

• ÇEVİRİLER

İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesinde İshrâkî Eğilimler*

Muhammed Muhammed Rızâyî - Ahmet Saâdet **

Çev. Arş. Gör. Hacı Sağlık ***

Atrf / ©- Rızâyî, M.M.- Saâdet, A. (2014). İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesinde İshrâkî Eğilimler, çev. Hacı Sağlık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 191-215.

Öz- Bu makale, İbn Sînâ hakkında yaygın olan kanaatin aksine, onun düşüncesinden yenilikçi görüşlerini ele alıp ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu görüşe göre İbn Sînâ istidlâlî düşüncelere ek olarak, irfânî ve işrâkî düşüncelerden de yararlanmış; fakat onun işrâkî görüşleri didaktik istidlâllerinde ve İbn Sînâcı ekollerde gizli kalmıştır. Yani bu yazının amacı "aklî irfan" diye yorumlanabilen kişisel ve aklî tecrübeyi açmaktır. Bu görüşe (aklî irfana göre) göre İbn Sînâ'nın işrâkî risaleleri ve aynı şekilde onun el-İşârât ve't-Tenbîhât'ının üçlü nematları-hepsi- yapı, görüş ve hedef olarak bir birliğe sahiptir. Ayrıca İbn Sînâ'nın felsefe külliyeti de bir düzene ve tek yapıya sahiptir. Bu düşünceler sadece onun işrâkî risaleler ile İşârât'ın son üç faslında ve satır aralarında yer almazlar, aynı zamanda onun felsefî sistemini oluşturan metinlerinde ve düşüncesinde onun diğer yazılarıyla beraber birlik amacını takip ederler. Buna göre İbn Sînâ'nın varlık anlayışı Aristo'nun varlık anlayışından farklıdır.

Anahtar sözcükler- İbn Sînâ, meşşâî, işrâk, Aristo, ontoloji, aklî irfân



Makalenin geliş tarihi: 20.04.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Ma'rifet-i Felsefî, Yıl: 7, Sayı:3, Bahar, s. 55-87. 1389(h).

** Muhammed Muhammed Rızâyî: Tahran Üniversitesi Felsefe ve Din Bölümü, e-posta: mmre-zai391@yahoo.com ; Ahmet Saâdet: Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: hsaqlik@cu.edu.tr

Giriş

Bu makalede asıl soru şudur: İbn Sînâ'nın ontolojisi Aristo ontolojisinin bir şerhi ve açıklaması mıdır yoksa İbn Sînâ, dinî, irfanî menşeyden ve İslam tasavvufunun kaynaklarından ilham alarak işrâkî bir anlayışa mı sahiptir? Acaba İbn Sînâ'nın rasyonalizmine işrâkî elbisesi giydirilebilir mi? Yaygın olan anlayışa göre meşşâî felsefesi sırf aklî ve istidlâlî görüşe sahiptir; mahiyet itibarıyla, keşf ve şuhûd (işrâk) ile sıkı bir bağlantı kurulamaz; üstelik bir yandan da İbn Sînâ, İslam dünyasında bu felsefe okulunun başı unvanıyla tanınmıştır. Bu bağlamda dinî ve işrâkî görüşlere bağlılık, meşşâî akımı ile İbn Sînâ'nın şahsiyetini birbirine uyumsuz kılmaktadır. İşte bu makale İbn Sînâ ve onun meşşâî ekolu hakkındaki yaygın görüşe rağmen onun varlık felsefesi üzerindeki yenilikçi görüşlerini ortaya koymakta ve bunu, doğru ve makul bir biçimde ispatlamaktadır. Bu temelde bu makalenin hipotezi şudur: İbn Sînâ'nın varlık felsefesi onun dinî ve işrâkî görüşleri üzerine dayanmaktadır. Bu filozofun felsefesindeki yansımalar, mahiyet ve içerik bakımından varlık felsefesi alanında Aristo'dan farklı bir altyapıya sahiptir. Meşşâî felsefesi ve onun öncüsü İbn Sînâ hakkındaki yaygın olan zihniyete baktığımızda, meşşâî ekolünün işrâk, keşf ve şuhûda yabancı olduğu görülmektedir. İşrâkî ve dinî görüşleri meşşâî felsefesine ve İbn Sînâ'ya nisbet eden bu yeni yaklaşımın amacı bu düzensizliği ve uyumsuzluğu belirtmektir. Bu yüzden bunun ispat edilmesi çok önemlidir. İslam felsefesinin birlik anlayışla ve içeriğiyle kendisine has yapı, düzen ve görünüme sahip olduğunu tanıttığımızda ve meşşâîliğe, işrâkî ve hikmet-i mütealiyeye dayanak olan ekolleri bu yapı ve birlik kalıbına sığdırdığımızda bu konunun önemi o zaman ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak, bu araştırma, genel tasavvurun aksine, İbn Sînâ felsefesinin sadece akademik alandaki sırf teorik bir felsefe olmadığını ortaya koyacaktır; hatta verimli, dinamik ve günümüze hitap eden bir felsefe olduğundan çağımız insanının kaybettiği özgürlüğüne tekrar kavuşmasına yardım edecek, onu iç esareten ve fikirlerini bağlayan zincirlerden kurtarabilecektir. Böylece onu hayr, güzel ve kemal olan sınırsız âlemlere yöneltebilecektir (*öyle ki Hay Bin Yekzan risalesinde içi aydınlanmış yaşlı bir adam kayıp bir insanı batının karanlığından kurtarıyor, aydınlık doğunun yönüne doğru yol gösteriyor ve sonunda Allah'ın nurunun parladığı ab-ı hayatın kaynağına ulaştırıyor.*).

İbn Sînâ'nın Dinî İlham ve İktibasları

İbn Sînâ'nın işrâkî görüşü Aristo ve Yunanlıların kitaplardan, şerh ve fikirlerinin tefsirlerinden farklı olan özel bilgi kaynaklarına sahiptir. İbn Sînâ'nın bu alandaki en önemli bilgi kaynağı, aşkın ve vahyî bir öğretiden gelen ilham ve iktibaslardır. O, kendine has felsefî yöntem ve sistemi olan sayılı filozoflardandır ve onun üstün ismi, ihmal edilen felsefe ve hikmeti aydınlatmaktadır. İbn Sînâ felsefî sisteminin seçkin özelliğinin, onun felsefesindeki dinî öğreti ve felsefî görüşlerle uyumlu olduğunu görebiliriz. İslamî ilkeleri takip eden İbn Sînâ, vahyî öğreti ve doktrinlere de çok bağlıydı. O, on yaşındayken Kur'an'ı,

Arap edebiyatının büyük kısmını ve dinî ilimleri öğrenebilmiş olması herkesi hayrette bıraktı. O, her zaman kendi felsefî düşüncelerinin dinin yüce öğretileriyle uyumlu olması için çabalardı. Gerçekten onun düşünceleri genelde İslam dininden mülhem idi. İbn Sînâ, mantık, felsefe ve diğer kitaplara ek olarak dinî ve Kur'anî eserler, Kur'an'ın bazı surelerinin tefsiri (*İhlas, Nas ve A'la suresi gibi*) ve bazı dinî meselelerle ilgili risaleler (*mesela namazın faydaları, günlük farzları yerine getirme, evliyaların kabirlerini ziyaret etme, kaza ve kader, mead vb.*) yazmıştır. O, ilmî ve felsefî konularda bir sorunla karşılaştığında ve onu çözmekte aciz kaldığında camiye gider; namaz kılar, dua edip yalvararak Yüce Allah'tan o meselenin çözümünü isterdi.² Hiçbir zaman araştırma ve okumaktan yorulmaz; gece ve gündüz araştırma yapmakla meşgul olurdu; uykuya daldığında rüya âleminde (*ilhamla*), ilmî ve felsefî meseleleri bir anda hallederdi.³ Hatta o, örneğin cismanî diriliş gibi, akıl ve istidlâlin çözemediği ve kendisinin yetkin olmadığı bazı meselelere dinî yöntemle yaklaşır ve dinî inancın bildirdiğini kabul ederdi.

Büyük İslam Ansiklopedisi'nde, İbn Sînâcî felsefe sisteminin aslî özelliği, Aristo felsefesinin temel unsurları (*ve bazı Yeni Eflatuncu dünya görüşleri*) ile İslamî dünya görüşü doktrinlerinin birleşimi olarak kabul edilmektedir.⁴ İbn Sînâ'nın dinî meselelere ait özel uğraşları ve felsefî görüşleri ile dinî doktrinleri uzlaştırma gayreti şu şekilde yazılmıştır: "*İbn Sînâ felsefesinin dünyanın doğu ve batısında önemli bir şöret ve nüfuz bulmasına sebep olan, onun kendi felsefî görüşleri ile Kur'an doktrinini uzlaştırmasında harcadığı büyük çabadır.*"⁵ Bu, onun felsefî görüşlerinin bütün Müslümanlar üzerinde etkili olmasına yol açtı ve o, bizzat özel felsefe ekollerinin kurucusu unvanıyla tanındı. İbn Sînâ düşüncesinde din ve felsefe uzlaştırılması, onu sadece Müslümanlar arasında seçkin yapmadı; onun te'sir ve nüfuzunun aynı şekilde Ortaçağ Hıristiyan bilim adamları arasında da yayılmasına sebep oldu. Örneğin, İbn Sînâ'nın fikirleri ele alınmadan Aquinas'ın metafiziğini anlamak imkânsız olacaktır (*zira İbn Sînâ'nın bu Hıristiyan azizin şahsiyet ve düşüncesinin şekillenmesinde etkisi inkar edilemez*).⁶ Çağdaş yeni Thomasçı bilgin ve filozof Etienne Gilson bu konuda şunu belirtmektedir:

"İbn Sînâ'nın Ortaçağ felsefe sistemi ve ilahiyâtı üzerindeki etkisinde Aristo, sadece yaygın tesirin boyutlarından biridir. Aynı şekilde onun bizzat Aristo nazariyesi eksenli

¹ İbrahim Dibâcî, *İbn Sînâ, Sî Be Rivâyet-i Eşkverî ve Ardakânî Zendeğînâme-yi İbn Sînâ*, s. 35; Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, (çev. A'bdâl Muhammed Âyetî), s. 450.

² İbrahim Dibâcî, *İbn Sînâ Be Rivâyet-i Eşkverî ve Ardakânî Zendeğînâme-yi İbn Sînâ*, s. 38; Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, s. 450 ve 51.

³ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, s. 451.

⁴ *Dâyire'l Me'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, c. IV, s. 8.

⁵ Rıza Ekberyân, *Münâsebet-i Dîn ü Felsefe der Cihân-i İslâm*, s. 236.

⁶ Meyân Muhammed Şerîf, *Târîh-i Felsefe der İslâm*, (çev. Nasrâllah Pürcevâdî), c. I, s. 718.

açıklamaları birçok yönden özgündür. Bu, onun felsefî görüşlerinin seçkin bir ittikadî akımdan geldiğini göstermektedir. Takdir odur ki, İbn Sînâ dinî ilham nedeniyle ve kendine has irfânî eğilimiyle Ortaçağ ilahiyâtçıları için hem büyük bir yardımcı hem de tehlikeli bir vesese sebebi olmuştur.”⁷

Açık ki, İbn Sînâ'nın Ortaçağ ilahiyatçıları etkilemesi ve aynı şekilde onların ondan etkilenmeleri, onun felsefî meselelerdeki dinî ilham ve iktibasları ile işrâkî eğilimleri sebebiyle olmuştur.

