

İbn Sînâ'nın Meşrîkî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali

Dimitri GUTAS**

Çeviri: M. Cüneyt KAYA***

I. Giriş

İkinci derecedeki kaynaklarda çoğunlukla “doğulu (*oriental*)” şeklinde isimlendirilen İbn Sînâ'nın meşrîkî felsefesi,¹ filozofun diğer eserlerinde bulunmayan bâtinî ve tasavvufî bir görüntü çizdiği farzedildiğinden henüz sona eren yüzyılda, İbn Sînâ uzmanları arasında çok büyük bir önemi hâiz olmayan meşhur bir tartışmaya konu oldu. 1988'de ulaşabildiğim bütün delilleri gözden geçirdikten sonra, İbn Sînâ'nın meşrîkî felsefe hakkındaki eserinin diğer kitaplarından, özellikle de *eş-Şifâ*'dan özde değil sadece şekil açısından farklılaştığı makul bir sûrette açıklığa kavuşmuştu. İbn Sînâ'nın da *eş-Şifâ*'nın girişinde belirttiği gibi (bu pasaja, bir sonraki bölümün başında yer verilmiştir), meşrîkî felsefeyle ilgili eserini kaleme alış amacı, diğer filozofların görüşlerine atıfta bulunmaksızın, birtakım makbul ve geleneksel düşüncelerle tezat teşkil etse ve böylece fincancı katırlarını ürkütse de dolaylı değil doğrudan ifadeler kullanarak felsefeyi tarihî olmaktan çok sistematik bir tarzda ortaya koymaktır. Diğer yandan meşrîkî

* “Avicenna's Eastern (“Oriental”) Philosophy: Nature, Contents, Transmission”, *Arabic Sciences and Philosophy*, (2000): 159-180. [Metinde yer alan Arapça ibareler, vefat tarihleri, italik vurgular ve ilâve bilgi ya da tanım ihtivâ eden parantezler müellife aittir. Çevirene ait notlar, köşeli parantez içinde (çev.) notuyla verilmiştir. Arapça şahıs ve kitap isimlerinin okunuşunda Türkçe'de yaygın olarak kullanılan usûle riâyet edilmiştir. (çev.)]

** Yale Üniversitesi'nde (A.B.D.) Arap Dili ve Edebiyatı Profesörü.

*** MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilimdalı Doktora Öğrencisi.

¹ Arapça *meşrîkiyye* kelimesinin karşılığı olarak artık “*oriental*” kelimesinin kullanılmaması daha yerinde olacaktır. Aslında kelime olarak *oriental*'in *meşrîkiyye*'yi karşıladığı doğrudur da (zira *oriens* Latince'de doğu anlamına gelmektedir), *oriental* kelimesi, İbn Sînâ'nın *meşrîkiyye* kelimesini kullanımına karşılık olamayacak oranda, yirminci yüzyılın sonlarına ait kültürel telakkilerle doludur. Zira İbn Sînâ *meşrîkiyye* kelimesiyle sadece İslâmî doğuya yani Horasan'a işaret etmek istemektedir. Bu sebeple *meşrîkiyye*'nin karşılığı olarak İngilizce'de tarafsız bir kelime olan “*eastern*”ı kullanmak daha uygundur. Bu konunun tartışması hakkında bkz. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Readings Avicenna's Philosophical Works*, Islamic Theology and Philosophy, 4 (Leiden, 1988), s. 127 ve dipnot 26; ayrıntılı bilgi için bkz. D. Gutas, “İbn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy”, *Oriens*, 34 (1994): 222-41, s. 223, dipnot 2. [Yazarın makale boyunca kullandığı “Avicenna's Eastern Philosophy” tabiri, “İbn Sînâ'nın doğulu felsefesi” yerine, ihtivâ ve işaret ettiği anlamlar gözönüne alınarak “İbn Sînâ'nın meşrîkî felsefesi” şeklinde tercüme edilmiştir. (çev.)]

felsefeye dair kitabının girişinde de belirttiği gibi,² bunu yaparken o, seçici olmayı tasarlamaktadır: Amacı, sadece mantık, metafizik, fizik ve ahlâk alanlarındaki ihtilâflı konulara yer vermektir. Görüş ayrılığının olmadığı diğer konuları ise mevcut risâlelerinde zaten ele almış ve bu noktada ayrıca bir yorumu gerek kalmamıştır.³

Bu incelemenin ışığında son on yılda bu görüşümü destekleyen bir takım ilâve deliller topladım. Ayrıca bu süre içinde sözkonusu düşüncelerime meydan okuyan herhangi bir çalışmaya da rastlamadım.⁴ Bu çalışmanın amacı ise, İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesi hakkındaki tartışmalara son verme yolundaki çabalara bir katkı olması açısından sözkonusu delilleri ortaya koymaktır.

II. "Tasavvufî" ve "İşrâkî" Meşrikî Felsefe Efsanesi

İbn Sînâ'nın meşrikî felsefeye dair kitabının, ilk bakışta herhangi bir delil bulunmaması veya varolan delillerin de aleyhte olmasına rağmen -zira bu yüzyılın büyük bir kısmında bu kitabın sadece mantık kısmı bilinmekteydi-⁵ niçin öncelikle bâtinî ve tasavvufî nitelikte bir eser olarak algılandığının sebepleri karmaşık ve uzun bir tarihe sahiptir. Günümüze kadar devam eden bu hikâyenin köşe taşlarından yeniden bahsetmek, bilgi sosyolojine dair kısa bir alıştırma da olsa, iyi olacaktır.⁶

Hayy b. Yakzân adlı eserinin girişinde İbn Tufeyl, *eş-Şifâ*'nın girişindeki ifadeleri çarpıtarak yanlış bir şekilde tasvir etmek sûretiyle birer bâtinî ve zâhirî İbn Sînâ kurgusu yaratmıştır. Sözkonusu girişte İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ile meşrikî felsefeye (*el-Felsefetü'l-meşrikiyye*) ilişkin kitabını karşılaştırarak şunları söylemektedir:

"Bu ikisi [yani *eş-Şifâ* ve *Levâhuk*] dışında bir başka kitap daha yazdım. O kitapta felsefeyi, tabîî olarak [algılandığı]⁷ ve tarafsız bir düşüncenin gerektirdiği

² Metin için bk. Gutas, *Avicenna*, s. 120, § 17.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, *Avicenna*, s. 115-30.

⁴ S.H. Nasr gibi kimselerin daha yakın zamandaki göz boyayıcı görüşleri bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

⁵ İbn Sînâ'nın meşrikî felsefeye dair çalışmasının mantık kısmı mevcut haliyle ilk olarak *Manukü'l-meşrikiyyin* başlığıyla yayımlandı (Kahire, 1910). Fotoğraf şeklindeki yeniden basımı ise Mektebetü'l-Ca'ferî et-Tebrizî tarafından Tahran'da (tarih bulunmamakla birlikte yaklaşık tarihi 1970'tir) ve 1985'te Kum'da gerçekleştirildi. En son olarak ise Şükrî en-Neccâr'ın yazdığı girişle birlikte Beyrut'ta 1982'de neşredildi; bk. H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy* (Leiden, 1999), I, 477, nr. 4607.

⁶ Bu sebeplerden bazılarına pek çok yerde değindim, bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 129-130; D. Gutas, "Avicenna: Mysticism", *Encyclopaedia Iranica*, III, 82; Gutas, "İbn Tufayl", s. 231-234.

⁷ Arapça "alâ mâ hiye fi't-tab" ibaresi "tabîî hali nasılsa o şekilde (as it is in nature)" anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'ya ilişkin kitabımda bu ibareyi, tabiat manasındaki tab' kelimesini felsefenin tabiatına atfederek "kendisi nasılsa o şekilde (as it is in itself)" olarak tercüme etmiştim. Kitabımla ilgili yazdığı incelemede M. Marmura ("Plotting the Course of Avicenna's thought", *Journal of the American Oriental Society*, 111 [1991]: 333-42, s. 339-340) tab' kelimesinin, felsefe yapan kimsenin "tabîî bilişsel ameliyesi"ne atfedilmesini teklif etti. Marmura'nın İbn Sînâ'dan

şekilde ortaya koydum. [Meşrîkî felsefeye dair bu kitapta] meslektaşlarım görüşlerine yer verilmediği gibi, başka yerlerde yapıldığı gibi onların aralarında hizipler yaratmayı önleyici herhangi bir tedbir de alınmamıştır. İşte bu, benim meşrîkî felsefeye dair kitabımdır. Ancak bu kitapta [yani *eş-Şifâ*'da], konular daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir ve bundan dolayı meşşâî meslektaşlarım işini daha fazla görecektir niteliktedir. Hakikati, dolaylı yoldan değil doğrudan elde etmek isteyen kimse, [meşrîkî felsefeye dair] önceki kitabı incelemelidir. Ancak hakikati, meslektaşlarımın arasını bularak, idrâk ettikleri şeyleri daha ayrıntılı bir şekilde ve imâ yoluyla [*telwih*] elde etmek isteyenlerin ise diğer kitaba ihtiyaçları yoktur; onlar bu kitabı [yani *eş-Şifâ*'yı] okumalıdır."*

İki eser arasındaki, İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği üslup farkını İbn Tufeyl, doktrinde bir farklılık olduğu şeklinde yanlış yorumlamaktadır. O, İbn Sînâ'nın sözlerine karşılık şöyle demektedir:

"Aristoteles'in eserlerine gelince, İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da bu eserlerin muhtevâlarını, Aristot'un doktrinine göre ilerleyip, onun felsefedeki metodunu takip etmek sûretiyle yorumlamayı üstlendi. Ancak İbn Sînâ, kitabın başında açıkça, kendisine göre hakikatin başka bir şey olduğunu [el-hak indehû gayru zâlik], *eş-Şifâ*'yı sadece meşşâîlerin doktrinine göre kaleme aldığını ve hakikati doğrudan elde etmek isteyenlerin meşrîkî felsefeye dair kitabını incelemeleri gerektiğini belirtti."⁹

