marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies
cilt / volume: 25 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2025

Bilgi Herkese Açık mı? İbn Sînâ'da Felsefî Bilginin Aktarımı, Liyakat ve Ahlakî Sınırlar

Is Knowledge for Everyone? The Transmission of Philosophical Knowledge, Intellectual Merit, and Ethical Boundaries in Avicenna

Enes Taş

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assist. Prof., University of Afyon Kocatepe, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy
Afyonkarahisar / Türkiye
etas@aku.edu.tr | https://orcid.org/0000-0003-0439-1240

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1755386

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 01.08.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 21.10.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.12.2025

Cite as / Atıf: Taş, Enes. "Bilgi Herkese Açık mı? İbn Sînâ'da Felsefî Bilginin Aktarımı, Liyakat ve Ahlakî Sınırlar". *Marife* 25/2 (2025) 337-356. https://doi.org/10.33420/marife.1755386

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*

Copyright / Telif Hakkı: *"This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."*

e-ISSN: 2630-5550 https://marife.org/tr/

Bilgi Herkese Açık mı? İbn Sînâ'da Felsefî Bilginin Aktarımı, Liyakat ve Ahlakî Sınırlar

Özet

Bu makale, İslam felsefe geleneğinde felsefî bilginin aktarımına dair geliştirilen seçici yaklaşımı, özellikle İbn Sînâ'nın pedagojik ve ahlâkî tutumu üzerinden incelemektedir. Çalışma, "Felsefî bilgi herkesle paylaşılmalı mıdır?" sorusunu epistemolojik, pedagojik ve ahlâkî boyutlarıyla ele almaktadır. Bu bağlamda klasik filozoflar Platon ve Aristoteles'in bilgiye ilişkin saklama, sembolik anlatım ve tedricî aktarma eğilimlerinin Yeni-Platoncu İskenderiye geleneği ve ardından Fârâbî üzerinden İbn Sînâ'nın metinlerine nasıl aktarıldığı tartışılmaktadır. Dolayısıyla makale bilginin aktarılmasında Platon-Aristoteles-İskenderiye Okulu-Fârâbî-İbn Sînâ çizgisini takip etmeye çalışmaktadır. Bu açıdan bilginin halktan sakınılması meselesine dair İhvân-ı Safâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün düşünceleri makalede kapsam dışı bırakılmıştır.

Makalenin birinci bölümünde, felsefî bilginin sınırlandırılması düşüncesinin Antik Yunan'dan İslam felsefesine uzanan tarihsel arka planı ele alınmaktadır. Aristoteles'in egzoterik ve akroatik eserler ayrımı, Plotinos ve Porphyrios gibi Yeni-Platoncu filozofların bilginin yalnızca "seçilmiş" zihinlere aktarılması gerektiğine dair görüşleri, bu gelenekteki seçiciliğin temellerini oluşturmaktadır. Bu anlayış, İslam filozofları tarafından hem teorik hem de ahlâkî boyutlarıyla yeniden ele alınmış ve Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimlerde özgün bir biçimde yeniden yorumlanmıştır. Bu tarihsel süreklilik, felsefî bilginin doğası gereği yalnızca zihinsel bir içerik değil, aynı zamanda dönüştürücü bir güç olduğu inancına dayanmakta; dolayısıyla bu bilginin gelişigüzel ya da kontrolsüz biçimde aktarılmasının sakıncalarına işaret etmektedir.

İkinci bölümde, İbn Sînâ'nın bilgi aktarımı konusundaki metinsel ifadeleri ayrıntılı biçimde tahlil edilmektedir. Bu analiz, filozofun bilgiye muhatap olacak kişide sadece zihinsel yeterliliği değil, aynı zamanda ahlâkî liyakati de zorunlu gördüğünü ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya göre öğrenci, iç dünyası arınmış, dürüst bir hayat yaşayan, hakikate karşı içten bir sadakat taşıyan biri olmalıdır. Bilgiyi tedricî biçimde, parça parça ve sınayarak verme yöntemi ise, yalnızca pedagojik bir araç değil, aynı zamanda öğrencinin niyetini ve ahlâkını sınayan bir süreçtir. Böylece bilgi hem aklî hem ahlâkî bir emanete dönüştürülmektedir. Bu yönüyle İbn Sînâ, öğretmenin yalnızca bilgi aktarıcısı değil, aynı zamanda ahlâkî bir rehber olduğunu da ima etmektedir.

Çalışmanın yöntemi, söz konusu problemin tarihsel süreklilik içinde kronolojik olarak izlenmesi ve farklı filozofların konuya ilişkin görüşlerinin karşılaştırmalı bir biçimde analiz edilmesine dayanmaktadır. Ancak bu noktada arka plan olarak Antik çağdan Platon ve Aristoteles'in görüşleri ele alınacak; İslam düşüncesinden ise çalışmanın odak noktası olan İbn Sînâ, öncülü olan ve aralarında düşüncenin seyrini takip etmeyi mümkün kılan benzerlikler bulunan Fârâbî ile birlikte ele alınacaktır. Bu çerçevede, Antik Yunan'dan başlayarak İslam felsefesine uzanan çizgide, bilgi aktarımına dair teorik ve pedagojik tutumlar tarihsel bağlamları içinde ele alınmış; İbn Sînâ'nın metinleri ise hem önceki gelenekten tevarüs ettiği unsurlar hem de özgün katkıları bakımından ayrıntılı içerik çözümlemelerine tabi tutulmuştur. Yöntemin temel amacı, bir yandan bilginin aktarımına ilişkin seçici yaklaşımların süreklilik ve kırılma noktalarını belirlemek, diğer yandan da İbn Sînâ'nın pedagojik ve ahlâkî hassasiyetini tarihsel arka planla birlikte açıklığa kavuşturmaktır. Böylece çalışma, tarihsel-felsefî seyir ile metin merkezli analizi birlikte kullanarak daha bütünlüklü bir perspektif geliştirmektedir.

Bu çerçevede İbn Sînâ'nın bilgi aktarımı anlayışı, yalnızca öğretim yöntemine dair bir tercih değil, aynı zamanda bilginin mahiyetine ilişkin ontolojik bir kabule dayanmaktadır. Bilgi, onun nazarında soyut bir malumat değildir, aklî ve ahlâkî boyutlarıyla insanın varlığını dönüştüren bir hakikattir. Bu nedenle bilgiyi paylaşmak, onu aktarmak veya ondan faydalanmak da sadece bilişsel bir faaliyet değil, aynı zamanda kişinin karakterine ve niyetine göre anlam kazanan bir eylemdir. İbn Sînâ'nın öğrencide aradığı "ahlâkî liyakat" şartı, bilginin yanlış ellere geçmesi hâlinde doğabilecek tahrif ve sapmalara karşı bir koruma işlevi görür. Böylece bilgi, ancak hakikate yönelmiş bir kalp ve arınmış bir zihinle birleştiğinde gerçek anlamını bulmaktadır.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın seçici bilgi aktarımı yaklaşımı, İslam felsefesi içinde bilginin etik boyutuna dikkat çeken bir model ortaya koymaktadır. Bu modelde öğretici, bilgiyi aktaran bir aracıdan ziyade, öğrencinin içsel olgunluğunu sınayan ve yönlendiren bir rehber gibidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'da bilgi, epistemolojik bir içerik olmaktan öte, ahlâkî bir sorumluluk ve varoluşsal bir sınav hâline gelmektedir. Bu yaklaşım, felsefî öğretimin nihai amacının yalnızca bilmek değil, bilginin gerektirdiği bir hayat

tarzını içselleştirmek olduğunu vurgulamaktadır.
Anahtar Kelimeler: *İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Felsefe Eğitimi, Bilginin Aktarımı, Pedagoji, Ahlakî Liyakat.*

Is Knowledge for Everyone? The Transmission of Philosophical Knowledge, Intellectual Merit, and Ethical Boundaries in Avicenna

Summary
This article examines the selective approach developed within the Islamic philosophical tradition concerning the transmission of philosophical knowledge, focusing particularly on Avicenna's pedagogical and moral stance. The central question of the study, "Should philosophical knowledge be shared with everyone?", is addressed through epistemological, pedagogical, and ethical dimensions. In this context, the article discusses how the classical philosophers Plato and Aristotle's tendencies toward concealing knowledge, employing symbolic expression, and transmitting knowledge gradually were transmitted through the Neoplatonic Alexandrian tradition and subsequently reflected in the writings of al-Fārābī and Avicenna. Accordingly, the study seeks to trace the line of transmission of knowledge from Plato and Aristotle through the Alexandrian School to al-Fārābī and Avicenna. From this perspective, the views of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Ghazālī, and Averroes on the concealment of knowledge from the public have been excluded from the scope of the article.
The first part of the article explores the historical background of the idea of restricting philosophical knowledge, tracing its development from Ancient Greece to Islamic philosophy. The distinction between exoteric and acroatic works in Aristotle, along with the Neoplatonist position—articulated by thinkers such as Plotinus and Porphyry—that philosophical knowledge should be transmitted only to "selected" minds, lays the foundations for this tradition of selectivity. This view was reconsidered by Muslim philosophers from both theoretical and ethical perspectives and was uniquely reinterpreted by figures such as al-Fārābī and Avicenna. This historical continuity is rooted in the belief that philosophical knowledge, by its very nature, is not merely intellectual content but a transformative force; therefore, its uncontrolled or indiscriminate transmission poses inherent risks.
In the second part, the article offers a detailed textual analysis of Avicenna's views on the transmission of knowledge. The analysis reveals that Avicenna considered not only intellectual competence but also moral integrity as essential qualifications for a student to receive philosophical instruction. According to Avicenna, the learner should be someone whose inner self is purified, who lives an honest life, and demonstrates sincere commitment to truth. His method of imparting knowledge gradually, in fragmented and trial-based stages, functions not merely as a pedagogical strategy but also as a means to evaluate the student's intentions and moral character. Thus, knowledge is conceived as both a rational and moral trust. In this respect, Avicenna implicitly characterizes the teacher not only as a transmitter of knowledge but also as a moral guide.
The methodology of this study is based on tracing the problem in question within its historical continuity in a chronological manner and conducting a comparative analysis of the views of different philosophers on the subject. At this point, however, the views of Plato and Aristotle from antiquity will be examined as the background, while in the context of Islamic thought, the study will focus on Avicenna together with his predecessor al-Fārābī, with whom he shares significant similarities that make it possible to trace the development of thought between them. In this framework, the theoretical and pedagogical attitudes toward the transmission of knowledge, from Ancient Greek to Islamic philosophy, are examined within their historical contexts; while Avicenna's texts are subjected to detailed content analysis in terms of both the elements inherited from the preceding tradition and his original contributions. The primary aim of the methodology is to identify the continuities and ruptures in the selective approaches to the transmission of knowledge and to elucidate Avicenna's pedagogical and ethical concerns in light of the historical background. Thus, the study combines the historical-philosophical trajectory with text-centered analysis in order to develop a more comprehensive perspective.
In this framework, Avicenna's understanding of the transmission of knowledge is not merely a pedagogical preference but is grounded in an ontological conception of the nature of knowledge itself. For him, knowledge is not an abstract set of information; it is a truth that transforms human existence through its intellectual and moral dimensions. Therefore, sharing, transmitting, or benefiting from knowledge is not simply a cognitive activity but an act whose meaning depends on one's character and