İbn Sînâ'nın İşrâkî Görüşleri

İbn Sînâ'nın bazı kitaplarında, onun yeni olarak belirttiğimiz görüşü üzerindeki perdeyi kaldıran açık belirtiler ve kimi zaman da işaretler vardır. Bu yeni görüşe göre meşşâî felsefesi ve İbn Sînâ'nın değerli kitabı eş-Şifâ dahil olmak üzere meşşâî kitapları 'avâm içindir ve seçkinlerin *Hikmetü'l-Meşrikiyyîn'e* -onun düşüncesinin özünü içerir- müracaat etmeleri gerekir.⁸ Maalesef bu kitap bugün elimizde olmadığından gerçek ilmin usul ve temellerini (usul ve mebânî) haber veremiyoruz. İbn Sînâ'nın ifadesiyle onun usul ve temelleri şöyledir: “Biz ve anlayış, idrâk ve aşk açısından bizim gibi olanlar dışında, kimse bu eseri hakiki olarak keşfe ve anlamaya kâbil değildir.”⁹ Bazıları İbn Sînâ'yı Yunan kaynaklarının dışındaki kaynaklardan beslenen biri olarak kabul ederek derler ki: O, onlardan (gayrı Yunanî kaynaklar) işrâkî felsefe olarak adlandırabileceğimiz özel felsefî bir ekol ortaya çıkarmıştır.¹⁰ *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*'nin yazarları bu kanıdadırlar: *İbn Sînâ, işrâkî felsefeyi “kendisinden önce görülmemiş bir şekilde tanzim etmiştir ve ondan sonra gerçekten tartışmasız olarak işrâkîliğin hâkimi olarak bilinen Şehâbeddîn Sühreverdî dışında ona denk olan kimse olmamıştır.”*¹¹

Hatırlayalım ki, İbn Sînâ'nın işrâk felsefesini derlediği *Hikmetü'l-Meşrikiyyîn* adlı eseri yazılı olarak bugün elimizde değildir. Bu değerli kitabın elimizde mevcut olmaması bilim adamları ve felsefe tarihi araştırmacıları arasında kafa karışıklığına yol açmıştır: Meşrikî hikmetin manası nedir? Bazıları coğrafî olarak doğu ve batı manalarını anlamaktadırlar. Misal olarak Nallino (*İtalyan oryantalist*) şu kanıdadır: İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Meşrikiyyîn*'i öyle bir şekilde anlamlandırmış ki “özellikle batı felsefesinin karşıtı olarak, doğu felsefesini kastetmiştir.”¹² Abdurrahman Bedevî, Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer de bu

⁷ Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, s. 187-188. Ayrıca bkz. Henry Corbin, *İbn Sînâ Temsilhâ-yi İrfânî*, (çev. İnşaaellâh Rehmeti), s.18.

⁸ İbn Sînâ, *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, s. 4.

⁹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 4.

¹⁰ Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 504.

¹¹ Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, a.g.e., s. 504.

¹² Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, a.g.e., s. 454.

görüğe temayül ettiklerini belirtmektedirler. Fakat İbn Sînâ'nın işrâkî risale ve yazılarının içeriğine baktığımızda hiç şüphesiz bu teorinin geçersiz olduğunu görüyoruz. İkinci teori Henry Corbin ve Lui Massignon'a aittir. Bu teoriye göre "meşrik" ve "meğrib" coğrafi sınırların ötesinden bir anlama sahiptir; esasen İbn Sînâ'nın işrâk felsefesi ile Sühreverdî'nin işrâk felsefesi aynı köktendir ve birbirlerinden hiçbir şekilde aslî bir farkı yoktur. İşrâk felsefesini İbn Sînâ başlatmıştır. "İshrâk" ve "meşrik" kavramları da hem sözlük hem de terimsel anlamı bakımından birbiriyle bağlantılıdır. Bu yoruma göre, işrâk ve meşrik -gerçekten-ezelî nurların aydınlığının beşerî nefis üzerindeki sembolüdür ki, bu aydınlanma nedeniyle Mebde-i Müteâlî'den kudsî bilgi elde edilir. Corbin'e göre: "Şark tıpkı nefis üzerine nurların ağartmasıdır ki nurlar onu kendine doğru çeker ve aşağıya doğru aydınlatır. Bu aydınlanmalarda tıpkı meşrikî idrak türünden olan 'cognition matutina' meydana gelir; çünkü meşrik her türlü bilişsel olandır. Bu yüzden, meşrikînin vasfı, her şeyden önce sadece aşkın ilkesi (mebde-i müte'âlî) nedeniyle, ya da daha açık bir ifadeyle meşrik, aşkın ilkenin aynısı olduğu için, şekillenmiş ve yönlendirilmiştir."¹³

Bu bağlamda, "meşrik ya da işrâk," nurun yansıması için bir remz, aşkın ilke ve ma'rifettir ki, hem doğu hem de batı coğrafyasında yaşayan filozoflar bundan aynı ölçüde yararlanabilirler. Bu sebeple Corbin şuna kanidir: İşrâkîler ve meşrikîler dünyanın her yerindeki ülkelerin tamamında yayılmışlar ve sayıları çoktur. O, Marx'ın "Dünyanın bütün işçileri birleşin!" şeklindeki meşhur slogana benzer biçimde "bütün bölgelerdeki işrâkîlerin birleşmesini" istiyordu.¹⁴ İbn Sînâ'nın "Hay Bin Yekzan" gibi irfânî risaleleri bu son teoriyi teyit etmekte ve göstermektedir ki, işrâk kavramından kastedilen coğrafi bir mana değildir. Yani şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ ontolojisinde, meşrik, nurun yansıması için bir remzdir ve Mebde-i Müteâlî de ma'rifet sayılmaktadır.

Hikmetü'l-Meşrikiyyîn şu an elimizde değilse de, çok şükür ki, bu filozofun irfanî ve işrâkî görüşlerini gösteren, *el-İşârât ve Tenbîhât* kitabının son üç bölümü (*nemat-ı heştom: fî'l behcetî ve'l se'âdet, nemat-i nohom: fî makâmâtî'l 'arîfîn, nemat-i nohom: fî esrârî'l-âyât*), *Risâletü fî'l-Aşk, Se Dâstân-i Temsîlî Hay İbn Yekzân, Risâletü't-Tayr* ile *Selâmân ve Ebsâl* gibi diğer kitapları ve yazıları elimizde mevcuttur. *İslam Dünyasında Felsefe Tarihi*'nde İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili otuzdan fazla risalesi sayılmaktadır.¹⁵ İbn Sînâ'nın, ömrü boyunca yazmış olduğu kitap ve risalelerin çoğunda açık bir işrâkî eğilim yoktur ve bunlar genellikle nazarî ve saf istidlâlî olarak kabul görmüştür. Bu yüzden bir dönemki, genel meşâî yöntem ve eğilimden, ömrünün sonlarında irfanî zevke yöneldiği kabul edilir.¹⁶ Denilebilir ki, işrâkî görüşü- felsefe İslam dünyasında Fârâbî döneminde şekillenmiş ve İbn

¹³ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsîl-i İrfânî*, s. 138.

¹⁴ Henry Corbin, *Felsefe-i İrfânî ve Felsefe-i Tetbîkî*, (çev. Seyidcevâd Tabâtabâî), s. 136.

¹⁵ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 498.

¹⁶ Hâdî Rostgârî Mukeddîm Gevherî, *Âşnâyî bâ Hikmet-i Meşşâî ve İşrâk*, s. 79.

Sînâ ömrünün ilk yıllarında bu yöne çekilmiştir, fakat onun bu eğiliminin olgunlaşma başarısı ömrünün sonlarında bu alandaki müstakil risale yazılarıyla-hâsıl olmuştur. Bu görüş daha sonraları, Sühreverdî'nin işrâkî hikmetinde ve Sadra Müteellihîn'in hikmet-i müteâlfisinde zirveye ulaşmıştır. Kesin olarak iddia edebilir ki, işrâkî görüş, gerçekten, müteâlf bir fetihten ve İslam'ın kudsiyetinden iktibastır ki, İslam filozofları tarafından kendi felsefî görüşlerinde billurlaştırılmıştır. İslam, felsefeye yeni bir bakış açısı bahşetmiştir. İslam felsefesi vahyî kaynaklardan ve İslamî yüksek öğretilerden ilham alarak her şeyiyle tevhidî bir görüşe sahiptir ve Tanrı merkeziliğini yaygınlaştırmıştır. Allâme Tebâtebâî bu konuda şunu ifade etmektedir: “İlahî felsefe sürekli yayıldı ve devamlılık gösterdi...(ve) çeşitli konuları tamamen madde ve tabiat ötesindeki âlemlerle (metafizik) bağlantılıdır. Bu arada, İslam ve İslam düşüncesi bütün fenomenleri hatta ahlakî ve hukukî işleri tevhid üzerine ve kudsi rubûbiyet sahasıyla irtibatlı olarak tahlil etti... Açık bir şekilde müşâhede edilebilir ki, İslam'da her mesele ilmî ya da amelî-hakikatte-değişik şekillerle ve suretlerle meydana gelmiş olan aynı tevhidî meselelerdir.”¹⁷

Nitekim İzutsu da buna işaret etmiştir.¹⁸ İlk defa İslam filozofları- onların reisi Fârâbî-sistematiik olarak yaratılış meselesini ele aldılar ve Allah'ı yerin ve göğün nuru ve yaratıcısı kabul etmişlerdir. Yunan felsefesine göre madde ya da âlem ezeli, kadim ve zarûfîdir, yaratıcıya muhtaç değildir. O sistemde sadece kendisinden olan hareketi önlemek için Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi zorunlu görmüşlerdir ki, O'nun vazifesi sadece gaye olmak ve şevkin icadı yoluyla eşyaya hareketi vermektir. O'nun işi yaratma ve idare etme değildir. Henry Corbin ise nebevî ve İslamî felsefenin esaslarını tevhidî, melek inancına dayanan, irfanî tecrübeyle bağlantılı ve batını olarak kabul etmekte ve Şîî hikmetini İslamî iç hakikat ve bu hikmetin en üst derecesi olarak görmektedir.¹⁹ Eski İnan kültürü bölgesinde yazılan İslam felsefesi, İslamî ruh ve tevhid inancına ilave olarak, buradaki zenginlik üzerine hâkim olan değerli tevhid mirasından da yararlanmıştı. İkbâl Lâhûrî *Seyr-i Felsefe der İrân (İran'da Felsefenin Seyri)* adlı kitabında İnan düşüncesinin genel akımını tevhid ve “birlikçi (yekgırâyî)” olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir: “İlk başlarda Zerdestî dini zemininde oluşan İnan birlikçiliği, İslam dinindeki anlaşmazlıklarla beraber ilerlemekten geri kalmış, daha sonra daha üstün bir güçle patlak vererek doğduğu yerin bütün aklî olayları üzerinde hâkim olmuştur.”²⁰ Bu temel üzerine, bu merkezde hâkim olan birlik inancı İslam âlemine ve İslamî tevhid öğretilerine ilişkin dinî, irfanî ve şuhûdî tecrübeye dayanan felsefî ekollerin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. İbn Sînâ da

¹⁷ Seyîd Mohammed Huseyn Tebâtebâî, *‘Ali û Felsefe-i İllâhî*, (çev. Seyîd Mohammed Seyîd ‘Ulvi), s. 16 ve 25.

¹⁸ Toşihiko, İzutsu, *Bunyâd-i Hikmet-i Sobzvârî*, (çev. Celâledîn Mocitbevî), Bölüm 4, s. 58-61.

¹⁹ Dârvîş Şâygân, *Hanrî Korbin, Âfâk-ı Tefekkor-ı Me'nevî der İrânî*, (çev. Bâkır Perhân), s. 125-135.