Yukarıdaki iktibaslarda da gayet belirgin bir şekilde görülmektedir ki, İbn Sînâ hiçbir yerde açıkça "kendisine göre, hakikatin *eş-Şifâ*'dakinden başka bir şey olduğu"nu ifade etmemekte, doktrinde değil sadece üsluptaki bir farklılıktan bahsetmektedir.¹⁰ İbn Tufeyl bu kurguyu, İbn Sînâ'nın sistemine bu düşünceleri

getirdiği deliller "fi't-tab' = tabiat" değil, "bi't-tab' = tabii olarak" şeklindedir ve tam olarak konuyla ilişkili değildir. Sadece Gazâlî "fi't-tab' " ifadesini kullanmakta (s. 337a), ancak o da bu ifadeye farklı bir konuda yer vermektedir. Ben, Marmura'nın yorumuna daha çok İbn Sînâ'nın yukarıda geçen ifadelerindeki er-re'yü's-sarih (tarafsız görüş) terkibi dolayısıyla taraftarım. Bu terkip, açıkça felsefeyle uğraşan kimsenin görüşüne atıfta bulunmakta ve tabiatı yani aynı şahsın tabii aklına atıfta bulunan tab' kelimesiyle paralellik arz etmektedir. Her iki durumda da anlam, aşağı yukarı aynıdır: Tarafsız yani felsefe çalışmalarında tarihî ve ârizî nitelikteki hatalı yorumların kendisini yanlış yola sevk etmediği kimse, tabii aklının kendisine rehberlik etmesine izin vermesi halinde, felsefenin ne olduğu hakkında belirgin bir görüşe sahip olabilir.

⁸ Tercüme için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 52-53, § 4; metin için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Manuk*, *el-Medhal* (nşr. el-Ehvânî, Anawati, el-Hudayrî), Kahire, 1952, s. 10.11-17.

⁹ Tercüme için bk. Gutas, "İbn Tufayl", s. 226; metin için bk. L. Gauthier, *Hayy Ben Yaqhdhan. Roman philosophique d'Ibn Thofail*, Beyrut, 1936, s. 14-15.

¹⁰ A. Elamrani-Jamal, benim bu tezim karşısında İbn Tufeyl'i savunmuştur: "Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Tufayl", M. A. Amir-Moeczi (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam* içinde (Louvain-Paris 1996), s. 165, dipnot 25. O, İbn Tufeyl'in *eş-Şifâ*'yı doktrin açısından meşrîkî felsefenin karşısına koymadığını ileri sürmektedir. Ancak bu itiraz, İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın, hakikatin *eş-Şifâ*'nın ihtivâ ettikleri dışında başka bir şey olduğunu iddia ettiği yönündeki müphem olmayan, ancak Elamrani-Jamal'in önem vermediği ifadesini (el-hak indehû gayru zâlik) gözden kaçırmaktadır. Sözkonusu ifadenin, iki kitap arasında doktrin noktasında bir ayrılığın bulunması dışında nasıl yorumlanabileceğini bilmiyorum. İbn

sokuşturarak, tasavvufî sezginin başat bir role sahip olduğu kendi bilgi sisteminin otoritesini sağlamak için yaratmıştır.¹¹ Gayet açık olan bu pasaj bir yana, İbn Sînâ'nın meşriki felsefesinin her nasılsa tasavvufî bir mâhiyete sahip olduğu izlenimini doğuran İbn Tufeyl'in girişinin genel tabiatı açısından da durum oldukça vâzihdir. İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ tarafından bu adla yazılmış bir esere ulaşamamış olması, eldeki kitabın iddiayı doğrulamaya elverişli olmaması dolayısıyla, sözkonusu kurguyu daha da mâkul hale getirmiştir. Bu çerçevede İbn Tufeyl de *Hayy b. Yakkân* adlı eserine, bunun daha da ötesine giden bir alt başlık ilave etmiştir. O, eserini, ortaya koymak istediği tasavvufî etkiyi ifade edecek tarzda *Fî esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye* = "meşriki felsefenin sırları üzerine" şeklinde isimlendirmiştir.

İbn Tufeyl'in kurgu ve iddiaları, İbn Sînâ üzerinde sistematik olarak çalışan ilk Batılı müsteşriklerden olan A.F. Mehren'in eserlerinde kendine son derece uygun bir zemin buldu. *Le Muséon* (1881-1887) dergisinin ilk altı sayısında

Tufeyl'in bu ifadeleri, aynı zamanda eserlerini Arapça kaleme alan çağdaşları ve halefleri ile muhtemelen İbn Rüşd tarafından da doktrindeki bir farklılığa işaret ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Sadece Latince tercümesi günümüze ulaşan ve muhtemelen İbn Rüşd tarafından kaleme alınan İbn Sînâ'ya karşı yazılmış bir eser bulunmaktadır (C. Steel ve G. Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroes Against the Avicennians on the First Cause", *Researches de théologie et philosophie médiévales*, 64 (1997): 86-135, s. 98-99; bu yayımı dikkatime sunan Carlos Steel'e minnettarım). İbn Rüşd bu eserde, İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde çalışan ve İbn Sînâ'nın, düşüncelerini "meşriki felsefesinde gizli bir şekilde ortaya koyduğunu" iddia eden bir adamla tanıştığını (muhtemelen İbn Tufeyl'in kendisi) belirtmektedir. Dahası bu adam, "İbn Sînâ'nın, eserlerinde pek çok konuyu çağdaşlarıyla mutabakat içinde ortaya koymasına rağmen hakikati sadece sözkonusu felsefesinde açıkladığına inanmaktadır" (et hoc est quod demonstravit occulte in sua philosophia orientali, in qua solum creditum se explanasse veritate et quod multa posita in libris suis posuit ad concordandum cum eis). Burada hem İngilizce hem de Latince'sine yer verdiğim bu ifade büyük ölçüde, İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın "hakikatin eş-Şifâ'da yer alanlar dışında başka bir şey olduğu", yani aralarında doktrin açısından bir farklılığın bulunduğunu ileri sürdüğünü varsayan ifadelerini hatırlatmaktadır. Halbuki İbn Sînâ asla böyle bir şey söylememiştir, dolayısıyla bu kurgu İbn Tufeyl tarafından ortaya atılmıştır. Elamrani-Jamal ayrıca İbn Tufeyl'in, iddia ettiğim gibi, birer zâhiri ve bâtını İbn Sînâ kurgusu yaratmadan daha çok, haklı olarak, eş-Şifâ'nın yukarıda yer verilen pasajında geçen imâlî ifade (telvîh) tabirinin peşinden gittiğini ileri sürmektedir. Ancak böyle bir durumda bu iddia geçersiz kalmaktadır, çünkü İbn Sînâ'nın cümlesindeki telvîh yani îma, herhangi bir tarafsız Arapça okuyucusunun yapacağı gibi, burada daha önce geçen mecmuce (dolaylı yoldan ifade etme) bağlamında anlaşılmalıdır: Meşrikîlerin kitabı herhangi bir dolaylı anlatımı ihtiva etmemekle birlikte, eş-Şifâ bu tür bir anlatıma sahiptir. Sözkonusu dolaylı anlatım, doğrudan ifade yerine arahulucu, ayrıntılı ve imâlî bir üslup taşımaktadır. Dolayısıyla, Elamrani-Jamal'in iddia ettiği gibi sözkonusu cümleden, İbn Tufeyl'in "eş-Şifâ'nın bâtını bir yönünün olduğunu savunduğu" şeklinde bir sonuç çıkarmak, belirttiğim üzere, İbn Sînâ'nın ifadelerinin kelime manası yerine bilerek bir kurgu yaratma isteği olmaksızın imkânsızdır. Ayrıca bk. Gutas, "İbn Tufayl", s. 231. İbn Sînâ'nın meşriki felsefenin doğrudan üslubuna karşılık eş-Şifâ'daki arahulucu, ayrıntılı ve imâlî üslubuna örnek olarak aş. bk. bölüm IV. özellikle §2'deki örnek.

¹¹ Bu delilin ayrıntıları için bkz. Gutas, "İbn Tufayl", s. 235-241.

yayımladığı seri makalelerinde ve özellikle de "Vues théosophiques d'Avicenne"¹² başlıklı makalesinde Mehren, İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesini tasavvufla ilişkilendirmesinden hareketle bu iddiayı daha da ileri götürdü. Hattâ büyük ölçüde İbn Tufeyl'in iddialarını izleyerek muhtemelen İbn Sînâ'nın "tasavvuftu" görüşlerini ihtivâ eden bir eserler topluluğu oluşturdu. Hiç kuşkusuz Mehren, İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesini tasavvuftu olarak yorumlayan ilk Batılı olmamakla birlikte¹³ İbn Sînâ'ya ait, bu sözde tasavvuftu nitelikteki meşrikî felsefeyi ihtivâ eden belirli bazı eserler tespit eden ilk kişidir. Mehren bu metinleri fasiküller halinde yayımlamış ve bu eserlere verdiği genel adı, İbn Tufeyl'den ödünç almıştır: *Resâil ... İbn Sînâ fî esrârî'l-hikmeti'l-meşrikîyye* (İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefenin Sırları Hakkındaki Risâleler.) Aynı fasiküllerin Fransızca başlığı ise bunun kelimesi kelimesine tam karşılığı olmasa da, daha yorumlayıcıdır: *Traitées mystiques d'Avicenne* [İbn Sînâ'nın Tasavvuftu Risâleleri (çev.)] (Leiden, 1889-1899). Bu şekilde İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesi, yayımlanan sözkonusu risâlelerin hiçbirinde meşrikî felsefe ve tasavvuftan bahsedilmese de, genel olarak tasavvufla özdeşleştirildi.¹⁴

¹² *Le Muséon*, 4 (1885): 597-609, s. 594-595.

¹³ Bu düşüncüyü paylaşan Mehren'den önceki ve sonraki ilim adamlarının bir listesine E. Panoussi tezinde yer vermiştir (*La notion de participation dans la philosophie d'Avicenne*, Louvain, 1967 [şimdi Louvain-la-Neuve'de], s. 28-29) R. Macuch kendi makalesinde bu listeyi yeniden yayımlamıştır: "Greek and oriental sources of Avicenna's and Sohrawardi's theosophies", *Græco-Arabica* [Athens] 2 (1983): 9-22, s. 11.