intention. Avicenna's requirement of moral worthiness in a student, function as a safeguard against distortion and deviation that might occur if knowledge were to fall into the wrong hands. Thus, knowledge attains its true meaning only when united with a heart oriented toward truth and a mind purified of corruption.

In conclusion, Avicenna's approach to the selective transmission of knowledge presents a model that highlights the ethical dimension of knowledge within Islamic philosophy. In this model, the teacher is not merely a conduit for conveying information but rather a guide who tests and directs the student's inner maturity. Thus, in Avicenna's thought, knowledge becomes more than an epistemological content—it transforms into a moral responsibility and an existential trial. This approach underscores that the ultimate goal of philosophical instruction is not simply to know, but to internalize a way of life demanded by knowledge itself.

Keywords: *Islamic Philosophy, Avicenna (Ibn Sīnā), Education of Philosophy, Transmission of Knowledge, Pedagogy, Ethical Boundaries.*

Giriş

"Felsefî bilgi herkesle paylaşılmalı mıdır?" sorusu, sadece pedagojik bir mesele değildir, aynı zamanda epistemolojik ve ahlâkî boyutları olan bir tartışma konusudur. Bu tartışmanın, özellikle İslam düşünce geleneğinde ve klasik felsefe tarihinde önemli bir arka planı vardır. Felsefî bilginin doğası gereği sadece aklî değil, aynı zamanda istidat ve belirli bir seviye gerektiren bir mahiyete sahip olması, bu bilginin herkese aynı biçimde sunulmasının doğru olup olmadığını sorgulamayı beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda mesele, Antik Yunan'dan İslâm filozoflarına oradan günümüz pedagojik yaklaşımlarına kadar uzanan geniş bir düşünsel arka plana sahiptir.

Platon'un, *Devlet* adlı eserinde felsefî bilgiyi, ancak "eğitime elverişli bir yaratılışta" olan kimselere verme ilkesi, bu tartışmanın erken örneklerinden biridir. Ona göre bu yaratılıştan kasıt "anlayış gücü ve öğrenme kolaylığıdır" ki böyle kimseler "bellediklerini unutmayacaklar, yorgunluk nedir bilmeyeceklerdir" ve bu durum bir bakıma felsefenin gelişmesini sağlayacaktır. Buna karşılık olarak "felsefenin gözden düşmesi onunla uğraşanların ona layık olmamaları yüzündendir."[1]Benzer bir temayül, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde de karşımıza çıkmaktadır. Ona göre amelî hikmet alanında "güzel, adil şeyleri ve genellikle siyaset konularını yeterince yararlanarak dinleyecek olanın ahlakça iyi eğitilmiş olması gerekir."[2]

Bu yaklaşım, İslam düşünce geleneğinde de karşılık bulmuştur. Özellikle felsefî bilgi, diğer bilgi türlerinden ayrılarak "ehil olanlara verilmesi gereken" bir ilim olarak tasnif edilmiştir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın Fizik kısmının girişinde kitabın içeriğinin, belirli şartları taşımayanlara asla aktarılmaması uyarısında bulunmaktadır.[3] Bu yaklaşımıyla İbn Sînâ felsefî bilgiyi, ancak hazırlıklı zihinlere teslim edilebilecek bir sırra, bir tür "hikmet emanetine" dönüştürmektedir. Ona göre, bilgi ediniminin bireysel kabiliyetle doğrudan ilişkisi vardır. Gutas'a göre İbn Sînâ, felsefî öğretiyi aktarmada sadece kavramsal bir hiyerarşi kurmakla kalmamış; aynı

[1] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 257-258 (535a-d).

[2] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 12 (1095b 5).

[3] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât maʿa şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetu Nuʿmân, 1413), 2/147.

zamanda öğrencilerinin yetkinliğini gözeterek bilgi aktarımını katmanlı bir yapıya oturtmuştur. Bu yönüyle onun öğretim yöntemi, yalnızca bireysel idrak kapasitesini değil, aynı zamanda kamusal sorumlulukları da göz önünde bulunduran bir tür ezoterik* rasyonaliteye dayanmaktadır.[4]

Bununla birlikte, modern çağda özellikle aydınlanma düşüncesi ile birlikte felsefî bilginin halka yayılması bir görev ve hak olarak kabul edilmiştir. Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" başlıklı makalesinde insanın kendi aklını kullanma cesareti göstermesinin bir tür özgürlük olduğunu belirtmiştir.[5] Bu anlayış, felsefî bilginin bir seçkinler faaliyeti değil, bireysel ve kamusal özgürlüğün temel unsurlarından biri olduğunu savunmaktadır.

İslam düşünce geleneği ile modern-seküler düşüncenin bu meseleye bakışı arasında ciddi farklar olmakla birlikte, her iki yaklaşımda da bilginin muhatabının niteliklerini dikkate alma gerekliliği ortak bir payda olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, felsefî bilgiyle ilişkide belirleyici olan sorunun, sadece "kiminle paylaşılmalı?" değil, aynı zamanda "nasıl ve hangi usulle paylaşılmalı?" sorusu olduğu söylenebilir.

Bu makale, İbn Sînâ'nın bilgi aktarımındaki seçici yaklaşımını kendi dönemi bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda özellikle şu sorulara odaklanılacaktır: İbn Sînâ'nın bilgi aktarımı anlayışı, felsefî eğitimin ahlakî sınırlarını nasıl belirler? Bilginin ehil olmayanlardan sakınılması, epistemik adaletsizlik mi, yoksa pedagojik sorumluluk mu doğurur? Bu tartışma, sadece İbn Sînâ'yı daha iyi anlamayı değil, aynı zamanda felsefenin kamusallığı, eğitimin sınırları ve bilginin getirdiği sorumluluk gibi temel meseleleri yeniden düşünmeyi mümkün kılacaktır. Burada son olarak belirtilmesi gereken şey, felsefî bilginin ahlakî sorumluluk üzerinden ehil olmayandan sakınılması konusunda literatürde ciddi bir boşluk olduğudur.[6]

* Makale boyunca kullanılan "ezoterik" ya da "inisiyatik" ifadeleri okula/ekole dair içsellik anlamına gelmektedir, mistik bir felsefî öğreti kastedilmemektedir.

4 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden/Boston: Brill, 2014), 261.

5 Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (Bursa: Sentez Yayınları, 2015), 315-316.

6 Dimitri Gutas'ın yukarıda atıf yapılan eserinde yer alan "Social Contextuality: Withholding Knowledge" başlığı, doğrudan İslam felsefesi alanında yazılmış yegâne çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan genel olarak bakıldığında bu konuyu "filozofların kendilerini toplumsal ve siyasî tehlikeden korumak için ezoterik üslup kullanması" olarak değerlendiren Leo Strauss karşımıza çıkmaktadır. Persecution and the Art of Writing (1952) adlı eseri onun bu konudaki temel eseridir. Ancak ona göre Antik ve Orta Çağ filozofları, düşünce özgürlüğünün kısıtlandığı dönemlerde fikirlerini sansürden korumak için "ezoterik" biçimde, yani açık ve gizli anlamları birlikte taşıyan bir tarzda yazmışlardır. Bu açıdan Leo Strauss meseleye daha çok siyaset felsefesi açısından bakmaktadır. Kitabında Fârâbî, Maimonides, Spinoza ve Hobbes gibi isimler bu bağlamda ele alınmıştır. Strauss, özellikle Fârâbî'nin el-Cem, Felsefetü Eflâtûn, el-Medine ve Siyâsetü'l-medeniyye gibi eserlerinde ezoterik felsefi yazım kullandığını iddia etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Leo Strauss, *Persecution and The Art of Writing* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988), 17-19; Ayrıca bk. Ali Sertan Beşer, "Ana Hatlarıyla Leo Strauss Açısından Ezoterik Yazım Tarzı ve İslam Filozoflarıyla İlişkisi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (Aralık 2015), 195-204; Abdullah Özkan, "Leo Strauss'un Fârâbî Yorumu Bağlamında Din Felsefe İlişkisi", *İslam ve Yorum III*, ed. Fikret Karapınar (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 2/163-170; Bu noktada son olarak Leo Strauss'un filozofların ezoterik yazım üslubu kullanmalarını, yani toplumlarının zulmünden