²⁰ Mohammed İkbâl Lâhûrî, *Seyr-i Felsefe der İrân*, (ter. A. H. Âryanpûs), s. 52.

zengin İslâmî kültür ve medeniyetinde ve onun irfanî ve şuhûdî öğretilerinden istifade ederek kendi işrâkî görüşlerini şekillendirmiştir. O, *Hayy Bin Yekzân*'da meşrikî kavramını nurun merkezi, mağrib kavramını da zulmetin yeri olarak tanıtmış ve kendi işrâkî ve irfanî düşüncelerini açıklamak için "nûr" temsilinden istifade etmiş ve sonraları Sühreverdî bu teoriyi kemale erdirmiştir. Henry Corbin şunu belirtmektedir: "*Ortak kanının aksine İbn Sînâ, Suhreverdî'nin işrâk felsefesi karşısında yer alan sırf bir meşşâî filozofu değildir; hatta Suhreverdî'nin fikrî selefi olarak sayılmaktadır. Suhreverdî'nin işrâkî hikmeti, İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesinin geçtiği yolun devamı niteliğindedir.*"²¹

Ontolojik Semboller

İbn Sînâ'nın bazı yazılarını, işrâkî bir yaklaşımla ontolojik semboller şeklinde terip etmiştir. O, İşârât'ın sekizinci nematında (*sevinç ve mutluluk hakkındadır*) hazzı, kendisiyle idrak olunan ve murada erilen şey olarak kabul ediyor ki bu, idrak edenin katında kemal ve hayr sayılır. O, böylece batınî hazzı en şerefli haz, aklî hazzı da en üstün haz olarak kabul etmektedir. Ona göre, ma'kulata ulaşmamış kimseler bedeninin kafesinde tutuklu olacaklar, bedenden ayrıldıktan sonra kendi mahpusiyetlerini idrak edecekler ve bundan acı duyacaklardır; fakat 'ârifler, nefslerinin saflaştırılmasıyla, anılan durumda mutluluk duyacaklar. Dünyevî meşguliyetlerden ve özellikle maddî alçaklıklardan kurtulmakla kudsî âleme, en üstün kemal ve hazza ulaşırlar. İbn Sînâ bu merhaleye ulaşmamış nefislere "cahiller" adını vermektedir.²²

İbn Sînâ dokuzuncu nematta 'âriflerin makamları ve derecelerini açıklamaktadır ki, ona göre özellikle bu makamları tanımayanlar ve bu derecelerin kendilerine gizli olduğu kimseler ret ve inkara başlamaktadırlar. İbn Sînâ bu nematta, 'ârif ile zâhid ve âbid arasındaki ince farkı belirterek 'ârifî şöyle tanııyor: *Hakkı, Hak için isteyen, zühd ve ârifâne dışındaki ibadeti muamele sayan kişidir.* İbn Sînâ nazarında âriflerin mertebeleri-tam olarak "irade", "riyâzet" ve "zaman"dan ibarettir. Nihayetinde 'ârif, yüksek makam olan "murada ermeye" ulaşır ki, eğer nefsiyle ilgili nazarî olan şeyler azalmışsa Hakk'ın işaretleri ona açılır ve yüksek hazları müşahade eder; ama eğer artık nazarî olan hiçbir şeye sahip değilse, onun nazarı tamamen Hakk'a çevrilir ve Cenâb-i Kuds onun üzerine mutassavır olur. İbn Sînâ bu nematta âriflerin vasıflarını güzel bir ifadeyle açıklamaktadır: *'Ârif güler yüzlü ve neşelidir o, hem büyüklere ve akıllılara saygı gösterip onları sever hem de alçak ve önemsiz kişilere saygı gösterir ve onları sever; 'ârif cesaretlidir (ölümden kaçan kişiler neden böyle değildir?).*²³

²¹ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 11.

²² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (thk. Mectebî Zâre'î), s. 341-352

²³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 355-367.

İbn Sînâ onuncu nematta olağanüstü hallerin sırlarından bahsetmekte, olağanüstü hadiselerin ilmî ve tabîî sebeplerini göstermeye çalışmaktadır. O, olağanüstü hadiseleri dört konuda özetlemektedir: 1. Uzun süre yeme-içmeden uzak durabilme, 2. Zor işlere güç yetirebilme, 3. Gaybtan haber verebilme, 4. Unsurlar üzerinde tasarruf kudreti. İbn Sînâ, ilk durumun tahlilinde şöyle diyor: *Nefsin halleri beden üzerinde etkilidir; çünkü nefis, maddî ve şehvanî isteklerinden vazgeçer, tabîî eylemleri -ki bunlar nebatî nefsin kuvveleridir- durdurabilir ve beden uzun bir müddet beslenmeden uzak durmaya tahammül edebilir. Zor işler de nefsin halleri ve bedenin uygulamaları arasındaki irtibata dayalıdır. Olağan hallerde insanın kudreti belli ve azdır; ama öfkenin arttığı ve hastalık zamanlarında azalma görülür. Öyleyse 'ârifin kudretinin artması- ki ilahî kuvvetle olağan bir halin dışına çıkabilirmâ'kuldur.*

İbn Sînâ, gayb âleminden bilgi alma kudretini de tabîî bir eylemin dışında görmez; zira bu konuda da kıyas ve tecrübe arasında bir uyumluluk hâsıl olur. Aynı şekilde insanî nefis rüya âleminden de gaybî haberler alabilir ve haber verebilir. Uyanık haldeyken de bu şekilde irtibat kurabilmeye ve gaybî bilgiler alıp haber vermeye herhangi bir engel yoktur. Bununla birlikte nefsin yüce âlemlerle irtibat kurma imkanı vardır ve insan o âlemden bilgiler alabilir; ancak bunun iki şartı vardır: Birincisi, nefsin yetenekli olması, ikincisi ise herhangi bir engelin ve arada bir perdenin olmaması gerekir.

Dördüncü durum ve hastanın şifa bulması gibi unsurlardaki tasarruf da tabiatın sırlarında sebeplerin ve illetlerin olmasıdır. İnsanî nefis, kendi bedeniyle çelişkili olmasına rağmen, birbirini etkileme ve izleme şeklinde birbirleriyle irtibatlıdır; bunun için nefislerden bazılarının, kendi bedenlerini etkileyen ve başka nefisler ve şeyler üzerinde etkili olan bir meleke olmaları uzak bir durum değildir. Böyle özel bir nefis sanki, diğer nefisleri ve işleri etkileyen alemî bir nefistir.²⁴

Hayy Bin Yekzân risalesi İbn Sînâ'nın şehrin dışında, heyecan verici bir gezintiye içine alan bir hikayedir. O, bu gezintide, bir genç gibi endamı yerinde ve kemikleri sağlam olan Hayy Bin Yekzân adında kalbi aydınlanmış yaşlı bir adamla tanışır. İhtişamlı yaşlılar gibi olan bu adam İbn Sînâ'ya iki yol açar: Biri batı tarafıdır ki, bu yol kötü ve karanlıktır, diğeri doğu tarafıdır ki, bu yol da aydınlık bir yoldur. Âşık sıfatlı 'ârif en temel soruyu burada ortaya koyar: "*Hangi yol?*" O, iyi huylu (ferište) rehberine şöyle der: "*Bana yolu göster!*" *Bütün sırlar bu birkaç kelimelik cevapta saklıdır. " Her ne zaman mutlu bir seyahate çıkarsan tam bir mutluluk hali ve şansla ben sana eşlik edeceğim ve sen bu durumdan kazançlı çıkarsın."*²⁵ Bu cümleyle yaşlı rehberlik için kendi hazırlığını haber verir ve sonunda İbn Sînâ onun rehberliğinde ikinci yolu seçer ve doğu tarafına hareket eder. Ama doğu, tehli-

²⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 371-391.

²⁵ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsîl-i İrfânî*, s. 298.

kelerle dolu bir yoldur, çünkü bu yol dev süvari atlılarla doludur; fakat gerçekten kendi amacında azimli olan ziyaretçi birbiri ardına bütün engelleri aşar ve sonunda padişahın emsalsiz cemaline ve Hazret-i Hakk'a varır. Elbette güneşin ışığının şiddeti onu görmeye engel olduğu gibi Hakk'ın cemalinin şiddeti de O'nu görmeye manidir.²⁶

İrfânî ve sembolik bir dille yazılan *Tayr* risalesinde, insan nefsler, avcılarının tuzağa düşürdüğü kuşlara benzetilmiştir ve kuşların kurtuluş için verdiği çaba ise nafiyledir. Bu alaylı benzetmede esas nokta şudur ki, kuşlar duyulara has ve habere dayalı olan bir mertebededirler ki, artık esaret onlar için dayanılacak gibi değildir. Bu yüzden tutsak kuş acıklı yakarışlarla (*kardeşlik ahdını ve eski dostlukları anma*) özgür olan kardeşlerinden yardım alarak boyun ve kanatlarını tuzaktan kurtarıp kafesin kapısını açar; fakat ayağını tuzaktan çıkaramaz. Bu nedenle bütün kuşlar bir çare bulmak için düşünmeye başlarlar. Kendi şikayetlerini iletmek ve ondan ayaklarını tuzaktan çıkarmasını talep etmek için padişaha gitmeye karar verirler. Bu güvenle cesaretli bir şekilde sefere koyulurlar ve ardı ardına gelen kaleleri aşamalı olarak geçerler; sonunda aşınmış olan semanın kubbesinin üstünde olan son kaleyi de yorulmak bilmez bir çabayla fethederek Melik'in kalesine ulaşırlar. Orada güzel sesli kuşların ezgilerini dinleyerek ve padişahın türlü türlü lütuflarından faydalanarak gönül ferahlığı bulurlar. Melik'in cemalini müşâhade etmekle-ki gözleri şaşkın ve akılları ürkmüş hale getirir- baygın hale gelseler de tekrar onun sayesinde kendi selametlerine kavuşurlar. Böylece Melik'in izniyle söz söylemeye cesaretlenerek sorunlarını arz ederler. Melik onlara beraberlerinde gidecek bir elçi hediye eder. Şimdi onların sema âleminden zâhir hayata dönmeleri gerekmektedir; fakat bu kez tek başlarına kanat açmayacaklardır, hatta cesaretli bir şekilde seslenirler: "Şimdi kurtuluşa eriyoruz ve Melik'in elçisiyle geliyoruz."²⁷

Salaman ve Absal hikayesi *İşârât*'ta sembolü bir şekilde ve ayrıntıya girilmeden beyan edilmiştir; öyle ki bazıları onun çözümünü kudret dışında kabul etmiş ve gayba ait marifet saymışlardır.²⁸ Hoca Nasr'ın şerhine göre Salaman ve Absal iki samimi kardeş idiler. Salaman, büyük kardeş, Absal ise küçük kardeş idi ki akıllı, cesur ve yakışıklı biri olarak görülüyordu. Salaman'ın eşi Absal'a âşık olur ve bunu ona açıklar; ancak Absal onu reddeder. Bu yüzden kadın, Salaman ile işbirliği yaparak, kız kardeşini Absal'la nikahlar;

²⁶ Henry Corbin, a.g.e., s. 279-290.

²⁷ Bkz. Şehâbeddîn Sühreverdî, *Tercome-i Risâle-i Tayr İbn Sînâ*, Şeyhu'l İsrâk'ın Telifleri Dergisi, (Tashîh, Hâşiye ve Mukaddime Seyyid Huseyn Nasr), c. 3, s. 197-205; Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 340-344.

²⁸ İbn Sînâ *Salaman ve Absal* hikayesinin girişinde şöyle diyor: "Sonra remzin çözümü patlak verdi. *İşârât*'ın Faziletli Şarihi Hoca Nasirettin Tusi kanidir ki, *Salaman ve Absal* hikayesi bir Arap hikayesidir ve onun çözümü gaybı bilmeye muhtaç değildir; hatta hikayedeki ilim ve bilgi bu remzin çözümü için yeterlidir. Hoca Nasirettin buna bağlı olan iki hikaye nakleder ve biri Şeyh'in amacına daha yakındır. (Bkz. Hoca Nasireddîn Tûsî, *Şerh-i İşârât ve't -Tenbihât*, thk. Hasan Hasanzâde Âmelî, s. 1021-1028.)

fakat gerdek gecesinde kız kardeşinin yerine kendisi gelin yatağında uyur. Absal, onu kendi eşi zanneder; ancak aniden bir şimşek çakar, ev aydınlanır, gerçek de ortaya çıkar. Gerçeğin ortaya çıkmasıyla Absal gerdek odasından kaçır. Sonraki gün, kalabalık bir asker grubuyla fetih amacıyla savaşa gider ve muzaffer bir şekilde döner. Kadın tekrar Absal'a arzu duyar; ancak o tekrar reddeder ve yüz çevirerek savaşa gider. Salaman'ın eşi sinirlenir, asker komutanlarına Absal'ı yalnız bırakarak yenilmesi için rüşvet verir ve böyle de olur. Askerler onu yalnız bırakırlar ve düşman galip gelir. Absal yaralanır ve düşman onu ölü sanıp orda bırakırlar. Fakat Absal vahşi bir hayvanın sütünü emerek şifa bulur, güçlenir ve kardeşinin yanına döner. Kardeşi düşmana esir düşmüştür, onu kurtarır. Kadın ise düşmanlığı bırakmaz, açığı kandırıp Absal'ın yemeğine zehir döktürerek onu öldürtür. Salaman bu hadiseden dolayı çok üzülür ve yalvarışlarla ilahî hakikatın dergahı kendisine açılır. Cinayetin sırrı açığa çıktığında kadını, açığı ve yemeği vereni cezalandırır ve kardeşinin intikamını almış olur.²⁹