¹⁴ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın ikinci bölümün dokuzuncu kısmında (nemat) İbn Sînâ, kendi "işârî" üslûbunu yansıtan (krş. Gutas, *Avicenna*, s. 307-311) son derece meccâzî bir dille, felsefî bilginin derecelerini tarif etmektedir. Bunu, kendi epistemolojik teorisine ait kavramlarla yapan İbn Sînâ, bazen de birtakım tasavvuftu kavramları (irâde ve vakt gibi), daha önce dinî hayatın diğer bazı tezâhürleri hakkında (namaz, velîlerin kabirlerini ziyaret vb.) yaptığı gibi, bunların da muhtevâlarını felsefî sisteminde birleştirme çabasının bir sonucu olarak kullanmaktadır. Bu kısım, Mehren'in (ve bu iddiayı benimseyenlerin) zannettiği gibi "tasavvuftu" bir risâle değildir. *el-İşârât*'ın son üç bölümünün tasavvuftu nitelikte olduğuna dair yorumu desteklemek için çoğu zaman başvurulan (meselâ, Marmura bu dipnotun devamında ve İnati aşağıda 20. dipnotta) Fahreddin er-Râzî de *Şerhu'l-İşârât*'ta (Kahire 1325; II, s. 100-103) bu dokuzuncu bölümün devamı hakkında şöyle demektedir: İbn Sînâ "burada ne kendisinden önce ne de kendisinden sonra herhangi bir kimse tarafından gerçekleştirilemeyen bir tarzda sûflerin bilgilerindeki farklılıkları bir düzene koydu" (*fe-innehû rattebe 'ulûme's-sûfiyye tertîben mâ sebekahû ileyhi men kablehû ve-lâ lahikahû men ba'dehû*). Cümlelerin gelişinden Fahreddin'in ulûmû's-sûfiyye ile "sûflerin bilgileri"ni, yani bilgi derecelerindeki farklılığı kastettiği, yoksa Marmura'nın tercüme ettiği gibi ("Plotting the course of Avicenna's thought", s. 342 yukarıda) "Sûflerin ilimleri"ni kastetmediği gayet açıktır. Zira İbn Sînâ bu bölümde sûflerin ilimlerinden sadece, bilgili kimselerin (ârifün) bilgilerindeki derece farkıyla ilgili olarak bahsetmektedir. "Bilgili kimseler"le sûfler ister özdeşleştirilsin ister özdeşleştirilmesin -İbn Sînâ bu bölümde "sûfî" kelimesini asla kullanmamaktadır- Fahreddin er-Râzî'nin, bu bölümün tasavvufla veya sûflerin ilimleriyle alakalı olduğunu ileri sürmediği gerçeği -ki bazı modern yorumcular bunun aksi bir iddiayı desteklemek için Fahreddin er-Râzî'yi delil olarak zikretmektedirler- gözler önündedir. İkinci ve daha kötü olanı ise şudur: Fahreddin er-Râzî, sûfî konusunun *el-İşârât*'ın sadece ikinci bölümünün dokuzuncu kısmında (nemat) bulunduğunu iddia etmektedir; yoksa ne *el-İşârât*'ın son üç bölü-

C.A. Nallino 1925'te, Mehren'in koleksiyonunun Arapça başlığına, herhangi bir el yazması delilden tamamıyla yoksun olduğu gerekçesiyle hararetle karşı çıksa da onun bu itirazları pek işe yaramadı.¹⁵ Keyfi bir şekilde Mehren tarafından "tasavvufî" olarak nitelenen bu eserler topluluğu, sözkonusu fasiküller vasıtasıyla basılı bir meşrûiyet kazandı ve bu telakkî, yıllar sonra Anawati'nin bibliyografyasında tasavvuf (mistisizm) başlığı altında tekrar ortaya çıktı.¹⁶ Bu temelsiz tespitin yol açtığı hasar, sözkonusu metinlerin neşir ve tercümelerine bile yayılmaya başladı: Süleyman Dünyâ'nın, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ını neşri, kitabın son üç bölümünü (nemat 8-10) -ki Mehren'in koleksiyonda yayımlanan metinlerin arasında da yer almaktadır- tasavvuf başlığı altında sunmaktadır.¹⁷ Aslında bu anlayış, el yazmasının bize sunduğu delili bilinçsizce değiştirmek demektir: *el-İşârât*'ın ne el yazmalarında,¹⁸ ne de *İşârât* üzerine Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn et-Tûsî ve Kutbuddîn er-Râzî tarafından yapılan şerhlerde söz konusu bölümlerde böyle bir başlık bulunmaktadır.¹⁹ Bu üç bölümün yapılan en son tercümesinde de Sh.C. İnati, sadece S. Dünyâ'nın temelsiz başlığını tekrarlamakla kalmamakta (s. 67: "Sufism"), giriş bölümünde (s. 4), ortaya herhangi bir delil koymadan ve hatta İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta "sûfî" kavramını asla kullanmadığının da farkında olmasına rağmen, kitabın sözkonusu

münde, ne tamamında, ne de Mehren tarafından "tasavvufî" nitelikte olduğu ileri sürülerek yayımlanan ve modern ilim adamlarının çoğu tarafından da üzerinde çok fazla düşünülmeden kabul edilen diğer risâlelerde böyle bir şey sözkonusu değildir. Son olarak burada ifade edilmeye değer olan diğer bir husus ise şudur: İbn Sînâ'nın tasavvuf hakkındaki gerçek düşüncelerini, bu kavramı kullandığı yerlerden hareketle tesbit etmek daha öğreticidir. *eş-Şifâ*'nın Fizik bölümünün henüz başlarında (*es-Semâu't-tabîi*, nşr. Sa'îd Zâyid [Kahire 1983], s. 21.4) teknik terimlerin uygunsuz, kafa karıştırıcı ve insanbıçımcı (madde=dişi, form=erkek) bir tarzda kullanılmasını tartışırken İbn Sînâ bu durumu, sûflerin sözleri ve bunun felsefi söylemle tezat teşkil edışıyle karşılaştırmaktadır: "Bü tür şeyler dolayısıyla, filozofların sözlerinden daha çok sûflerin sözlerine benzeyen (el-keîâm ellezî hüve eşbehu bi-keîâmî's-sûfiyye minhu bi-keîâmî'l-felâsîfe) bu çeşit sözleri (keîâm) anlamak oldukça zordur." İbn Sînâ burada daha çok küçümseyici bir tavır sergilese de bırakın sûfî sözlerini, kelâmcıların cedelf ifadeleri hakkında bile oldukça az bir fikre sahiptir. Açıkçası o, tasavvufu veya "sûflerin ilimlerini" *el-İşârât*'ta onaylamamaktadır. "Sûfî sözleri" hakkında benzer bir duygu için İbn Sînâ'nın Bağdat âlimlerine yazdığı mektuba bakınız, Ehsan Yarshater (nşr.), *Penç Risâle* (Tahran 1332 ş.), s. 74.

¹⁵ Bütün bu yukarıdakilere ait belgeler için bkz. Gutas, "İbn Tufayl", s. 233, dipnot 22.

¹⁶ G.C. Anawati, *Müellefâtü İbn Sînâ* (Kahire 1950), nos. 213-244.

¹⁷ İlk baskı (Kahire 1958), s. 747; ikinci baskı (Kahire 1968), bölüm 4, s. 5.

¹⁸ Ben, İstanbul Nuruosmaniye 4894 numaralı yazmanın 229 varlığını kontrol ettim. Forget ve Mehren tarafından yapılan neşirlerin dayandığı dokuz yazmada böyle bir işaret bulunmamaktadır: J. Forget, İbn Sînâ, *Le livre des théoreèmes et des avertissements* (Leiden 1892), s. 190; Mehren'in ikinci fasikülü (Leiden 1891), s. 1 (Arapça).

¹⁹ Bunlardan ilk ikisi için bkz. *Şerhu'l-İşârât* (Kahire 1325), II, s. 86; son ikisi için ise bk. *el-İşârât ve't-tenbîhât* ... *maa's-şerh li- ... et-Tûsî ve Şerhu's-Şerh li- ... Kutbuddîn ... er-Râzî* (Kum 1375 ş.), III, s. 334.

kısmını "geleneksel" olarak nitelemektedir.²⁰ Açıkçası İbn Sînâ'nın "tasavvufî" nitelikteki meşrikî felsefesi bu aşamada artık bir îman konusu haline gelmiştir.

Benzer gelişmeler, Henri Corbin ve takipçileri tarafından benimsenen yorumlarda da görülebilir. Hayatı boyunca Sühreverdî'nin eserleriyle meşgul olmanın doğurduğu etki sonucunda Corbin -her ne kadar Sühreverdî, felsefesinin İbn Sînâ'ya dayandırılmasına açıkça karşı çıksa da-²¹ İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesinde, Sühreverdî'nin işrâkî felsefesinin bir benzerini gördü. Delil yokluğunun verdiği cesaretle Corbin, geç dönem İran İbn Sînâ okuma geleneğini ayrıntılı bir şekilde inceledi ve İbn Sînâ'nın iddia edilen işrâkîliği hakkında, filozofun mecâzî ifadelerinin hayâlî yorumları yoluyla sembolik okumayı tercih etti.²² Bu konuda Corbin bazı talebeleri tarafından da sadakatle takip edildi, ki bunların en meşhuru Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr, en son 1996'da İbn Sînâ'nın "Doğulu (Oriental) Felsefesi" hakkında bir makale yazdı ve Corbin'in iddialarını tekrarlayarak İbn Sînâ'nın bu felsefesinin, "aydınlanma ve irfanın hakim olduğu aklî âlem istikametinde atılmış bir adıma işaret ettiğini" belirtti. Ancak Nasr bunu yaparken İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-meşrîkiyyîn*'inin (*Doğuluların Kitabı*) girişi dışında -ki burada İbn Sînâ, ne "işrak (aydınlanma)" ne de "irfan" hakkında herhangi bir şey söylememektedir- filozofun hiçbir metnine atıfta bulunmamaktadır.²³ Meşrikî felsefenin "tasavvufî" olarak yorumlanmasında olduğu gibi, "işrâkî" olarak yorumlanması durumunda da bunu savunanların yaklaşımı, hiçbir somut delilin îmanlarına etki edemediği dindar kimsenin yaklaşımına benzemektedir. Bu

²⁰ *Ibn Sînâ and Mysticism* (London ve New York, 1996).