→

1. Teorik Arka Plan: Antik Dönemde Bilginin Aktarımı

Antik Grek düşüncesinde bilginin, sadece ehil olan kimselere aktarılması ya da genele yönelik paylaşılması meselesinde ortaya çıkan iki tavır, bilginin yazıya dökülmesine karşı çıkmak ya da bunun tersine yazılı geleneğe başvurma anlayışıdır.[7] İlk tavrın temsilcisi olarak hiç kitap telif etmediği bilinen Sokrates zikredilebilir. Sokrates sonrası büyük düşünürlerin tamamı teknik olarak ikinci tavrın temsilcisi olmakla birlikte aslında Sokrates'in tavrı felsefî bilginin hangi şartlarda ve hangi usulle yazılacağına dair bir tartışmayı başlatmıştır denilebilir. Söz gelimi Sokrates'in talebesi olan Platon bu tartışmanın ilk ismi olarak -yazılı eserler kaleme alsa da- üstadı Sokrates'in felsefî bilginin satırlara değil sadırlara aktarılması anlayışını kabul ettiği görülmektedir. Zira o, felsefî bilgiyi ehil olmayanlardan sakınmak amacıyla semboller ve alegoriler aracılığıyla aktarmış, buna karşılık Aristoteles açıkça konuşmak, izah etmek, kaydetmek, düzene koymak, nakletmek, açığa çıkarmak, şerhetmek ve her şeyi ayrıntılı olarak ele alma usulünü benimsemiş[8] ve bunun sonucu olarak da sonraki dönemlerde zaman zaman eleştirilmiştir. Ancak aşağıda işaret edileceği üzere Aristoteles de eserlerinde düz yazı ve açıklama yöntemini kullanmış olsa da felsefî bilgiyi ehil olmayanlardan sakınmak için çeşitli yöntemlere başvurmuştur.

Platon'un bu konudaki tavrını doğrudan kendi eserlerinden takip ettiğimizde özellikle *Phaidros* diyalogunun 274b-277a pasajlarında Sokrates'in aktardığı Teuth efsanesi karşımıza çıkmaktadır. Bu anlatıya göre, yazıyı bulan Mısır tanrısı Teuth, kral Thamus'a bu icadı sunar ve onun insanların hafızasını geliştireceğini iddia eder. Ancak kral, yazının hafızayı değil, unutmayı teşvik edeceğini; çünkü insanların artık bilgiyi içselleştirmek yerine dışsal bir işaret olan yazıya güveneceklerini söyler. Böylece, gerçek bilgi (episteme) yerine, bilginin görüntüsü (doxa) ortaya çıkacaktır.[9] Platon'un bu anlatımda dile getirdiği kaygılar, yazının felsefî düşünme süreci üzerindeki etkilerine dair eleştirel bir bakış içermektedir. Bu bakımdan yazı, bir anlamda sabitlenmiş sözdür ve canlı diyalogun esnekliğinden yoksundur. Platon'a göre, gerçek bilgi, yalnızca diyalektik yoluyla -yani akılların karşılıklı etkileşimiyle- ortaya çıkar. Yazılı metinler, bir kez ortaya konduklarında artık soruya cevap veremez, kendilerini savunamaz, yerli yersiz herkesin eline düşer ve

→

korktukları için gerçek düşünce ve doktrinlerini gizledikleri şeklindeki iddiayı çürütmeye yönelik tartışmalar için bk. Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy", *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (Mayıs 2002), 19-24.

7 Burada hemen belirtilmesi gerekir ki şayet günümüze ulaşan bir felsefî gelenek ya da bizim felsefe tarihine dair bir bilgimiz varsa bu elbette çok büyük oranda yazılı gelenek sayesinde olmuştur. Dolayısıyla felsefî bilginin yazımına karşı çıkmanın yegâne temsilcisi Sokrates'tir ki onun da günümüzde ve tarih boyunca bilinmesini sağlayan şey Platon'un, hakkında yazdıklarıdır. Bu açıdan buradaki tartışma yazmak ya da yazmamaktan ziyade ne şekilde yazma meselesidir.

8 Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *L'Harmonie Entre les Opinions de Platon et D'Aristote, Texte Arabe et Traduction.*, ed. Fawzi Mitri Najjar and Domique Mallet (Damascus: Institut Français de Damas, 1999), 71.

9 Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 116-122 (274b-276d).

yanlış anlaşılmaya açıktır. Bu nedenle yazılı söz, yetim bir logos gibidir.[10] Platon'un yazıya dair bu temkinli yaklaşımı, onun felsefî pedagojisi ile de yakından ilişkilidir. Yedinci Mektup'ta felsefî bilgilerin yazıya geçirilmemesi gerektiğini, çünkü bu tür bilgilerin ancak uzun süreli alıştırmalarla ve doğrudan ilişki yoluyla kavranabileceğini ileri sürmektedir.[11] Dolayısıyla Platon için yazı, zorunlu bir araç olmakla birlikte, felsefî hakikatin aktarımı açısından tehlikeli bir yanılsama üretme potansiyeline sahiptir. Yazılı metin, canlı düşünmenin yerini alamaz; gerçek bilgi ise yalnızca canlı ve ruh sahibi logos ile aktarılabilir. Buna rağmen Platon'un yazılı eserler üretmesinin nedeni ise öncesinde felsefî ilimleri sadece saf/temiz kalpler, zihinlere nakşedip kitapların derinliklerinde depolamaktan yani yazmaktan imtina ederken zamanla felsefesini çoğaltmak ve açıklamak için uğraştıkça dikkatsiz ve unutkan hale geleceğinden, keşfettiği, isabet ettiği ve düşüncesiyle elde ettiği şeyin kaybolacağından endişe etmesidir. Bu endişe sonucunda o, bilgi ve felsefesinin çeşitli yönlerini sadece onları hak edenlerin ve anlamaya layık olanların bilebileceği şekilde kaydetmek amacıyla semboller ve alegoriler yoluyla yazma yoluna gitmiştir. Bu bakış açısı, özellikle ezoterik bilgi anlayışı, felsefî eğitim ve felsefî bilgiye yönelik ehliyet tartışmaları açısından bugün de dikkate değerdir.

Bilginin ehil olan kimselere aktarılması meselesinde Aristoteles'e izafe edilen dışa açık (*exoteric*) ve dışa kapalı/dinlemeye dayalı (*acroatic/acroamatic*) anlatım biçimleri ya da yazım üslupları, bilginin aktarımı ve erişimi meselesini temel bir kuramsal ayrım olarak gündeme getirmiştir. Bu ayrım sadece pedagojik bir strateji değil, aynı zamanda bilginin mahiyetine, muhatabın seviyesine ve felsefî hakikatin doğasına ilişkin bir duruşu da ifade etmektedir. Aristoteles'in eserlerinde bu iki yazım üslubunu kullandığı iddiası geç antik çağda Yeni-Platoncu düşünürlerce, hususen İskenderiye okulu geleneğinde tartışılarak şekillenmiştir.[12] Buna göre onun eserleri iki kısma ayrılmıştır. (i) Egzoterik eserler, daha çok halka yönelik, hitabet ve retorik öğeler içeren, edebî ve diyaloğa açık metinlerdir. Ne yazık ki bu tür eserlerin büyük çoğunluğu kaybolmuştur. (ii) Akroatik eserler ise daha teknik, sistematik ve kavramsal olarak ağır metinlerdir. Aristoteles'in elimizde bulunan başlıca eserleri (örneğin *Organon*, *Fizik*, *Metafizik*) bu türdendir.[13] Burada önemli olan husus, şayet Aristoteles bu tarz iki ayrı yazım üslubu kullandıysa bile halka açık yani egzoterik eserlerde halktan sakındığı bilgileri, talebeye özel olan akroatik eserlerde açıklayıp açıklamadığıdır.

[10] Platon, *Phaidros*, 119-120, (275d vd.).

[11] Platon, *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 72-76, (341c-345b).

[12] Porphyrios'un Aristoteles'in hayatına dair yazdığı biyografik fragman, Aristoteles'in eserlerinin "dışa açık" (exoterik) ve "içsel/işitsel" (akroatik) olarak ikiye ayrıldığını belirten en erken metinlerden biridir. Metin doğrudan günümüze ulaşmamış olup, Simplicius'un Aristoteles'in Kategoriler'i üzerine şerhi içerisinde alıntılanarak korunmuştur. Porphyrios bu ayrımı yaparken özellikle Aristoteles'in halka hitap eden yazıları ile seçkin öğrencilere yönelik daha teknik yazılarını birbirinden ayırmak istemiştir. Simplicius ise bu ayrımı aktarırken kendi yorumunu da katarak, geç Antik çağın ezoterik anlayışlarını meşrulaştırma yönünde kullanmıştır Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Kalbfleisch Karl (Berlin: Reimer, 1907), 7-8; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1–4*, çev. Michael Chase (London: Bloomsbury, 2003), 23, 100 (dipnot 57-58).

[13] David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 23.

Bu soru sadece tarihsel değil, aynı zamanda bilgi felsefesi (epistemoloji) açısından da önemlidir. Çünkü felsefî bilgiye kimlerin ulaşabileceği sorusu, bilgiye erişim hakkını belirleyen normatif ilkeleri de gündeme getirmektedir. Bu noktada Aristoteles ile İskender arasındaki sahte mektuplaşma, gerçeği yansıtmasa bile, bu tartışmanın antik dönemde nasıl kavranıldığını gösteren simge bir metindir.

