşamadan sonra kazanmış olduğu erdemleri sıralamış olması sürecin kendisinin kişinin zatında oluşturduğu dönüşümü görmemiz içindir. İbn Sînâ metnin bu aşamadan sonraki kısmında ârifte ortaya çıkan erdemleri iki veçheye yönelerek anlatır. Bu veçhelerden birinde ârifin yüzü devamlı Hakk'a yönelik iken ârif bir diğer veçheden insana bakar. Onun Hakk'la sürekli ittisal halinde olan sırrı O' na benzemiş olmanın verdiği neşe ile kazandığı erdemleri insanlara yansıtan bir aynadır. Ârifin irfân ile adeta onu bulmamış da onunla bilinen şeyi bulmuş olduğu şey Hakk'ın bilgisidir. Bu bilgi sadece kendisi için istenilen, sadece kendisi için kıymet verilen ve O'nu sadece O olduğu seven ve bu mutlak sevginin beraberinde getirdiği O'nu tüm ziynet ve sıfatlarından arınmış halde bilmeyi sağlayan tümel bir bilgidir. Ârifin tüm eylemlerini diğer insanlardan ayıran şey de işte bu tümel varlık bilgisidir. Ve ancak böylesi tümel bir varlık bilgisine ulaşmış nefs "Bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek mutlak güzelliği müşâhede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşür." [240]

[240] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s,172.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AMELLE YETKİNLEŞTİĞİNDE KİŞİDE ORTAYA ÇIKAN NEDİR?

Çalışmanın bu bölümünde Hakk'la ittisal kurabilmiş ve maddî alakalardan soyutlanmış kişiden sadır olan hallerin neler olduğu incelenecektir.

1. Arifin mutluluğu

İbn Sînâ ârifi vuslat esnasında hissettiği duygu üzerinden tanımlarken onun mutluluğuyla (saadet) yüce Allah'ın yarattıkları içinde en neşeli kimse olduğunu söyler. Yetkinleşmiş bir insanı tanımlamak için filozofun "mutlu" sıfatını seçmesi elbette ki tesadüfî değildir. Zira İbn Sînâ' ya göre " İnsanın kendini soyutlayıp kendisine yöneldiği gayeler içerisinde özü itibariyle – bizatihi kendisinden başka şeyin gaye olmaması şartıyla- mutluluktan daha erdemli bir gaye yoktur."[241] Çünkü diğer bütün şeyler mutluluğa ermek için vasıtadır, mutluluk ise hiçbir şeye vasıta değildir, o kendinde basit ve yeterli bir ga-

[241] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, s.25.

yedir.[242] Filozofun okuyucusuna yetkinleşmiş insan temsili olarak sunduğu ârifin en bariz özelliğinin Hakk'ın bilgisine ve sevgisine ulaşmış bir kişi oluşunu göz önünde bulundurduğumuzda ârifin neden Allah'ın yarattıkları içinde en neşeli kimse olduğunu filozofun mutluluk tanımından anlayabiliriz. İbn Sînâ' ya göre mutluluk; "Yaratıcının yakınında ebedi mutluluk içerisinde sonsuza dek kalmaktır." [243] Ârifin yetkinleşme yolculuğunun nihaî amacı, metafizik bilginin en üst seviyesi olan Hakk'a varış ve O'nu bilme olduğu için bu durumun en bariz tezahürü de ârifin mutluluğu olacaktır. Zira "Yetkinliğin meydana gelmesi mutluluktur"[244] ve yetkinliğin son noktası Hakk'la vuslattır. Filozof insanın nefs ve bedenden müteşekkil yapısının gereği olarak mutluluğu da gerçek ve geçici mutluluk olarak ikiye ayırır ve gerçek mutluluğun ölümden sonra ulaşılacak aklî hazlar olduğunu söyler. Zira gerçek ve ebedi mutluluk ölümsüz olan nefse özgüdür.[245] Bu ayırıma göre gerçek mutluluk nefsin bilkuvveden bilfiile çıkması demek olan aklî yetkinleşmedir. Bilindiği üzere filozof nefsin akıl gücünü nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Nefsin nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılan gücü beraberinde nazarî ve amelî bilgi sahasını gerektirir. Buna göre nefsin nazarî gücünün yetkinliğe ermesi müstefad akıl seviyesine yükselerek bilgisine konu olan şeyleri en doğru ve en gerçek biçimde yani burhani seviyede bilmesiyle mümkündür. Bu ise nefsin varlığın bütünü hakkında tümel bir tasavvura sahip olması ile olur. Nefsin böylesi tümel bir idrake sahip olabilmesi için nazarî hikmette yetkinleş-

---

[242] Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 65.

[243] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil,** s.25.

[244] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd** (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran: Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984, s.109.

[245] Ali Durusoy, "İbn Sînâ" **DİA**, C.20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, sayfa: 329.

miş olması gerekir. Sayesinde mutluluğa ulaşılacak olan nazarî hikmette yetkinleşmek ise şöyle gerçekleşir: "Vâcibu'l- Vücûd Teâlâ'nın varlığını, yüce sıfatlarını, yetkin niteliklerini ve başkasına benzemekten uzak olduğunu bilmek gerekir. O'nun yaratılanlara verilen inayeti, varolanlar dair bilgisinin genişliği, bütün güç yetirilenler üzerindeki gücünün (kudret) büyüklüğü tasavvur edilir. Ayrıca varlığının kendisinden başlayarak akılsal cevherlere, sonra feleksel ruhani cevherlere, sonra da maden, bitki ve hayvan olan basit ve bileşik unsursal cisimlere ulaştığı bilinir. Ayrıca insanî nefsin cevheri, sıfatları, cisim ya da cisimsel olmadığı; onun, bedenin harap olmasından sonra ödüllendirilmiş veya cezalandırılmış şekilde varlığının sürdüğü tasavvur edilir." Filozof ilerleyen satırlarda İnsanın rabbi, kendisi ve âlem hakkında edineceği bu icmalî bilginin ona mutluluk vereceğini ve kişinin edindiği bu bilgi ve bilginin beraberinde getireceği eylemlerden ne kadar uzak kalırsa onun Allah'a yakınlığında o denli eksiklik meydana geleceğini söyler.[246] Başka bir deyişle söylersek nazarî aklın yetkinliği insanın nefsine gerçek mutluluğu kazandıracak bilgi ve amellerin ne olduğunu bilmesiyle olur. Zira akıl gücü metafizik bilgide derinleştikçe ölümden sonra elde edeceği mutluluğa erişme istidadı artar. Bundan dolayı da nefsin metafizik âleme ilişkin bilgisi ne kadar güçlü olursa hissî hazlardan uzaklaşması da o kadar kolay olur. Nefste oluşan bu idrâk neticesinde onda ölümden sonraki mutluluğa ilişkin bir istek ve aşk doğar. Bu istek ve aşk ise nefsi duyusal hazlara yönelmekten ve onlara gereğinden fazla değer vermekten alıkoyar. Zira hakiki aşk herhangi bir şeyin varolduğunu (huzur) tasavvur etmekle nefste meydana gelen sevinç (ibtihâc) halidir. İstek (şevk) ise, duyusal sûretin hayal

[246] Hasan Akkanat, **İbn Sînâ'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi,** Felsefe Dünyası, 2008/2, sayı 48, s.163-185,

gücünde yer etmesinde olduğu gibi, bir şeyin suretini nefste yer edince (temessül) aşka konu olan şeye kavuşma isteğidir. Filozofa göre aşk ve şevk ulaşılmak istenen şeye ulaşınca biter ve mutluluk denilen sevinç (behcet) elde edilir. Bütün bunlardan çıkan neticeye göre nazarî aklın dünyadayken edineceği yetkinlik ve mutluluk ölümden sonra ulaşılacak gerçek mutluluğa ilişkin aşk ve şevkin kazanılmasıdır. Zira ilahî inayet gereği tüm nefisler bilkuvve olarak yetkin ve mutlu olma isteğine sahiptirler.[247]

Bu dünyadaki kemal ve faziletin elde edilmesi ise nefsin amelî gücünün duyusal hazları ölçüye koyması ve gerçek mutluluğun geçici hazlarla elde edilmeyeceğini bilmesiyle olur. Bu durum duyusal hazların tamamen terk edilmesi manasına gelmemektedir. Zira filozofa göre bedenin sıhhati arttıkça nefsin ahlakını güzelleştirmesi (tehzîb) kolaylaşır, nazarî aklın ilahî feyze ulaşması yeteneği (istidad) artar. Bedenin mizacının mutedil hale gelmesiyle de nefsin nazarî ve amelî erdemleri kazanma alışkanlığı kolay olur.[248] Fakat unutulmamalıdır ki "Geçici hazlardan hiçbiri mutluluk sayılmaz."[249] İbn Sînâ'nın haz mefhumuna bu denli önem verip tafsilatlı açıklamalarda bulunmasının nedeni hazzın eşlik ettiği mutluluk halinin gerçek ve gerçek olmayan halinden aklî seviyede ayırt edilmesinin zorunluluğudur. Bu ayrımın farkına varan kişi kendisine keyif ve neşe veren şeyleri kendisini gerçek ve kalıcı mutluluğa ulaştıracak şeylerle karıştırmaz, bunları kendine amaç edinmez ve bedeni hazlara gerektiğinden fazla önem vermez. Zira durum aksi yönde gelişirse kişinin dünya ve ahiret mutluluğunu kazanabilmesi mümkün değildir. Çünkü kendini bedenî hazlara kaptırmış kişinin kalbine ilahî sekinelerin feyzinin akışı kesilir. İlahî feyiz o kişi kendisini

---

[247] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s.180-181,
[248] İbn Sînâ, **Mübâhasât,** s. 202-203.
[249] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil,** s.27.

kabul etmediği için onun kalbine girmekten kaçınır. İlahî feyizden mahrum kalan kişi yüce Allah'ın cömertliğinden mahrum kalmış olur ve kemale eremez. Bu ise insanın hakikatine aykırı bir haldir. Zira "Her canlının temel özelliği kendi türüne ait kemalin zirvesine ulaşmaktır."[250] İnsanın ilahî feyiz ile arasına girebilecek yapılardan kurtulması, gerçek haz ve mutluluğa erişebilmesinin yolu ise yalancı hazlardan arınmasıyla olur. Hatırlanacak olursa filozof ârifin duyduğu hazzı anlatırken onun hazzının kaynağını Hakk'la sevinmenin tadını almış olmasına bağlamıştı. Hakk'ı aracı yapan kişinin hazzını ise eksik olarak tanımlamış ve peşine düştüğü şeylerin de yalancı hazlar olduğunu söylemişti. Yalancı hazlara örnek olarak da lezzetli bir yemek, tatlı bir içecek ve güzel bir zevceye kavuşma isteğini vermişti. İbn Sînâ'nın haz söz konusu olduğunda gerçek ve yalancı hazların ayırımını maddeye taalluk eden şeyler üzerinden yaptığı açıktır. Filozofun hazzın çeşitlerini madde üzerinden açıklamış olması onun yetkinleşme ameliyesinin temelini bedenî ilgilerden arınmış (mütenezzih) olmaya bağlamasındandır. Filozof bundan dolayı *Âriflerin Makamları'*ndan bir önceki namat olan *Sevinç ve Mutluluk* adlı bölümde insan nefislerinin yetkinlik ve saadet derecelerini, aklî ve maddî âlemin ne olduğuna dair bilgilerini madde ile olan ilişkileri üzerinden açıklar. İşe ilk önce iç duyuların hazzının dış duyuların hazzından daha kuvvetli ve şerefli olduğunu açıklamakla başlar daha sonra aklî hazların hissî hazlardan daha üstün olduğunu ispat ederek devam eder. Duyusal hazlar hissî idrake karşılık gelen nesnenin algılanması iken aklî haz aklî idrake konu olan makulun algılanmasıdır.[251] Filozofun sevinç ve mutluluğu aklî ve maddî âlemi referans vererek açıklamasının nedeni ise mutluluğa ermiş üç insan zümre-

[250] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil,** s. 31, 33, 99

[251] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,** s.179.

sini madde ile olan münasebetleri açısından tanımlamasıdır. İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra mutluluğu tadacak üç zümre vardır. Bunlardan birincisi arınmış âriflerdir. Bu kişiler ancak beden yükünden kurtulup onları meşgul eden şeyler dağıldıklarında kutsiyet ve mutluluk âlemine yönelirler. En yüce yetkinlikle hayat bulup en yüce hazza ulaşırlar. İkinci zümre selim nefislerdir. Bu kişilerin de mutluluğa erişme şartları fıtrat üzere kalıp bedensel kirlere batmamış olmalarıdır. Üçüncü zümre ise aptallardır ve bu insanlar arındıklarında (tenezzüh) kendilerine yaraşır bir mutluluğa ulaşabilirler.[252] İbn Sînâ arınmış âriflerin kavuşacağı mutluluğu anlattıktan sonra ceberût âlemine yönelmiş ve kendisini meşgul eden şeylerden yüz çevirmiş olanların dünya hayatındayken de söz konusu hazları ve mutlulukları tadacakları söyler. Zira bu kişiler yönelişleri sebebiyle yüce hazlardan bolca pay aldıkları için bu hal onlarda yerleşik hale gelir ve onları her şeyden meşgul eder.[253] Çünkü bu insanlar mutluluk sebeplerine aykırı olan bedensel yapılardan (heyet) uzaklaşarak nefislerini arındırmışlardır. Bu arındırmayı da bedenden ve duyudan yüz çevirerek ve kendilerine kaynağını hatırlatan fiilleri bolca yaparak gerçekleştirmişlerdir. Zira nefs zatına ne kadar dönerse bedenden etkilenmesi de o kadar az olur.[254] İşte bundan dolayı İbn Sînâ maddî dünya hallerinin kendilerine zarar vermediği selim nefisleri de "âriflerin hazzı" na ortak eder. Bu da demek oluyor ki yetkinleşme seviyesi ne olursa olsun bir insanın tenezzüh ameliyesi üzerinden kemale erme çabası ona ferahlatıcı bir hazzın eşlik ettiği mutluluğu verecektir.