²¹ Sühreverdî'nin *el-Meşârî*'deki metni (195 Corbin) için bk. benim *Avicenna* kitabım, s. 118, dipnot 13.

²² İbn Sînâ'nın, eserlerinde sembolik metodu kullanışı ve bunun önemi hakkında bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 299-307. İran'da, İbn Sînâ'yı işrâkî bir yolla okuma geleneği bugün bile hâkimdir. Tarihî İbn Sînâ (yani sonraki geleneğin yarattığı İbn Sînâ değil) hakkında yapılan ilmî araştırmalar, bu geleneğin takipçileri tarafından tasavvur bile edilemez. Konuyla ilgili hayret verici bir örnek, Corbin'in eserlerini tefsir etmesiyle meşhur Ch. Jambert tarafından ortaya konulmuştur. O, herhangi bir kimsenin (benim yaptığım gibi), İbn Sînâ'nın bir mutasavvıf ve işrâkî olduğu yönündeki bütün bir İran geleneğini inkâr edebileceğine inanmamaktadır. *Encyclopaedia Iranica*'daki "Avicenna and mysticism" başlıklı maddeye (III, 79-83) yazdığım giriş hakkındaki değerlendirmesinde hatâbî bir şekilde şöyle haykırmaktadır: "Bu durumda, doğunun İbn Sînâcılarını (ki Sühreverdî bunların başında gelmektedir) ve İran felsefe geleneğinin tamamının yanlışlığı olması, buna karşılık D. Gutas'ın haklı olması gerekir", *Abstracta Iranica*, (1990): 81-2.

²³ S.H. Nasr, "İbn Sînâ's 'Oriental philosophy'", *History of Islamic Philosophy* (ed. S.H. Nasr ve O. Leaman) içinde (London ve New York, 1996), s. 250. Nasr'ın makalesi bütünüyle bir bibliyografik boşluk içinde yazılmıştır. İlk el kaynaklar bir yana, kullandığı ikinci derecedeki kaynaklar da sadece Corbin'in ve kendisinin eserlerinden ibarettir. Nallino, Goichon, Pines veya benimki gibi, meşrikî felsefe hakkında ortaya konulup ispatlanmış, ancak Nasr'ınkinden farklı yorumlara karşı, herhangi bir gerekçe gösterilmeksizin (bazı isimlerden bahsedilmesine rağmen) kayıtsız kalmıştır. Kafayı kuma sokması dolayısıyla "deve kuşu metodu" olarak isimlendirilebilecek olan bu tür bir ilmî faaliyet şekli, bir ansiklopedinin, konuyla ilgili temel görüşleri ihtivâ etmesi gerektiği dikkate alındığında, yer aldığı kitap için hiç de uygun değildir.

yöndeki düşünceler, tarihî İbn Sînâ veya onun meşrûkî felsefesiyle ilgili [ilmî (çev.)] herhangi bir şey ortaya koymamakta, sadece kendilerini ilim adamı olarak göstermeye çalışan taraftarlarının şahsî inançları hakkında bizi bilgilendirmektedir.

III. Kitabın İsmi

İbn Sînâ'nın meşrûkî felsefe hakkındaki eserinin başlığını vermemek için şimdiye kadar kendimi tuttum. Çünkü önceki çalışmamda ileri sürdüğüm şüphe hâlâ ortadan kalkmış değil.²⁴ Kısacası problem, kitabın başlığı hakkında ne İbn Sînâ'nın kendisinden ne de ona doğrudan talebe olmuş kimselerden gelen herhangi bir somut delilin bulunmasıdır. Bu konuda sahip olduğumuz en erken ve görünüşe göre en güvenilir delili, Abdürrezzâk es-Signâhî'nin (yaklaşık 6./12.yüzyıl. ortaları) istinsah ettiği İbn Sînâ'nın eserlerini ihtiva eden bir el yazması (Kahire, Dâru'l-kütüb, Hikme 6M) sağlamaktadır. Bu nüshada kitabın ismi *Kitâbü'l-meşrûkîyyîn* şeklinde geçmektedir.²⁵ Yaklaşık aynı tarihte Abdürrezzâk'ın genç çağdaşı ve tanıdığı Zahîrüddîn el-Beyhakî (ö. 565/1169), kitabın başlığını *el-Hikmetü'l-meşrûkîyye* olarak vermektedir.²⁶ el-Beyhakî'nin şehâdeti, kısa bir zaman sonra, *el-Hikmetü'l-meşrûkîyye* başlığı altında bugün elimizde olan mantık bölümünden iktibaslarda bulunan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) tarafından teyit edilmiştir.²⁷ Daha sonraki bütün el yazmalarında başlık, buna uygun olarak *el-Hikmetü'l-meşrûkîyye* şeklinde geçmektedir. Bundan sonra, daha çok bu yazmalardan bahsedeceğimden, atıfları kolaylaştırmak amacıyla kitap için ben de *el-Hikmetü'l-meşrûkîyye* başlığını kullanacağım.

IV. *el-Hikmetü'l-Meşrûkîyye*'nin İçeriği

Kitabın tamamı bugün elimizde olmasa da İbn Sînâ, günümüze ulaşan giriş kısmında hem kitabın ana hatlarıyla muhtemel içeriği olarak telakki edilebilecek

²⁴ Gutas, *Avicenna*, s. 121-122.

²⁵ Kahire yazması ve bu yazmanın tavsifi hakkında bk. D. Gutas, "Notes and Texts from Kahire Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by Abd-ar-Razzâq as-Signâhî", *Manuscripts of Middle East*, 2 (1987): 8-17. Bu vesileyle, aşağıdaki bilgileri dikkatime sunan sırasıyla David C. Reisman ve Ahmed Hasnawî'ye teşekkür ederek, bu makaleye iki ilavede bulunmak istiyorum. Sayfa 12b'de, paragraf 4.iii. β veya γ'e ilaveten: "Ankara, İsmail Saib, nr. 4605 istinsah tarihi 696 h.; M.T. Danişpejuh'un *Fihrist-i Mikrufilmâ-yı Kitâbhâne-i Merkezi-i Dânişgâh-i Tahrân* (Tahrân, 1348 ş.), 449, nr. 6'da bu yazmaya atıfta bulunulmakta, ancak varak numaraları verilmemektedir." Sayfa 13a'da, §5'den önce 4.1. numaralı yeni bir paragrafın ilavesiyle: "vr. 151v. *Hucecu Eflâun alâ bekâi'n-nefs* (nşr. Bedevî 73.15-74.) Tercümesi ve hakkında bir çalışma Ahmed Hasnawî tarafından yapılmıştır: 'Deus textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme', *Medioevo*, 23 (1997): 395-399."

²⁶ *Tetimmatü Süvânî'l-hikme of Ali b. Zeyd el-Beyhakî* (nşr. M. Şafî) Lahor 1935, s. 56 = Gutas, *Avicenna*, s. 117, dipnot 11a.

²⁷ *Şerhu Uyûn'l-hikme* (Tahrân, 1373 ş. / 1415 h.), bölüm II, s. 6, 13, uydurma *Mantaku'l-meşrûkîyyîn* başlığı altında basılan [yük. bkz. dipnot 5] mantık bölümünün Kahire eski baskısındaki 7-8. sayfalara tekabül eden yere atıfla.

bir ilimler tasnifi (veya felsefenin bölümlerini) sunmakta hem de bu bölümlerden hangilerini ele alacağına dair bir açıklamada bulunmaktadır. Filozofun verdiği ilimler tasnifi, diğer yerlerde verdiği tasniflerden farklı olduğu gibi Aristocu geleneğin kalıplarından uzaklaşma yönündeki fikrî gelişimiyle de uyum içindedir.²⁸ İbn Sînâ bu noktada sıkı bir tasnif ameliyesi takip etmekte ve sonuçta şu tabloya ulaşmaktadır:²⁹

(İlimler Tasnifi)

Her zaman var olan ilimler şu kısımlara ayrılırlar:

Sadece belirli bir zaman diliminde geçerli olan ve ihtiyaç duyulan ilimler

Her zaman (cemî'u eczâi'd-dehr) geçerli olan ve ihtiyaç duyulan ilimler : fel-sefe (hikmet)

I. Tıp, tarım, astroloji vb. gibi ikincil ilimler (tevâbi' ve furû')

II. Temel ilimler (ûsûl)

1. Âlet ilmi: Mantık

2. Müstakil ilimler

a. Teorik ilimler (el-ilmü'n-nazarî)

i. Fizik (el-ilmü't-tabîî)

ii. Matematik (el-ilmü'r-riyâzî)

iii. [Metafizik 1] Teoloji (el-ilmü'l-ilâhî)

iv. [Metafizik 2] Küllî ilim (el-ilmü'l-küllî)

b. Pratik ilimler (el-ilmü'l-amelî)

i. Ahlâk (ilmü'l-ahlâk)

ii. Ev yönetimi (tedbîrû'l-menzil)

iii. Şehir yönetimi (tedbîrû'l-medîne)

iv. Peygamber'in kanun koyması (es-sinâatü's-şâria)

İbn Sînâ giriş bölümüne, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de bütün bu ilim dallarından bahsetmeyeceğini, burada sadece hakkında ihtilâf olan ilim dallarını ele alacağını ilâve ederek son vermektedir. Bu ilimlerin ise tahminen kitapta ele aldığı sırayla mantık, metafiziğin her iki bölümü (küllî ilim ve teoloji), fizik ve "pratik felsefenin, kurtuluşu arayan insanın ihtiyaç duyduğu kısımları"ndan ibaret olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede ve mevcut el yazmalarının delâletiyle *el-Hikmetü'l-*

²⁸ Bu nokta hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, *Avicenna*, s. 286-296.