İskender'in Aristoteles'e hitaben yazdığı şu satırlar özellikle dikkat çekicidir:

> ... başka neyle öne geçebiliriz diğerlerinden, eğer senden aldığımız öğretiler büsbütün herkesin ortak malı hâline gelirse? Ben, doğrusu, servet ve zenginlikle değil, ilimle üstün gelmeyi tercih ederdim.[14]

Bu ifade, bilginin bir ayrıcalık ve güç kaynağı olarak görüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır. İskender burada bilginin sınırlı bir zümreye ait olması gerektiği yönünde bir aristokratik (ya da oligarşik) epistemolojiyi savunmaktadır. Ona göre bilgi, bireyler arasında bir farklılık ve üstünlük aracıdır; dolayısıyla halka açılması, onu sıradanlaştırır ve iktidarını yitirir. Buna karşılık Aristoteles'in (meşhur) cevabı şu şekildedir:

> Akroatik kitapların yayımlandığından ve artık sır gibi saklanmadığından şikâyet ediyorsun; fakat bil ki bu kitaplar ne yayımlanmış ne de yayımlanmamış sayılır. Çünkü yalnızca felsefe usulünce işitmeye alışmış olanlar tarafından anlaşılabilirler.[15]

Bu cevapta anlamaya dair yetkinliğin, sadece fiziksel erişimle değil, zihinsel yatkınlık-ehliyet ve eğitsel formasyonla mümkün olduğu savunulmaktadır. Aristoteles'e göre metinler herkese açık olabilir ama anlam onlara kapalıdır. Burada anlamanın bir tür "inisiyatik" süreç olduğu ima edilir, sadece belli bir hazırlıktan geçen kişi bu anlamı kavrayabilir. Tartışmanın bir diğer boyutu da Aristoteles'in akroatik metinlerde kullandığı üslup ve yöntemdir. Bu metinlerin hem içerik hem de form olarak oldukça yoğun, sıkıştırılmış, teknik terimlerle örülü olması, onların bir nevi "içrek bilgi" taşıyıcısı olarak görülmesini sağlamıştır. Felsefî düşüncenin doğrudan değil, dolaylı, sembolik ya da teknik bir dil aracılığıyla aktarılması, bilginin tedricî (kademeli) ve seçici aktarımını mümkün kılmaktadır.[16]

Aristoteles'in bilgiyi seçici aktarma tutumu, Antik Grek düşüncesinin sonraki safhasında Plotinos, Porphyrios, Proklos gibi filozoflar tarafından "bilgiyi yalnızca hazır olan zihinlere açıklama" fikri olarak savunulmuş ve bu doğrultuda felsefe inisiyatik (hem adım adım açımlayıcı hem de bir öğretiye giriş) ve ezoterik (içsel) bir süreç olarak tasavvur edilmiştir.[17] Dolayısıyla "modern felsefî eserlerin aksine,

[14] Marianus Plezia, *Aristoteles, Privatorum Scriptorum Fragmenta* (Leipzig: Teubner, 1977), 28; Gutas'ın Gellius'un *Noctes Atticae*'sinden yaptığı çeviri şu şekildedir: "… bize öğretilen tüm eserlerde bize ortak olacaklarsa biz ve diğerleri hangi açıdan farklı olacağız? Şahsen en iyiyi bilme veya en iyi olma kapasitesi açısından farklı olmayı tercih ederdim." Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 256.

[15] Plezia, *Aristoteles, Privatorum Scriptorum Fragmenta*, 28; Gutas'ın Grekçe'den çevirisi "... halka duyurulsalar da halka açık olmadıklarını bilmelisiniz: çünkü sadece derslerimize katılanlar tarafından anlaşılabilirler." Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 256-257.

[16] Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 256-257.

[17] Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, çev. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995), 101-109.

bu (antik döneme ait) felsefî metinlerin hiçbiri -ister sistematik nitelikte olsun, ister olmasın- herkese hitaben kaleme alınmış değildir. Bu durumun istisnasını, felsefeye yeni öğrenciler çekmeyi amaçlayan "protreptik" (teşvik edici) bir gaye taşıyan, açıkça egzoterik olan Platon'un diyalogları gibi metinler oluşturur. Bunun dışında, antik felsefî yazılar, bir bütün olarak felsefî okulların iç yapısı içinde düşünülmüş ve doğrudan o okulların üyelerine hitap edecek şekilde yazılmıştır."[18] Bu durum özellikle İslam dünyasında İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından da benzer biçimde ele alınmış, hatta felsefî bilgilerin halka doğrudan açıklanmasının zararlı olabileceği savunulmuştur. Böylece akroatik gelenek, ezoterik bilgi anlayışıyla birleşerek daha karmaşık bir bilgi politikası doğurmuştur.

2. Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bilginin Aktarımı, Liyakat ve Ahlakî Sınırlar

İbn Sînâ'nın felsefî bilginin aktarımına yönelik tavrını belirleyen husus, yukarıda Aristoteles ile İskender arasındaki sahte mektuplaşmanın üretildiği Yeni-Platoncu gelenekte yapılan tartışmalar ve bu tartışmaların İbn Sînâ'nın öncülleri olan İslam filozoflarının metinlerine yansımalarıdır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanları hiç şüphesiz Fârâbî'nin iki ayrı eserinde yer alan ifadeleridir. İlki *Mâ yenbaġī en yuḳaddem ḳable teʿallümi felsefeti Aristu* adlı risalesinde yer alır ki Fârâbî'ye göre Aristoteles'in eserlerinde kapalı/anlaşılmaz bir üslup kullanması müsellem bir durumdur ve yapılması gereken şey bunun nedenini tespit etmektir:

> [Aristoteles'in] Anlaşılması güç bir anlatım biçimini kullanmasının nedeni üçtür: birincisi, öğrencinin tabiatının eğitim almaya uygun olup olmadığını anlamak/test etmek; ikincisi, felsefeyi tüm insanlara bahşetmeyip sadece ona layık olanlara vermek; üçüncüsü, araştırma çabası yoluyla zihni (fikr) eğitmek.[19]

İlk madde ("öğrencinin tabiatı") doğrudan Fârâbî'nin istidat kavramıyla ilişkilidir. Fârâbî'ye göre her birey aynı ölçüde felsefeye kabiliyetli değildir; felsefî hakikati anlamak için hem doğuştan gelen bir istidat hem de ahlakî bir disiplin gerekmektedir. Bu anlamda Aristoteles'in "kapalı" anlatımı, okuyucuyu ayırt etmeye hizmet etmektedir. İkinci gerekçe ("felsefeyi herkese vermemek") Fârâbî'nin özellikle ahlak ve siyaset felsefesinde merkezi bir yer tutmaktadır. Zira Fârâbî'ye göre felsefî bilgi, yanlış kişilerin eline geçtiğinde ya anlaşılamaz ya araçsallaştırılır ya da bozgunculuğa neden olur. Bu yüzden felsefî bilgi tedricî ve seçici bir biçimde aktarılmalıdır. Farâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Tahṣîlu's-Saʿāde* gibi eserlerinde bu anlayışı derinleştirir. Bilgi, kavrayış gücü ve ahlakî yeterliliği olan kişilere verilmeli; başkalarına ise mecazî/dinî temsillerle sunulmalıdır.[20] Üçüncü neden ("araştırma çabasıyla fikri eğitmek"), Fârâbî'nin mantık merkezli felsefe öğretimi anlayışıyla yakından ilgilidir. Ona göre zihin, düşünmeyi öğrenerek yetkinleşir. Bu süreçte kolay anlatımlar değil, zihni zorlayan metinler gereklidir.

[18] Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 64.

[19] Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, "Mâ yenbağî en yukaddeme kable teʿallumi felsefeti Arisṭû", *Mebâdiʾ el-felsefe el-kadîme* (Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1328), 14.

[20] Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1990), 131; Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbu tahsîlu's-saʿâde*, thk. Ali Yasin Cafer (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403), 79.

Fârâbî'nin Aristoteles'in kapalı üslubuna temas eden ikinci metni *el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs* adlı eserinde yer almaktadır. O, bu eserde Platon ve Aristoteles'in yazım üsluplarını analiz ederek konuya giriş yapar.

1. Platon ve Aristoteles'in ilimleri kaydetme, kitap ve risaleler yazma yöntemleri arasında farklılıklar olduğu da belirtilmektedir. Bunun nedeni, eskiden Platon'un ilimlerden herhangi bir şeyi kaydetmekten ve onu yalnızca saf/temiz kalpler, hoş zihinler dışında kitapların derinliklerinde depolamaktan imtina etmesiydi. Ama ilmini ve felsefesini çoğaltmak ve açıklamak için uğraştıkça dikkatsiz ve unutkan hale geleceğinden, keşfettiği, isabet ettiği ve düşüncesiyle elde ettiği şeyin kaybolacağından endişe edince bilgi ve felsefesinin çeşitli yönlerini sorgulama, araştırma, inceleme, gayret, eğitim ve samimi bir gereksinimden sonra sadece onları hak edenlerin ve anlamaya layık olanların bilebileceği şekilde kaydetmek amacıyla semboller ve alegoriler seçti.

2. Aristoteles'e gelince, onun yöntemi açıkça konuşmak, izah etmek, kaydetmek, düzene koymak, nakletmek, açığa çıkarmak, yorumlamak/şerhetmek ve bir yolunu bulabileceği her şeyi ayrıntılı olarak ele almaktı.