Fakat, İbn Sînâ'nın yetkinleşmiş insan modeli olan ârifin kemale ermesi sadece tenezzüh ameliyesi üzerinden açıklanabilecek bir durum mudur? Başka bir deyişle sorarsak kâmil bir

---

252 Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.178-179.
253 Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 178.
254 İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik II**, s.193.

insan için maddeden tenezzüh etmiş olmak gerçek sevinç ve mutluluğa erişmek için yeterli midir?

Filozof nâtık nefsin mahiyetini açıklamak için kaleme aldığı risalesinde bedenden ayrıldıktan sonra insanî nefslerin mutluluk ve mutsuzluktaki derecelerini nazarî ve amelî yetkinlikleri üzerinden açıklar ve insanî nefisleri üç zümreye ayırır.

Buna göre insani nefisler; a) hem bilgi hem de eylemde yetkinleşmiş olanlar b) iki yetkinlikten birine ulaşmış olanlar ki bunlar da ya bilgide yetkinleşip eylemde eksik kalmış olanlar olarak ya da eylemde yetkinleşip bilgide eksik kalmış olanlar olarak ikiye ayrılır c) her iki yetkinlik durumdan da mahrum olanlar. Filozof söz konusu üç zümreyi vakıa suresine atıf yaparak isimlendirir. [255] Buna göre bilgi ve eylemde yetkinleşmiş olanlar en yüce dereceye ulaşmış olan öncülerdir (sâbikûn). Orta dereceyi oluşturanlar ise Ashabü'l-yemindir. Bu kişiler oluş ve bozuluş âleminden yükselip feleklerin nefislerine bitişirler ve unsurlar âleminin pisliğinden temizlenirler. Son zümreyi oluşturan ashab-ı şimal ise en düşük seviyeye düşmüş olanlardır. Fakat yine de bu nefisler kendilerini arındırmaları için verilecek olan süre zarfında yeryüzünde batmış oldukları cisimsel kötülüklerden arınabilir ve gerçek tatları tadabilirler. Filozofun en yüce dereceye yerleştirdiği hem bilgide hem de eylemde yetkinleşmiş olan insan zümresinin yetkinleşmesi, dolayısıyla da mutluluğa ermesi ancak bilginin içselleştirilmesi yani bilgi ve amelin bir arada oluşuyla gerçekleşir. İşte bu yetkin ruh dünyada iken bilgi, hikmet ve salih amelle yetkinleşmiştir ve ölümden sonra bir iğnenin mıknatıstan oluşmuş büyük bir dağ tarafından kendisine çekilmesi gibi ilahi nurlara, meleklerin nûrlarına ve mele-i a'lâya çekilip ve huzurla dola-

[255] Vakıa 7-9/10-11

caktır. [256] Filozofun ölümden sonra erişilecek gerçek mutluluğu açıklarken bunu ilim ve amelde yetkinleşme çeşitlerine göre tasnif etmiş olmasının ve en yüce mutluluğu her iki hikmette yetkinleşmiş nefislere vermesinin nedeni bu nefislerin kendi varlık bilgilerinden başlayarak Tanrı ve âlem hakkında icmalî bir bilgiye ulaşmış sonra bu tümel bilgiden hareketle kendinden başlayarak varlık hakkında tafsili bilgiyi edinmiş olmasındandır. İşte bundan dolayı filozof aklî yetkinleşmenin nasıl olacağını şu şekilde açıklamıştır: ilk önce kendi varlığını ve mahiyetini, ölümden sonraki halini, âlemin Tanrı'dan nasıl sudur ettiğini, gök akıllarının ve nefislerinin durumunu, âlem içinde kendi varlık konumunu ve kendisinin mutluluk ve mutsuzluğunun ne olduğunu aklî seviyede bilmesi gerekir.[257] Fakat bu denli bütünlüklü bir bilgiye ulaşamamış nefisler de ahiretteki mutluluktan mahrum kalmayacaklardır. Filozofa göre ahiretteki mutluluk tek bir tür değildir ve bu mutluluk salt ilim ya da bilgiyle kazanılmaz. Nazari yetkinleşme en şerefli ve en üstün yetkinleşme türü olsa da insan nev'inin çoğunluğu kurtuluştan pay alacaktır. Çünkü ebedi helaka sebebiyet veren cehalet türü çok az insanda bulunur. Diğerleri cehalet ve hata ehlidir fakat Allah'ın rahmetinden mahrum değillerdir. [258]

Âriflerin makamlarında filozofun ârifin ibadet ve riyâzetten kastının ne olduğunu âbid ve zâhidin ibadetlerini nasıl ve ne amaçla yaptıkları üzerinden kıyaslayarak anlatması ve ârifin eylemlerini diğer iki zümrenin eylemlerinden maddeye tekabül eden her türden arzu ve istekten ayırarak anlatmış olmasından anlaşılıyor ki ârif söz konusu olduğunda ayırıcı vasıf

---

[256] Hasan Akkanat, **İbn Sînâ'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi,** s. 167-168.

[257] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s.180.

[258] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 274-275.

tenezzüh değil aklî yetkinlik talebidir. [259] Tenezzüh ameliyesi âbid, zâhid ve ârif için ortak bir eylemdir. Fakat ârifin Hakk'ı bilme ve Hakk'ın katında ebedî mutluluğa ulaşma serüveni için maddeden tenezzüh etmek son kertede ârifin ilahî ilkelerle kuracağı ittisale engel olabilecek yapıları bertaraf etmekten ibarettir. Tenezzüh kendinde bir amaç değildir. Pekâlâ, ârifin yetkinleşmesinde dolayısıyla da mutlu olmasında başat olan şey nedir? Bu sorunun cevabı için ilk önce filozofun ârifi hangi durumlarda mutlu olarak tanımladığına bakmalıyız. İbn Sînâ ârifin özelliklerini saymaya başladığında onun için kullandığı ilk sıfat neşelidir. Ârifin neşeli oluşunun nedeni onun Hakk'la ve her şeyle mutlu olmasıdır. Ârifin mutluluğunun ilk tezahürü onun amelî akıl gücüne ait olan erdemlerinin, nazarî akıl gücüne ait olan metafizik bilincinin yansımasının[260] neticesinde insanlarla kurduğu müspet münasebettir. Ârifin insanlara yönelik erdemli davranışlarının kaynağını oluşturan metafizik bilincin bir yönü insanlara bir yönü Hakk'a dönüktür ve ârif gücü nispetinde bu iki yönü de kuşatabilen kişidir. Ârifin bu kuşatıcı tavrının tezahürü olan erdemlerini filozof onun Hakk'la olan ilişkisini temel alarak şöyle sıralar; Ârif neşeli ve güler yüzlüdür çünkü o Hakk'la ve her şeyle mutludur. Ârif mütevâzi ve merhametlidir. Merhametinin kaynağı her şeyde Hakk'ı görüyor oluşudur. Bundan dolayı o herkese eşit muamelede bulunur. Ârifin merhametli oluşunun diğer bir nedeni ise onun Allah'ın kaderdeki sırrının bilincine varmış olmasıdır. Bundan dolayı o kötülüğü gördüğünde öfkesine yenilmez ve onu rahmet kaplar. İyiliği emrettiğinde ise ayıplayıcı bir kabalıkla değil öğütleyici bir şefkatle emreder. Ârifin sürekli Hakk'la meşgul olan zikri onu bir insanın kendisini yara-

[259] İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken,** s.373.
[260] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s.187-188.

lamasından uzak tuttuğu için kin beslemekten alıkoyar. Ârif ölüm korkusundan azade olduğu için de yiğittir. Ârif Hakk'ı her şeyden çok sevdiği için geçici şeylerden yüz çevirmiştir ve bundan dolayı cömerttir.[261] O Hakk'ın dışında her şeyi küçümsediği için refah içinde yaşamak veya sefalet içinde bulunmak ona bazen eşit gelebilir. Bazen de o, ziynete dikkat kesilir her şeydeki en güzelden etkilenir. Ârifin güzelliklerden etkilenmesinin sebebi onun daha güzel ve daha tam olan her şeye karşı meylindendir. Zira o güzel ve tam olan üzerinden ilk inayete yaklaşır.[262] Fakat bu yaklaşım o şeye o şey olması bakımından değil onu aklî güzelliklere yaklaştıran bir şey olması bakımındandır. Çünkü ârif gerçek aklî güzelliklere alışıktır.[263] Ârif ölüm korkusundan azade olduğu için yiğittir. Geçici şeylerle ilişkisini kestiği için de cömerttir. İyiliği emrettiğinde ise ayıplayıcı ve kaba bir üslup kullanmaz, insanlara şefkatle muamele eder. İşte tüm bu erdemlere sahip olan ârifi böylesi bir yetkinliğe ulaştıran şey onun ulaşmış olduğu marifetullah bilgisidir. Ârifin Hakk'ı nasıl biliyor oluşunu ise filozofun nefs tanımından hareketle belirleyebiliriz. İbn Sînâ nefsin tanımını yaparken onun cisim veya cisimsel bir şey olmadığını, beden kalıbına can veren ruhanî bir cevher olduğunu söyler. Bu ruhanî cevhere bilgilenmesi ve marifete ulaşması için birtakım yetiler (alet) verilmiştir ki bu yetiler sayesinde o cevherini yetkinleştirip, Rabbini tanıyıp, O' nunla ilgili malûmatların hakikatlerini bilebilsin. Buna binaen de O'nun huzuruna geri dönüş için bunlarla hazırlık yapsın ve sonsuz mutluluğa sahip melekler-

---

[261] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.59-63. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 188–189.

[262] İbn Sînâ'ya göre insan güzelliklere aklî bakımdan yaklaşır ve severse ilk müessirden ve mahza maşuktan tesir almaya en yakın olan akıllara benzer ve onlar gibi yüksek ve yüce işlere düşkün olur. Bu ise insana iyi, ince ve latif olma imkânı sağlar. İbn Sînâ, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**, s.11.

[263] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, s.65.

den birisi olsun. Onlar bedenlerinden ayrılıp da ilahî nurlarla birleştikleri zaman kendi nefs cevherlerine tanık olurlar. Bu yetkinlik mertebesine ulaşma imkânına sahip olan insan, nefsi bakımından meleklere benzer. Onlara bilgi ve eylemde benzediğinde ise sonsuzca var olarak kalması mümkündür. İşte bu görüş, ilahî filozoflarla rabbânî bilginlerin görüşüdür ve bu konuda bir grup riyâzet erbabı ve mükâşefeciler de onlarla görüş birliği içerisindedirler.[264] İbn Sînâ düşüncesinde nefs mahiyeti gereği sahip olduğu bu imkân sayesinde Hakk'ı bilebilir, geri dönüş için hazırlık yapabilir ve sonsuz mutluluğa kavuşabilir. Ârifin mutluluğunun ikinci nedeni olan ilahî ilkelerle bağlantı kurabiliyor oluşu ise yine yetkin insanın ulaşmış olduğu metafizik bilincin neticesidir. İbn Sînâ ârifin riyâzet sürecinde yaşadığı birtakım halleri anlatırken onun vuslat esnasında ya her şeyi bırakıp sadece Hakk'la meşgul olduğunu ya da güçlü nefsinden aldığı imkân sayesinde her iki tarafı da kuşatabileceğini söyler. Keramet kisvesinden dönüş esnasında da durumun böyle olacağını ve bu durumda ârifin mutluluğuyla yüce Allah'ın yarattıkları içinde en neşeli kimse olduğunu belirtir.[265] Filozofun keramet olarak nitelediği durumla ârifin yetkinleşme sürecinde yaşayabileceği muhtemel bazı olağanüstülükleri kastettiği açıktır. Zira filozof *Âriflerin Makamların'*dan bir sonraki namat olan *Olağanüstü Hadiselerin Sırları* adlı bölümde yetkin bir insanın doğaya ve maddeye nasıl tesir ettiğini anlatırken birtakım olağanüstü hadiseleri örnek gösterir.[266] Ârifin Hakk'a yoğunlaşması neticesinde kendinden sadır olan bu gibi durumlar karşısında neşelenmesinin sebebi olan ilahî ilkelerle

---

[264] Hasan Akkanat, **İbn Sînâ'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi,** s. 165, 168-169.