²⁹ *Mantiku'l-meşrûkiyyin*, s. 5-8.

meşrıkıyye'nin içeriği şu şekilde özetlenebilir (kitabın günümüze ulaşmayan veya henüz keşfedilmemiş bölümleri köşeli parantez içinde verilmiştir):

(*el-Hikmetü'l-meşrıkıyye'nin İçeriği*)

II. Temel ilimler (usûl)

1. Âlet ilmi: Mantık

a. Birinci fen: tasavvur ve tasdîk hakkında

i. Tasavvur

α. İśâgûcî

β. Önermeler (De Interpretatione/Kitâbü'l-İbâre)

ii. Tasdik

α. Birinci Analitikler (Prior Analytics/Kitâbü'l-Kıyas)

[β. İkinci Analitikler (Posterior Analytics/Kitâbü'l-Burhân)]

[b. İkinci fen cedel, safsata, hatâbe, şiir hakkında (?)]³⁰

2. Müstakil ilimler

a. Teorik ilimler (el-ilmü'n-nazarî)

[iii. Metafizik 1: Teoloji (el-ilmü'l-ilâhî)]

[iv. Metafizik 2: Küllî ilim (el-ilmü'l-küllî)]

i. Fizik (el-ilmü't-tabîî)³¹

α. Fizik (es-Sema'u't-tabîî)

β. Gökler Hakkında (es-Semâ ve'l-âlem)

γ. Oluş ve Bozuluş Hakkında (el-Kevn ve'l-fesâd)

δ. Etki ve Edilgiler Hakkında (el-Ef'âl ve'l-infiâlât)

ε. Meteoroloji (el-Âsârü'l-ulviyye)

στ. Nefs Hakkında (Fi'n-nefs)

[ζ. Zooloji (el-Hayevân)]

[b. Pratik ilimler (el-ilmü'l-amelî)]

[iv. Peygamber'in kanun koyması (es-sinâatü's-şâriâ)]³²

³⁰ Bu, bilinenden hareketle ulaşılan, haklı bir tahmin olarak görülebilir: İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-meşrıkıyye* ile aynı dönemde yazılmış olan diğer eseri *el-İşârât*'ta şiir dışında mantığın bu bölümleri bulunduğundan, birinci fennin (yani yukarıda nr. 1.a.) peşinden bir ikincisi gelmelidir.

³¹ İçeriğinin ayrıntılı listesi için bölüm VII'deki tabloya bakınız.

Böylece kitabın yaklaşık yarısına sahip durumdayız. Bugün elimizde olan kısım bize, kitabın tabiatı ve yönelimi hakkında nisbeten doğru bir resim sunmaktadır.

V. El Yazmaları ve Bu El Yazmalarının Günümüze İntikali

Bu eserin el yazmalarının listesini daha önceki çalışmamda vermiştim;³³ o listeye şunlar da ilave edilebilir:

A. Mantık

Kum, Mar'aşî, nr. 286, vr. 24-32. Katalogta yer alan başlangıç ve bitiş ifadelerine bakarak, bu yazmanın Kahire'de yayımlanan metnin (*Mantıku'l-meşrûkîyyîn*) başlangıcından 37. sayfanın 7. satırına tekabül eden yere kadarki büyük bir kısmını ihtivâ ettiği düşünülebilir. Eserin sonu ise kayıptır. Bir felsefî eserler toplamı olan bu yazmanın tarihi 1072/1661-62'dir.³⁴

Tahran, Meclis-i Senâ, nr. 82, vr. 129-141. Her ne kadar katalog, metnin sonunun eksik olduğunu belirtse de istinsah tarihi verilmemiştir.³⁵

B. Fizik

İstanbul, III. Ahmet nr. 2125, vr. 597a-695a. 695a sayfasında bu yazmanın Muhammed b. Abdullah eş-Şucâ'î el-Fârisî tarafından 21 Zü'l-ka'de 893/27 Ekim 1487'de istinsah edildiği belirtilmektedir. Sayfa 597a'da kitabın başlığı, *Kitâbü Hikmeti'l-meşrûkî et-tabû, tasnîfü'ş-Şeyhi'r-Reis Ebî Ali b. Sînâ rahimehullah* şeklinde verilmektedir.

Sadece mantık kısmını ihtiva eden Kahire Hikme 6M dışında, Fizik bölümünü içeren dört el yazmasını (İstanbul III. Ahmet, nr. 2125, Ayasofya, nr. 2403, Nuruosmaniye 4894 ve Leipzig, nr. 796 Vollers [= DC 196]) inceleme imkânı buldum. Sözkonusu yazmaların ayrıntılı bir tavsifini yapmak bu aşamada erken olsa da birtakım genel mülâhazalarda bulunulabilir. Öncelikle nisbeten geç bir tarihe ait olan bu dört yazma da tek bir kaynaktan gelmektedir. Zira bütün yazmalarda, bir cümleyi ortadan kesip beş sayfa ilerideki ikinci bir cümle

³² İbn Sînâ'nın, yukarıda bahsi geçen giriş bölümünde ifade ettiği, sadece "kurtuluşu arayan bir insanın ihtiyacı oranında" bu ilimlere yer vereceği şeklindeki niyetine uygun olarak pratik ilimlerden ahlâk ile ev ve şehir yönetimine *el-Hikmetü'l-meşrûkîyye*'de yer vermediği düşünülebilir. Meâd ile kurulan bu ilişki, İbn Sînâ'nın pratik ilimlerle ilgili tasarladığı yeni bir kategori olan "Peygamber'in kanun koyması"nda ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gutas, *Avicenna*, s. 260.

³³ Gutas, *Avicenna*, s. 120-1. Bu iki el yazması da G.C. Anawati tarafından iki ayrı makalede tavsif edildi: "Un manuscript de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina", *MIDEO*, 1 (1954): 164-165 ve "Le manuscript Nour Osmaniyye 4894", *MIDEO*, 3 (1956): 381-386.

³⁴ A. Hüseyinî ve M. Mar'aşî, *Fihrist-i Nüshahâ-yı Hattî-i Kitâbhâne-yi Umûmî-i Hazret-i Âyetullah el-Uzmâ Necefî Mar'aşî* (Kum, 1354 ş./1975), I, 313.

³⁵ M.T. Dânişpejuh, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Hattî-i Kitâbhâne-i Meclis-i Senâ* (Tahran, 1355 ş.), I, 44. Bu ve bundan önceki el yazmasını dikkatime sunan David C. Reisman'e minnettarım.

yarısına eklemek şeklinde önemli bir eksiklik bulunmaktadır. *eş-Şifâ*'nın "Nefs" bölümünün IV. kitabının 1-2. kısımlarına tekabül eden sözkonusu metin şu şekildedir (III. Ahmet, nr. 2125, vr. 674v'den iktibas edilmiştir):

فرما كان المصير من المعنى إلى الصورة فكان التذکر <...> ترکیب صور بأعيانها وتحليلها على وجه يقع للنفس فيها غرض صحيح فلا يتمكن التخييلة لذلك من التصرف على ما لها أن تصرف عليه بطباعها بل تكون منجرة مع تصرف النفس الناطقة إياها والثاني أن تصرفها عن التخييلات ...

Metin, sözkonusu yazmalarda yukarıda işaret ettiğim eksik yerden devam etmektedir. Eksiklik, "el-mütezekkir" kelimesinden sonra başlamakta (s. 167, Rahman'ın *eş-Şifâ*'nın "Nefs" bölümünü neşrinde son satır)³⁶ ve "terkîb" kelimesinden önce sona ermektedir.³⁷ *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'nin yazmalarında geçen *el-mütezekkir terkîb*'in herhangi bir anlam ifade etmemesi ve yukarıdaki iktibasın sonlarına doğru yer alan "ve's-sânî" kelimesinin, *eş-Şifâ*'daki tam metinde olduğu gibi (Rahman s. 172.5), "ehadühumâ" şeklinde bir karşılığının olmaması gerçekleri bir yana, burada bir eksiklik bulunmaktadır ve bu eksiklik, bizzat İbn Sînâ'nın ürünü değildir.

Her ne kadar kitabın kaybolmuş bölümlerine ait yeni malzemeler ihtivâ edecek olsa da, gelecekte tavsif edilecek olan yazmaların çoğu da muhtemelen müphem bir görüntü sunacaktır. Buradaki problem, kitabın mantık ve fizik bölümlerinin birarada olduğu bir yazmanın henüz bulunamamış olmasıdır. Neticede bu iki bölümün erken dönemden itibaren birbirinden ayrı olarak intikal ettiği, eserin intikalindeki bu hususiyetin muhtemel sebebinin ise, onun kısmen eksik ve yok oluşuna yol açan çeşitli şartlar olduğu görülmektedir. Fizik bölümüne ait yukarıda tartışılan dört yazmanın hepsinin, en sonunda tek bir kaynaktan çıktığı gerçeği, bu eksikliğin sebebinin tek bir yazma olduğunu göstermektedir. Buna rağmen sözkonusu yazmalar arasındaki kesin ilişki hakkında karar vermek için metnin müstakbel neşirleri beklenilmelidir. Şimdilik kesin bir delil olmadan eserin günümüze intikaline dair problemler hakkında bir şey söylemek benim için erken olacaktır.³⁸

Fizik bölümüne ait bu yazmalar aynı zamanda, kitabın elimizdeki bölümlerinin günümüze intikali ve yayılması hakkında da ilginç sorular uyandırmaktadır.

³⁶ F. Rahman, *Avicenna's De Anima* (London 1959).

³⁷ (Rahman s. 172.6).