Hoca Nasr'ın bu hikaye ile ilgili te'vili şöyledir: Salaman, nefs-i natıka, Absal, nazârî akıl, Salaman'nın eşi, bedenî şehveti ve gazabî kuvveti; onun Absal'a olan aşkı bu kuvvenin aklı yenmeye meyletmesi ve Absal'ın ondan sakınması da aklın kendi âlemine olan isteğidir. Kız kardeşten murad dileme, amelî akıl; kız kardeşin yerinde yatmak, sapıklık ve nefsin süslenmesi; şimşek parlaması, ilâhî bir gösteriş; Absal'ın kadını reddetmesi, aklın nefsanî hevadan yüz çevirmesi; beldelerin fethi, ceberrût ve melekût âlemine yönelme; yabanî hayvandan süt emme, feyzin kemali; Absal'ın durumunun bozulması, kendi işlerini ihmal etmesinden dolayı nefsin ızdırabı; kardeşine geri dönme, aklın bedenî tedbirine yönelmesi; açığı, bedenî kuvve; yemek, şehvî kuvve; Absal'ın ölümü için kurulan o iki tuzak, aklın yaşlılık döneminde yok olması; o ikisinin Salaman tarafından öldürülmesi, ömrün sonlarında nefsin bedenî kuvvenin kullanımını terk etmesi ve saltanattan uzlete çekilme de aklın bedeni yönetmekten kesilmesidir.³⁰

İrfânî Temsilin Tahlili

Ontolojinin yerine sembolleri gösteren bu işrâkî temsiller ve eserler belki bazıları- nı şöyle bir görüşe zorlayabilir: Evvela bu, kendi döneminde öne çıkmış olup geçmişte kalmış bir edebiyat türüdür. İkincisi, mecaz ve kıssadan yararlanarak âlemi ve ontolojiyi izah etme anlayışı, mitoloji dönemine ve modern dönem öncesine aittir ve ontolojiyi, kozmolojiden nüzul olan bir mertebeye indirger ki, biz bunları çoktan geride bıraktık. İrfânî temsil hakkındaki bu tür bir telakki hayli yüzeysel görünüyor. İrfânî temsiller ve İbn Sînâcî yazılar, işrâkî yaklaşımla, "manevî dünyayı" anlatmaya çalışıyor ve onlarda kullanılan edebiyatın, modern kavramların derecesinin kendilerinden daha yüksek olduğu sırf soyut

²⁹ Hoca Nasîreddîn Tûsî, a.g.e. s. 1025 ve 1026.

³⁰ Hoca Nasîreddîn Tûsî, a.g.e. s. 1027 ve 1028.

kümeler olmadığını bize öğretiyor. Hatta bilinmeyen bir dilin temsilleri kullanılmıştır ki onu bugün kalıpsal manalar, felsefî ve ilmî mefhumlar içinde anlamak mümkün değildir.

Henry Corbin bu irfanî ontolojiyi anlamak için İbn Sînâ'nın şahsî tecrübesine ve manevî ufkuna gidilmesi ve onun kendi nefinden gözetlenmesi gerektiğine kânidir. Bu temsiller öntecrübî (apriori), manevî dünya ve şahsî tecrübeleri anlatan yazarın kendisine bağlıdır. Çünkü biz de yazara benzeyen nefsanî bir yapıya sahibiz, kendi varlığımıza uygun bir kapasite ile temsilî ontolojinin-ama manevî- anlayış ve kavranmasına nail olabiliyoruz.³¹ İrfanî eserler ve risalelere sığdırılmış olan şahsî ve batınî tecrübeler "bir durumu" anlatır. İbn Sînâ'nın bütün sisteminde var olan "remz" böyle bir durumdur. Biz, remz çözümlmek için sonuç vermeyen ilim yığınınına muhtaç değiliz; o duruma yaklaşmakla sonuç çıkarmamız gerekir. İnsan kendini tam olarak geçmişten soyutlayamaz; fakat önemli bir yolla gerçekleşen mana dolu bir geçmişle, geçmişî geleceğe bahşedebilir ve onun manevî değerlerinden yararlanabilir. Bu değerleri insana bağışlayan üstünlük, vazifelerindeki ve mesuliyetlerindeki üstünlüktür. Bu değerleri bireyler arasında, onları birbirine bağlı hale getiren birliktelik de, manevî bir aidiyet bağlıdır.³²

Yukarıdaki açıklamaya göre İbn Sînâ batınî tecrübe ve irfanî hazza sahipti ki, buna dayanarak kendine has mânevî ontolojiyi geliştirmiş ve sisteleştirmiştir. Yine de gerçekten İbn Sînâ böyle bir irfanî ve şahsî tecrübeye sahip olmuş mudur, olmamış mıdır? İbn Sînâ'nın günümüzde elimizde olan irfanî metin ve yazılarına bakılırsa bunda hiçbir şekilde şüphe yoktur. O, işrâkî görüş ve düşüncelere sahip olup "tasavvufu iyi bir şekilde anlamış ve onun hakikatini beyan etmiştir."³³ Ama mevcut belgeler ve yazılarıyla İbn Sînâ sufiler zümresine konulabilir mi? O, batınî ve zevkî tecrübeye sahip olarak kabul edilebilir mi? Ya da onun beyanları sadece "sûfilerin hallerini ve eserlerini mütalaa etmekten" ibaret bir şey midir?³⁴ Kendisi, o müteâlî ve işrâkî tecrübeye ulaşmamış mıdır? Bu konuda kesin bir görüşe varmak zor olsa da, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki kendi beyanlarına bakıldığında hem kendisi bu batınî tecrübeye ulaşmıştır hem de 'âriflerin ve tasavvuf ehlinin hallerinden yararlanmıştır. "Eğer ben bu babla ilgili olarak anladığım şeylerin ayrıntılarını (ya da sözüne güvendiğim kişilerden işittiklerimi) açıklamaya çalışırsam söz uzar".³⁵ O, irfanî risale *Hayy Bin Yekzân*'da da güzel bir şekilde kendi irfanî ve şuhûdî tecrübesini ortaya koymuştur: "Kendi şehrimde iken başımdan bir olay geçti. Gezintiye gitmek için dışarı çıktım... Uzaktan güzel görünüşlü, nûrlu, yaşı ilerlemiş, uzun yıllar geçirmiş bir yaşlı göründü. Bir delikanlı gibi genç görünüyordu. O, sapasağlam, boyu posu yerinde ve üzerinde yaşlılar-

³¹ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 97-98.

³² Henry Corbin, a.g.e. s. 101-104.

³³ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 493.

³⁴ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, a.g.e. s.493; *Tasavvûf 'inde İbn Sînâ*, s. 16.

³⁵ İbn Sînâ, *el İşârât ve't-Tenbihât*, (haz. Muctebâ Zâr'î), s. 386.

daki azametten başka hiçbir yaşlılık belirtisi yoktu.”³⁶ Bu irfanî şuhûd ve hazzı idrak etmede söylenen şey, İbn Sînâ’da ortaya çıkmıştır. “İşte o, Faâl Akıl’dır”³⁷ ki, ona göre o, delikanlıların canlılığı ve yaşlıların azametüne sahipti.

Ayetullâh Hasanzâde Âmelî şuna kanidir ki: “Şeyh, yegâne ârifi bir filozoftur”; o, irfanî hassas bilgileri şerefli, kanıtlı ve zorlu bir sanatla sağlamaştırılmıştır. “Eğer o kendisi, açık seçik ve burhanlı olarak belirttiği şeye sahip olmasaydı bu şekilde güzel ve olağanüstü-zahmete katlanmadan ve yoldan sapmadan-yazması imkâsız olurdu.”³⁸ Bu çağdaş ‘ârif konuyu şu şekilde pekiştirmektedir: “Şeyh, dokuzuncu nematta, başkalarını bu yolda yürümeye davet etmekte ve yol göstermektedir; çünkü kendisi diğerlerinden önce bu yolun yolcusu olmuştur.”³⁹ O, bu naklin ilahî olduğunu söylüyor: “Şeyh, ‘Âriflerin Makamlarını yazdığı zaman kendisi riyazette ve çile (kırk günlük ibadet) deydi.”⁴⁰ O, şiirsel bir sözle de şöyle demiştir: “İnsan, Şeyhin Makâmât-ı ‘Ârifân’daki (dokuzuncu nemat) ibarelerini duyduğunda onların ilahî feyz vasıtasıyla nakledilmiş rivayetler olduğunu anlıyor.”⁴¹ Buna göre İbn Sînâ’nın sözlerine -ve aynı şekilde daha önce anılan ‘ârifâne beyanatlara- bakıldığında İbn Sînâ’nın kendisinin de ‘âriflerden ve seyr-ü sulûk ve irfanî zevk ehlinde olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ’nın elimizdeki eserlerine göre onun tasavvufî ve işrâkî görüşleri, onun aklî ve nazarî düşüncesinin kaynağıdır; öyle ki, İşrâât’ın dördüncü nematında, Hak Teâlâ’nın subutî ve selbî sıfatları hakkında şöyle yazmıştır: “Evvel’in dengi, zıddı, cinsi, faslı, tanımı (hadd) yoktur ve O’na ancak açık bir irfanî akıl ile işaret edilebilir.”⁴² Ayetullâh Hasanzâde Âmelî “irfanî akıl” konusunda şöyle yazmıştır: *Sarih irfanî akıl, şuhûdla ve huzûrî yoluyla hakikatlerin görülebildiği soyut bir akıldır.*⁴³ Bu yüzden, İbn Sînâ’nın işrâkî ve irfanî eğilimi “irfanî akıldır.” Sanki o, hem batınî tecrübe hem de aklî ve nazarî düşünceye derinlemesine vakıf olmuş bir şekilde istidlâlî ve işrâkî başarıyla harmanlamıştır ve irfanın makam ve derecelerini filozofların akletme ve nazarî tefekkür merhaleleriyle ortaya koymuştur. Öyle ki ârifin en son makamını filozofun aklî merhalesinin en üst derecesi olarak saymış ve en yüce insanî lezzet ve kemalî, aklî lezzet ve kemal olarak

³⁶ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 279.

³⁷ Henry Corbin, a.g.e. s. 69.

³⁸ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, *Durûsu Şerhu’l İşrâât ve’t-Tenbîhât*, Sekizinci Nemat, (haz.Sâdık Hasanzâde), s. 23.

³⁹ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, a.g.e. s.23

⁴⁰ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, a.g.e. s. 23.

⁴¹ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, a.g.e. s. 23.

⁴² İbn Sînâ, *el-İşrâât ve’t-Tenbîhât*, Muctebâ Zâr’î, s. 275.

⁴³ Hasan Hasanzâde Âmelî, *Durûsu Şerhu’l İşrâât ve’t-Tenbîhât*, s. 22.

tanımlamıştır. Bu, tamamen meşşâî ve istidlâlî hikmetin karşısında yer alan müteâlî veya işrâkî hikmettir.

İbn Sînâ'nın İstidlâlî Felsefesinde İshrâkiliğin Damarları

Bununla ilgili olarak, *İşârât'*ın son üç nematı ve İbn Sînâ'nın işrâkî eğilimlere sahip olduğu müstakil risalelere ilaveten, onun felsefî sistemindeki metinlerde ele alınan meselelere işaret edilebilir; fakat bunlardan bazılarında işrâkî damarlar açık seçik bir şekilde teşhis edilirken bazılarında ise tahlil ve tefsirle bu damarlar elde edilebilir.