[265] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.61. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 189.

[266] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.105. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 201.

bağlantı kurabiliyor oluşu onun ulaşmış olduğu metafizik bilincinin maddî tezahürlerini görebiliyor olmasındandır. Nefs yüce ilkelerle kurduğu bu bağlantı neticesinde daha da güçlenir ve bir kez daha iki yönü de kuşatacak hale gelir. Filozofun her iki yönden kastı ise fizik ve metafizik âlemdir. Ârifin güçlü nefsi mükemmelleşmiş yetileriyle uyum içerisindedir ve o artık güçlü nefsinin kendine sunduğu imkânlarla doğaya tesir edebilecek hale gelmiştir.

Bu durum ise ârife gerçek ve kesintisiz haz ve mutluluk olarak geri döner. Çünkü ancak "İlahi marifetle, kutsi ilimler ve ahlaki erdemlerle oluşan sevinç kesintisiz ve süreklidir."[267] Yaşanılan tüm bu haller de ârif için yakinî bir bilgiye erdiğinin burhanlarıdır.

Sonuç olarak anlaşılan şudur ki arif henüz dünya hayatındayken gerçek mutluluğu tatmıştır. Bedenle beraberken nazarî ve amelî yetkinliğini kazanıp mizacını da riyâzet ve ibadet ile mutedil kılınca onun nefsi göksel nefislere (es-seb'üş-şidâd) benzemiştir. Bu yetkinliğe ulaşmış bir nefs ölümden sonra da gök akıllarına (el- ukûlü'l- mücerrede) benzeyecektir. Buna binaen diyebiliriz ki nefsin yetkinliği amelî akıl gücü veçhesinden gök nefislerine nazarî akıl vechesinde gök akıllarına benzemektir.[268] Çünkü nâtık nefs sabit cevherlere benzeyerek kemalin son noktasına ulaşır.[269] Ulaşılan bu son noktada elde edilen şey ilahî bilgidir. İlahî bilgiyle donanıp o halde kalmak ise mutluluktur ve nefsin tecerrüdü de işte bu ebedî mutluluğa ulaşmaktır.

---

[267] Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği**, **A'lâ Suresi Tefsiri,** Ankara: Araştırma Yayınları, 2003, s.243.

[268] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s.188.

[269] İbn Sînâ, **ed-Du'a ve'z-Ziyâre,** s.285.

2. Arifin doğaya tesiri ve tasarrufu

İbn Sînâ yetkinleşmiş insanın hallerini anlatmaya onun metafizik ilkelerle kurduğu ittisal sayesinde fizik âleme nasıl tesir edebildiğini açıklayarak devam eder. Filozof *Olağanüstü Hadiselerin Sırları* adlı namatta kâmil nefislerin tıpkı gök nefislerinde olduğu gibi bu âleme nasıl tesir edebildiklerini ârif tipolojisini emsal göstererek açıklar. İbn Sînâ'nın bu namatı yazmaktaki amacı yetkin bir ruhun metafizik âlemle olan irtibatından dolayı güçlenmiş nefsinden birtakım olağanüstülüklerin sadır olabileceğini ve bu durumun da imkân dairesinde olduğunu açıklamaktır. Filozof bu sebepten dolayı olağanüstülük olarak betimlediği dört durumun nedenlerini açıklamaya başlamadan önce okuyucusuna bu gibi hadiselerin doğada meşhur yollarının olduğunu ve bu fiiller her ne kadar olağanüstüymüş gibi görünseler de aslında bu hadiselerin âlemde var olan her bir mevcudun birbiriyle olan etkileşimi neticesinde meşru sebeplere dayandığını söyler. Filozofun olağanüstü hadiselere örnek olarak verdiği ilk durum bir ârifin uzun süre gıda almadan yaşayabilmesidir. Filozofa göre ârif alışılmadık bir sürede az bir gıda ile yaşayabilir ve durum bize şaşırtıcı gelse de aslında doğadaki meşhur yollarla açıklanabilir. Filozof ârifin az gıdayla yaşayabilmesinin nedenini açıklarken ilk önce hazım gücünü örnek verir. Buna göre eğer beden az gıdanın hazmıyla uğraşırsa değerli maddeler daha az çözünür ve insan az bir gıda ile uzun süre yaşayabilir. Fakat bu durum elbette ki herkes için değil bedenini tedbir etmeyi başarmış ve tüm yönelişini Hakk'a hasretmiş bir ârif için geçerlidir. Zira başka biri aynı miktarda gıda ile aynı sürenin onda birinde o halde kalsa ölebilir. Filozof ârifin az gıda ile hayatta kalabilmesinin imkânını açıklamaya ârifin nefsi ile bedeni arasındaki uyumu örnek vererek anlatmaya devam eder. Nefse gelen birtakım heyetlerin bedeni etkileyebileceğini, bedensel birtakım heyetlerin de nef-

si etkileyebileceğini, korkuya kapılan bir kimsenin şehvet gücünün düşmesini, hazmın fesada uğramasını, doğal ve iradi fiilleri yapmaktan nasıl aciz kalacağını örnek vererek açıklar. Ârifin bu olağanüstü hali gösterebilmesinin nedeni ise onun riyâzet ile mutmain olmuş güçlü nefsinin bitkisel nefsin gücü kırması ve zayıflamış bitkisel nefsin kendi işlevlerini en alt seviyeden gerçekleştirmesidir. Zira zayıflamış bitkisel nefs güçlenmiş mutmain nefsin gerisine çekilir. Bu durum tıpkı hastalık halinde olduğu gibidir. Hasta bir beden hastalığa direnmek için değersiz maddeleri çözündürmek için uğraşıp değerli maddeleri koruyabiliyorsa tedbir edilmiş bir beden de bitkisel nefsin işlevlerini asgarî seviyeye indirip değerli maddeleri uzun süre muhafaza edebilir. Böyle bir insanın da bedenî işlevleri en alt seviyede seyreder ve vücut çok az miktarda gıdayı uzun süre saklayabilir. Fakat ârifin hali bu doğal halden daha üstündür zira onun mizacı dengelenmiştir ve bedensel hareketlerinde dinginlik vardır. Dengeli ve dingin bir beden ise az miktarda gıdayı uzun süre koruyabilir ve bu şeyler doğa yoluna da zıt değildir.[270]

İbn Sînâ mevcutların birbirlerine nasıl tesir edebildiklerini açıklamak için kaleme aldığı *Fiil ve İnfial* adlı risalesinde de bu gibi durumları açıklar. Filozofa göre etkiler (ef'al) ve edilgiler (infialat) aklî-nefsanî ve cismanî durumların çeşitliliğine göre değişir. Bir mevcudun bir şeyi etkilemesi ve etkilenmesinin ana ilkesi daha yetkin olan şeyin daha az yetkin olana etkisinin daha güçlü olacağıdır.

Eğer bir şey yetenek yönünden daha yetkin ve yatkınlık yönünden de daha güçlü ise o şeyin kendisi dışında bir şeyden etki alabilmesi daha açık ve güçlü olur. Filozofa göre her bir et-

[270] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.69-77. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 191–192.

ki ve edilgi mevcutlar arasındaki kıyas ve izafet ilişkisine göredir ve durum her bir şeyin bir diğerinden etkilenmesi ve bir diğerini etkilemesiyledir. Buna göre etki ve edilginin kısımları; nefsanî olanın nefsanî olana etkisi, nefsanî olanın cismanî olana etkisi, cismanî olanın nefsanî olana etkisi ve cismanî olanın cismanî olana etkisi şeklindedir.[271] Bir ârifin az bir gıda ile uzun süre yaşayabilmesinin ana nedeni nefsanî olanın cismanî olana etkisindedir. Filozofa göre bu etki biçimi nefsanî güçlerin dört unsur üzerindeki hayvansal, bitkisel ve madensel bileşimlerin meydana gelmesi için birbirleriyle karışmalarına dairdir.[272] Ârif de güçlenmiş nefsi ve mutedil mizacı ile dört unsur üzerinde bu etkiyi gösterebilir. Filozof bu durumu ârifin güçlenmiş nefsine, itidal haline ve sevincine bağlar. Buna göre nasıl ki bir insan itidal halindeyken tasarruf ettiği veya hareket ettirdiği bir şeye gücünün son sınırını verebiliyorsa veya korku ve üzüntü hallerinde nefsinin son sınırına düşebiliyorsa ârif de sahip olduğu sevinç halinin kendisine verdiği güç ile bedenî güçlerini hakimiyet altına alabilir ve yöneldiği şeye tüm gücünü en üst seviyeden hasredebilir. Âriften sadır olan bu halin ana nedeni ise Hakk'ın açıklığı ve rahmeti ayrıca güçlerin ilkesidir.[273]

Ârifin gösterdiği bir diğer olağanüstülük ise gaybten haber verebilmesidir. İbn Sînâ'ya göre insani nefsin gayb ile ilişki kurabilmesini dört sebebi vardır. Bunlar, insanî nefsin güçlü olması, tahayyülün güçlü olması, mizacın dengeli olması ve rüyadır.[274] Mizacın dengeli olması nefsin güçlü olmasına zemin teşkil eder. Güçlü tahayyül de sahih rüyaya zemin teşkil eder. Filozofun gaypten haber verebilmenin imkânına dair

---

[271] İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları,** s.623.
[272] İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları,** s.624.
[273] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s. 75. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 193.
[274] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî,** s. 474.

misal verdiği ilk şey uykudur. Ona göre tecrübe ve kıyas bize göstermektedir ki insan nefsi uyku esnasında bir şekilde gayba ulaşabilir. Eğer ortada uyku halinde gayba erişmeye engel bir durum yok ise insan uyanıklık halinde de gayba ulaşabilir. Meselenin tecrübe boyutu ise her insanın bizzat kendi hayatında yaşadığı bir duruma tekabül eder. Fakat bu durumun sahih bir şekilde gerçekleşmesi o insanın mizacının düzgün, tahayyül ve hatırlama gücünün eksik olmamasına bağlıdır.[275] Aslında İbn Sînâ'nın insanın uyku durumda gayba ulaşabilmesini mümkün görmesinin ana ilkesi nefsin aklî varlık olması, ikinci ilkesî de iç duyuların bu gibi durumlara elverişli olmalarıdır. Zira bir şeyin bir kuvvede bulunması demek o suretin o kuvveye münasip olması demektir.[276] Filozofa göre gaypten haber verebilmenin imkânı göksel nefislerin ay altı âleme etkisiyle de ilişkilidir. Zira tikel hadiseler akli âlemde tümel bir şekilde nakşedilmiştir. Başka bir deyişle söylersek mufarık akıllar ve göksel nefisler tikelleri bilmektedir. Fakat akıllar tikelleri tümel bir şekilde bilirken göksel nefisler tikel bir şekilde bilir.[277] Feleklerin ise maddelerine yerleşmemiş natık nefisleri vardır. Tıpkı insan nefsi ve bedeninde olduğu gibi onların da nefisleri maddeleriyle ilişkilidir ve nefisler bu ilişki sayesinde yetkinliğe ulaşırlar. Feleklerin cisimleri tikel idraklere ve tikel iradelere sahiptir ve göksel cisimler bu tikel hareketleriyle unsurlar âlemindeki oluşlara etki ederler. İnsani nefs de istidadının yetkinliği ve perdelerin kalkmasıy-

[275] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.78-85. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 193–195.

[276] Filozofun insan nefsinin uykuda gaypten haber alması ve süreçte iç duyuların işlevinin tafsilatlı açıklamaları için bkz. **İbn Sînâ, Avicenna's De Anima, Being the Pyschological Part of Kitâp al- Shifâ,** (nşr. Fazlurrahman), Oxford University Press, London 1959, s. 168-182.

[277] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, s.81.

la o âlemin nakşıyla nakşolabilir.[278] Bundan dolayı da gayp âleminin bir kısmının kendi âleminden taşıp nefse nakşolmasında garipsenecek bir durum yoktur ve natık nefs o âlemden bilgi alıp gaybı bilebilir.