³⁸ Eserin Fizik kısmı, Ahmet Özcan tarafından Marmara Üniversitesi'nde hazırlanan *İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-meşrûkiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* (İstanbul, 1993) başlıklı tezde yayımlanmıştır. Özcan Nuruosmaniye, nr. 4894'teki metni esas almış ve Ayasofya, nr. 2403'teki (her ne kadar bibliyografyada, [s. 219] "Nuruosmaniye 2403" diye kaydedilmişse de) farklılıkları ilave etmiştir. Metnin gövdesinde araştırmaya yardım edecek hiçbir tahlilî bilgi ve not bulunmadığından, doğrudan doğruya Nuruosmaniye, nr. 4894'ün kullanılması daha iyi olacaktır. (Öncelikle bu tezi dikkatime sunduğu için Jules Janssens'e ve metnin fotokopisini bana temin ettiği için Jean Michot'a müteşekkirim).

Bu yazmalardan biri olan Leipzig, nr. 796 Vollers yazması, bir mağribî tarafından yazılmıştır ki, Batılı bir kaynaktan gelme de bu en azından bir Batılı tarafından yazıldığını göstermektedir. *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye* Kuzey Afrika'da veya Endülüs'te biliniyor muydu?, Şayet biliniyorsa hangi dönemde? İkinci olarak, Bodleian'daki diğer yazma ise (Pococke 181 = Hebrew 400 Uri) İbrani alfabetiyle yazılmıştır. Bu nüshayı istinsah eden kimse ve bu kitaba sahip olan insanlar Doğu'da mı yoksa Endülüs'te mi yaşıyordu?³⁹ Son olarak, öğrendiğim kadarıyla 13.-14. yüzyılda Hristiyanlığa geçen Rabbi Abner of Burgos bazı eserlerinde, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'sinin İspanyolca'sının (filosofia oriental) bulunduğu bahsetmektedir.⁴⁰ Her ne kadar Rabbi Abner'in sözünü ettiği parçaların İbn Sînâ'nın meşrîkî felsefesinden geldiği şüpheli olsa ve bunlar kitabın elimizdeki bölümlerinden hiçbirisine tam olarak uymasa da, soru hâlâ ortadadır: *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'nin Arapça orijinalinin Endülüs'te biliniyor olması aslında uzak bir ihtimal olabilir, ancak Leipzig yazmasının Mağribli bir elden çıkması, bütünüyle gözardı edilemez. Bütün bu merak uyandırıcı sorular, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'nin metni ve yazmaları üzerinde yapılacak başka araştırmalar sayesinde çözüme kavuşacaktır.

VI. *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye* ve eş-Şifâ'nın Üsluplarının Karşılaştırılması

el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'nin nefis teorisine ayrılan bölümü, İbn Sînâ'nın bu konuya verdiği önemi yansıtacak şekilde, kitabın bugün elimizdeki kısmının en geniş bölümünü teşkil etmektedir. Söz konusu bölüm, III. Ahmet'teki el yazmasının 37 varığını (vr. 658b-695a) oluştururken, Fizik bölümünün bundan önceki kısmı, bahsi geçen nüshada sadece 61 varaktır (597b-658b). Aynı zamanda eş-Şifâ metniyle de büyük bir benzerlik arzeden bu kısım, pek çok hazif ve yeniden ifadelendirmeye rağmen temelde eş-Şifâ'nın kelimesi kelimesine bir kopyasıdır. Anlaşılan İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'yi yazmak için Şifâ'yı önüne almış ve birtakım değişiklik ve düzeltmelerle ondan kopya etmiştir. Bu durum bize, iki kitap arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapma imkânı vermekte ve iki eser arasındaki üslup farklarını tam olarak anlamamızı sağlamaktadır. Bir başka

³⁹ Bu yazmanın ikinci bölümünün müstensihisi, Yağob ben Yizhaq hal-Levi Y'rushalmi olarak verilmiştir: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library* (Oxford 1886), s. 475, nr. 1334; Tzvi Langermann'ın bahsettiği müstensih, Neubauer'e göre, yazmanın birinci bölümünün de müstensihidir, bk. Y. Tzvi Langermann, "Arabic Writings in Hebrew Manuscripts: A Preliminary Listing", *Arabic Sciences and Philosophy*, 6 (1996): 137-160, s. 157. Yazmanın sahipleri, Abraham bar Yoseph, Sh'muel bar Hananel ben Yahyah ve oğlu Yoseph'tir. Araştırmalarını henüz bu kimselerin kimliği hakkında bir sonuca ulaşabilmiş değil. Charles Manekin ve Mauro Zonta bana, Malachi Beit-Arie'nin Neubauer'in *Catalogue* (Oxford, 1994) adlı eserine yazdığı *Supplement*'te Bodleian yazmasının müstensihinin doğulu bir kimse olduğunun belirtildiğini bildirdiler. Hepsine minnettarım.

⁴⁰ Bu bilgiye, kendisine minnettar olduğum Charles Manekin'le özel bir haberleşme yoluyla ulaştım. Manekin beni, Walter Mettman, *Mostrador de justicia* (Opladen, 1994), s. 160, 235'e yönlendirdi.

ifadeyle, bu sayede İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'nın girişinde bu iki kitabın özde değil, yaklaşım ve üslup açısından farklı olduğu yönündeki ifadelerini test edebiliriz. Ben de aşağıda bu hususa yönelik birtakım deliller sunacağım.

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'nın girişindeki, “[*el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*]’de bu alandaki [yani felsefe alanındaki] meslektaşlarının görüşlerine yer vermediği” şeklindeki sözleriyle ne demek istediğini en iyi, eş-Şifâ'nın “Nefis Hakkında” bölümünün I. kitabının 2. kısmına tekâbül eden bölüm açıklamaktadır. İbn Sînâ, Aristo'nun *De Anima*'sıyla paralellik arzeden eş-Şifâ'nın sözkonusu bu bölümünde, antik filozofların nefis hakkındaki düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de ise İbn Sînâ, tek bir cümleyle bütün bu konunun üstesinden gelmektedir:

“Antik filozofların nefsin ne olduğuna dair düşüncelerinden ve bu konudaki anlaşmazlıklarından, Aristo'nun kitabı [*De Anima*] ile eş-Şifâ'da bahsedildi. Her iki kitapta da onların itirazları ortaya konuldu. Bu konuyu öğrenmek isteyenler sözkonusu kitaplara müracaat etsinler. Biz kendimizi burada, sadece doğru olan görüşü ifadeyle sınırlayacağız.”⁴¹

Neredeyse hiç şerhe ihtiyaç duymayan bu ifadeler, aslında *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'nin yapısının tarihî değil sistematik olduğunu gayet belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*, sayısı bir dönem oldukça artan, fakat daha sonra memnuniyet verici bir şekilde çürütülen delilleri bir kenara bırakarak, İbn Sînâ'nın her bir konuda ‘doğru’ olduğunu düşündüğü ‘görüş’lere yer vermeyi amaçlamaktadır. Açıkçası eş-Şifâ daha kapsayıcıdır: Sadece ‘doğru görüş’ü sunmakla kalmamakta, aynı zamanda diğer filozofların delil ve itirazlarına da yer vermektedir. İbn Sînâ'nın, eş-Şifâ'da yanlış olduğunu düşündüğü görüşlere karşı ayrıntılı bir delillendirme ortaya koyarken, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de karşıt görüşleri dikkate almaksızın doğru olan düşünceyi dogmatik bir şekilde sunması, eş-Şifâ'nın girişinde ‘hizipler’ şeklinde bahsettiği ‘ihtilâf çıkartma’yla ilgilidir. Çünkü açıkçası, İbn Sînâ'ya göre doğru olan, aynı pasajda belirttiği, ‘hizipler yaratma karşısındaki ihtiyat’tır.

Bu durum, eş-Şifâ'nın bütünüyle karşılaştırıldığında *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'nin metninde bir tür hazif oluşturmaktadır. Diğer bir hazif şekli ise, delili daha doğrudan bir yolla sunmak için yeri geldikçe yapılan yeniden düzenlemeler yanında, eş-Şifâ'daki, bir ayrıntıyı açıklayan, bir noktayı her yönüyle inceleyen ve dolayısıyla temel delilin devamlılığını aksatan cümle veya paragrafların bütünüyle hazfedilmesinden ibarettir. eş-Şifâ'nın açıklayıcı ve engelleyici üslubu, delilin açık

⁴¹. III. Ahmet, nr. 2125, vr. 660r 5-7: innehû kad hukıye fi't-ta'limi'l-evvel ve fi kitâbi's-Şifâ arâ'u'l-kudemâ fi mâhiyyeti'n-nefs ve'htilâfâtuhum fihâ ve uride fi'l-mevziayni cemîan münâkazâtuhum fe-men ehabbe ma'rifete zâlik fe'l-yerci' ileyhâ ve hünâ naktasiru alâ beyâni'r-re'yi'l-hak. Şunu belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ “et-ta'limü'l-evvel” tabiri ile daima Aristo'nun eserlerine atıfta bulunmaktadır.

bir şekilde nasıl ortaya konulabileceğini teklif ve îma etmektedir. *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'nin* doğrudan üslubu ise delili, yanlış görüşlerin etkisiyle yolunu kaybetmemiş, tabiaten akıllı kimsenin anlayabileceği şekilde sunmaktadır. İşte bu, İbn Sînâ'nın girişte *eş-Şifâ'nın* üslubu hakkında tasvir ettiği şeydir: O, “meslektaşlarıyla uzlaşma içinde, çoğu şeyi ayrıntılı bir şekilde açıklayan” ve delilin, doğrudan bir üslupla ortaya konması durumundaki halini “îma eden” bir üsluptur.