Mahiyet Vücut Ayrımı

İbn Sînâcî felsefî sistemde ele alınan önemli meselelerden biri de varlık ve mahiyet ayrımıdır. Tabi ki İbn Sînâ'dan önce, Aristo da bu ayrımı ele almış idi.⁴⁴ Fakat Aristo, konuyu sadece mantikî problem boyutunda incelemiştir. Bu alanda ilk defa kendine has, özel bir yönelimiyle bu konuyu felsefî boyutta ele alan İbn Sînâ olmuştur. Tûsî'nin görüşüne göre mantikî ve felsefî boyut arasındaki fark, mantikî boyutta varlık, aklen mahiyetin unsurlarında zâfî bir cüz değildir; fakat felsefî boyutta ise varlık, mahiyeti gerçekleştiren illetlerden bir cüz değildir.⁴⁵ İbn Sînâ'ya göre varlık mahiyetten ayrı bir şeydir ve ona arız olmuştur: *Bu ikisi aynı anlama sahip değildir; örnek olarak, "uçgenin anlamını bilirsin; ancak onun hakkında bir şüpheye düşersin: Acaba dış dünyada varlığı var mıdır, yok mudur?"*⁴⁶ Bununla birlikte mahiyet de varlıktan ayrıdır: *"Her şey varlığından ayrı olarak kendine has bir hakikate sahiptir; zira eğer desek ki hakikat vardır, bu sözümüz mantık lafızlarından elde edilmiş bir manaya sahiptir, şayet desek ki hakikat aynı şekilde hakikattir, faydasız bir söz ortaya koymuş oluruz."*⁴⁷ İbn Sînâ, mahiyeti olan şeylerde varlığın "araz" olduğunu ve onlara ilhak edildiğini düşünür.⁴⁸ Bazıları İbn Sînâ'yı "asalet-i varlıkçı" zümresine koyuyorlar ki Sühreverdî ve Mîr Dâmâd bunu iddia edenlere muhalif olmalarına rağmen Sadra'l Muteellihîn bu görüştedir.⁴⁹ Şüphesiz, "asalet-i varlıkçı" ya da "asalet-i mahiyetçi" Mîr Dâmâd zamanında başladı⁵⁰ ve bu bağlamda İbn Sînâ özgün "asalet-i varlıkçı" ya da "asalet-i mahiyetçi" olarak adlandırılmaz; gerçi özgün "asalet-i varlıkçı" damarları onun nazariyesinde gizlidir.

⁴⁴ Hasan Ma'lemî ve Diğerleri, *Târîh-i Felsefey-i İslâmî*, s. 138.

⁴⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Tûsî'nin şerhiyle beraber), cilt. III, s. 14.

⁴⁶ İbn Sînâ, a.g.e. s. 13.

⁴⁷ İbn Sînâ, *İlahiyât min Kitab-ı Şifâ*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmelî), s. 31.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, s. 272.

⁴⁹ Seyyid Huseyn Nasr, *Se Hekîm-i Muslemân*, (çev. Ahmed Ârâm), s. 30.

⁵⁰ Murteza Mutehhirî, *Makâlât-ı Felsefî*, s. 37.

Varlık ve mahiyet ayrımı imtiyazına sahip olan İbn Sînâ için zorunlu ve mümkün ayrımını yapmak da gerekmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık'ın hakikati O'nun- mahiyeti değil- inniyetidir ve Zorunlu Varlık esas olarak mahiyete sahip değildir. Mahiyete sahip olduğunda, O'nun hakikati-inniyet ve varlık değil- O'nun mahiyetidir. Mahiyetlerin varlığı, dışardan, onlara arız olur; bu yüzden bütün mahiyetler illetli sayılır.⁵¹ Varlık mahiyet ayrımı konusu, bütün mahlukât ve mümkünler dünyasının mahiyete sahip, mahiyetleri ma'lul ve ma'lulün varlığının Zorunlu Varlık'a bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yolla, mümkünler dünyasına bağlı ve ilgili olanı, Zorunlu Varlık'ın zatiyla ispat etmektedir. Bu yüzden bu konu az da olsa bizi İbn Sînâ'nın işrâkî düşüncesine sevk etmektedir.

Varlığın Zorunlu ve Mümkün Olarak Ayrımı

Varlığın zorunlu, mümkün ve mümteni diye taksimi Aristo'nun eserlerinde yoktur; bu taksim İbn Sînâ'nın yaptığı bir ayrımdır. Seyyid Huseyn Nasr şunu belirtiyor: “İbn Sînâ'nın zorunlu, mümkün ve mümteni olarak bilinen varlığın üçe ayrılarak yaptığı taksim, bu şekilde Aristo'nun eserlerinde görülmemiştir ve bu gerçekten İbn Sînâ'nın bir icadıdır.”⁵² İbn Sînâ'ya göre bir şeyin mahiyeti, varlığa göre dikkate alındığında birkaç zorunlu durum ortaya çıkmaktadır: a) Mevcut olmadığı farzedildiğinde kendisine imkânsızlık ilişen varlıktır (bu kısma “Zorunlu Varlık” adı verilir ve onun mahiyeti ile varlığı aynıdır.) b) Mevcut olması ya da olmaması zorunluluk gerektirmeyen varlık (bu kısmın var olması ya da imkânsız olması birbirine eşittir ve buna “mümkün varlık” denir.); c) Diğer kısım ise hiçbir şekilde var olması kabul edilmeyendir ve onun varlığa gelmesi imkansızdır, buna da “imkansız varlık” denir.⁵³ Mahiyetin varlığı dikkate alınarak yapılan bu taksim Vâcib içindir. Fakat İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'nın ilahiyatında ve İşârât'ındaki ifade daha iyidir. Bu taksime göre, varlık sahasına dahil olan bütün işler, akılda iki kısma ayrılabilir: Varlık, zatı gereği dikkate alındığında bir zorunluluğa sahip olmayan, varlığı zarurî ve bedihî olmayan, aynı şekilde varlığı elbette mümteni de olmayan (bu kısım imkan alanında yer alır.); özü gereği varlığı dikkate alındığında varlığı zarurî ve vacip olan şekilde ikiye ayrılır.⁵⁴ Bu taksimdeki, mahiyetin gerekliliği ise Zorunlu Varlık için değildir. Bu açıdan diğer taksimden daha üstündür. Elbette bu beyanda mümteni' yer almıyor; çünkü ondan bir bölüm yoktur.

Yukarıdaki taksim açık bir şekilde İbn Sînâ'nın dinî ve işrâkî eğilimini göstermektedir. Esasen bu manzaradan tevhid âlemi (cihân-ı tevhîdî) ve ilahî âlem ortaya çıkar. Geçekten var olan ve uygun olan Zorunlu Varlık ve yüce Allah (Hudâvend-i Mütê'âli) tır.

⁵¹ İbn Sînâ, *el- Te'likât*, s. 224 ve 225.

⁵² Seyyid Huseyn Nasr, *Se Hekîm-i Muslemân*, s. 30.

⁵³ İbn Sînâ, *en-Necât minel Farkî fi Bahre'l Delâlatî*, s. 224 ve 225.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İlahiyât min Kitab-i Şifâ*, Birinci makale, Altıncı Bölüm.; *el- İşârât ve't-Tenbihât*, (Dördüncü Nemat, thk. Muctebâ Zârî), s. 276.

İbn Sînâ eş-Şifâ'nın ilahiyâtında sadece Zorunlu Varlık'ın kendi zatı itibariyle imkân ve kuvve durumundan hali olduğunu, basit, tek ve yegâne sayıldığını ve hiçbir şekilde O'nda çokluk ve bileşiğin olmadığını ispatlamaktadır.⁵⁵ Aynı şekilde bütün mümkünât ise çok, bileşik ve Zorunlu Varlık'a muhtaçtır. "Âlem ve onun içinde olan her şey mümkün varlıktır ve Zorunlu Varlık'a muhtaçtır."⁵⁶ Yani mümkünât, varlığın elbisesini Zorunlu Varlık'tan ödünç almıştır ve bütün mevcudat Hakk'ın gölgesinde varlığın rengini alır. Gerçekten var olan sadece O'dur ve varlık O'nun zat ve hakikatinden neş'et eder. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu sınıflandırmada Hazret-i Hakk zorunlu, basit ve varlığın başında ve odağında yer alan yegâne varlıktır. Âlemin geriye kalan mevcudatı-mümkünât adıyla- varlığı Hakk'ın varlığına borçlu olan ma'lullerdir ve zatı dikkate alındığında hiçbir şekilde bir zorunluluğa sahip değildir.

İlk Muharrikin İspatı

İbn Sînâ, zorunluluk ve imkân kanıtlamasıyla Zorunlu Varlık'ı ispatlamaya çalışıp ontolojinin odak noktasına Hakk'ı koyarken, başka bir yoldan da âlemin başlangıcını (mebde) ispat etmeye çalışır. Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'nin ispatı bizi en azından maddeden onun ötesine sevk ederek materyalist düşünceden kurtarmaktadır. Aristo, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici delili yoluyla⁵⁷ oluş ve bozuluş (kevn ve fesad)a dayalı olarak, sadece Tanrı'nın ispatını ortaya koymaktadır. Ona göre "durmaksızın cereyan eden hareketin olduğu yerden zorunlu olarak, bir olan ya da birçok şeyden meydana gelen bir şey gerekir ki bu şey başlangıçta hareketi doğursun ve bu ilk hareket ettiricinin hareket etmemesi gerekir."⁵⁸ Aristo, İlk Hareket Ettirici'nin varlığının zarureti oluş ve bozuluş yoluyla ispat etmektedir. Ona göre biz üç cevhere sahibiz: *Onun iki türü tabîî, ihtilafı kabul eden ve neticede kevn ve fesada sahip olandır. Bu yüzden üçüncü cevherin hareket etmeyen hareket ettirici, gayr-ı tabiat ve zorunlu olması gerekir. Zira onun bozuluşu kabul eden durumunda olması durumunda, bütün mevcudat bozulmuşu kabul eden olacaktır.*⁵⁹

İbn Sînâ sonsuz hareket edenlerin ve hareket ettirenlerin teselsülünün iptali yoluyla Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'nin ispatını ortaya koymaktadır. O, ilk önce hareket eden ve hareket ettiren ayrılığını fark etmiş; daha sonra hareket edenin cismi, kendi zatını hareket ettiremez bakış açısıyla, harekete olan ihtiyaçtan dolayı hareket ettireni ispat etmektedir. O, sonunda şöyle diyor: *Eğer her hareket eden, kendisi de hareket eden bir hareket ediciden türerse, sebepler silsilesi bir zamanda sonsuza kadar devam eder. Bu*

⁵⁵ İbn Sînâ, *İlhiyât min Kitab-i Şifâ*, Birinci Makale, Yedinci Bölüm.

⁵⁶ Seyyid Huseyn Nasr, *Se Hekîm-i Muslemân*, s. 31.

⁵⁷ Unmoved Mover the First.

⁵⁸ Aristo, *Tabîî'yât*, (çev. Mehdi Ferşâd), s. 273.

⁵⁹ Aristo, *Metâfizik*, (çev. Şerafeddin Horâsânî), s. 395.

durumda sonsuz cisimlerin tümü zorunlu olarak bilfiil olur (tabîî ilimlerde onun değişimi açığa kavuşturulmuştur); ve bu şekilde Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici kanıtlanmaktadır.⁶⁰ Elbette İbn Sînâ, âlemin başlangıcının ispatını hareket yoluyla tabîî burhan-ilahî değil-olarak kabul ediyor: “İlahiyatçılar tabiatçılardan ayrı bir yönetime” sahiptir. Onlar, “varlığın zorunluluğuna vesile olmuşlar.”⁶¹ Nihayet bu burhanın derin düşünmeksizin ve zahmete katlanmadan ispat ettiği şey, bütün hareketlerin ve hareket ettirenlerin başta, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’nin varlığına olan zaruriyettir; ama filozoflar bu İlk Hareket Ettirici’nin delili hakkında birbirleriyle farklı görüşlere sahiptirler: Acaba bütün dinlerin Tanrı’sı mı yoksa değil mi? Thomas Aquinas, tereddütsüz, İlk Hareket Ettirici’yi bütün dinlerin Tanrı’sı olarak kabul etmektedir: “Başka bir şey vasıtasıyla Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’ye ulaşmak zarurîdir ve herkes biliyor ki bu İlk Hareket Ettirici, Tanrı’dır.”⁶² Ama Russell açıkça bu yoruma katılmamaktadır; o şöyle diyor: “Aristo felsefesinde, bu burhan 47 ya da 55 tane Tanrı’nın varlığının ispatıyla neticelenir.”⁶³ Şehîd Motahharî de İbn Sînâ gibi bu burhanı tabîî bir burhan olarak kabul etmektedir ki, Aristo tabîî âlemler açısından bahsetmiştir. Ona göre, bu burhan Zorunlu Varlık’ın ispatında zayıftır; zira bütün öncüller açısından yalnız tabiat ötesini ispat etmektedir.⁶⁴

İlk Hareket Ettirici’nin çokluğu hakkında Aristo tek bir düşünceye sahip değildir; İlk Hareket Ettirici’ye bazen bir bazen de çok diyor. Copleston şöyle diyor: “Aristo, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’nin sayısı hakkında tam belli bir inanca açıkça sahip değildir.”⁶⁵ Onun yorumuna göre, Aristo hem *Fizik*’te hem de *Metafizik*’te bu hareket ettiricilerin çokluğundan haber vermektedir; fakat bazen bir Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’den bahsetmekte ve bir yerde de Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’nin sayısını tamamen müphem bırakmaktadır.⁶⁶ Bununla beraber, Aristo *Fizik*’te İlk Hareket Ettirici’yi ebedî ve bir olarak farz edilecek şekilde nitelendirmektedir: “Bütün bunlarla beraber, en iyisi, biz yine de bu İlk Hareket Ettirici’nin çok değil bir olduğunu varsayıyoruz.”⁶⁷ O, yine aynı kitapta hareketlerin ittisali yoluyla, İlk Hareket Ettirici’nin bir olduğu yönünde akıl yürütüyor: *İlk Hareket Ettirici’nin tek ve ebedî olması gerektiğini şu istidlâl de kanıtlamaktadır: “...;eğer hareket süreklili*

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l Me’âd*, s. 38.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-Ta’lîkât*, s. 62.