Bu noktada iç duyular kilit işlev görür. Zira nefsanî güçler birbirlerini çekerler ve çatışırlar. İç duyu sadece kendi güçlerini yönetmeye yöneldiğinde dış duyuyla ilgilenmez. Bunun aksi de böyledir. İç duyu dış duyuyla meşgul olduğunda ise müfekkire gücü zayıflar ve akıl fikrî harekette bulunamaz. Ayrıca nefis baskın hareketin yönüne çekilmeye zorlandığında kendi fiillerinden boşta kalır. Yani nefsin tahakkümü altına aldığı güçlere dönmesi, onlarla meşgul olması onun kendi fiillerinden uzaklaşmasına sebep olur. Nefs iç duyuyu kontrol altına alabildiğinde ise dış duyular zayıflar ve nefse bunlardan dikkate değer bir şey geçmez.[279] Süreçte iç duyuların rolü ise şöyledir: duyuya konu olan her şeyin ilk durağı iç duyuların ilki olan ortak duyudur. Dış duyulardan gelen idrakler ortak duyuya yerleşir. Böyle olunca o suret gözlenen olur. Suretlerin ortak duyu levhasında temessül edip duyumsanan haline gelmelerinin ise dört derecesi vardır. Dıştaki duyulurların suretlerinin ortak duyuya resmolmalarının başlangıç seviyesinde gözlenmeyen olmaları, suretlerin duyumsanmasının dışta nesneleri var olduğu sürece devam etmesi, suretlerin duyu ortadan kalktıktan sonra da duyumsanmaya devam etmesi ve dışta bir nesneyle beraber duyumsanacak bir şey olmadığı halde suretin duyumsanması. Filozof dışta var olmayan şeylerin suretlerinin duyumsanmasına örnek olarak bir grup hasta ve safrası bozuk insan topluluğunu verir. Buna göre hastalık durumu dışta var olmayan şeylerin duyum-

[278] Râzî'ye göre "nakış" filozofun kelimesinden kastı bilgidir. İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, s.82.

[279] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, s.85-86.

samasına sebebiyet verebilir. Yani ortak duyu dışta var olmayan suretleri varmış gibi görebilir. Ortak duyu bazen de tevehhüm ve tahayyülde bulunan suretlerden alabilir. Çünkü ortak duyu dışta kesinlikle var olmayan bir sureti duyumsamışsa bu sureti ya hayalden almıştır veya tahayyül gücü birtakım suretleri bölüp parçalamış ve ortak duyuya sunmuştur. Zira dış duyuyla idrak edilmiş suretlerin ortak duyuda resmolup sonra hayale geçmesinde veya mütehayyilede birleştirilmiş suretlerin ortak duyuya geçmesinde bir beis yoktur, bu durum karşılıklı aynaların arasındaki yansıma gibidir. Fakat bu duruma engel olabilecek iki şey vardır. Birincisi eğer dış duyu ortak duyuyu fazlaca meşgul ederse o gelen suretleri alamaz. Zira duyumsama çok fazla olursa hayalden ortak duyuya geçecek suretlere yer kalmaz. İkinci engel ise faile dönüktür. Eğer müfekkire gücü aklın veya vehmin tasarrufuna girerse bu güç suretleri birleştirme ve ayrıştırma işini yapmak için gereken malzemeyi ortak duyudan alamaz.[280] Filozof hayalî suretlerin duyulur forma nasıl girebileceğini anlattıktan sonra uyku halinin dış duyuyu bazen de nefsi nasıl meşgul edebileceğini açıklar ki bu durumda uyku halinde bahsedilen durumlar gerçek olur. Nefs uyku durumda bazen mütehayyileyi yönetmekle uğraşmaz işte o zaman mütehayyile serbest kalır ve bu güç bir engelle karşılaşmaksızın istediği şekilde suretleri göstermeye güç yetirir. Bu durum aynı hastalık halinde olduğu gibidir. Zira hastalık halinde de nefs bütünüyle hastalığın olduğu tarafa çekilir ve sahip olduğu kontrol gücünü yitirir. Bu durumda da mütehayyile güçlenir istediği gibi hareket eder. Fakat nefis kuvve bakımından güçlü olursa onun bu durumlardan etkilenmesi zayıf olur ve

[280] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, s.91-92.

o her iki tarafı da kontrol edebilir. Aksi durumda da nefsin etkilenmesi o denli güçlü olur. Nefsin kuvvesinin güçlü oluşunun yanı sıra nefs bir de riyâzetle eğitilmişse riyâzete ters şeyleri muhafazası ve durumla ilişkili şeylerde tasarrufu daha da güçlü olur. Yani nefis hem aklî tarafı hem de bedensel tarafı kuşatabilir. Onun iki taraftan birine yönelmiş olması diğer tarafa yönelmesini engellemez. Bu durum da iki neticesi olur. Birincisi nefse bakan tarafıdır; nefs duyusal oyalayıcılardan ne kadar uzak olursa onun tahayyülle ilgisi de o denli zayıflar ve kutsiyet âlemine yönelir. Bu durumda nefis gaypten bilgi alır. Alınan bilgi tahayyüle oradan da ortak duyuya geçer. Nefsin cevheri her iki tarafı da kapsayacak denli güçlü olduğunda ise gaypten haber verebilme imkânına uyanıkken de erişebilir. İnsanî nefs uyku halindeyken akıllarla bağlantı kurup oradan bilgi alabiliyorsa, sonra mütehayyile de aldığı bu şeyleri onlarla ilişkili suretler halinde terkip edebiliyor ve sonra o suretler ortak duyuya inebiliyorsa güçlü bir nefis bu işlemleri uyanıklık halinde de yapabilir. Güçlü nefis akıllardan aldığı bilgiyi mütehayyilesinde o akli bilgiyle ilişkilendirebilir ve bu taakkuller ortak duyuya indiğinde gözlemlenebilir ve duyulabilir hale gelirler. Bunun neticesinde de ya heyeti bol bir misal ya nazmı yerinde bir söz, bazen de ziynet hallerinin en yücesi olur.[281]

İbn Sînâ dışta varlığı bulunmayan fakat uyku veya uyanıklık halinde görülen suretleri kısımlara ayırır. Filozofa göre "Söz konusu eserler içinde uyanıklık esnasında veya uykuda kararlı bir şekilde muhafaza edilenler, ilham, açık vahiy veya rüya olup tevil veya tabire ihtiyaç duymazlar. Kendileri ortadan kalkıp da öykünmeleri veya ardılları kalanlar ise tevile veya tabire ihtiyaç duyarlar. Bu da şahıslara, vakitlere ve adetlere göre

[281] İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları,** s.625.

değişir. Vahiy tevile, rüya ise tabire muhtaçtır."[282] Fakat uyku veya uyanıklık haline görülen her suret elbette ki doğru bilgi içermemektedir. Filozof bir kâhinin gaypten haber vermesi ile bir nebinin veya ârifin getirdiği bilginin farkını belirginleştirmek için kâhinin gaybî bilgiyi nasıl aldığını açıklar. Nefsi güçlü, mizacı itidalli ve mütehayyilesi keskin bir nebi veya peygamber maddî aracılara ihtiyaç duymadan gaypten haber verebilirken bir kâhin bunu yapabilmek için birtakım aletlere veya duyusunu şaşırtmaya muhtaçtır. Fakat İbn Sînâ kâhinin nefsinin veya mütehayyilesinin gücüne vurgu yapmaz. Açıkça anlaşılmaktadır ki kâhin nefsinin veya mütehayyilesinin gücüyle değil duyusunu şaşırtma veya bir şeye fazlaca odaklanmayla gaypten haber alma yollarını dener. Fakat filozof, her ne kadar bunu açıkça dillendirmese de kâhinin gaybî bilgisinin kaynağını da göksel nefisler olarak görmektedir. Yine de kâhinin bilgisine itimat etmemektedir. Filozofa göre müneccim bir olayla ilgili bütün sebepleri bilebilir hatta o olayla ilgili doğru şeyler de söyleyebilir. Fakat müneccim tek bir olayla ilgili bilgi verebilir. Hatta müneccim söz konusu şeyleri fiili ve doğası bakımından bilse bile bu durum onun var olup olmadığını bilmede yeterli değildir. İbn Sînâ'nın müneccimin bilgisine dair yapmış olduğu yorumların temel vurgusu müneccimin tümel bir bilgi veremeyeceğine dairdir. Zira müneccim olaya dair tüm yönleri kuşatacak bir bilgiye sahip olamaz ve biz müneccimin getirdiği bilgiye güvenemeyiz. Çünkü mesele sadece göksel şeylerle tamamlanamaz bilakis göksel durumlar ile yersel durumlar arasındaki karışımla tamamlanır.[283]

İbn Sînâ'nın gaypten haber verebilmenin imkânına dair yaptığı açıklamaların tamamından anlaşılan şudur: insanî nefs var-

[282] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.102. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 199–200.
[283] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 186.

lık tarzı nedeniyle madde ötesine geçebilir ve aklî âlemle irtibat kurabilir. Nefsin bunu yapabilmesine imkân veren bir diğer şey ise mütehayyile gücüdür. Bu güç insanda ne denli güçlü olursa göksellerden aldığı bilgi de o denli güçlü ve açık olur. Bu imkân dereceli bir şekilde tüm insanlar için ortaktır. Fakat güçlenmiş nefsi ve güçlü nefsiyle uyum sağlamış güçlü iç ve dış duyulara sahip bir ârifin aklî âlemden alacağı gaybî bilgiler hem küllîdir hem de sahihtir.

Filozofun âriflerden sadır olan olağanüstülükleri anlattığı bir diğer durum da onların doğal düzeni ters çevirebilecek güce sahip olmalarıdır. İbn Sînâ böylesi acayip bir durumun genel olarak insandan sadır olabilmesini nâtık nefsin varlık tarzına, yetkinleşmiş bir insandan sadır olabilmesini de o insanın mizacına atıf yaparak unsurlar üzerinde tasarrufta bulunabilmesine ve güçlenmiş nefislerin bedensel yapılarına hâkimiyet kurmuş olmalarına bağlar. Bu bağlamda nefis ve bedenin cevheri farklı olsa da nefiste meydana gelmiş bir inanç bedene geçebilir ve nefs bedene tesir edebilir. Filozof bu durumun imkânını şöyle açıklar: "İnsanların vehimleri, mizacın tedricen veya aniden değişimine, hastalıkların başlamasına veya hastalıktan kurtulmaya yol açar. O halde bazı nefislerin, tesiri bedenin ötesine taşan bir melekesinin bulunmasını yadırgama! Bu nefisler güçlerinden ötürü adeta âlemin nefsi olurlar; mizaçta oluşan bir nitelik sayesinde tesir ettikleri gibi saydığım şeylerin tamamının ilkesi olan bir şeyle de tesir ederler. Çünkü saydığım şeylerin ilkeleri, bu niteliklerdir, özellikle de bedenine özgü kılan bir münasebet nedeniyle ona daha layık hale gelen bir cisimde. Her ısıtanın sıcak olmadığını ve her soğutanın da soğuk olmadığını öğrenmiştin. Şu hâlde bazı nefislerin sahip olup tıpkı bedenin kendisinden etkilenmesi gibi ondan etkilenen başka cisimleri etkilediğini inkâr etme. O nefislerin özellik-

le de sahip oldukları bedensel güçlerine hakimiyetleri sayesinde melekeleri keskinleştiğinde kendilerine mahsus güçlerinin başka nefislerin güçlerine taşıp onları etkilediğini ve böylece bir başkasının şehvet, öfke veya korkusuna egemen olacaklarını inkâr etmeyesin."[284]

Filozofun nefsin gücünü bedensel yapılar üzerinde kurulmuş hakimiyete bağlaması ise yine kişinin mizacına atıfladır. Bu güç ayrıca Allah'ın sadık dostlarında olduğu gibi arınmanın şiddetiyle de meydana gelebilir.[285]

İbn Sînâ metnin buraya kadar olan kısmında güçlü bir nefsin âlemde var olan unsurlar üzerinde tasarrufta bulunabileceğini ve bir nefsin başka bir nefse tesirde bulunabilmesinin imkân dairesinde olduğunu açıkladı. Dikkat edilecek olursa filozof nefsin unsurlar üzerinde tasarrufta bulunabilmesinin imkânını ilk önce vehim gücünü devreye sokarak anlattı. Zira biz biliyoruz ki nefs ve cisim cevher bakımından tamamen farklı iki mevcut grubudur. Filozof bundan dolayı nefsin âlemdeki unsurlara tesirini açıklayabilmek için sözün daha başındayken nefsin bizzat kendisini ilke olarak belirledi. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde "Cisim, bir nefis ile başka bir nefis arasında aracı olmaz." [286] Nefsin bizzat kendisi ilke olarak ve tesirin ana kaynağı olarak belirlendikten sonra filozof nefsin unsurlara ve diğer nefislere tesirinin açıklaması yapmak için araya ara bir güç olan vehmi soktu. İbn Sînâ özellikle nübüvvet meselesini açıklamak için mütehayyile, vehim ve muharrike güçlerini başka nefs ve bedenlere nasıl etki edildiği meselesinde gündeme getirir. Filozof bunu yaparken *el-vehmü'l amil* dediği gücü devre-

[284] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.106-107. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 202.
[285] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.110. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 202.
[286] İbn Sînâ, **Metafizik II,** s.152-153.

ye sokar. Bu güç sihir, büyü, nefislerin diğer nefs ve bedenler üzerinde tasarrufta bulunması ve nefsin olağanüstü durumlar sergileyebilmesini açıklama İşlevi görür. Filozofa göre bedende unsurların etkisi veya edilgisi olmadan bile mizaca yönelik bir değişim gerçekleştirebilmek nefsin gücü dâhilindedir. Yazarın "Her ısıtanın sıcak olmadığını ve her soğutanın da soğuk olmadığını öğrenmiştin." derken kastettiği budur. Zira nefs bir hayali tahayyül ettiğinde ve bu tahayyülde nefse yerleştiğinde bedenî unsurlar hayalin suret veya keyfiyetini kabul eder. Nefsin unsurlar üzerinde tasarrufta bulunabilmesinin nedeni nefsin varlık tarzı bakımından üstün olmasıdır. Bundan dolayı da nefs unsurlarda ortaya çıkan gücün ilkesi konumundadır. İşte nefs nasıl ki kendi bedenine etki edebiliyorsa ve amil olan vehim de ona etki edebiliyorsa nefis de başka bir bedene tesir edebilir. Bu nefis bir de güçlüyse ve ilkelerle benzerlik kurmuşsa o ilkeler ona âlemdeki unsuru verir, ondan etkilenir ve unsurda tasavvur ettiği şey de dışarıda mevcut olur.