3. Bu iki yöntem görünüşe göre tamamen farklıdır. Yine de Aristotelesçi ilimleri araştıran, Aristoteles'in kitaplarını inceleyen ve onlara sebatla kendini veren kişi onun açıklama ve yorumlamayı amaçlamasına rağmen şeyleri erişilmez, kapalı ve anlaşılması güç hale getirmek için kullandığı farklı yöntemleri çok iyi bilir. Bu [yöntemler] arasında şunlar yer alır:

i. Fizik, metafizik ve etik alanlarında ortaya koyduğu pek çok kıyasta gerekli öncülü atladığını söylediği şeylere rastlanılır. Şârihler bunun görüldüğü pasajlara işaret etmişlerdir.

ii. [Bu tür kıyasların] pek çok sonucunu atlar ve ayrıca [sonucun] iki [teriminden] birini atlar ve yalnızca diğerini sunar. Misal, "Belirli Şehirlerin Anayasaları Üzerine İskender'e Mektub"unda şöyle der: "[Sivil] ilişkide adaleti seçen, cezaların [takdir edilmesi] konusunda şehrin yöneticisi tarafından ayrı tutulmayı hak eder." Bu beyanın tam şekli şu şekildedir: Adaleti adaletsizliğe tercih eden, ceza ve mükâfat [takdiri] söz konusu olduğunda şehrin yöneticisi tarafından ayrı tutulmayı hak eder; yani "Adaleti tercih eden mükâfatı hak eder, adaletsizliği seçen de cezalandırılmayı hak eder."

iii. Bir kıyasın iki öncülünden bahseder ancak onları bir diğerinin sonucuyla takip eder; ya da bazı öncüllerden bahseder ancak bu öncüllerin talilerinin sonucuyla onları takip eder. Bunu, örneğin *Birinci Analitikler*'de [A. 32, 47a 27] cevherin parçalarının da cevher olduklarından bahsettiğinde yapmıştı.

iv. Apaçık bir şey hakkında [konuyu] ayrıntılı ve büyük bir çabayla ele aldığı izlenimini yaratmak için uzun uzadıya tartışır ve çok sayıda ayrıntı sunar; ama sonra anlaşılmaz bir şeyi, uzun uzadıya tartışmadan ya da tam olarak tanımlamadan atlayıp geçer.

v. İlmî eserlerinin [yani, Aristoteles'in "ezoterik" veya günümüzde mevcut olan okul incelemeleri] sırası, tertibi ve planı öyledir ki bunların, onun kendine has özellikleri olduğu ve bunlardan sapmasının mümkün olmadığı düşünülür. Fakat onun [egzoterik, yani yayınlanmış] risaleleri yakından incelendiğinde bu risale-

> lerdeki konuları takdiminin ["ezoterik"] kitaplardan farklı plan ve düzenlemelere göre yapılandığı ve sıralandığı görülür. Platon'un kendisine yazdıklarına, [şeyleri] kitaplara kaydettiği ve ilimleri tasnif ettiği ve tam ve kapsamlı eserlerinde bunları halka açtığı için onu azarlamasına cevaben onun Platon'a yazdığı meşhur mektubunu [burada zikretmemiz] yeterlidir. Aristoteles Platon'a yazdığı bu mektupta açıkça şöyle der: "Her ne kadar [başkalarından] saklanan bu iyi korunmuş felsefi ilimleri [yazılı olarak] kaydetmiş olsam da yine de onları yalnızca yandaşlarının erişebileceği şekilde düzenleyip yalnızca pratik yapan kimselerin anlayabileceği şekillerde ifade ettim."
>
> 4. Bu nedenle betimlediklerimizden açıktır ki iki yöntem arasında bir eşitsizlik varsayımına yol açan şey görünüşte çelişkili ama [aslında] tek bir niyetle birleşmiş [yani felsefeyi layık olmayanlara erişilemez kılmak] olan iki durumdur [yani, felsefeyi kayıt altına almamak ile felsefeyi erişilemez bir şekilde kayıt altına almak].[21]

Fârâbî, burada öncelikle Platon'un anlayışını ilmî bilgi ile toplum arasına mesafe koyan bir strateji olarak yorumlamaktadır. Ona göre bilgiyi herkesin anlayamayacağı şekilde kodlamak, aslında onu korumaktır. Diğer taraftan Aristoteles'in metinlerinin aslında çok katmanlı olduğunu, dikkatli bir okuma yapılmazsa kapalı kaldığını ileri sürmektedir. Aristoteles, bilgiyi açık yazar gibi görünür ama kıyasların öncüllerini eksik verir, sonuçları ima yoluyla sunar, bazı bölümleri uzatır, bazılarını hızlı geçer. Bu, özellikle Aristoteles'in "akroatik" (okula özel) ders notları için geçerlidir. Fârâbî, Aristoteles'in sistemini incelerken yazdığı metinlerin didaktik bir tuzak taşıdığını göstermektedir. Sadece dikkatli okuyanlar hakikate ulaşır. Fârâbî'ye göre Platon, bilgiyi saklayarak korur. Aristoteles ise bilgiyi karmaşıklaştırarak saklar. Fakat gayeleri aynıdır: Felsefî bilgi, onu anlayacak zekâya ve ahlaka sahip olmayanlara zarar verir; bu nedenle onu onlardan saklamak hem epistemolojik hem de ahlakî bir zorunluluktur. Dolayısıyla Fârâbî, burada Aristoteles'in eserlerini yalnızca bir aktarıcı olarak değil, yorumlayıcı olarak ele alır. Bu pasaj, Fârâbî'nin ezoterik bilgi aktarımı, pedagojik seçicilik, yorumun yapısal zorunluluğu ve felsefenin elit yapısı gibi ana felsefî görüşlerini açıkça yansıtmaktadır.

Farâbî'nin *el-Cem* risalesindeki Aristoteles'in "açık ama erişilmez" bilgi aktarım modeli, İbn Sînâ tarafından kendi felsefî okuma yöntemine temel olarak alınmıştır.[22] Aristoteles felsefesini anlamak için İbn Sînâ'nın uyguladığı bu yöntem kendisi tarafından *Otobiyografi*'de şu şekilde tasvir edilmektedir:

> Önüme müsvedde kâğıdı destesi koydum ve incelediğim her argümanın içerdiği kıyâsî öncülleri, yapılış şeklini ve verebildikleri sonuçları kaydettim, ayrıca bu belirli meseleyi doğrulanmış kabul edinceye kadar onun öncüllerinin şartlarını

[21] el-Fârâbî, *L'Harmonie Entre les Opinions de Platon et D'Aristote, Texte Arabe et Traduction.*, 71-77; Pasaj, açıklayıcı notları, okuma tercihlerinin pasajın bütününe uygunluğu sebebiyle Dimitri Gutas'ın İngilizce çevirisinden Türkçe'ye aktarılmıştır. Bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 259-260.

[22] İbn Sînâ'nın Bîrûnî ile mektuplaşmasında Fârâbî'nin bu eserine ismen atıf yapması esere dair bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr - Mehdi Mohaghegh, *Ebû Reyḥân Bîrûnî ve İbn Sînâ, el-Es'ile ve'l-ecvibe* (Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1352), 40.

da [yani onların kiplerini] hesaba kattım.[23]

Fârâbî'nin *el-Cem* risalesinde Aristoteles'e dair verdiği analizde (yukarıda ayrıntılandırılan i–iii noktaları), Aristoteles'in, kıyaslarda çoğu zaman öncülleri eksik vermesi, bazen sadece sonucu söylemesi ya da bir terimi sunup diğerini ima etmesi ve bazı öncüllerin yalnızca kipini ima etmesi, açık biçimde yazmamasına işaret edilmişti. İbn Sînâ bu zorluklara karşı, Aristoteles'in argümanlarını yeniden kurarak anlamayı seçer ve bunun için yeniden inşanın zemini olarak müsvedde kâğıtları kullanmaktadır. Her argümanın öncüllerini analiz etmesinin nedeni eksik öncülü tamamlamaktır. Kip analizlerinin amacı da öncüllerin sadece içerik değil, mantıksal kip bakımından da geçerli olup olmadığını kontrol etmektir. Bu tutum doğrudan, Fârâbî'nin Aristoteles'in metinlerini anlamak için geliştirdiği teknik okuma tarzına denk düşmektedir. Diğer taraftan pasajda yer alan İbn Sînâ'nın kıyâs üzerinden felsefî doğruluğa ulaşma yöntemi, Aristotelesçi mantık geleneğinde doğru bilgiye ancak tam kıyaslar yoluyla ulaşılabileceği ilkesine dayanmaktadır. Aristoteles'in kıyaslar üzerine geliştirdiği sistem sadece akıl yürütme biçimi değil, aynı zamanda hakikatin test edilebileceği bir yöntemdir. İbn Sînâ burada, Aristoteles'in açıkça vermediği öncülleri kendisi bularak onun vardığı sonuçların epistemik gücünü sınamaktadır.

Ayrıca İbn Sînâ yine *el-Cem*'deki pasaja dayanarak, *el-Meʿâdu'l-"Asgâr"*ın[24] hâtime kısmında bilginin sakınılmasıyla ilgili dikkat çekici şu ifadeleri kullanır:

> 1. Bu risalede, mutlak surette gerekli olan şey dışında nefis teorisinin yüzeysel yönlerini konuşmayı hariç tuttum ve onun yerine "perdeyi kaldırdım/açtım" (Kur'ân 50/22), örtüyü kaldırdım ve kitapların derinliklerinde saklanan ve açıkça söylemekten alıkonan[25] en içteki düşüncelere işaret ettim.
>
> 2. Dostlarıma lütufta bulunmak için [bunu yaptım] ve ayrıca ilk olarak, zamanımızda bu en içteki düşünceleri ya öğrenim yoluyla tevarüs eden ya da istinbât yoluyla onlar hakkında kapsamlı bir bilgi edinebilecek hiç kimsenin bulunmadığından emin olmam sebebiyle ve ikinci olarak, felsefî ilimleri idame ettirmeyi ve gelecek nesillere miras bırakmayı arzulayan bir kimsenin kendi kontrolünde onları kaydetmekten ve yazılı olarak not etmekten başka herhangi bir vasıta ya da araca sahip olmasını ummaktan vazgeçtiğim için yaptım. Bir kimse gerek uygun şekilde felsefî ilimlerin hakikatini öğrenme, onları sürdürme ve gelecek nesillere aktarma konularında öğrencinin arzusuna gerekse de [bu kitaplardaki] sembolik olarak ifade edilen pasajları irdeleme ve onları yorumlama (sembolik anlatım gerçekten kullanılmışsa) ve muhtasar pasajlarına özen gösterme (yazar gerçekten kendisini sadece muhtasar anlatımla sınırlamışsa) konularında çağdaşlarımızın ilgisine ve onların aynı fikirdeki takipçilerine güvenemez.

[23] Gohlman, William E, *The Life of Ibn Sina, The Critical Edition and Annotated Translation.* (Albany: State University of New York Press, 1974), 26-28.

[24] İbn Sînâ'nın bu eseri hakkında bk Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 102-103.