⁶² Çulamrızâ Rahmânî, *Hestî Şinâsî Tatbîkî Aristo*, s. 209 (A selection of philosophical Works, p. 96).

⁶³ Bertrând Russell, *Târîh-i Ğarb*, (çev. Seyyid Celâleddîn Mocitbevî), c. I, s. 635.

⁶⁴ Morteza Motahharî, *Mecmû’a-yi Âsâr*, c. VI, s. 962 ve 963.

⁶⁵ Frederick Copleston, *Târîh-i Felsefe*, (çev. Seyyid Celâleddîn Mocitbevî), c. I, s. 360.

⁶⁶ Frederick Copleston, a.g.e. s. 360 ve 361.

⁶⁷ Aristo, *Semâ’-i Tabî’î-yi Fizîk*, (çev. Muhammed Hasan Lotfî), s. 363.

ise o zaman O *tektir*.⁶⁸ Elbette, İlk Hareket Ettirici'in birliği sabit olsa dahi, yine bu burhan Zorunlu Varlık'ı ya da Yüce Allah'ı, yaratıcı ve fail unvanıyla ispatlayamaz.

İbn Sînâ da Allah'ı bu burhan yoluyla ispatlamaya çalışmamaktadır; O, Allah'ın ispatı ve O'nun vahdaniyeti için başka birçok burhanı, O'nun basitliğini, Zorunlu Varlık olmasını ve Hazret-i Hak'ın diğer isim ve sıfatlarını da ortaya koymuştur.⁶⁹ Kısacası, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici burhanı, insanın düşüncesini madde tasavvurundan kurtarıp madde ötesine sevk ediyor; bu yüzden işrâkîlik düşüncesinin altyapısı sayılabilir.

Allah'ın Tikeller Hakkındaki İlimi

Zorunlu Varlık ya da O'nun gibi Aristo'un Tanrı'sı kendi zatı dışında, bir şeyden haberdar değildir, O, kâinatın alt derecelerini idrak etmeye layık değildir;⁷⁰ ama İslam'ın Tanrı'sı ayrıntılı olarak ve tikeller açısından âlemin bütün parçalardan haberdardır: (Göklerde ve yerde zere kadar ne varsa hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz, (seb'e:3)). İbn Sînâ, bu iki ittikad arasında bir ahenk yaratmak isteyerek şöyle diyor: "*Zorunlu Varlık her şeyi küllî olarak idrak eder, bununla birlikte tikeller de O'na örtülü değildir ki, göklerde ve yerde zerre kadar ne varsa hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz.*"⁷¹ İbn Sînâ, aklî ve mantıkî bir açıklama göstermek için epey çaba sarf etmiştir. Çünkü tikeller ilminin kabulüyle, onlardan hâsıl olan değişim ve dönüşümle kudsî alana ulaşamaz. Onun önerisinin çözüm yolu dinî öğretiler ile Aristo fikirlerini iyi bir şekilde uyumlu hale getirmektir. Ona göre, Yüce Allah kendi zatı hakkındaki ilmiyle- her mevcudatın mebdesi ve başlangıcı olduğunu bilmesi- açık bir şekilde her türlü fiil ve infialin mebdesi olduğunu idrak eder ve bu bilgi oraya kadar yayılır ki tikeller yaratılır. Buna göre Allah onların sebepleri ve gerekenleri hakkında bilgi sahibidir; öyleyse zorunlu olarak bu sebepler yoluyla müsebbepleri ve zamanın fasıllarını ve onların neticelerini de idrak edebilir. Bu yüzden, onların (tikeller) küllî işlerde münderiç ve küllî sıfatla sıfatlanmaları bakımından Allah cüzi işleri bilir. İbn Sînâ, Allah'ın bu işlerle ilgili ilmini astronomların ilmine, Ay ve Güneş tutulmasına benzetir. Çünkü onlar da küllî kurallar ve matematiksel hesaplar yoluyla, güneş ve ay tutulmasına has olanı ve cüzi bilgiyi elde ediyorlar.⁷² Buna göre Zorunlu Varlık'ın zâtî ve küllî varlığın mebdesi- illetler ve sebepler silsilesi yoluyla- bilgilere ve müsebbeplere ve sonuçta âlemin tikellerine ulaşmaktadır. Bu yöntemle âlem bütün tikelleriyle İlah'a hâzırdır ve Hazret-i Hak o tikeller ve âlemi düzenleyen külliyyattan haberdardır. Bu tür işrâkî ontoloji, âlemi, Kudret'in elinde, kudsî, manevî

⁶⁸ Aristo, a.g.e. s. 363.

⁶⁹ Bkz. İbn Sînâ, *İlhiyât min Kitâb-i Şifâ*, (Birinci Makale, Altıncı ve Yedinci Fası), s. 49-62.

⁷⁰ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 508-509.

⁷¹ İbn Sînâ, *en- Necât fi'l Mantık ve'l İlahiyât*, s. 102-103; en-Necât, (çev. Yahya Yesrebî), s. 185.

⁷² İbn Sînâ, a.g.e.s. 103; Seyyid Yahya Yesribî, *Tercüme ve şerh-i İlahiyât-ı Necât*, s. 187; İbn Sînâ, *Ta'likât*, (thk. Abdurrahman Bedevî), s. 13-15.

gücün ilminde, tedbirinde ve iradesi altında kabul etmektedir. İlahî'nin nazarı bir an bile âleme kapalı değildir; bunun için herkesin gözlememesi lazım gelir.

Varlığın Yaratıcısı

Aristo'ya göre İlk Fail ve İlk Hareket Ettirici her şeyde gayedir. Şevk ve diğer mevcudatın kendisine nisbet olduğu bir isteğe sahip olması yoluyla hareketi meydana getirir; yani O, icat etme ve yaratmanın faili değildir, sadece gayedir ve sadece şevk ve alakayla harekete düzen verir. *O'nun, hareketi ortaya çıkarması şöyledir: Arzu edilen ve düşünülen şeyler hareket ettirendirler, ama hareket eden değildirler. Bunların ilkleri (arzu edilen ve düşünülen) aynıdır, zira şevkin mevzu görünüşteki iyidir, ama ilk istenilen (düşünülen) mevcut olan (gerçek) iyidir. Bizim bir şeye olan iştihakımız onun görünüşte iyi olmasındandır ama ilk istenilen (düşünülen) mevcut (gerçek) iyidir; bizim bir şeye olan iştihakımız onun görünüşte iyi olmasındandır, yoksa ona iştihakımız olduğundan dolayı o, iyi değildir.*⁷³

Aristo'ya göre İlk Hareket Ettirici, en uzak feleği doğrudan aşk ve meyl yoluyla hareket ettirir ve bu yolla diğer felekleri de harekete geçirir. *“O, doğrudan ilk feleği harekete geçirir; yani O, yeryüzünün yıldızlarının günlük dönüşlerinin illetidir, çünkü O, aşk ve meylden mülhem bir şekilde hareket ettirir... her felek hareketini kendi içindeki feleğe intikal ettirmektedir ve İlk Hareket Ettirici, en dıştaki feleği harekete geçirmekle bütün felekleri harekete geçirmektedir.”*⁷⁴ Aristo'nun ifadelerinden çıkarılan sonuca göre, felekler nefis ve akıl sahibidirler, zira hareket iradî ve şevkîdir; fakat cisimler irade ve şevke sahip olamazlar. Copleston da Aristo'nun görüşleri hakkında böyle bir izlenime sahiptir: *Aristo'nun İlk Hareket Ettirici'si, evrenin yaratıcısı değildir; sadece meyl ve aşk yoluyla o hareketi gerekli kılan (sebebe olan) âlemin gayesidir. Esasen âlem yaratıcıya muhtaç değildir; zira ezeli ve ebedidir. İlk Hareket Ettirici âleme sadece suret bahşetmiştir ve onu kendi yönüne çekmekle harekete geçirdi. İlk Hareket Ettirici eğer hareketin fail illeti olursa O'nda değişme ortaya çıkar; çünkü kendisi de değişime dayanan olmuş olur.*⁷⁵

İbn Sînâ, feleklerin hareketi konusunda Aristo'yu takip ederek onların hareketinin şevk ve meyl yoluyla olduğuna inanmaktadır. Ona göre felekler-imbân ölçüsünde-İlk Hareket Ettirici'nin hareketine benzer bir şevke sahiptirler ve bu akli ve nefsanî şevk onların hareketini gerektiriyor.⁷⁶ Fakat İbn Sînâ bunu yeterli görmemekte ve o, benzersiz olan tek bir illeti kabul etmektedir ki O da varlığın yaratıcısıdır. *“Zira bütün eşya O'ndan sudûr et-*

⁷³ Aristo, *Metâfizik*, s. 399.

⁷⁴ Çulamıza Rahmanî, *Hestî Şînâsî-yi Tetbîkî-yi Aristo*, s. 223. (Aristo, p.186)

⁷⁵ Frederick Copleston, *Târîh-i Felsefe*, c.1, s. 359.

⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, s. 390-392.

miştir ve bütün eşya kendi kendine ve bizzât mümkün varlıktır."⁷⁷ İbn Sînâ zorunluluk ve imkân yoluyla, Birlik'in zâtı ve O'nun yaratma yönünü ispat etmektedir. Bütün mahlûkât ve mümkünât bu bakımdan mümkün varlık olarak sâdir olmaktadır. Elbette, mümkünâtın dereceleri vardır ve varlık açısından birbirinden farklılık göstermektedir: *Bazıları dâimî bir varlığa sahiptir, onların bilkuve varlığı onların bilfiil varlığı üzerine mukaddem değildir, akıllar gibi; bazıları da zamanlı bir varlığa sahiptir (bazen vardırırlar bazen de yokturlar) ve onların bilkuve varlığı onların bilfiil varlığına mukaddemdir, maddî mümkün varlıklar ve zamanî işler gibi.*⁷⁸

Sadr el-Muteelihîn'in görüşüne göre de İlk Hareket Ettirici aklî teşvik yoluyla eşyaya hareketi veren olmakta ve eşya, İlk Mebde'ye benzemede imkân ölçüsünde bir temayüle sahiptirler;⁷⁹ fakat Yüce Allah (Hudâvend-i Mûte'âli) eşyanın sadece gâî illeti değil aynı zamanda bütün eşyanın fâ'ilî de sayılmaktadır. "Vâcibü'l Te'âlî'nin bütün eşyanın fâ'ilî illeti olması cihetinden ilklerin ilkidir, gâî illet ve eşyanın nihâî amacı olması cihetinden sonların sonudur; zira eşya O'na doğru tabi'î bir şevke ve iradeye sahiptir (*zira o hayr, saf ve hakiki bir ma'sûktur.*)"⁸⁰ Bununla birlikte İslam filozoflarına göre bilhassa İbn Sînâ ve Sadr el-Muteelihîn'e göre Hudâvend-i Mûte'âlî gâî illet yoluyla eşyanın ve mahlukâtın muharrikidir; ama fâil illet yoluyla mahlukâtın illeti ve onların yaratıcısı sayılmaktadır. Sonuç olarak, O, tereddütsüz olarak sadece âlemin yönetim ve idaresini düzenlemiyor aynı zamanda, sırf şevk ve çaba yolu üzerine yaratıyor ve âlemi kendi tarafına çekiyor. Âlemi var etme ve yaratılış esasını üzerine açıklamak; âlemi, güçlü olan kudsî ve ğaybî bir gücün irade ve idaresi altına yerleştirmektedir. Bu irade aynı şekilde başlangıçta âlemi yaratmıştır ve her an onun işlerini gözlemlemektedir.