Fakat bu durum güçlü nefs bedenî ilgilere dalıp gitmediğinde ve tabiatına hâkim olduğunda böyle olur. Hatta bu nefis hastaları iyileştirebilir veya hastalık verebilir. Böyle bir nefis tabiatlara da etki edebilir. Eğer tabiat güçlü ise ateş olmayan ateş olur, toprak olmayan toprak olur. Onun iradesiyle yağmurlar yağar, ekinler biter. Çünkü unsurlar tabiatları gereği o güçlü nefse itaat eder [287] ve "Semavi nefislerin bu âleme tesir etmeleri gibi beşeri nefisler de bu âleme tesir eder."[288] Böylesi bir durumun imkânı ise bu âlemin heyulasının nefis ve akla itaat etmesidir.[289] Filozof işte bundan dolayı güçlü nefislerin adeta

[287] Mehmet Zahit Tiryaki, **İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/ Müfekkire ve Vehim,** Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 387-388.

[288] İbn Sînâ, **ed-Du'a ve'z-Ziyâre,** s. 286.

[289] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî,** Murat Demirkol (çev ve neş.) İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013**, s. 478**.

âlemin nefsi gibi olacaklarını, ârifin başta kendi bedenine tesir etmesinde olduğu gibi diğer nefislere ve unsurlara da tesir edeceğini söyler. Zira müstefad akıl seviyesine ulaşmış yetkin bir ruh varlığın bütünü için ilksel ilkeler gibi olmuştur.[290]

Şu halde nefs yaratılıştan güçlü olma özelliğine sahipse ve bu kimse iyi, olgun ve arınmışsa İbn Sînâ'nın deyişiyle ya mucize sahibi bir peygamberdir veya keramet sahibi bir velidir. Bu kimseler yaratılıştan sahip oldukları bu özelliklerini nefislerini arındırarak daha da güçlendirirler ve en üst seviyeye ulaşırlar. Yaratılıştan güçlü bir nefse sahip olan ama sonradan kötülüğe yönelip bu özelliklerini kötülükte kullanan kimseler sihirbazlardır. Onlar güçlerini kötülükte kullandıkları için nefislerinin kadrini kırmışlardır ve arınmış kimselerin seviyesine ulaşamazlar.[291] Filozof unsurlara etki edebilen kötü nefislerin işlerine örnek olarak ise göz değmesini verir. Göz değmesini örnek vermesinin nedeni bazı insanların nefsanî tesiri tümden inkâr edip tesirin sadece dokunmakla olacağına dair kanaatlerini çürütmek içindir.[292]

Şu halde İbn Sînâ olağanüstü hadiselerin cereyan etmesini üç sebepte toplar. Birinci sebep sözü edilen nefsanî haldir ve bu hal sihir, mucize ve kerametleri oluşturan güçtür. İkincisi; unsurların gücüdür, bu güç ile efsunlar meydana gelir. Üçüncüsü ise göksel güçlerdir. Bu güçlerin devreye girmesiyle de tılsımlar meydana gelir. Tuhaf olaylar bu üç halin birbirleriyle olan etkileşimiyle olur. [293]

---

[290] İbn Sînâ, **En- Necat**, s.153.

[291] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** s.111-112. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 203.

[292] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, s.113-114.

[293] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.114-115. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 203–204.

3. Ârifin Yetkinliği

Çalışmanın son aşamasına geldiğimizde ârifleri yetkinliğe götüren sürecin ve süreç sonunda ârifl erden sadır olan hallerin neler olduğu açığa çıkmış oldu. İbn Sînâ'nın yolun başındayken "mürit" olarak isimlendirdiği, yetkinlik yollarında aşama kaydettikçe "ârif" olan kişinin tek bir tipoloji altında toplanmaya müsait olmadığı da meydana çıktı. İbn Sînâ'nın yetkinleşmenin çeşitlerine dair verdiği bilgiler de insanların yetkinlik durumlarının tek bir tür altına sokulmaya müsait olmadığını göstermektedir.[294] İnsanî yetkinliğin erişebileceği son noktanın kişiden kişiye değişmesinin nedeni ise mizaçtaki itidal derecesi, tahayyül gücündeki kuvvet veya zayıflık ve ilahî feyze ulaşmak için yapılan hazırlığın mahiyetidir.

Yetkinleşmenin derecelerini belirleyen bu üç özelliğin ne olduğunu açıklamaya geçmeden önce filozofun yetkinleşmiş insanın zirvesi olarak kimi gördüğünü ve bu insanın bilgisinin diğer insanların bilgisinden neyle ayrıştığını belirginleştirmemiz gerekiyor. Bilindiği üzere İbn Sînâ için yetkinlik ve dolayısıyla mutluluk amelî ve nazarî erdemlere beraberce sahip olmaktır. Fakat bu erdemlerle birlikte ancak bir de nebevî özellikleri kazanmış kimse neredeyse insanî rab olabilir. Filozofun nebevî özelliklerden en temelde kastı şudur: "Nazari ve ameli kuvvetleri kemale erip de başkalarını olgunlaştıracak kadar güçlü olmayanlar veli; başkalarını da kemale erdirebilecek kadar güçlenenler de nebi olurlar. Kuşkusuz nebilik makamı en mükemmel olanıdır. Çünkü mutlak kemal, tam ve tamamında üstünde olmak demektir."[295] Filozof bu pasajda peygamberin mutlak kemaline, başkalarını kemale erdirebilmesine ve gücüne atıf yapmaktadır. Peygamberin mutlak kemali temsil ediyor

[294] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** s. 190-194.
[295] İbn Sînâ, **A'lâ Suresi Tefsiri**, s.239.

oluşu filozofun ontolojisiyle bağlantılıdır. Filozof peygamberliğin ontolojik veçhesini sahip olduğu âlem tasavvuruyla tam bir uyum arz edecek şekilde açıklayarak peygamberin aracısız bir şekilde fiile çıkmış olmasından yani yetkinliğinde kuvveden fiile intikal etmeyişinden dolayı onu maddî biçimlerin en üstünü olarak kabul eder ve her üstün olanın da kendisinden aşağıdakilere hâkim olacağı için peygamberin de kendilerinden üstün olduğu bütün cinslere hâkim ve onların reisi olduğunu söyler.[296] Peygamberin İbn Sînâ düşüncesinde bu denli merkezî bir yer işgal etmiş olması onun metafiziğinin bütünüyle zımmî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olmasından olabilir.[297] Peygamberin başkalarını kemale erdirme özelliği ise filozofun peygamberlik nazariyesinin epistemolojik ve toplumsal boyutuyla ilgilidir. Meselenin bilgi tarafına tekabül eden kısmı en temelde İbn Sînâ'nın peygamberliği ve peygamberin getirmiş olduğu vahyi sisteminde nereye yerleştirdiğiyle alakalıdır. Filozof nübüvvet bahsini metafiziğin ikincil konuları içinde ele alarak peygamberliğin ve vahyin mahiyetini bilmeyi nazarî hikmet kapsamına dâhil etmiştir.[298] Nübüvvetin toplumsal boyutunu ise peygamberin yasa koyma ve toplumu yönetmeyle ilgili meselelerini amelî hikmet kapsamına dâhil ederek belirginleştirmiştir.[299] Vahiy ve şeriat[300]

---

[296] İbn Sînâ, **Risaleler "Peygamberliğin İspatı",** s. 37-38.

[297] Ali Durusoy, "İbn Sînâ" (Felsefesi) **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s. 329.

[298] İbn Sînâ**, Aklî İlimlerin Bölümleri,** (çev. ve inceleme Hasan Akkanat) Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2008, Cilt: ll, sayı, 31, s. 202.

[299] Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali" (çev. Cüneyt Kaya), **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.73-74.

[300] Cüneyt Kaya'ya göre "İbn Sînâ'nın burada ve başka metinlerinde geçen *şeriat* kelimesini sadece "İslam hukuku" şeklinde anlamak hatalı olacaktır. İbn Sînâ kimi zaman bu kelimeyi dinin yaşantıya dönük yüzünü ifade etmek üzere kullandığını ihsas ettirse de *şeriat* ile daha ziyade, inanç ve fıkıh boyutlarını da kapsayacak şekilde en genel anlamıyla "din"i kastetmektedir." M. Cüneyt Kaya,

olgusunu ise amelî hikmetin üçüncü kısmına dâhil ederek peygamberin getirdiği vahiy ile peygamberin varlığının bilineceğini, insan türünün kendi varoluşuna ve (nefsin) ölümsüzlüğüne dair bilgileri alacağını ayrıca ahirete dair hallerde şeriate olan ihtiyacın giderildiğini belirtir. Ayrıca bu bilgi ile şeriatlerde ortak olan sınırlar ve her bir şeriate özgü olanlar hakkında birtakım hikmetler öğrenilir. Dahası bu hikmette ilahî peygamberlik ile bütün batıl idrakler arasındaki fark da ortaya çıkar.[301] Filozofun peygamberliğe felsefenin hem nazarî hem de amelî kısımlarında yer vermiş olması peygamberliği felsefî bilginin tamamlayıcı bir bölümü olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Filozofun yukarıda alıntılanan pasajda "Başkalarını olgunlaştıracak kadar güçlü olmayanlar veli, başkalarını kemale erdirecek kadar güçlenmiş olanlar nebi olur." sözüne gelince, bu cümlede geçen "güç" kelimesi yetkinleşmiş bir insanın hangi vasıflara sahip olduğunu anlama konusunda bir hayli açıklayıcıdır. Hatırlanacak olursa çalışmanın neredeyse tamamında bilhassa da ârifin mutluluğu ve ârifin doğaya tesiri ve tasarrufu bölümlerinde ârifin bu yetkinlik haline erişebilmesini onun elde etmiş olduğu güce vurgu yaparak açıklamıştık. Ârifin gücünün ne olduğunu açıklamaya başlamadan önce insanî yetkinliğin zirvesi olan peygamberin gücünün ne olduğunu anlamamız gerekiyor zira peygamber temsil ettiği mutlak kemal derecesi ile bu dünyadaki insanî yetkinleşmenin tüm imkânlarını kendisinde barındıran yegâne varlıktır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde bir şeyde bilkuvve olarak var olan bir şeyin başka bir şeyde bilfiil olarak bulunması nedensel bir zorunluluktur. Filozofun

---

"**Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvurunu Bir Giriş Denemesi**, Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, cilt 14, s.27 (2009/2) 57-91, 44.dipnot

[301] İbn Sînâ**, Aklî İlimlerin Bölümleri,** (çev. ve inceleme Hasan Akkanat) Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2008, Cilt: ll, sayı, 31, s. 198.

Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı adlı risalesinde zikrettiği bu ilke yetkinleşmiş bir insanın varlığının diğer insanların yetkinliğinin imkânı olarak değerlendirilebilir.[302]

İbn Sînâ'nın nübüvvet nazariyesinde peygamberin sahip olduğu üstün vasıflar ve peygamberliğin imkânı nebevî güç (el-kuvvetu'n- nebeviye) kavramı temelinde açıklanmıştır.[303] Peygamberin sahip olduğu nebevî güç bünyesinde üç özelliği barındırır. Birincisi; aklî kuvvenin en üst seviyede oluşunu belirten sezgi gücünün en üst seviye olmasıdır, ikincisi; mütehayyile gücünün mükemmel ve çok güçlü olmasıdır, üçüncüsü; peygamberin sahip olduğu güçlü nefsiyle unsurlar üzerinde tasarrufta bulunarak tabiat düzenini değiştirmesi yani mucize gerçekleştirmesidir.[304] Bu üç özelliğe en üst seviyeden sahip olan peygamber ise peygamberlerin en üstünüdür.[305] Filozofun peygamberin aklî kuvvesinin en üst seviyede oluşunu açıklamak için kullandığı sezgi (hads) gücü peygamberin nazarî ilimleri tahsil sürecine girmeden makullere ve bunların tahayyüllerine sahip olabilmesinin imkânını ve öğrenme hızını ifade eden bir kavramdır. Nazarî ilimleri tahsil etmeden, çok kısa sürede makulleri ve onların tahayyüllerini öğrenebilen kişinin aklı da kutsî akıl olarak isimlendirilir. Filozof kutsî akıl tanımlamasıyla orta terimleri zahmetsizce kavrama özelliğine sahip olan kişiyi kasteder. Yani kutsî akıl, heyûlani, bilmeleke, bilfiil ve müs-

[302] İbn Sînâ, **Risaleler**, **Peygamberin Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale,** s.36.