Örnek olarak *eş-Şifâ'nın* I. kitabının (*makâle*) 5. bölümünün (*fasl*) içeriğini ve *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'de* buraya tekabül eden kısmı (III. Ahmet nr, 2125, vr. 662b-665b) ayrıntılı bir şekilde inceleyebiliriz. Nefsin güçleri hakkında kısa bir özet niteliğindeki sözkonusu bölüm, İbn Sînâ tarafından esasen *Hâlû'n-nefsi'l-insânîyye* adlı risâlesinde kaleme alınmış olup benim, filozofun yaratıcı faaliyetinin geçiş devresi (5./11. yüzyılın ilk on yılı) olarak isimlendirdiğim döneme aittir.⁴² Bu bölüm *en-Necât*, *eş-Şifâ* ve şimdi de *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'de* bu farklı eserlerin hizmet ettikleri muhtelif amaçlara uygun olarak yapılan önemsiz birtakım düzeltmelerle beraber kopya edilmiştir. İbn Sînâ'nın nefis teorisi hakkında yapılacak nihâ bir ciddî çalışma, bütün bu eserlerin eş zamanlı analiz edilmesini gerektirmektedir. Biz ise burada kendimizi, sadece *eş-Şifâ'yı el-Hikmetü'l-meşrîkiyye* ile mukayese etmekle sınırlandıracaktır. Aşağıda ele alınacak paragraflar atfî kolaylaştırmak için numaralandırılmıştır.

§1 (Rahman 39.13-40.4 = III. Ahmet, nr. 2125 vr. 662b 10-15): Bu iki metin, *eş-Şifâ'daki* “gıda” tarifine (39.16-18) *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'de* yer verilmemesi dışında kelimesi kelimesine birbirinin aynıdır. Bu tarif, “gıda”nın tabiatı hakkındaki alternatif görüşleri ortaya koyan Aristo'nun *De Anima'sındaki* tartışmaya (II.4, 416a 20-b20) dayanmakta olup aslında onun bir özeti niteliğindedir. Bahsi geçen tarif, bu tarihî görüşleri îma etmesi sebebiyle *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'ye* alınmamıştır. *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'de* tartışmalı hiçbir konuya yer verilmemiştir. Tabii bedenin ilk yetkinliği olan nebâtî nefsin tarifi, (yeni-den)doğma, büyüme ve beslenme kabiliyetini sağlayan organlara sahip olmaktır. Sıradan bir insanın bu tarifte “beslenme”den (*gıdâ*) anladığı şey, İbn Sînâ'nın amaçları için uygun ve yeterlidir. Dolayısıyla o, “beslenme”nin tarifini *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'nin* metninden çıkarmıştır. Bu tarife İbn Sînâ ilk olarak *Hâlû'n-nefsi'l-insânîyye* isimli eserinde yer vermiştir.⁴³ Görünüşe göre kesinlik, açıklık ve belki de gösteriş sebebiyle İbn Sînâ bütün antik felsefî birikimi bir kenara bırakıp kariyerinin nisbeten erken bir döneminde, kendi eserlerinde bu tür bilgilerin sadece özünü sunmayı arzulamıştır. Sonraları büyük ihtimalle

⁴² Gutas, Avicenna, s. 99-100, 145. J.R. Michot, (*La destinée de l'homme selon Avicenne* [Louvain, 1986], s. 6, dipnot 29) bu eserin daha sonraki bir döneme ait olduğunu ileri sürmektedir. Bu iddia doğru olsa da burada benim delilimi etkilememektedir.

⁴³ A.F. el-Ehvânî, *Ahvâlû'n-nefs* (Kahire 1371/1952), içinde s. 57.4-6.

kapsayıcı olma endişesiyle *en-Necât*⁴⁴ ve *eş-Şifâ*'da bu tür bilgiler muhafaza edilmiş, ancak yukarıda ifade edilen sebeplerden ötürü *el-Hikmetü'l-meşnrıyye'nin* metninden çıkarılmıştır.

§2 (Rahman 40.4-13 = III Ahmet, nr. 2125, vr. 662b 15-19): Bu paragrafın her iki kitaptaki yapısı da, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişinde, "*el-Hikmetü'l-meşnrıyye'nin* doğrudan yaklaşımı karşısında *eş-Şifâ*'nın uzlaşmacı ve imâli (*telvîh*) üslubu" şeklinde bahsettiği iki eser arasındaki üslup farkını en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Burada *el-Hikmetü'l-meşnrıyye'nin* metni verilmekle birlikte *eş-Şifâ*'nın metni de, Fazlur Rahman tarafından yapılan neşirden takip edilebilir. Rahman neşrinde tekabül eden satırlar, mukayeseyi kolaylaştırması için not edilmiştir.

(5a) وكان من الواجب أن نجعل كل أول شرطاً مذكوراً في رسم الثاني (10) فنجعل النباتية جنساً للحيوانية (11) والحيوانية جنساً للإنسانية فنأخذ الأعم في حدّ الأخصّ (5b) لا سيما إن أردنا أن (6) نحدّ رسم النفس لا القوة النفسانية التي للنفس بحسب ذلك الفعل (7) وسنعلم (8) من بعد الفرق بين النفس الحيوانية وبين قوة الإدراك والتحرك وبين النفس (9) الناطقة وبين القوة على الأمور المذكورة من التمييز وغيرها (12) فإن قصدنا بالتحديد هذه القوى الخاصة لها (13) فربما قنع قيل من الحدود

Her şeyden önce işaret edilmesi gereken, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da kullandığı sınırlı ifadelerdir (aşşağıda vurgulandı). §1'de birbiri ardına üç nefis türünü tanımlamanın ardından §2'nin daha başında, "gelenek olmasaydı (*levle'l-âdet*)" diyerek sözüne devam etmektedir. Yani nebâtî, hayvânî ve insânî nefislerin tanımlarını, aralarındaki sıkı ilişkiden bahsetmeksizin birbiri peşi sıra sıralamak, "eğer bir kimse, sahip olduğu belli bir fonksiyon açısından nefsin güçlerinin tanımını değil de, gerçekten nefsin tanımını vermek isterse, nefsin her bir gücünün diğeriyle olan ilişkisini bütün açıklığıyla ortaya koymak açısından daha iyi olacaktır." Birkaç satır sonra *eş-Şifâ*'da yaptığı gibi, gelenek olmasaydı bunu da nasıl gerçekleştireceğini eklemektedir: "Fakat kesin ve açık bir şekilde ifade edilmesini istiyorsan, doğru olanı, nebâtî nefsi, hayvânî olanın cinsi; hayvânî nefsi, insânî olanın cinsi olarak kabul etmen ve daha genel olanı, daha sınırlı olanın tanımına dahil etmendir."

el-Hikmetü'l-meşnrıyye'de ise sınırlı ifadeler ve mazeretler ortadan kalmakta ve her ne kadar doğru yolun ne olduğunu açıkça belirtmese de, doğru yol olduğunu düşündüğü şeyi başa almak için paragrafı altüst etmektedir:

"[Bahsi geçen üç tariften] her birini, diğeri için kesin bir ön şart kılmalı ve nebâtî nefsi hayvânî nefsin cinsi, hayvânî nefsi insânî nefsin cinsi olarak kabul etmeli ve daha genel olanı, daha sınırlı olanın tanımına dahil etmeliyiz. Bu, özellikle, belirli bir fonksiyona sahip olması açısından nefsin güçlerini değil de, nefsi tanımlamak istiyorsak böyledir."

⁴⁴ Kahire 1331, s. 258.4-6

Bu yeni düzenlemede, cümlelerin birinci parçası, sonuç ifade eden “özellikle (lâ siyyemâ)” kelimesiyle, paragrafın doğru anlaşılması yönünde bir îma ihtivâ eden eş-Şifâ'daki açıklayıcı cümleye (s. 40.7: fe-inne'l-kemâl me'hûzun fî haddi'n-nefs lâ fî haddi kuvveti'n-nefs) bağlandığından *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de yer almamaktadır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, bu paragraf ilk olarak eş-Şifâ için yazılmıştır; bu cümle ne *Hâlû'n-nefsi'l-insânîyye*'de ne de *en-Necât*'ta bulunmaktadır. Açıkçası bu, İbn Sînâ'nın üç nefis türünün birbiriyle ilişkilerini anlamada kendisinde sonradan, eş-Şifâ'yı yazarken oluşan ve ardından *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de daha da rafine hale getirdiği ince bir düzenlemedir. Paragrafın *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'deki son hali, eş-Şifâ'daki kadar naziktir yani, her şeye boyun eğme-mekle ya da İbn Sînâ'nın belirttiği gibi “hizipler ortaya çıkarma karşısında ihtiyatlı” olmamakla beraber, “geleneksel uygulama”yı takip edenlere karşı saldırgan da değildir.

§3 (Rahman 43.2-12 = III. Ahmet, nr. 2125 vr. 663b 7-13): Dâhilî idrâk güçleri hakkındaki bu paragrafta, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*, İbn Sînâ'nın 'fiille beraber idrâk' ve 'fiil olmaksızın idrâk' ile 'birincil ve ikincil idrâkler' arasındaki farkları ortaya koyduğu bir cümleye (Rahman 43.3-5) yer vermemektedir.

§4 (Rahman 43.13-44.3): 'Fiil ile idrâk' ve 'fiilsiz idrâk' ile 'birincil ve ikincil idrâk' konularını ayrıntılı bir şekilde ele alan bu paragraf, bir önceki paragrafta bu konuyla ilgili cümlelerin atılmasına uygun olarak *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'den bütünüyle çıkartılmıştır (Rahman 43.3-5).

§5 (Rahman 44.11-45.2): Bu paragraf eş-Şifâ için yeniden yazılmıştır. *Hâlû'n-nefsi'l-insânîyye* ve *en-Necât*'ta bulunmadığı gibi *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de de bu paragrafta yer verilmemiştir. Bu paragraf 'hâricî duyular', 'ortak duyu (fantasiyâ = his müşterek)' ve 'sûret-barındıran güç (*musavvire*)' arasındaki farkı açıklamaktadır.

§6 (Rahman 47.1-7): İnsan karakterinin bedenî güçlerden kaynaklanan veçhelerini ele alan eş-Şifâ'daki bu paragrafta *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de yer verilmemektedir.

§7 (Rahman 48.6-17): Bilkuvvelîğin farklı anlamlarına dair Şifâ'daki bu paragraf da *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de bulunmamaktadır.