Âlemin Hudûs ve Kıdemli

Aristo'nun görüşüne göre kıdemlik (öncelik) dört çeşittir: 1. Zamânî kıdemlik 2. Birin ikiye önceliği gibi tikelin küllî üzerine kıdemi 3. Derece olarak kıdemlik 4. Fazilet ve şeref açısından kıdemlik (efdal ve eşref).⁸¹ Fakat Fârâbî ve onun takipçisi İbn Sînâ kıdemlik meselesini beş kısma ayırmaktadırlar: 1. Zamânî kıdemlik 2. Birin ikiye önceliği gibi tikelin küllî üzerine kıdemi 3. Derece olarak kıdemlik 4. Fazilet ve şeref açısından kıdemlik 5. Güneşin güne önceliği gibi ontolojik öncelik. Buna göre âlem zaman bakımından ezeldir; Allah da ezeldir ve kendi zâtını taakkul eder. Bunun için âlem ondan sâdir olmuş-

⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 208.

⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyat Bölümü, Birinci Makale, Yedinci Fasıl), s. 56-62; *Ta'likât*, s. 26-27.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l Mûte'âliyetu fi'l Esfâru'l 'Akliyetu'l Erbe'etu*, c. II, s. 279; c. VI, s. 43.

⁸⁰ Molla Sadrâ, a.g.e., c. II, s. 278-279.

⁸¹ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 507.

tur. Elbette âlem, derece, fazilet şeref ve varlık bakımından Bârî Te'âlî'den sonradır.⁸² İbn Sînâ bu konuda Aristo'nun "her ne zaman illet meydana gelirse, onun ma'lulü de zamanî bir aralık olmaksızın meydana gelir," felsefî kaidesini ve bazı İslam âlimlerinin "âlem hadistir," inancını uzlaştırmak ve birleştirmek için çaba sarfetmektedir. Ona göre âlem zaman bakımından kadimdir; ama derece, tabîî, şeref, ma'lûluk bakımından İlahî Zât'tan daha sonradır.

Tanrı'dan Çokluğun Sudûru

Zatının birliği, kendi birliğinden dolayı bir olan Basit Mebde (Mebde-i Vâhid)'den başka bir şey olamaz.⁸³ Buna göre Tanrı kendi zatını taakkul eder ve bütün mevcûdâtın ilkesi olduğunu da idrak eder. Tanrı'nın kendisi tarafından zatını taakkul etmesi, âlemin mevcûdatının illeti sayılmaktadır. Yüce Tanrı kendi zatını taakkul etmekle ilk akılı ortaya çıkarır. İlk akıl sâdir olduğunda mufârik bir cevherdir ve tektir; zira Allah bütün yönlerden birdir ve "tek kaide" esas olarak "birden" "bir" dışında bir şey sadır olmaz.⁸⁴ Ama çokluğun meydana gelmesi ilk aklın, Tanrı'yı tasavvur etmesi ve böylece zorunlu olarak ikinci aklın meydana gelmesinin sebebi olmakta ve kendi zatını zorunlu bigayri unvanıyla taakkul etmesi bakımından "en uzak feleğin nefsinin" feyezan sebebi olmakta ve kendisini mümkün'î-vücûd bizâtihi unvanı bakımından taakkul etmesiyle zorunlu olarak "uzak feleğin cismi"nin sebebi olmaktadır. Bu şekilde Zorunlu Varlık'ın birliğinde herhangi bir eksilme olmaksızın çokluk meydana gelmektedir.⁸⁵ Neticede, burada üç mevcûd olacak ve bu akım ikinci akılda da devam eder tâ ki onuncu akla (Faal Akıl) ulaşana kadar. Zorunlu Varlık, her yönüyle bir olduğundan çokluğun ondan sudûru mümkün değildir; ama ilk akıl ve diğer akıllar çokluk yönlerinden çoğalmanın sebebi olmaktadır. Varlık, kendi mebdesinden uzaklaştığı ölçüde çoğalma ona galip gelmektedir; bu yöntemle onuncu akıldan bir yönden çoğalan insan nefisleri diğer yönden ise dört unsur veya ilk heyûlâ sâdir olur.⁸⁶

İbn Sînâ bu türdeki bir ontolojiyle, işrâkî hedef için bir dayanaktır: Evrenin imkanî özelliğinin isbatı, mebde, tecelliyât ve onun feyz vermesine bağlılık.⁸⁷ Yaratılışın taakkul etme yoluyla gerçekleştiği bu ontolojinin diğer özelliği İbn Sînâ'yı Eflatun'un ontolojisine ve onun gibi bir akideye yaklaştırmasıdır. Zira varlık, Tanrı'nın düşüncesi dışında bir şey değildir. Bârî Te'âlî'nin zatı saf akıl olması bakımından, zarurî olarak taakul eder ve O'nun taakkul etmesi ve düşünmesi bütün mevcûdatı meydana getirir. Yani âlem Bârî Te'âlî'nin

⁸² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Şerh, Hoca Nasîreddîn Tûsî ve Fahr Râzî, c.I, s.229.

⁸³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmeli), c. III. s. 683-687 ve 787.

⁸⁴ İbn Sînâ, a.g.e, s. 683-687.

⁸⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât min Kitâb-i Şifâ*, s. 437-439; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Altıncı Nemat, Otuz Dokuzuncu Fasıl), c. III, s. 827

⁸⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât min Kitâb-i Şifâ*, s. 439.

⁸⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Se Hakîm-i Muslemân*, s. 32.

zatının düşüncesi dışında bir şey değildir. Öyleyse İbn Sînâ'ya göre hakikat ya "düşünce" ya da surettir.⁸⁸ Bu ontolojide akıllar ve küllî nefisler hakkında yapılan en önemli açıklama akılların ve felekî nefislerin meleklerle tatbikidir.

Melekûti Kuvvetler

İbn Sînâcı ontolojide âlem çetrefillidir; remz ve sırlarla doludur. Zahirî ve batınî yönü vardır, melekî ve ilahî (melekûti) bir alana sahiptir; aynı zamanda hem aşağı dünyevî çehreden hem de gizli katmanlardan ve aşkın ceberuttan pay alır. Bu dünya görüşünde melekût âlemi melekler yoluyla maddî âleme bağlanır. Fakat batıda, bu tür dünya görüşü-ki İbn Sînâ ve onun takipçileri tarafından yaygınlaştırılmıştır-aklî hayatın erkânları üzerinde hâkimiyet bulamamıştır; hatta meşşâî felsefesinin saf aklî eğilimlerinden olanlar ve İbn Rüşd vasıtasıyla takip edilen diğer okumalar daha fazla nüfuz alanı bulmuşlardır. İbn Rüşd bu Sînevî mefhumları alaya almış ve o kadar ileri gitmiş ki, onu "felsefede acemi ferdi hatalar" mesabesinde telakki etmiştir.⁸⁹ Ama Corbin bu hükümleri zorlama olarak görmektedir.⁹⁰ Zaten insafî bir şekilde hüküm verme, ayrı ayrı felekî ve melekî nefisler ve melek bilimi (ferişteşinâsi) konularında araştırmayı gerektirir ki bu yazıda bunları ele alma imkânımız yoktur. Kısaca şu söylenebilir: İbn Sînâcı ontolojide felekî "nefisler" hakiki bir kelimenin manasıyla "nefs" değildir ve geniş manada, kelimeler ve beyanlarda, "nefs" kelimesinden istifade edilmiştir. Bu nefislerden maksat, feleklerin hareket ettiricisi, gücü ve kabiliyetidir ki aklı bilme yoluyla ebediyen ona aşk ve meşk işler ve neticede ebedî olarak feleklerin hareketi aynı yerden neş'et eder. İbn Sînâ bu "gücün" ayaltı âlemdeki canlı mevcudatta hayat veren nefisle olan benzerlikten dolayı, onun ismini mecâzî olarak "nefs" koymuştur.⁹¹ Esasen, İbn Sînâ tarafından planlanan ve yayılmış olan astronomik fenomenler bilhassa kadim tabiiyattaki feleklerin nefisleri, sırf aklî veya ilmî mefhumları açıklama değildir; aynı zamanda manevî astronominin görünmeyen katmanlarını ortaya koymaktır ki, onun mana ve yapısı hiçbir şekilde pozitivist ilim tarihinin değişimleriyle irtibatlı değildir.⁹² Sühreverdî de bu şekilde düşünmektedir: Ona göre, semaya ve yıldızlara bakan kişiler üç gruptur: Bir grup çıplak göz ile bakarlar ve semadan zâhirî olanın dışında bir şey görmezler (*bu grup avamdır ve dört ayaklı hayvanlar da bu ölçüde anlarlar*); bir grup semayı görme aleti ile görür, yani yıldızların görüntüsünü görürler (*mesela bugün falan yıldız falan burçtadır, öyleyse böyle etkilemektedir*); üçüncü grup ise semayı ve yıldızları ne çıplak gözle ne de semayı gözetleme aletiyle gören kişilerdir, onlar, bilakis istidlâlî bir bakışla semaya

⁸⁸ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 507.

⁸⁹ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 180; *Felsefe-yi İrfânî ve Felsefe-yi Tetbîkî*, s. 124.

⁹⁰ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 180.

⁹¹ Henry Corbin, a.g.e, s. 180.

⁹² Henry Corbin, *Felsefe-yi İrfânî ve Felsefe-yi Tetbîkî*, s. 127.

bakırlar ve bunlar tahkik ehli olarak görölür.⁹³ Buna göre semavî meleklerin ve felekî nefislerin tasavvuru bu açıklamayla makul olmayan bir tasarı ya da “felsefede acemi ferdî bir hata” sayılamaz. Aristo ontolojisine göre, her bir felek, şevkin akla benzerliğinden dolayı hareket eder; gerçekten her feleğin kendine özgü akli onun gayî illeti sayılmaktadır, yaratıcı illet veya fail illeti değil. Fakat Aristo ekolünden İbn Rüşd’ün açıklamasına ve onun metafiziğine göre, bu akıl gaî illet olmasından dolayı, aynı zamanda fâil illettir de. İlet, gaîdir, feleğin şevkinin gayesi sayılması ve fail illet olması itibariyle feleğin şevki mufarık akla zorunlu olarak hareket vermektedir.⁹⁴ Fakat İbn Sînâcı ontolojinin esasına göre akıl- gaî illet olmasına ek olarak- yaratan, feleğin ve onun nefsinin fail illetidir de; çünkü akıl kendisini düşünür, felek ve onun nefsinin mevcudiyeti onun düşünmesinin sonucudur. Fakat İbn Rüşd “yaratılış” ve aynı şekilde “melek” veya “ feleğin nefsi” ve İbn Sînâ’nın feyz veren sistemini inkâr etmektedir. Her durumda, İbn Rüşd, İslam dünyasında felekî nefislerin ve İbn Sînâcı melek biliminin inkârına başladı böylece bu görüş batıda yayıldı. Augustin’in takipçileri İbn Sînâ’nın işrâkî meleklerini kendinde bir Tanrı sandılar ve zamanla evrende meleklerin varlığını inkâr etmeye niyetlendiler. İbn Sînâ ontolojisinden meleklerin uzaklaştırılmasıyla, âlem manevî varlıklardan arınmış ve hâlî olmaktadır.⁹⁵ Bu yüzden, ilim ve felsefenin batıda gelenekleşme yönünde temayülü artmıştır. İslam dünyasında bu cereyanın aksine, İbn Sînâ’nın felsefî fikirleri işrâkîler vasıtasıyla, aynı manevî yaklaşım ve ontolojik gizli yüzey ve katmanlarıyla, İslamî, tasavvufî ve ifan geleneğinden ve diğer doğu batınî öğretilerden faydalanarak ve onlarla kaynaşarak yaşatılmıştır. Bu fikirler özel bir sıçrama yaptı ve bu vesileyle ruhun seyri ve çabası soyut âleme doğru işrâkî ve şuhûdî merhaleye ulaşmak için ilerledi.⁹⁶ Bu düşünce sonraki manevî meyilli hikmetlerin te’sisi için bir mukaddime olmuştur: Hikmet-i İşrâk (*Sühreverdî*), Hikmet-i İmânî (*Mîr Dâmâd*), ve Hikmet-i Mute’âliye (*Mollâ Sadrâ*) gibi.