[25] "Açıkça bahsetmekten sakınılan:" el-maḍnūn bi't-taṣrīh bihā. "Kitapların derinlikleri" (butūn el-kutub) ifadesi, doğrudan Fârâbî'nin el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn'indeki pasajından alınmış gibi görünüyor. Bu risalenin Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalı olsa da İbn Sînâ onu Fârâbî'nin eseri olarak biliyordu. Bu açıklamalar için Bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 23 Dipnot 3.

> 3. Sonra, [bu makaleyi] okuyan tüm dostlarıma, onu şerir ya da katı kalpli kimse üzerinde israf etmelerini[26] veya ona göstermelerini veya onu ait olmadığı yere koymalarını yasakladım ve onları benim adıma düşmanları olarak Allah'a [bir yeminle] sınırladım [yemini çiğnemezlerse].[27]

İbn Sînâ burada, Fârâbî'nin *el-Cem* risalesinde iddia ettiği Aristoteles'in bazı bilgileri sembol, eksik kıyas ve muğlaklıkla sunmasını yani felsefî bilgilerin normalde örtük ve saklı olmasını kabul ederek bu risalede örtüyü kaldırdığını açıkça söylemektedir. Devamında felsefî bilginin yazıya aktarılmasının gerekçesini ehil kimse kalmamasına bağlamaktadır. Bu, bir bakıma Fârâbî'nin "ilim ancak istidat ve ahlâkî yeterliliği olanlara verilir" ilkesinin tersinden bir teyididir. Eğer artık ehil kimse kalmadıysa ya bilgi sonsuza kadar kaybolacak ya da yazıya dökülerek geleceğe emanet edilecektir. Pasajın son kısmında İbn Sînâ açıkça pedagojik bir sınırlamada bulunmakta ve bilginin her yere yayılmasını istememektedir. Tıpkı Platon'un 7. Mektubu'nda olduğu gibi, dostlarına ahlakî bir sorumluluk yüklemektedir. Buna göre bilgi yalnızca layık olana verilmeli, bilgiyi yanlış kişiye vermek hıyanettir. Bu pasaj, İbn Sînâ'nın sadece metafizik değil, aynı zamanda felsefî eğitim ve eğitim ahlakı açısından da Fârâbî'nin doğrudan öğrencisi olduğunu ortaya koymaktadır. Zira pasajda iki düşünürün ortak olduğu şu ilkeler net biçimde görülmektedir: (i) Felsefe, herkesin erişimine açık değildir. (ii) Bilgi, uygun zihinlerde yeşerir. (iii) Felsefî eserler, yanlış ellere geçmemeli, (iv) Yazılı kayıt, ancak kontrol altında olursa meşrudur.

Meʿâd'taki pasajın son kısmındaki uyarının benzeri *el-İşârât*'ın Fizik kısmının girişinde yer alan müellifin mukaddimesinde de karşımıza çıkmaktadır. Burada İbn Sînâ şöyle der:

> Bunlar, temel ilkelere (*usûl*) yönelik işaretler ve ana hatlara (*cümel*) yönelik uyarılardır. Bunlardan (işaretler ve uyarılar), yolu kolaylaştırılan (yani bu yola girmeye ehil kılınan) kimse derin bir kavrayış elde eder, zor gelen kimseye ise bundan daha açık olan [bir anlatım] fayda vermez. Güvenme [Allah'ın] tevfikıyle olur. Vasiyetimi tekrar ediyor ve ısrarla rica ediyorum ki, bu bölümlerde bulunanlardan, bu işaretlerin (kitabın) sonunda şart koştuğum özelliklere sahip olmayanlara karşı son derece cimri davranın.[28]

İbn Sînâ bu pasajda öncelikle kitabındaki felsefî metnin yapısının işaretler (*işârât*) ve uyarılardan (*tenbîhât*) oluştuğunu zikretmektedir. Bu yapısal ayırım, metnin çok katmanlı olduğunu, yalnızca hazırlıklı zihne sahip olanların derinliklerine nüfuz edebileceğini göstermektedir. Bu aynı zamanda doğrudan Aristoteles'in "kapalı yazım tarzı" ile ilişkilidir. Fârâbî'nin *el-Cem* risalesinde Aristoteles'in kimi kıyasları eksik, kimi öncülleri ima ederek sunduğu vurgulanmıştı. İbn Sînâ burada,

[26] Beẓele, "serbestçe harcamak" ḍanne'nin "cimri olmak, sakınmak" zıt anlamlısıdır. Bu açıklamalar için Bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 24 Dipnot 7.

[27] İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire, 1371/1952), 141-142 Pasajın çevirisi, açıklama parantezleri ve notlarıyla birlikte Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, 22-24'teki İngilizce çeviriden yapılmıştır. Dolayısıyla Dimitri Gutas'ın pasajın içinde yer alan dipnotlarından konumuzla ilgili olanları (25 ve 26. Dipnot) burada korunmuştur.

[28] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât maʿa şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, 2/147.

benzer bir şekilde, açıklamak yerine işaret etmeyi ve anlayışa/kavrayışa alan bırakmayı tercih etmektedir. "Yolu kolaylaştırılmış kimse derin bir kavrayış elde eder…" ifadesi, açıkça kavrayışın ilâhî tevfik ve ahlâkî istidatla mümkün olduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre de felsefî bilgi, ancak ahlâken temiz ve aklen yeterli kişilere verilmekteydi. İbn Sînâ, bu çizgiyi takip ederek, felsefeyi bir seçkinler ilmi hâline getirmektedir. Pasajın bağlamından şu iki sonuç kolaylıkla çıkarılır: Anlamayanı zorlamaya gerek yoktur. Açık anlatım faydasızdır, çünkü mesele anlatımda değil, zihinsel/ahlâkî istidatta saklıdır.

Pasajın işaret ettiği bir diğer husus, "… şart koştuğum özelliklere sahip olmayanlara karşı son derece cimri davranın" ifadesi ise bilgi konusunda cömertliği değil, seçici aktarımı vurgulamaktadır. İbn Sînâ burada yalnızca kendi metnini açıklamak konusunda değil, metnin elden ele dolaşımı konusunda da sınırlama getirmektedir. Bu, felsefî bilgiye yaklaşımda pedagojik bir elitizm olarak görülebilir. Zira bu düşünceye göre felsefe, toplumun geneline açıklanacak bir "kamu malı" değil, ancak onu taşıyabilecek kişilere emanet edilecek bir hakikattir. İbn Sînâ'nın felsefî bilginin aktarımına yönelik bu elitist yaklaşımı herkesin felsefî hakikatlere erişemeyeceği, sadece zihnî ve ahlakî yeterliliğe sahip olanların bu bilgilere ulaşabileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla eğitim, herkesin aynı anda aynı içeriğe eriştiği düz bir aktarımdan ziyade, kişiye özel sınama ve yönlendirmeye dayanmaktadır.

el-İşârât ve't-tenbihât, aslında içerdiği yöntemi doğrudan adında taşımaktadır. Kitaptaki bu işaret dili, gizli/açık, sezgisel/açıklayıcı ayrımını merkeze almaktadır. İbn Sînâ'nın felsefî bilgiye muhatap olacak kişinin özelliklerine dair işaretleri yukarıdaki pasajdan ayrı olarak *el-İşârât*'ın iki ayrı yerinde daha bulunmaktadır. İlki, eserin Mantık kısmının girişinde ikincisi ise eserin tasavvufla ilgili son kısmının sonundaki "Hâtime ve Vasiyet" başlığı altındadır ki bu, yukarıda alıntılanan pasajda yani Fizik kısmının mukaddimesinde İbn Sînâ'nın eserin öğretileceği kimsede bulunması gereken şartlar için okuyucuyu yönlendirdiği yerdir.

el-İşârât'ın Mantık kısmının başında İbn Sînâ felsefe talebesine şöyle seslenmektedir:

> Ey hakkı/hakikati tahkik hususunda hırslı olan kimse! Bu *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta hikmetin/felsefenin temel ilkelerini (*usûl*) ve genel hükümlerini (*cümel*) senin önüne serdim, şayet zekâ/sezgi (*fetâne*) elinden tutarsa, bunların ayrıntıları ve açıklamaları senin için kolay olur.[29]

Bu pasaj hem içerdiği kavramlar (*fetâne*, *usûl*, *cümel*), hem de ima ettiği pedagojik yapı bakımından İbn Sînâ'nın felsefeyi nasıl sunduğunu ve kime hitap ettiğini anlamamız açısından son derece belirleyicidir. Zira o, burada sistematik değil işârî bir felsefî anlatım yolunu benimsediğini ilan etmekte, *usûl* ve *cümel* ancak ehil olanın zihin dünyasında ayrıntıya dönüşebilir. Yine eserde felsefî hakikatleri doğrudan sistematik formüllerle değil, anahtar kavramlar ve yönlendirici uyarılarla vereceğine işaret etmektedir. *Fetâne* kelimesi burada salt "zekâ seviyesi"nden zi-

[29] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât maʿa şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, 1/114.

yade klasik İslam düşüncesinde, özellikle de İbn Sînâ'da "derin kavrayış", "aklî sezgi" gibi bir anlama gelmektedir. İbn Sînâ'nın sezgisel kavrayışı, özellikle *el-İşârât*'ta öne çıkmaktadır ki bu, hakikatin bazen burhânî akıl yürütmeyle değil, ancak derin idrakle (*ḥads*) sezilebilmesidir.[30] Bu açıdan bakıldığında *el-İşârât*'ın felsefî hedefi açıklığa kavuşmaktadır. Buna göre eser, bilgi veren bir metin olmaktan ziyade, anlama sürecine kılavuzluk eden bir harita gibidir. Pasajın genel çerçevesi İbn Sînâ'nın ezoterik-felsefî pedagojisinin çekirdeğini ortaya koymaktadır: (i) Yalnızca anlamaya ehil olanlara seslenir. (ii) İşaretlerle konuşur, açıklamadan kaçınır. (iii) Felsefeyi doğrudan değil, *usûl* ve *cümel* biçiminde sunar. (iv) *Fetâne* (sezgi/hads) olmadan derinlemesine kavrama gerçekleşmez.