Şon olarak eş-Şifâ karşısında *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'nin metninde yapılan üçüncü bir tür düzeltme ise, tek tek bazı kelime ve ifadelerin çıkarılması ve yeri geldiğinde cümlelerin yapısında yapılan yeniden düzenlemelerdir. Burada ele alamasak da iki eser arasında yapılacak ayrıntılı bir mukayese, bu eserlerin üslup farklılıklarını daha iyi anlamada yardımcı olacaktır.

VII. eş-Şifâ ile İlişkisi Çerçevesinde *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye'nin* İçeriği

Görünüşe göre *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye'nin* mantık kısmını İbn Sînâ yeniden yazmıştır. Her ne kadar mantığa dair diğer pek çok eseriyle önemli ölçüde paralellik arzetsen de, önceki eserleriyle arasında devamlılık gösteren kelimesi kelimesine bir benzerlik -yani o eserlerden kopya edilmesi şeklinde bir benzerlik- bulunmamaktadır. Bunun aksine fizik bölümünün tamamı, bir önceki bölümde ifade edilmeye çalışılan bazı değişikliklerle beraber *eş-Şifâ*'daki fizik bölümünden harfi harfine kopya edilmiştir. Fizik bölümünün tam olarak içeriğini anlayabilmek için aşağıda *eş-Şifâ* ile olan ilişkisi çerçevesinde bütün içeriğinin listesini veriyorum.

Sol sütundaki başlıklar, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye'de* geçtiği şekliyle bölüm adlarını göstermektedir. Köşeli parantez [] içindeki başlıklar ise, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye'nin* yazma nüshalarında benzer bir başlık bulunmadığı ve metnin devam ettiği durumlarda, *eş-Şifâ'dan* hareketle tarafımdan ilave edilmiş başlıklardır. Başlıkların sırası *eş-Şifâ'daki* gibidir.

İkinci sütun, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye'nin* III. Ahmet, nr. 2125'teki nüshasının varak ve satır numaralarını ihtiva etmektedir.

Üçüncü sütun, *eş-Şifâ'nın*, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye'nin* metnine tekabül eden kitab (makale) ve bölümlerini (fasl) içermektedir.

Dördüncü sütun, *eş-Şifâ'nın* fizik bölümünün, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye'nin* söz konusu bölümünün başlangıcına tekabül eden Kahire ve Fazlur Rahman neşirlerinin sayfa ve satır numaralarını göstermektedir. İlk olarak verilen paragraf(lar)dan sonra çoğunlukla *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye* metni bazı paragrafları atlayarak sonraki kısımlarda devam etmektedir; ancak devamlılık nisbeten kolaylıkla izlenebilir. *eş-Şifâ'nın* Kahire neşri Fizik'ten Meteoroloji bölümüne kadar olan kısmında, Rahman neşri ise "Nefis Hakkında" (De Anima) kısmında kullanılmıştır.

(-) işareti *Şifâ* ile *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye* arasındaki tahmini benzerliğe işaret etmektedir.

Konu başlıkları	III. Ahmet, nr. 2125'in varak numaraları	<i>eş-Şifâ'daki</i> kitap ve bölüm	<i>eş-Şifâ'nın</i> Kahire neşrin- deki sayfalar
FİZİK (es-Semâü't-tabî)			
giriş	597v-598r15	I.1.	7.5
el-heyûlâ	598r15-599r12	I.2	14.4
es-sûre	599r13-v14	I.2-3	14.2; 22.13
el-adem	599v14-600r18	I.2	16.18

el-fâil	600r18-602r6	I.2; I.10	15.7; 48.14
el-gaye	602r6-v4	I.10-11	52.14
el-baht ve'l-ittifâk	602v4-603r12	I.13	~62.5; 64.6
el-hareke	603r12-607v6	II.1	81.7
es-sükûn	607v7-608r17	II.4	108.5
el-mekân	612v10-613v8	II.6	114.13
el-halâ	613v8-615v7	II.7-8	119.9; 123.13
ez-zamân	608r17-612v10	II.11	155.7
meânî elfâz yuhtâcu ilâ ma'rifetihâ	615v7-616r7	III.2	178.6
el-ecsâm ve'l-hareke ve'z-zamân	616r7-619r2	III.4-6	~188.11
tenâhi'l-ecsâm ve'l-kuvâ	619r2-625r10	III.7-8	209.12; 212.6
cihâtü'l-ecsâm ve cihâtü'l-hareke	625r11-628r6	III.13-14	~246.6; 251.5
ahvâlü'l-hareke an avâriz lehâ	628r-636v7	IV.1-9	262.4

GÖK ÜZERİNE (De Caelo / es-Semâ ve'l-âlem)

esnâfü'l-kuvâ ve'l-harekâti'l-basîta	636v8; 637v1-639r13	I.1-2	1.7; 6.5
a'yânü'l-ecsâmi'l-basîta	639r13-v12	I.3	16.11
[ahvâlü'l-cismi'l-müteharrîke bi'l-istidâre]	639v13-641v11	I.4	26.5
[ahvâlü'l-kevâkib ve'l-kamer]	641v11-642r12	I.5	37.4
[harekâtü'l-kevâkib]	642r12-643v18	I.6	~45; 49.11
[hâlü'l-ahyâzi't-tabî'iyye]	643v18-644v2	I.10	73.2

OLUŞ VE BOZULUŞ ÜZERİNE (De Generatione et Corruptione / el-Kevn ve'l-fesâd)

el-kevn ve'l-fesâd	644v2-14	I.1	77.8
[el-istihâle]	644v14-646r13	I.6	122.8
[imtizâcü'l-anâsır]	646r13-v15	I.7	133.12
[en-nûmuv]	646v16-647r6	I.8	140.4
ustukussâtü'l-envâ'	647r6-v8	I.9	147.4
[el-keyfiyyâtü'l-erbaa]	647v8-648v19	I.11	167.13; 157.13
[harekâtü'l-anâsır]	649r1-15	I.13	186.10; 184.11
[infîlâtü'l-anâsır ba'zihâ min ba'zin]	649r15-650r4	I.14	189.5
[edvârü'l-kevn ve'l-fesâd]	650r4-v10	I.15	195.4
(el-Ef'âl ve'l-infîlât)			
[fî tabakâti'l-anâsır]	650v10-651r1	I.1	202.5
[ahvâlü'l-bâhr ve'l-arz]	651r1-v8	I.2	205.4; 202.13
el-ef'âl ve'l-infîlât	651v8-652r4	I.5	221.5
[el-keyfiyyâtü'l-mahsûsa li'l-anâsır]	652r4-653r5	II.1	250.8
[tevâbiu'l-mizâc]	653r6-17	II.2	261.4

METEOROLOJİ (el-Âsârü'l-ulviyye)

fi'l-meâdin ve ilelihâ	653r17-v16	I.1	3.9
[menâfu'l-cibâl]	653v16-654r14	I.2	10.4
[el-cevâhirü'l-ma'deniyye]	654r14-655r6	I.5	20.4
fi'l-âsâri'l-ulviyye	655r6-v11	II.1	39.1; 35.4
[el-esbâbü'l-fâile li'l-hâle ve kavsü'l-kuzah]	655r12-656r6	II.2	40.5
[el-hâle ve kavsü'l-kuzah]	656r7-657r10	II.3	47.5
[er-rîh]	657r10-v5	II.4	58.5
[er-ra'd]	657v5-658r15	II.5	67.4
[et-tûfân]	658r15-v2	II.6	75.4

NEFİS ÜZERİNE (De Anima / Fi'n-nefs; atflar Rahman neşrinedir)

zıkrü'n-nefs	658v3-660r5	I.1	1.12
[ârâü'l-kudemâ]	660r5-7	I.2	<i>Meşruk</i> bu kısma yer vermeyeceğini belirtmektedir
[cevheriyyetü'n-nefs]	660r7-661r10	I.3	27.15
kuva'n-nefs ve ta'dîduhâ	661r10-662r10	I.4	33.7
[ihsâü'l-kuva'n-nefsâniyye]	662r10-665r1	I.5	39.13
hâlû'l-kuva'l-mensûbe ile'n-nefsi'n-nebâtiyye	665r1-v5	II.1	52.4
el-kuva'l-müdrîke	665v5-666v16	II.2	58.4
hâssetü'l-lems	666v17-668r17	II.3	67.6
hâssetü'z-zevk ve's-sem'	668r17-v15	II.4	75.3
hâssetü's-sem'	668v16-669v19	II.5	81.16
hâssetü'l-basar	669v19-671r3	III.1	91.5
[fi emri'n-nûr ve's-şu'â]	671r3-v2	III.2	95.8
[fi'n-nûr ve'l-levn]	671v2-12	III.3	104.8
[er-rü'yâ]	671v12-672v15	III.5	115.20
[rü'yetü's-şey'i'l-vâhid şey'eyn]	672r2-673v15	III.8	151.11
el-havâssü'l-bâtına	673v15-674v13	IV.1	163.5
[Rahman neşrinde 167.18-172.6 sayfalara tekabül eden bölüm hiçbir el yazması nüshada bulunmamaktadır]			
[el-musavvire ve'l-müfekkire]	674v13-677r14	IV.2	172.6
el-vehmiyye ve'l-mütezekkire	677r14-678v13	IV.3	182.14
hâcetü hâzihi'l-kuvâ ilâ âlâti'l-cismâniyye	678v13-679v1	IV.3b	188.2
el-kuva'l-muharrike	679v1-681v7	IV.4	194.6
kuva'n-nazar ve'l-amel	681v7-682v18	V.1	202.6
kivâmü'n-nefsi'n-nâtıka	682v18-685r19	V.2	209.16
[intifâu'n-nefs bi'l-havâs]	685r19-685v19	V.3	221.17

hudûsü'n-nefsi'l-insâniyye	685v19-686v17	V.3b	223.11
[en-nefs lâ temût]	686v17-688v3	V.4	227.13
el-akl ve'l-müteakkil	688v3-689v15	V.5	234.14
[e'âlû'l-akl]	689v15-692r8	V.6	239.3
tevahhüdü'n-nefs ve tekessürü kuvâhâ	692r9-693v11	V.7	250.9
[âlâtü'l-kuva'n-nefsâniyye]	693v11-695r son	V.8	263.9