[303] Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s.23 (2014/2), s.7, İbn Sînâ düşüncesinde Kutsal Akıl kavramı ve peygamberlikle ilişkisine dair ayrıca bk. Mustafa Yıldız, **İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlikle İlişkisi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, yıl: 2009/2, sayı:27, s.227-248.

[304] İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları,** s.624-625, **el-Mebde' ve'l-meâd,** s.116-117, Nebevi güce dair tafsilatlı açıklama için bk. Fazlurrahman, **Prophecy in Islam, in Ortodoxy and Philosophy,** Chicago; Chicago University Press 1958, s.32-50.

[305] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd,** s.115-116.

tefad akıl derecelerinden sonra erişilen bir akıl mertebesini değil tüm bu akıl mertebelerini hiçbir hazırlık yapmadan aşan ve hakikat bilgisini tahayyül seviyesinde kavrayabilen akıl gücünü temsil eder.[306] Peygamber özelinde bu akıl cinsinin hiçbir hazırlık gerektirmeden elde ettiği bilgi vahiydir.[307]

Bu üç özelliğe sahip olan peygamberin nefsi için kutsî ruh (er-ruhu'l- mukaddes), aklı için kutsî akıl (el-aklü'l- kutsîyye) ve sahip olduğu yüksek güce de kutsî güç (el- kuvvetü'l- kutsîye) denir. [308] Fakat filozof "kutsî" tanımlamasını sadece peygamber için kullanmamıştır. O bu sıfatı faal akıl (Cebrail)[309] ve insanî nefs için de kullanmıştır. Çünkü filozofa göre nefs varlık tarzı itibariyle kutsî, ruhanî, rabbanî, latîf ve mukaddestir.[310] İbn Sînâ'nın insanî nefs için bu ifadeleri kullanmış olması onun aslî tabiatına vurgu olmakla beraber nefsin varlık gayesi ve yetkinliğine de vurgudur. İnsanî nefs aslen kutsî âleme aittir ve dünya hayatı boyunca yetkinleşerek aklî âlem olabilmesinin imkânları bu tanımlamalarda içerilmektedir.[311] Kutsî akıl, kutsî güç ve kutsî ruh kavramlarının peygambere hasredilerek kullanımında peygamberin ulaşmış olduğu yetkinlik derecesini diğer insanlardan ayıran üç temel özellik karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi; peygamberin sahip olduğu mükemmel itidal derecesindeki mizacıdır. İkincisi ise kutsî aklın en başat özelliği olan herhangi bir öğrenim sürecine ihtiyaç duymaması ve kuvveden fiile geçmek için diğer insanların muhtaç olduğu maddî aletlere ihtiyaç duymamasıdır. Üçüncü olarak ise

---

[306] Ömer Türker, **İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri,** Sabah Ülkesi Kültür Sanat ve Felsefe Dergisi, sayı, 52, Temmuz 2017, Köln s. 27, İbn Sînâ, **En- Necat**, s.154-155.

[307] Fazlurrahman, **Prophecy in Islam, in Ortodoxy and Philosophy, s.30-31.**

[308] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.114. İbn Sînâ, **En- Necat**, s.154, Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl**, s.7.

[309] İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik II,** s.188.

[310] İbn Sînâ, *Risâletu'l-adhaviyye fi emri'l-me'âd, Felsefe veÖlüm Ötesi* içinde, s. 41.

[311] Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl**, s.8.

makulleri vahiy formunda alıp aldığı makulü mükemmel mütehayyilesiyle duyulur formlara sokabilmesidir. Üç özellikten birincisi olan mükemmel mizaç peygambere dair ayırıcı vasıfların birincisi ve temelidir. Mizaç dört nitelik ve dört unsurun imtizaç etmesiyle ortaya çıkan bir bedenin itidaline göre bitki, hayvan veya insan nefislerinden birini kabul eden karışımdır.[312]

İbn Sînâ'ya göre nefs tek bir bedene özgüdür. Nefsin sudur ettiği bedende bulunuşu bitki, hayvan ve insan bedenlerinde güç olmak bakımından aynı derecede iken insanî nefs cevher olmak bakımından mahiyetçe farklılaşır. Bu üç tür nefsin "güç" veya "cevher" oluşunu belirleyen şey ise onu kabul eden bedenin mizacıdır.[313] İnsanî nefsin "güç" olmaktan çıkıp "cevher" oluşu onun bedenden bağımsızlaşabilen bir ruhu alma özelliğine sahip olması demek olan natıklığına vurgudur. Yani insanı diğer canlı türlerinden ayıran şey kendisine gelen ruhu natılık suretinde alabilecek mizacî uyuma sahip olmasıdır. Bu durumda biz de mizacı başlangıçta nefsin güçlü olup olmaması bakımından bir zemin olarak kabul edebilir ve insanın bedeninden bağımsızlaşabilmesinde mizacın rolünü peygamberin mükemmel itidal seviyesindeki mizacını misal alarak anlayabiliriz. Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre kişinin mizacı ne ölçüde mutedil ise kutsiyet âleminden gelecek ilahî feyzi alma konusundaki istidadı o ölçüde geniş olur.[314] Her bir nefsin güç ve fiillerinin şiddet ve zayıflığı birlikte bulunduğu bedenin mizacına göre değişiklik gösterir ve bu durum insanî nefslerin her biri için geçerlidir. Fakat insanî nefisler belli bir itidal seviyesinde benzeşmekle beraber her bir fer-

[312] İbrahim Aksu, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) , Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2012, s.70.

[313] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s.38**.

[314] İbn Sînâ, **Risâle fi'l- kelam ale'n- nefsi'n- nâtıka, Ahvâlu'n-nefs** içinde (neş. Ahmed Fuad el-Ahvânî), Kahire, 1952, s.197.

din mizacî itidal seviyesi farklılaşmaktadır. İnsanî nefs Faal akıl'dan sudur etmesi sebebiyle aklî bir cevher iken, insan bedeni semavî cisimlerin muhtelif hareketlerin etkisi sonucu inceliğini insanın kavrayamayacağı bir şekilde tabiî unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevherdir.[315] Bundan dolayı insan, ay altı âlemdeki tüm mevcutlar içerisinde en mutedil mizaca sahip olan ve semavî cisimlere en çok benzeyen varlıktır. İnsanî nefs natık olmasından dolayı bedeninin mizacının bozulmasıyla baki kalmakta, diğer canlıların nefsi ise yok olmaktadır.[316] Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki canlılar içinde en mutedil mizaca sahip olan insandır ve insan türünün de en mükemmel mizaca sahip olan ferdi peygamberdir. Peygamberin sahip olduğu mizacın itidal derecesi ona iki şey kazandırır. Birincisi; başka insanlarla kıyaslanamayacak kadar mükemmel bir tahayyül gücüdür. Bu güç sayesinde peygamber iki özelliğe sahip olur. Bunlardan birincisi; mizacının sahihliği ve tahayyül gücünün mükemmelliği neticesinde faal akıldan gelen feyzi aracısız ve zahmetsizce kabul etme özelliği, ikincisi ise faal akıldan gelen feyzin herhangi bir aracıya ve hazırlığa ihtiyaç kalmadan nefsten hayale, hayalden hiss-i müştereğe, hissi-i müşterekten de dış duyulara aktarılması ve dış duyulardan dış dünyaya yansıması ve bunun neticesinde de vahiy olgusunun oluşmasıdır. Bu süreçte mizacın sahihliğine vurgu yapılmış olması mizacın itidal seviyesindeki düşüklüğün tahayyül gücünü zayıflatmaya sebebiyet vermesinden ötürüdür.[317] Zayıf tahayyül ise faal akıldan aldığı makulü duyulur forma çevirme işleminden ya mahrum kalacaktır veya makul özünü yitirip aslî anlamıyla olan irtibatı kesile-

[315] Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl**, s.9.
[316] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** S.38.
[317] Ömer Türker, **İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri,** Sabah Ülkesi Kültür Sanat ve Felsefe Dergisi, s.25-26.

cektir. Fakat peygamberin sahih mizacının el verdiği güçlü tahayyülü gelen makulun hiçbir etkiye maruz kalmadan dış dünyaya aktarılmasına imkân vereceğinden böylesi bir durumun yaşanması mümkün değildir. Ayrıca peygamberin hiçbir hazırlığa ihtiyaç duymadan kuvveden fiile çıkıyor oluşu onun nefsinin dış etkenlerle bölünmesinin önüne geçmektedir. Filozof bölünmeme halinin ulaştıracağı neticeleri *İşaretler ve Tembihler'*de nûr ayeti temsilinde şöyle anlatır: "İkinci akledilirlerin meydana gelmesi ya düşünmeyle olur ki bu düşünme eğer zayıfsa o zeytin ağacıdır veya sezgiyle olur ki eğer güçlüyse yağdır. Bundan daha üstün seviyeye ulaşanı ise yağı neredeyse ışık verecek olan kutsal kuvvedir. Bundan sonra nefs için bir kuvve ve yetkinlik meydana gelir ki bu yetkinlik nefs için bilfiil akledilirlerin zihinde gözlenmiş(müşaheden) ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir. Bu ise nur üstüne nurdur."[318] Filozof pasajda ikinci akledilirlerin ya düşünme veya sezgiyle elde edileceğini söyler. Düşünmeyi zeytin ağacı mecazıyla sezgiyi ise zeytinin yağı yani özüne benzeterek açıklar. Daha sonra bundan da daha üst bir seviye olan bilfiil akledilirlerin mükemmel tahayyül gücü sayesinde zihinde müşahade ve temsil edilmesini sağlayan kutsal kuvveye atıf yapar. Bu pasajda anlatılan yetkinlik seviyesi mükemmel itidaldeki mizacın zımnında meydana gelmiş mükemmel tahayyüle ve yüksek sezgi gücüne atıftır. İşte bu iki kuvve hiçbir hazırlığa gereksinim kalmadan insan nefsinin kuvveden fiile çıkmasını sağlayan nûrdur ve bu nûrun adı da kutsal güçtür. İnsanî nefsin herhangi bir öğrenime gerek kalmadan öğrenmesini temsil eden kutsal gücün sezgi gücüyle olan bağlantısı hem peygamberin hem de ârifin yetkinlik durumları için son derece önemlidir. İbn Sînâ'nın ikinci akledilirlerin

[318] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.113.

zahmetsizce elde edilmesini sağlayan güç olarak betimlediği sezgi gücü filozof tarafından "Zihinde orta terimin bir defada temsil edilmesidir" şeklinde tarif edilmiştir.[319] Sezgi ve düşünmenin temelini oluşturan bu tarif filozofun nübüvvet anlayışını da kapsayan sudurcu kozmolojisi, nefs teorisi, bilgi felsefesi, mantık ve eskatoloji anlayışında merkezî bir rol oynamaktadır. [320] Fakat filozofun sezgi gücüyle ilgili görüşlerinde muhtelif eserlerinde birtakım değişiklikler yaptığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın ilk dönem eserlerinde kutsî güç sezgi gücünün mükemmelliği anlamına gelir. Bu nedenden dolayı filozof bu gücün peygamberliğin bir çeşidi olduğunu hatta peygamberlik güçlerinin en üstünü olduğu belirtir. Fakat filozof sezgi gücüyle ilgili görüşlerini geç dönem eserlerinde gözden geçirmiş ve sezgiyi makulun anlık kazanımı anlamında kullanarak öğrenilen pek çok şeyin fikre ihtiyaç duyulmadan elde edilmesini sağlayan güç olarak tanımlamıştır. Filozof bu eserlerinde ilk dönem eserlerinden farklı olarak sezginin peygamberlikle olan ilişkisine de atıf yapmamıştır. Yukarıda *İşaretler ve Tembihler'*den alıntı yaptığımız pasajda görüldüğü üzere bu gücü makullerin hiçbir çaba sarf edilmeden arzu edildiğinde müşahede edilmesini sağlayan gücün altına yerleştirmiştir. Bundan dolayı filozof mezkûr pasajda sezgiyi yağ olarak kutsal kuvveyi de yağı bir tutuşma bile olmadan neredeyse ışık verecek bir şey olarak tanımlamıştır. Filozofun âriflerin makamlarını da içinde barındıran son eseri *İşaretler ve Tembihler'*de kutsal gücü peygambere özgü olarak