⁹³ Şehâbeddîn Sühreverdî, *Mecmû’e-yi Musennefât-i Şeyh-i İşrâk*, (Tashîh, Hâşiye ve Mukeddime Seyyid Hüseyin Nasr ve Tehlîl-i Frânsevî Henry Corbin), c. III, s. 247-248.

⁹⁴ Muhammed Bin Ahmed İbn Rüşd, *Tefsîr-i Mâ Be’det Tabî ‘a*, s. 276.

⁹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Nezer-i Mutefekirân-i İslâmî Derbâre-yi Tabî’at*, s. 276.

⁹⁶ Rıza Ekberyân, *Mûnaâsebât-ı Dîn ve Felsefe der Cihân-ı İslâm*, s. 239.

Sonuç

Bu makale, İbn Sînâ'nın saf istidlâle dayanan kendi meşşâî görüşlerine ilave olarak irfânî ve İshrâkî görüşlere de sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın ilmî yaşamından şimdiye kadar ön plana çıkan şey sadece onun hayatının ilk bölümündeki akfî ve istidlâlî düşüncesidir; ama onun İshrâkî fikirleri İbn Sînâcî didaktik istidlâller ve araştırma ekollerini dokusunun altında gizli kalmıştır. Bu yazı, imkânlar ölçüsünde, "akfî irfân" diye tabir edilebilen huzûrî ve zevkî tecrübeyi geri getirmeyi hedefleyen bir çalışmadır. Bu yazı ile ele alınan yeni görüşe göre, iki tez birbiri içinde ortaya çıkmış ve yayılmıştır:

1) İbn Sînâ'nın İshrâkî risaleleri ve aynı şekilde *İşârât*'in üçlü nematlarının tamamı yapı, görüş ve hedef birliğine sahiptir. Bu yazıların her biri sadece müstakil bir yapı oluşturmuyor; aynı zamanda bu temsiller ilgi çekici ve heyecan verici istiarelerle ruh birliğini ortaya koymakta, temsîlî kalıp ve tahayyülî hikaye içinde irfanî tür ontolojii veya manevî âlemi tasvir etmektedirler. Böylece zerâfet ve olağanüstü çekicilikle bizi kendi sembolik söz ve muhtevasının takipçisi olmaya davet etmektedir.

2) Sadece İbn Sînâ'nın İshrâkî eserlerini fikir, sistem ve hedef birliğine sahip olan olarak tanıtip ve o eserleri (İshrâkî eserler) onun meşşâî ve istidlâlî eserlerinden ayırarak, yani gerçekten İbn Sînâ'yı önceki ve sonraki İbn Sînâ diye ikiye ayırıp öncekini istidlâlî ve bahsî, ikincisini İshrâkî eğilimli olan olarak yansıtmış olan birinci iddiadan daha çok, İbn Sînâ felsefî sisteminin külliyatının tek bir nizam ve yapıya sahip olduğu iddia edilebilir. *İşârât*'in son üçlü fasılları ve onun İshrâkî risaleleri ömrünün sonuna aittir ve bu, filozofun düşüncelerinin satır aralarında yer almamaktadır. Hatta onun felsefî sisteminin metninde ve düşüncesinde, onun diğer metinleriyle bütünlük oluşturmaktadır. Esasen İbn Sînâ Şeyhu'l-İshrâk'ın ve Sadra'l Muteellehîn İshrâkîliğinin fikrî selefidir. İshrâk düşüncesi, zevkî ve bâtinî eğilim İbn Sînâ tarafından hatta ondan önce Fârâbî tarafından başlatılmıştır. İbn Sînâ eserlerinin tamamı istidlâlî ve kıyas tarzından olsa da tek ruhu ve birlik hedefini takip etmektedir. İbn Sînâ felsefesi, İslam'dan aldığı ilham ve iktibaslarla, tevhîdî bir ruh ve hedefe sahiptir ve Allah eksenslidir. Bu felsefenin Aristo felsefesi ve ona tabi olan ve ondan etkilenen diğer filozoflardan tamamen farklı olduğu aşikârdır. Bu neticeler esas alınarak şöyle söylenebilir: İbn Sînâ felsefesi faâl, her dâim yeni, açık-seçik ve dinamiktir. Çağdaş dünyada bu felsefî görüşün ihyası- ki ilmî ve amelî yaşamdan Tanrı ve manevî ruhu ortadan kaldırma, gelenek haline gelme yönüne doğru ilerlemektedir ve yavaş yavaş yayılmaktadır da-rasyonelliğin, maneviyatın, ilmin seyirinin ve kutsallaşma yönündeki fikrin yayılmasına uygun bir dayanak olacaktır.

Kaynaklar

- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîr-i Mâ Be'det Tabî'a*, Tehrân, Hikmet, 1377.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve'Tenbîhât*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmelî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1383.
- , *el - İşârât ve'Tenbîhât*, (thk. Muctebî Zârî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1381.
- , *el - İşârât ve'Tenbîhât*, (Şerh-i Hoca Nasîreddîn Tûsî ve Fahr Râzî), Tehrân, Defter-i Neşr-i Kitâb, trz.
- , *el - İşârât ve'Tenbîhât Me'a Şerh*, Defter-i Neşr-i Kitâb, 1403.
- , *İlâhiyât min Kitâb-i Şifâ*, (thk.Hasan Hasanzâde Âmelî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1385.
- , *el - Te'likât*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Kum, Merkez-i Neşr-i Mekteb-i'l 'İlâm-i'l İslâm, trz.
- , *el- Te'likât*, Kum, Defter-i Tebliğât - i İslâmî, 1379.
- , *eş-Şifâ, İlahiyât*, Kum, Mekteb - i Âyetullâh el- Uzma el- Mor'aşî el-Necefî, 1404.
- , *el-Mubâhasât*, Kum, Bîdâr, 1413.
- , *el-Mebde' ve'l Me'âd*, Tehrân, Muesese-i Mutâle'ât-i İslâmî Dânişgâh-i Meggîl, 1363.
- , *en- Necât*, (ter. ve şerh, Yahya Yesrebî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1385.
- , *en- Necât Fî'l Mantık ve'l İlâhiyât*, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 1412.
- , *en- Necât*, Kahire, 1938(m).
- , *en-Necâtü Minel Farki fî Bahre'l Delâlâtî*, Tehrân, Dânişgâh-i Tehrân, 1379.
- , *Mantıku'l Meşrikiyîn*, Kum, Menşûrât-i Mektebet-i Âyetullâh el- Mor'aşî el-Necefî, 1405.
- Aristo, *Semâ-i Tabî'î (Fizik)*, (ter. Muhammed Hasan Lotfî), Tehrân, Terh-i Nû, 1385.
- , *Tabî'iyât*, (ter. Mehdî Ferşâd), Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1363.
- , *Metâfizik*, (ter. Şerafeddîn Horâsânî), Tehrân, Goftâr, 1367.
- İkbâl Lâhûrî, Mohammed, *Seyr-i Felsefe der İrân*, (ter. A. H. Âryânpûs), Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1382.
- Ekberyân, Rıza, *Münâsebet-i Dîn û Felsefe Der Cihân-i İslâm*, Tehrân, Pejûheşgâh-i Ferheng û Endîşe-yi İslâmî, 1386.
- Toşhihiko, Izutsu, *Binyâd-i Hikmet-i Sobzvârî*, (ter. Celâledîn Mocitbevî), Tehrân, Dânişgâh-i Tehrân, 1368.
- Hasanzâde Âmelî, Hasan Durûs-i Şerhu'l İşârât ve'Tenbîhât, (Sâdik Hasanzâde'nin katkısıyla), Kum, Metbû 'ât-i Dîni, 1386.
- Dâire'l Mo'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tehrân, Merkez-i Dâire'l Mo'ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1377.
- Dîbâcî, İbrahim, *İbn Sînâ Be Rivâyet-i Eşkverî ve Ardakânî (Zendeginâme-yi İbn Sînâ)*, Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1364.
- Russell, Bertrand, *Târîh-i Felsefe-yi Ğarb*, (ter. Seyyid Celâledîn Mocitbevî), Tehrân, Hikmet, 1402.
- Rahmanî, Ğolâmrıza, *Hestî Şinâsî-yi Tetbîkî-yi Aristo*, Kum, Bûstân-i Kitap, 1381.

- Rostgârî Mukeddim Gevherî, Hâdî, *Âşnâyî Bâ Hikmet-i Meşşâi ve İsrâk*, Kum, Bûstân-i Kitap, 1386.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn, *Tercome-i Risâle-i Tayr-i İbn Sîna*, Şeyhu'l İsrâk'ın Telifleri Dergisi, (Tashîh, Hâşiye ve Mukaddime Seyyid Huseyn Nasr), Tehrân, Pejûheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Motâle'ât-i Ferhengî, 1380.
- , *Mecmû'a-yi Mosennefât-i Şeyhu'l İsrâk*, (Tashîh, Hâşiye ve Mukaddime Seyyid Huseyn Nasr, ve Fransızca Mukaddime Tahlil Henrî Korbin), Tehrân, Pejûheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Motâle'ât-i Ferhengî, 1380.
- Şaygân, Dârvîş, *Hanrî Korbin, Âfâk-ı Tefekkor-ı Me'nevî der İslâm-i İrânî*, (ter. Bâkır Perhân), Tehrân, Ferzân Rûz, 1387.
- Şerîf, Meyân Muhammed, *Târîh-i Felsefe Der İslâm*, (ter. Nasrâllah Pürcevâdî), Tehrân, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1362.
- Tebâtebâî, Seyîd Mohammed Huseyn, *'Ali û Felsefe-i İlâhî*, (ter. Seyîd Mohammed Seyîd 'Ulûvî, Kum, İslâmî, 1361.
- Tûsî, Hoca Nasîreddîn, *Şerhu'l İşârât ve Tenbîhât*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmelî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1386.
- Fâhûrî, Henna ve Halîl Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, (ter. A'bdâl Muhammed Âyetî), Tehrân, İlmî ve Ferhengî, 1386.
- Capleston, Frederick, *Târîh-i Felsefe*, (ter. Seyyîd Celâleddîn Mocitbevî), Tehrân, İlmî ve Ferhengî, 1386.
- Corbin, Henry, *İbn Sînâ ve Temsilhâ-yi İrfânî*, (ter. İnşââellâh Rehmetî), Tehrân, Sâzmân-i Teblîğât-i İslâmî, 1387.
- , *Felsefe-i İrânî ve Felsefe-i Tetbîkî*, (ter. Seyidcevâd Tabâtabâî), Tehrân, 1369.
- Mutahharî, Morteza, *Makâlât-ı Felsefî*, Tehrân, Hikmet, trz.
- Mo'alimî, Hasan ve Diğerleri, *Târîh-i Felsefey-i İslâmî*, Kum, Merkez-i Cihânî 'Ulûm-i İslâmî, 1385.
- Molla Sadrâ (Sadreddîn İbrahim Şîrâzî), *el-Hikmetu'l Mûte'âliyetu fî'l Esfâru'l 'Akliyetu'l Erbe'etu*, Kum, Matbû'ât-i Dînî, 1382.
- Nasr, Seyyid Huseyn, *Se Hekîm-i Muslemân*, (ter. Ahmed Ârâm), Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1386.
- , *Nezer-i Mutefekirân-i İslâmî Derbâre-yi Tabî'at*, Tehrân, Harezmî, trz.
- Yesrebî, Seyyid Yahya, *Tercome û Şerhu'l İlahiyât-i Necât*, Kum, Bûstân-i Kitap, 1385.
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, The Random House.