Bu bapta son olarak *el-İşârât*'ın sonunda İbn Sînâ'nın talebelerine felsefe öğretimi hakkındaki vasiyeti şöyledir:

> Ey kardeşim! Bu *İşaretler*de senin için hakikatin özünü süzüp çıkardım, hikmetin/felsefenin geride kalanını latif ifadelerle sana lokma lokma yedirdim. O hâlde, bu bilgiyi cahillerden, bayağılardan (*mübtezelîn*); parlak bir zekâya, deneyimle kazanılmış kavrayışa ve alışkanlıkla gelişen entelektüel yatkınlığa sahip olmayanlardan; halkın gürültüsüne (yani fikir kalabalığının gevezeliğine) meyledenlerden; ya da bu filozofların zındıklarıyla onların ayak takımından olanlardan koru! Eğer gönlünün/aklının (*serîra*) saflığına, yaşamının düzgünlüğüne (*istikame*); vesvesecinin (yani şeytanın) aceleyle sürüklediği şeylerden sakınmasına ve hakikate memnuniyet ve içtenlik nazarıyla baktığına güvendiğin birini bulursan, bundan istediklerini ona tedricen, parça parça ve dağıtarak ver. Önceden verdiklerin sayesinde, sonradan vereceklerin hakkında ferâset sahibi ol. Onu Allah adına ve çıkışı olmayan yeminlerle bağla ki, ona verdiğimiz şeylerde senin yolundan gitsin, sana uyup seni örnek alsın. Ama eğer bu ilmi yayar ya da ziyan edersen, Allah benimle senin arandadır. Vekil olarak Allah yeter.[31]

Pasajda İbn Sînâ'nın hakikatin özünü süzmesi bir bakıma felsefî bilginin artık "halka açıklanmayacak kadar rafine" bir formda sunulduğu anlamına gelir. Felsefî bilgileri lokma lokma yedirmesi, bilgi edinmedeki aşamalı süreçle doğrudan bağlantılıdır. Diğer taraftan felsefî bilginin kendilerinden sakınılması istenen kesimler konumuz açısından tek tek ele alınmayı hak etmektedir. Bunların ilki temel düşünsel kapasitesi olmayan cahillerdir. İkincisi İbn Sînâ'nın "mübtezelîn" dediği bayağı kimselerdir ki bunlar bilgiyi araçsallaştıran, bilgiye bilgi olması bakımından değer vermeyen kimselerdir. Üçüncüsü, parlak bir zekâsı, deneyimle kazanılmış bir kavrayışı ve alışkanlıkla gelişen entelektüel yatkınlığı olmayan kimselerdir. Dördüncüsü, kalabalığa meyleden kimsedir ki bu, popüler söyleme ilgi duyan ama hakikate kapalı kimselere ya da kendi düşüncesi olmayan, çok seslilikten etkilenip hakikati kaybedenlere işaret etmektedir. Beşincisi, filozofların zındık olanları ile ayak takımından olan filozoflardır ki bunların her ikisi de felsefeyi saptıran, dinî ve ahlâkî zeminden koparan kesimlerdir. Buradan açıkça anlaşıldığı üzere İbn Sînâ felsefî bilgiye yaklaşımda ahlâkî ve epistemik ehliyet aramaktadır. Yukarıda saydığı

[30] Hads tartışması hakkında bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 179-201.
[31] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât maʿa şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, 4/161-164.

sınıflar, klasik İslam felsefesinde felsefî bilgiye ehil/lâyık olmayanlar kategorisi olarak görülebilir.

Buna karşılık İbn Sînâ'ya göre felsefî bilgiye ehil/layık olan kimse pasajda ahlakî ve psikolojik ölçütlerle ele alınmaktadır. Kişinin gönlünün ya da iç dünyasının saf/temiz olması ilk kriterdir. Bu yönüyle İbn Sînâ, ahlâkî arınma olmadan metafizik bilgiye ulaşılamayacağı fikrini benimseyen Yeni-Platoncu çizgiye yakındır. İkincisi, görünen yaşantısında dosdoğru olmasıdır. Üçüncüsü, vesvesecinin yani şeytanın aceleyle sürüklediği şeylerden sakınmasıdır ki bu, kişinin ahlakî istikrar sahibi olup olmadığını belirler. Dördüncüsü ise hakikate memnuniyet ve içtenlik nazarıyla bakmaktır ki bu da hakikatin sonucu, kişinin hoşuna gitse de gitmese de ona razı olması ve bilgiyi kişisel çıkar, prestij ya da siyasi güç için değil, sadece hakikat uğruna istemesi anlamına gelir. İbn Sînâ'nın bilgide ehliyet-liyakat ölçütleri: (i) iç saflık; ahlâkî niyetin temiz olması, (ii) dış istikamet; yaşam biçiminde istikrarlı olmak, (iii) ahlakî istikrar; şeytanın vesvesesinden kaçınmak, (iv) hakikat sevgisi; bilgiyi araç değil, amaç görmek şeklinde özetlenebilir.

Bilginin nasıl verileceği konusunda pasajda öne çıkan aşamalılık ve ferâset de ayrıca dikkat çekicidir. Bilginin tedricî/dereceli aktarımı, felsefî bilginin, tıpkı tıpta dozaj gibi, kişinin zihnî ve ahlâkî kapasitesine göre kademeli biçimde sunulması olarak görülebilir. Ferâset ise öğrencinin niyet ve istidadını, önceki kabullerinden hareketle tespit etme yeteneğidir. Bilginin dağıtılarak verilmesi ise tam metin hâlinde değil, ölçülü dozlarla ve semboller içinde aktarılmasını ifade etmektedir. Pasajın sonundaki yemin ve ahlakî bağlılık ise filozofun taşıdığı bilgi emanetinin sadece akıl değil, emanet ve sorumluluk bilinciyle korunabileceğine yönelik ahlakî bir vurguya sahiptir.

Son olarak İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meʿâd*'ının girişinde yer alan bir pasajı, yukarıda anlatılan ve İbn Sînâ'nın bağlı bulunduğu geleneğin felsefî bilgiyi yazıya aktarmada uyduğu genel kuralları -dönemin şartları gereği- ortadan kaldırmış gibi görünmektedir. İbn Sînâ'nın felsefî söylemin geleneksel metotlarını analiz ve kavrayışını sunması bakımından pasaj önemlidir.

> Bu bölümlerde, onların [Meşşâî filozofların] muğlak bıraktığı şeyi açıklığa kavuşturmaya, onların gizlediği ve menettiği şeyi açığa vurmaya, onların ayırdığı şeyi toplamaya ve onların özetlediği şeyi genişletmeye çabalayacağım, (bunu) benim gibi şu sıkıntıların etrafını sardığı birinin yetersiz yeteneğinin el verdiği kadarıyla (yapmaya çabalayacağım): bilginlik/ilim çağı sona eriyor, ilgi alanları, felsefi ilimlerden çeşitli arayışlara doğru yöneliyor ve kin/nefret, hakikatin bir kısmıyla kendilerini meşgul edenlerin üzerine çöküyor, dahası istek/ciddiyet tükenmiş ve gayret, bu çokça çabalayanların ve bende olduğu gibi zamanın çokça değişikliklerine maruz kalanların akıllarından yok oluyor. Ancak Allah bizim sığınağımız, Güç ve Kudret O'nunla![32]

[32] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, el-Mebde' ve'l-meʿād li'ş-Şeyh er-Reîs, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: The Institute of Islamic Studies, 1984), 1 Pasajın çevirisi, açıklama parantezleri ve notlarıyla birlikte Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 21-22'deki İngilizce çeviriden yapılmıştır.

İbn Sînâ burada açıkça kendinden önceki Meşşâî filozofların (özellikle Fârâbî ve Yunan geleneğindeki Aristoteles şârihlerinin) sembolik, örtülü ve seçici anlatım biçimlerini terk etmeye karar vermiştir. Onların gizlediği, parçaladığı, özetlediği felsefî bilgiyi artık açıklamak, toparlamak ve genişletmek istemektedir. Bu beyan, klasik ezoterik öğretim stratejilerine, bilhassa Fârâbî'nin *el-Cem'*de betimlediği yönteme, bir mesafe almayı, hatta yer yer onları terk etmeyi içermektedir. Pasajın ikinci kısmı, bu yazım değişikliğinin gerekçelerini ortaya koymaktadır. Burada İbn Sînâ üç düzlemde gerilemeden ve çöküşten bahsetmektedir. İlki, entelektüel gerilemedir ki buna "ilim çağı sona eriyor" ifadesiyle işaret etmektedir. Bu durum felsefî düşüncenin artık rağbet görmemesi, talep edilmemesidir. Zihinsel gayret yerini kolaycılığa, eğlenceye, siyasi araçsallaştırmaya bırakmıştır. İkincisi, "kin/nefret hakikatin peşinden gidenlerin üzerine çöküyor" ifadesinin işaret ettiği ahlâkî ve toplumsal gerilemedir. Felsefeyle uğraşanlar toplumda artık şüpheyle karşılanmakta, baskıya maruz kalmakta, dışlanmaktadır. Bu hem Sâmânîlerin yıkılmasıyla oluşan yeni siyasal düzeni hem de "filozof zındıklığı" ithamlarını ima eder gibidir. Üçüncü ve son olarak, eserin yazım döneminin işaret ettiği siyasî gerilemedir. İbn Sînâ bu eseri, Sâmânî kültür çevresinin dağıldığı, kendi şehrinin Karahanlı akınlarıyla harabeye döndüğü, göçebe hayat yaşadığı, dolayısıyla hem fiziksel hem zihinsel anlamda "yerinden edildiği" bir zamanda kaleme almıştır.[33] Bu ortamda felsefî bilginin "ağır ağır ve seçerek" aktarılmasını gerektiren elverişli okul, istikrarlı hoca-talebe ilişkisi, siyasi güven ortamı gibi koşullar ortadan kalkmıştır. Bu değişiklik, bize göre özgürlükçü bir açılımdan ziyade, tam tersine zorunlu bir müdafaa refleksi gibidir. Zira İbn Sînâ burada bilgiyi ifşa etmemekte, aksine korumaya çalışmaktadır fakat bunu içinde bulunduğu şartlardan dolayı gizleyerek değil, kaydederek yapmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu pasajda yaptığı şey, bilgiye dair klasik ezoterik ilkeleri terk etmek olarak değil, onları içinde bulunulan şartlar gereği bütünüyle kaybolması korkusuyla açımlayarak kayda geçirmek olarak yorumlanabilir.