[319] Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.114, İbn Sînâ düşüncesinde sezgi gücünün tafsilatlı açıklaması için bkz. Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi,** Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015

[320] Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı"(çev. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.113.

nitelememesinin nedeni filozofun bu gücü makullerin öğrenim hızını ifade eden bir güç olarak kabul etmesidir. İlk dönem eserlerinde bu gücü peygambere özgü olarak kullanmasının nedeni de onun hiçbir eğitim sürecine tabi olmadan makulleri alabilme kabiliyetinden dolayıdır. Fakat filozofun nûr üstüne nûr olarak tanımladığı yetkinlik durumu ister öğrenim süreciyle gerçekleşsin isterse hiçbir öğrenime ihtiyaç kalmadan gerçekleşmiş olsun nefs için bilfiil akledilirlerin zihinde müşahede ve temsil edilmiş halidir. Bu ise müstefad akıl seviyesine erişmiş, yani faal akılla ittisal kurabilmiş yetkin bir ruhun eriştiği mertebedir.[321] Zaten filozof için sezgi, talimsiz de olsa güçlü bir nefs için her konuda mümkündür[322]

İnsanî yetkinliğin çeşitlerini ve derecelerini belirleyen üç şeyin mizacın itidal seviyesi, tahayyül gücündeki zayıflık veya güçlülük ve ilahî feyze ulaşmak için yapılan hazırlık olduğuna değinmiştik. Bu üç hale dair akılda tutulması gereken en önemli şey bunların birbirlerini tamamlayan süreçler olduğudur. Mizaç bir insanın yetkinleşme serüveninde tabiri caizse zemini oluşturur. İtidalli bir mizaç hem güçlü bir tahayyülün sağlayıcısıdır hem de yetkinleşme için yapılacak hazırlığın kolaylık ve zorluğunu, bunun doğrultusunda nefsin yetkinleşme hızını ve nefs ile ilahî feyz arasındaki ilişkinin gücünü belirler. Tıpkı peygamberin mükemmel seviyede itidalli mizacının güçlü sezgiye ve kutsi akla zemin olması[323] gibi yetkinleşme arzusundaki bir ruh için de bu üç durum bir hayli önemli-

---

[321] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.256 (144.dipnot)

[322] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd,** s.116.

[323] Mizaç kavramının Farabî'nin nübüvvet nazariyesindeki kilit rolü ve İbn Sînâ'nın mizaç kavramı zımnında teoriye sezgi(hads) gücünü dahil ederek peygamberi kutsî akıl olarak nitelemesi ve İbn Sînâ'nın Farabi'nin nübüvvet nazariyesine hz. Muhammet'in şahsını dahil ederek dini düşüncedeki nübüvvet anlayışlarına felsefî açıklamalar getirebilmiş olmasına dair bk. Ömer Türker, **İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri, S. 25**-29.

dir. Bu tasnifte nefsin akıl gücüne vurgu yapılmamış olmasının nedeni natık nefsin zaten insanın mahiyetini belirleyen biricik ilke oluşudur.

İbn Sînâ düşüncesinde nefsin gücü sonsuzdur, zira onun aklî kavramları algılama gücü sonsuzdur.[324] Yetkinleşme meselesinde aslolan natık nefsin biricik ameliyesi olan taakkul ile insan arasına girebilecek yapıları bertaraf etmektir. Zira natık nefs ancak kendisinde yer edebilecek kötü yapıları bertaraf etmekle aklî âlem olabilir. İnsanın aklî âlem olabilmesinin olmazsa olmaz şartı güçlü bir nefse sahip olmasıdır. Bu güce sahip bir insan ister peygamber veya nebi olarak, isterse hâkim bir filozof, müteellih bir ruh, arınmış bir ârif veya veli olarak isimlendirilsin fark etmez. Dünya hayatında neredeyse insanî bir Rab olmak ve ölümden sonra da aklî âlem haline gelebilmenin şartı nefsin güçlenmesi ve gücü ölçüsünde de eşyanın hakikatine ermesidir.

Pekâlâ, o halde peygamber ile ârifi ayıran şey nedir? Yukarıda saydığımız üç durum kişinin güçlü bir nefse sahip olması cihetinden peygamber ve ârifte ortak iken bu hallerin doğuracağı neticeler bakımından peygamber ve ârif farklılaşmaktadır. Mizacın itidal seviyesindeki mükemmelliği peygamberde bölünme kabul etmeyen tahayyülü ve bunun neticesinde de vahiy ve mucize olgularının imkânını sağlarken, ârifin mizaçtaki itidal seviyesi ona ilham, sahih rüya, gaybı bilme, keramet ve doğada tasarruf edebilme imkânlarını sağlamaktaydı. Ayrıca peygamber, filozof ve arif akli seviye bakımından eşit olsalar bile peygamber güçlü mütehayyilesi ile onlardan ayrılır.[325]

---

[324] İbn Sînâ, *Risâletu'l-adhaviyye fî emri'l-me'âd* (nşr.-çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 30.

[325] Fazlur Rahman, **Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy,** London, 1958, s.36.

Filozof özellikle de olağanüstü hadiselerin nasıl meydana geldiğini açıkladığı yerde mizaç faktörünü devreye sokar. Filozofa göre, nefisteki güç insanda bazen aslî mizaç bakımından bulunur. Burada aslî mizaçtan kasıt insanî nefsin türce bir olduğu fakat onu kabul eden bedenin mizacının farklı oluşudur. Bu farklılık nedeniyle nefs teşahhüs eder. Bu güç bazen de meydana getirilmiş bir mizaçta bulunur. Meydana getirilmiş mizaçtan kasıt ise her bir nefsin sahip olduğu mizacın imtizacı nedeniyle edinmiş olduğu birtakım sıfatlardır. Bu güç bazen de Allah'ın sadık dostlarında meydana gelişinde olduğu gibi arınmanın şiddeti nedeniyle nefsi adeta soyutlanmış hale getiren bir tür kazanımla olur. Arınmışlık halinden kasıt ise riyâzet ve çaba ile nefsin arındırılmasıdır.[326] Kutsî gücün mizaç zımnında nefste bulunuşunun beraberinde getireceği tahayyül gücündeki kuvvet veya zayıflığın ârifin yetkinleşme sürecindeki yeri Hakk tecelli ettiğinde tevehhüm ve tahayyül güçlerinin tecelliyle çatışmaması için tedbir edilmesidir. Tecelliyle barışık halde olmak peygamberin özelinde faal akılla sürekli ittisal halinde olmayı sağlarken ârif için parça parça olan akışın kalıcı hale gelmesidir. İlahî feyzin veya tecellinin akışını sürekli hale getirmek ise nefiste zatı gereği bulunan mukaddes gücün aktif hale getirilmesiyledir. Nefisteki gücün aktif hale getirilmesi ârif için hazırlık süreci gerektirirken peygamber için böyle bir şart yoktur. İşte bu hazırlığın yöntemi ârifl erin türlerini belirleyen şeydir. Bu yöntem, ister nazar ve ameli birleştirerek en üst seviyeden olsun, ister nazarî yetkinliği zirveye taşısın isterse de amelî yetkinliği öncelesin yolun yürünme tarzından ziyade yolun sonunda kişide meydana gelecek olan küllî varlık bilgisine ulaşmak için Faal aklın nûruyla kişinin arası-

[326] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, s.110-111.

na girebilecek tüm yapıları bertaraf etmekten ibarettir. Filozof belki de bundan dolayı irfanın ne olduğunu bilmek isteyenlere güçlenmiş nefisleri sayesinde hiçbir çabaya gereksinim duymadan makulleri zihinde müşahede edebilen[327] dolayısıyla da neredeyse faal akıl gibi olmuş kimselerden bu bilgiyi alması gerektiğini söylemiştir ve bu kişileri de belirli bir zümre ile sınırlandırmamıştır. Ve belki de soyutlanmanın bu seviyesinde bir peygamber ile filozof veya ârif arasındaki tek fark mütehayyile gücünün makulleri duyulur forma sokabilmesidir.[328] Peygamberin bu süreçteki rolü ise yetkinleşme mefhumuna burhan, yetkinleşme sürecine de kılavuz olmasıdır. Ârifler ise bu kutlu yolun talipleri olarak peygamberin izinden giden kişileridir. Filozof ruhun yetkinleşme ve özgürleşme serüvenini anlattığı başka bir risalesinde, binbir çile çekerek yolun sonuna gelen kuşlara Yüce Melik şöyle seslenir; "Ayaklarınıza dolanan bağları ancak o tuzakları kuran çözebilir. Sizi hoşnut etmesi ve sizi kötülükten uzak tutması için bir elçi göndereceğim. Sevinç ve mutluluk içinde dönün."[329]

---

[327] İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.58. Ayrıca bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 188.

[328] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.256 (144.dipnot)

[329] İbn Sînâ, **Risaletu't- tayr, et- Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ** içinde (338-343), Hasan Âsî (neş), Beyrut, 1983,

SONUÇ

Bu çalışmada İbn Sînâ düşüncesinde riyâzet yönteminin insanı yetkinleştiren bir unsur olup olmadığı tartışılmıştır. Bunun için filozofun *İşaretler ve Tembihler* kitabının dokuzuncu namatı olan *Âriflerin Makamları* merkeze alınmış ve filozofun diğer eserlerinde yetkinleşme meselesine dair yapmış olduğu benzer açıklamalar çalışmaya dâhil edilerek konuyla ilgili tahlillere gidilmiştir.

Çalışmada ulaştığımız neticeleri şöyle özetleyebiliriz: Araştırmanın birinci bölümünde izini sürdüğümüz sorulardan birincisi filozofun metni kaleme alırken kullanmış olduğu tasavvufî dil ve anlatının İbn Sînâ felsefesinin ana ilkeleriyle uyumlu olup olmadığı, ikincisi ârif adıyla anlatılan yetkinleşmiş insanın filozof olup olmadığıdır. Metinde geçen tasavvufî kelimeler sözlük anlamları, tasavvuf literatüründe kullanım şekilleri ve İbn Sînâ felsefesinin genel ilkeleriyle birlikte ele alındığında anlaşılmaktadır ki filozofun genel düşüncesiyle uyum içindedirler. İbn Sînâ tasavvufî ıstılahları kullanarak felsefî düşüncelerini ifade etmiş ve bunu yaparken kullandığı kelimelerin hem sözlük manalarını hem de tasavvuftaki kullanımlarını göz ardı etmeden kendi felsefî sistemine ustalıkla yerleştirmiştir. Ârifin filozof olup olmadığı sorusuna gelince, filozofun ârifin özellik-

lerini belirginleştirmek için konuya dâhil ettiği âbid ve zâhid tiplemelerinin ârifle hangi vasıflarda ortak olduklarını ve ayrıştıklarını filozofun yetkinleşmiş insan tanımlarından hareketle belirledikten sonra şu sonuca ulaştık: İbn Sînâ ârif kelimesiyle sadece filozofu veya mistiği kastetmez. Zira İbn Sînâ'nın yetkinleşmiş insan tanımları buna müsaade etmeyecek denli geniştir. Dolayısıyla ârifi filozof veya mistiğe indirgeyen yorumlar İbn Sînâ felsefesinin bütünü dikkate alındığında isabetli görünmemektedir.

Çalışmanın asıl meselesi olan amelle yetkinleşmenin imkânına dair yaptığımız soruşturmamızda ise ilk olarak İbn Sînâ'nın amel kavramından ne anladığı ve amel dairesine neleri dâhil ettiği tahlil edilmiş daha sonra riyâzet yönteminin nasıl olup da nazarla yetkinleşme yöntemine eşlik eden bir şey olduğu tartışılmıştır. Buna göre filozofun amelle yetkinleşmekten kastı faal akıldan gelecek feyz ile nefs arasında herhangi bir engelin oluşmaması için bedenî güçlerin ibadet ve riyâzetle tedbir edilmesi sayesinde ruhun feyze açık hale getirilmesidir. Bunun için İbn Sînâ Âriflerin Makamları'nda riyâzeti yetkinleşmenin ana yöntemi olarak belirlemiş, çok farklı türlerden fiilleri riyâzet şemsiyesi altına sokmuş ve böylece insanî yetkinleşmeyi sağlayan amelleri olabildiğince genişletmiştir. Bu çeşitlilik filozofa amelle yetkinleşmeyi aynı zamanda nazarî yetkinleşmeyi de içine alan bir süreç olarak kurgulama imkânını vermiştir.

Çalışmanın son bölümünde İbn Sînâ'nın amelle yetkinleşme sürecinde ortaya çıkan halleri Meşşaî bilim geleneğinin ana kabulleri doğrultusunda yorumlayarak kendi nefs teorisiyle uyum içerisinde açıkladığını görmekteyiz. Bu bölüm aynı zamanda geriye dönük açıklamalarımıza katkıda bulunmamızı da sağlar. Çünkü bu bölümdeki argümanlar ârifin sadece filozof olarak isimlendirilemeyeceğini açıkça göstermektedir. Zira ârifin sadece filozof olarak tanımlanması riyâzet yöntemiyle

bedenî ilgilerinden soyutlanmış bir ârifin ne neşesini ne doğaya tesirini alınne de güçlenmiş nefsiyle madde üzerindeki tasarrufunu açıklamak için yeterli gözükmemektedir. Zaten İbn Sînâ'nın yetkinleşmiş bir ârifi nitelediği haller bir filozofa, veliye veya mistiğe hasredilecek durumlar değildir. Bu metinde anlatılan durumlar âriflerin çeşitli halleri ve makamlarıdır. Bu ise ârif kelimesi altına giren kişilerin yetkinleşme süreçlerini ve süreçte açığa çıkan hallerini çeşitlendiren bir isimlendirmedir. Filozof âriflerden sadır olan halleri anlatırken hallerin çeşitliliğini ve fiillerin tesirini nefsin riyâzetle ne denli güçlendirildiği üzerinden açıklar. Ayrıca açıkça görülmektedir ki filozofun ârifin yetkinleşmek için yaptığı fiillere verdiği isimler tamamen İslam dininin pratiklerinden alınmıştır. Bu da bize göstermektedir ki ârifler olarak isimlendirilen zümre için yetkinleşmeye giden yol nübüvvetin izini takip etmektir. Filozofun yetkinleşmiş insanın zirvesi olarak gördüğü şahıs nebevî özelliklerle donanmış kişidir. İbn Sînâ'nın gerek diğer eserlerinde gerekse Âriflerin Makamları'nda yetkinleşmenin tüm vasıflarının kendinde topluca bulunduğu üst seviye nübüvvettir. Filozofun özellikle de *el-İşârât ve't- tembîhât'ta* kutsî akla dair yapmış olduğu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki sahih mizaçların tefekkürün eşlik ettiği riyâzetle kutsiyet mertebesine yönelişleri soyutlanmanın amelle imkânına alan açmıştır.

KAYNAKÇA

İbn Sînâ, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh: Fahreddin Râzî, çeviri: Ömer Türker, İstanbul, Hayykitap, 2010,

İbn Sînâ**, Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitâp al- Shifâ,** (nşr. Fazlurrahman), Oxford University Press, London 1959, s. 168-182

İbn Sînâ, **eş- Şifâ Kitâbü'n- Nefs,** (nşr. George Kanavâtî- Saîd Zâyed), Kahire: el-Hey'etü'l- Mısriyyetü'l-âmme li'l- kitâb, 1975,

İbn Sînâ, *Risâletu'l-adhaviyye fi emri'l-me'âd* (nşr.-çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve*

Ölüm Ötesi içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2011,

İbn Sînâ, **Uyunü'l- Hikme** (nşr. Abdurrahman Bedevî). Beyrut 1993

İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik II**, Ekrem Demirli- Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2005

İbn Sînâ, **ed-Du'a ve'z-Ziyâre, et- Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ** içinde (283-288), Hasan Âsî (neş), Beyrut, 1983,

İbn Sînâ, **Risaletu't- tayr, et- Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ** içinde (338-343), Hasan Âsî (neş), Beyrut, 1983,

İbn Sînâ,**eş- Şifa: Metafizik I**, Ekrem Demirli-Ömer Türker (nşr ve çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2004

Mantığa Giriş (Medhal), Ömer Türker(çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006,

İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Ali Durusoy- Muhittin Macit- Ekrem Demirli (metin ve çeviri), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005

İbn Sînâ, **el-İşârât ve't- Tembîhât** (nşr. Mahmûd Şehâbî), Tahran: Dânışgâh-ı Tahran, 1339

İbn Sînâ, **el-İşârât ve't- Tembîhât,** (şerh N.Tûsî [tahkik Süleyman Dünya]), Kahire: Dâru'l- Me'ârif, 1960,

İbn Sînâ, **2. Analitikler (Burhan),** Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006

İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (tahkik ve çev.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011

İbn Sînâ, **Fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-natıka ve Ahvaliha, Ahvalu'n-Nefs,** nşr. Ahmed Fuad el- Ehvani, Kahire, 1952, ahire, 1952,

İbn Sînâ, **Risâle fi'l- kelam ale'n- nefsi'n- nâtıka, Ahvâlu'n-nefs** içinde (neş. Ahmed Fuad el-Ahvânî), Kahire, 1952.

İbn Sînâ, **Risaleler "Peygamberliğin İspatı",** Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu (çev.) Ankara, Kitabiyat, 2004, s.41

İbn Sînâ, **Risaleler**, **"er- Risaletu'l- Arşiyye"** Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu (çev.), Ankara Kitabiyat,2004

İbn Sînâ, **Risaleler**, **Peygamberin Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale,** Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu (çev.), Ankara Kitabiyat, 2004

İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı,** Aygün Akyol, İclal Arslan (çev.) Ankara: Elis Yayınları, 2013

İbn Sînâ, **Mübâhasât,** (nşr. Muhsîn Bîdâfer), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992,

İbn Sînâ, **Ta'likât**, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kum; Mektebetü'l-i'lami'l- İslâmî, 1984,

İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd** (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran: Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984,

İbn Sînâ**, Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma,** (çev. ve inceleme Hasan Akkanat) Felsefe Dünyası, 2008/2, sayı 48

İbn Sînâ**, Aklî İlimlerin Bölümleri,** (çev. ve inceleme Hasan Akkanat) Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2008, Cilt: ll, sayı, 31, s. 195-234.

İbn Sînâ, **2. Analitikler (Burhan),** Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006,

İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî,** Murat Demirkol (çev ve neş.) İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

İbn Sînâ, **Fi'l-Işk,** et-Tefsîru'l- Kur'ânî ve'l-lugati's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ içinde (243-269), Hasan Âsî (neşr.), Beyrut, 1983. **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**, Ahmet Ateş (çev. ve neşr.), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953

İbn Sînâ, **En- Necat**, Kübra Şenel (çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012,

İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları,** Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker (çev.), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 9, cilt:9, 2000,

Farabi, **Harfler Kitabı,** Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008,

İbn Tufeyl- İbn Sînâ, **Hayy İbn Yakzan** (çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2006

Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe- Din İlişkisi**, Kitabevi: İstanbul, 2008,

Ömer Mahir Alper, İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, İstanbul: İsam Yayınları, 2013

Fehrullah Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,** Ankara: Elis Yayınları, 2007

Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul: İSAM Yayınları,

Ömer Türker, Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitabû'ş-Şifâ El-İlâhiyat'ı Bağlamında Bir Tahlil, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 1, s. 16-26, Ocak -Şubat -Mart 2014, Ankara

Ömer Türker, **İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri,** Sabah Ülkesi Kültür Sanat ve Felsefe Dergisi, sayı, 52, Temmuz 2017, Köln

Ömer Türker, **Hayy b. Yakzân: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu**, İstanbul Sosyoloji Dergisi, sayı:18, yıl, 2009, İstanbul.

Süleyman Uludağ, "Ârif", **DİA**, C.3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991

Semih Ceyhan, "Zühd" **DİA**, C.44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, Necdet Tosun, "Sır" **DİA**, C.37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009

Mehmet Demirci, "Himmet" **DİA**, C.18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998,

Semih Ceyhan, "Tecellî" **DİA**, C.40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011,

Gıyasettin Arslan, "Urvetü'l- Vüskâ" **DİA**, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012,

Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-Tenbîhât" **DİA**, C.23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, sayfa: 421-422

Ali Durusoy, "İbn Sînâ" (Felsefesi) **DİA**, C.20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, sayfa: 329

Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993,

İlhan Kutluer, **Akıl ve İtikad**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998,

Süleyman Uludağ, "Riyâzet" **DİA**, C.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, sayfa: 143-144

Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2004,

Semih Ceyhan, "Vakit" **DİA**, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, sayfa: 488-491

Semih Ceyhan, "Vecd"**DİA**, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012

Semih Ceyhan, "Vüsûl" **DİA,** C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013

Süleyman Uludağ, "Ayna" **DİA**, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991

Hikmet Yaman, **İbn Sînâ Felsefesinde Tasavvufî Bilginin İmkânı**, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014

Hikmet Yaman, **Prophetic Niche in The Virtuous City,** BRILL, Leiden- Boston, 2011

Süleyman Uludağ, "Mârifet" **DİA**, C.28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003

Süleyman Uludağ, "Müşâhede" **DİA**, C.32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006

Uludağ, "Sülûk", **DİA**, C.38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010,

İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011

İlhan Kutluer, **İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001,

İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,** İstanbul: İz Yayıncılık, 2002,

Nasîrüddîn Tûsî, **Şerhu'l- İşârât**, (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut, Müessestü'n- Nûman, 1992,

Zeynep Gemuhluoğlu, "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnce-

leme", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür aş. Yayınları,** İstanbul, 2008,

M. Cüneyt Kaya, "**Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvurunu Bir Giriş Denemesi**, Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, cilt 14, s.27 (2009/2)

İbrahim Aksu, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2012,

Mehmet Zahit Tiryaki, **İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/ Müfekkire ve Vehim,** Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015,

Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s.23 (2014/2),

Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003

Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001

Fazlurrahman, **Prophecy in Islam, in Ortodoxy and Philosophy,** Chicago; Chicago University Press 1958

Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi,** Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015

Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali" (çev. Cüneyt Kaya), **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010,

Dimitri Gutas, Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı (çev. Cüneyt Kaya), **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.113

Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine, **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc.

M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 2010, s. 169-190.

M. Cüneyt Kaya, "**Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvurunu Bir Giriş Denemesi**, Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, cilt 14, s.27 (2009/2)

Mustafa Yıldız, **İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlikle İlişkisi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, yıl: 2009/2, sayı:27, s.227-248

Hidayet Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi,** Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa, 2011

Henry Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, İng. Trc. W.R. Trask, İrving Texas 1980,

Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, (çev. Ali Ünal), İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı

Muhammed Âbid el- Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, (çev. A. Said Aykut), İstanbul: Kitabevi, Ocak 2003,

Robert Wisnovsky, **Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the Isharat**, Oriens 41 (2013)

Hayrani Altıntaş, **İbn Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan**, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını: sayı: 42, Ankara,

ÖZET

Bu çalışmanın ilk bölümünde, metinde geçen ârif, âbid ve zâhidin kim oldukları ortak ve ayrıştırıcı vasıfları belirlenerek açıklanmış, ardından filozofun yetkinleşmiş insandan ne anladığı sorusuna cevap aranmıştır. Bu soruya cevap vermek için İbn Sînâ'nın felsefe ve filozof kavramları, farklı eserlerine atıf yapılarak açıklanmıştır. İbn Sînâ düşüncesinde yetkinleşmiş insanın kim olduğu sorusuna cevap verildikten sonra araştırmanın ikinci bölümünde ârifi yetkinliğe taşıyan sürecin tahlili yapılmıştır. Bunun için de filozofun *Âriflerin Makamları*'nda bir yetkinleşme yöntemi olarak vazettiği riyâzet ameliyesi farklı cihetlerden ele alınmış ve açıklamalar filozofun muhtelif eserleriyle ve konuya dair kaleme alınmış çalışma ve makalelerle desteklenmiştir. Riyâzetin insanî yetkinleşmeyi mümkün kılan bir yöntem olarak belirlendiği son bölümde ise yetkinleşmiş bir insanın vasıfları ve fiilleri yine metnin kendisi merkeze alınarak tahlil edilmiştir.

EKİTAP

İbn Sînâ felsefesinde insanî yetkinleşme hangi yollarla gerçekleşir? İnsan, dünya hayatında hakikate ve mutluluğa nasıl ulaşabilir? Bu çalışma, söz konusu soruları filozofun *el-İşârât ve't-Tembîhât* adlı eserinin "Âriflerin Makamları" bölümünü merkeze alarak ele almaktadır. İbn Sînâ'nın tasavvufî bir dil ve sembolik anlatımla kaleme aldığı bu bölüm, riyâzetin insanın nefsini arındırma, aklî ve ruhî yetkinliğini geliştirme sürecindeki işlevini ortaya koymaktadır. Çalışma, metnin rasyonel veya mistik karakterine ilişkin tartışmaların ötesine geçerek filozofun insanî kemale ulaşmak için önerdiği yöntemi inceliyor. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın nefs teorisi, metafizik anlayışı ve bilgi tasavvuru birlikte değerlendirilerek riyâzetin yetkinleşme sürecindeki yeri açıklığa kavuşturuluyor. Böylece eser, İbn Sînâ düşüncesinde insanın hakikate yönelişini ve mutluluğa ulaşma imkânını bütünlüklü bir perspektifle ortaya koyuyor.

ISBN 978-625-8972-97-9