Sonuç

Bu çalışma, felsefî bilginin toplumun tüm bireylerine açıklanıp açıklanamayacağına dair klasik felsefe geleneğinde süregelen tartışmayı, İbn Sînâ'nın düşünce sistemindeki yeriyle ele aldı. Giriş bölümünde ortaya konduğu üzere, "bilgiyi saklamak" ya da "herkese açıklamamak" şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım, yalnızca pedagojik bir tutum değil; aynı zamanda epistemolojik ve ahlakî bir ilkeyi ifade etmektedir. Felsefî bilgi, doğası gereği yalnızca doğru yöntemle ve ehil zihinlerce kavranabilecek bir mahiyete sahiptir. Bu nedenle, onun aktarımı ve paylaşımı üzerine düşünülen sınırlamalar hem bireysel gelişim süreci hem de toplumsal düzen bakımından önemlidir.

İlk bölümde gösterildiği gibi, bu seçici bilgi aktarımı anlayışının kökeni Pla-

[33] Bu metin Otobiyografi'de anlatılan (Gohlman, The Life of Ibn Sina, 40-43) uzun yolculukların ardından Cürcân'a geldikten kısa bir süre sonra yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 19-22, 101.

toncu ve Aristotelesçi gelenekte bulunmaktadır. Aristoteles'in eserlerine yönelik Yeni-Platoncu gelenekte geliştirilen "egzoterik" ve "akroatik" eserler ayrımı, yani halka açık anlatılar ile sadece ehil öğrenciler için sözlü biçimde verilen felsefî öğretiler arasındaki ayrım, bilginin doğrudan ve sınırsız biçimde paylaşılmasına duyulan temkinin erken bir örneğidir. Bu ayrım, özellikle Geç Antik Çağ'daki Yeni Eflatuncu düşünürler (Plotinos, Porphyrios, Proklos vb.) tarafından sistemleştirilmiş ve bilgiye erişimin sadece ahlâkî ve entelektüel olarak yeterli kişilere açık olması gerektiği savunulmuştur. İbn Sînâ da bu felsefî mirasın bir takipçisi olarak, bilgiyi hem teorik hem de pratik gerekçelerle sınırlandırmanın zorunluluğunu kabul etmektedir. Ancak o, bunu yalnızca geleneksel bir tutumu sürdürmek için değil; bilgiye ulaşma sürecinin doğasına ilişkin kendi özgün epistemolojik ve pedagojik anlayışı doğrultusunda temellendirmektedir.

İbn Sînâ'nın pedagojik yaklaşımı, bir bakıma öğreticinin bilgiyi doğrudan "nakleden" değil, öğrencinin kendi istidadına göre yönlendirilmesini sağlayan bir "rehber" olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu yaklaşım, bilgiyi tedricî bir şekilde ve yalnızca hazırlıklı öğrencilere sunmayı gerektirmektedir. Ona göre filozofun görevi, her seviyedeki kişiye aynı içeriği aynı şekilde aktarmak değil; öğrencinin seviyesine, anlayış kapasitesine ve ahlâkî tutumuna göre bilgiyi uygun bir formda sunmaktır. Gutas'ın analizleriyle de desteklenen bu yaklaşım, sembolik anlatımlar, özet geçişler veya kapalı ifadeler gibi yöntemlerle bilgiyi doğrudan değil, dolaylı yollarla aktarmayı bir tür felsefî zorunluluk olarak görmektedir. Bu, sadece pedagojik bir dikkat değil, aynı zamanda bilginin özünü koruma sorumluluğudur.

İkinci bölümde ele alınan metinler ve çözümlemeler, İbn Sînâ'nın bilgi aktarımına dair yaklaşımının yalnızca entelektüel istidatla değil, aynı zamanda ahlâkî yeterlilikle de sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir. Ona göre bilginin muhatabı yalnızca kavrayış gücü yüksek biri olmakla kalmamalı; aynı zamanda düşünceyi eğip bükmeyen, heva ve vesveselere kapılmayan, iç dünyası arınmış bir kişi olmalıdır. Bu bağlamda bilginin aktarımı, sırf aklî değil, aynı zamanda ahlâkî bir süzgeçten geçirilmektedir.

İbn Sînâ'nın "bilgiye ehil olma" vurgusu, çoğu zaman yalnızca zihinsel kapasiteyle sınırlı bir koşul gibi algılansa da bu bölümde incelenen ifadeler onun karakter, niyet ve içsel temizlik gibi ahlâkî vasıfları da zorunlu gördüğünü ortaya koymaktadır. Talebenin iç dünyasında dürüstlük, hakikate yönelik içtenlikli bir yönelim ve aceleci kanaatlerden uzak bir tavır bulunmalıdır. Bilgiyi sadece öğrenmek değil, onun sorumluluğunu taşımak, bir anlamda bilgiyi bir yaşam biçimine dönüştürmek hedeflenmektedir.

Bu yaklaşımda dikkat çeken bir diğer husus da bilginin saf ve doğru bir şekilde nakledilmesinin, yalnızca hocanın ehliyetiyle değil, öğrencinin ahlâken güvenilir oluşuyla da mümkün hâle gelmesidir. Bilgiyi yanlış kullanabilecek, onu saptırabilecek ya da menfaatine alet edebilecek kimselere karşı bir çekince vardır. Bu durumda bilgi, yalnızca zihinsel değil, aynı zamanda ahlakî bir emanet olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla filozof, bu emaneti kime vereceğini titizlikle seçmeli; öğrencisinin hem idrak gücünü hem de ahlâkî istikametini sınamalıdır.

İbn Sînâ'nın tedricî öğretim ilkesi de bu noktada daha iyi anlaşılmaktadır.

Bilgiyi parça parça, sezdirerek ve muhatabın ahlâkî tepkilerini yoklayarak aktarmak hem pedagojik bir strateji hem de ahlâkî bir denetim mekanizmasıdır. Böylece bilgi, bir sınav ve seçme süreci içinde ilerler; her yeni adım, talebenin geçmişteki cevabına, tutumuna ve içtenliğine göre şekillenir. Bu yöntem, bilginin statik bir malzeme değil, kişilikle birlikte büyüyen, karşılıklı güvene dayalı dinamik bir yapı olduğunu ima etmektedir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın bilgi aktarımına ilişkin yaklaşımı, sadece neyin öğretileceği veya nasıl öğretileceği sorularını değil, kime öğretileceği sorusunu da ahlâkî bir dikkatle ele almaktadır. Felsefî bilgi, yalnızca zihinle değil, kalple de taşınmalıdır; çünkü ancak bu şekilde, bilgi hakikatle temas kurabilir ve muhatabında hakiki bir dönüşüm yaratabilir. İbn Sînâ'nın sisteminde, bilgi yalnızca bilenin değil, bilgilendirilenin de istidat ve sorumluluğuna göre şekillenmektedir. Dolayısıyla bilgi, yalnızca teorik bir nesne olarak değil, pedagojik bir süreç ve ahlâkî bir yükümlülük olarak değerlendirilmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.

Beşer, Ali Sertan. "Ana Hatlarıyla Leo Strauss Açısından Ezoterik Yazım Tarzı ve İslam Filozoflarıyla İlişkisi". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (Aralık 2015), 195-204.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbu tahsîlu's-saʿâde*. thk. Ali Yasin Cafer. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbu'l-hurûf*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1990.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *L'Harmonie Entre les Opinions de Platon et D'Aristote, Texte Arabe et Traduction.* ed. Fawzi Mitri Najjar and Domique Mallet. Damascus: Institut Français de Damas, 1999.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. "Mâ yenbağî en yukaddeme kable teʿallumi felsefeti Arisṭû". *Mebâdiʾ el-felsefe el-kadîme*. Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1328.

Gohlman, William E. *The Life of Ibn Sina, The Critical Edition and Annotated Translation.* Albany: State University of New York Press, 1974.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy". *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (Mayıs 2002), 5-25.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. çev. Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.

İbn Sînâ. *Ahvâlü'n-nefs*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire, 1.Baskı., 1371/1952.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât maʿa şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. thk. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu Nuʿmân, 1413.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *el-Mebdeʾ ve'l-meʿād li'ş-Şeyh er-Reîs*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: The Institute of Islamic Studies, 1984.

Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. Bursa: Sentez Yayınları, 2015.

Nasr, Seyyid Hüseyin - Mohaghegh, Mehdi. *Ebû Reyḥân Bîrûnî ve İbn Sînâ, el-Es'ile ve'l-ecvibe*. Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1352.

Özkan, Abdullah. "Leo Strauss'un Fârâbî Yorumu Bağlamında Din Felsefe İlişkisi". *İslam ve Yorum III*. ed. Fikret Karapınar. 2/161-170. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Platon. *Mektuplar*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Platon. *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Plezia, Marianus. *Aristoteles, Privatorum Scriptorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1977.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

Simplicius. *In Aristotelis Categorias Commentarium*. ed. Kalbfleisch Karl. Berlin: Reimer, 1907.

Simplicius. *On Aristotle's Categories 1–4*. çev. Michael Chase. London: Bloomsbury, 2003.

Strauss, Leo. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988.