

İBN SİNÂ DÜŞÜNÇESİNDE İRFÂNÎ KİŞİLİK TASAVVURU: SABİT TABİATIN SABİTLENMEZ ÖZÜ VE YORUMUN ASLIYYETİ

İsmail HANOĞLU*

Özet

İbn Sînâ düşüncesinde var olan tasavvufî öğeler, araştırmacılar tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerden kimi, İbn Sînâ'nın temel felsefî düşüncesi çizgisindedir. Kimi ise İbn Sînâ'nın rasyonel felsefeyi bırakıp, tasavvuf felsefesini kabul ettiği yolundadır. Oysa bizim yaptığımız araştırmalar, İbn Sînâ'nın, rasyonel felsefeyi bırakmadığı ancak tasavvufî nazariyeleri de reddetmediği yönündedir. Peki bu durumda yapılması gereken nedir? İbn Sînâ'nın yaptığı şey, tasavvufî nazariyeleri rasyonel felsefenin araçlarını kullanarak açıklamak olmuştur. Şunu diyebiliriz ki, İbn Sînâ düşüncesinde tasavvufî öğeler rasyonel yolla ifade edilebilir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın amacı, tasavvuf yolunda ilerlemiş bir ârifin gösterdiği olağanüstü olayların (kerâmetleri) arkasında onun aldığı tasavvuf eğitiminin var olduğunu ifade etmek olmuştur. Bu tasavvuf eğitiminin özü kişiliği kötü huylardan arındırmaktır. Buna tasavvuf felsefesi literatüründe riyâzet denmektedir. Kişi bu süreçte farklı aşamalarda eğitildikten sonra, Allah'a ulaşmaktadır. Bu eğitimin başlangıcı kişinin göstereceği irâde ile başlamaktadır. Irâde ile başlayan bu süreç, kişilik eğitimi dediğimiz riyâzet ile şekillenmekte, Allah'a ulaşma ile de noktalanmaktadır. İşte İbn Sînâ'nın tasavvufî öğeleri, rasyonel açıdan anlamlandırdığı taraf, kişilik eğitimi-ne dikkat çekmesidir. Kişilik eğitimi tamamlanınca, insan söz konusu bu olağanüstü olayları gösterebilir. Ama burada İbn Sînâ, bu süreçte Allah irâdesinin işlevini ifade etmemektedir. Zira Allah'ın irâdesi olmazsa sonuç başarılı olamaz. Buradan İbn Sînâ'nın Allah'ın irâdesine önem vermediği anlaşılmalıdır. Sadece İbn Sînâ'nın yaptığı, söz konusu bu süreçte insânın ne yapması gerektiğini ortaya koymaktır. İbn Sînâ sufi tarafından gösterilen olağanüstü olayların gerçekleşmesini mümkün olarak değerlendirmektedir. Bizim bu süreci değerlendirirken bu olayların mümkün olması bizi yorum sürecine taşımaktadır. Zira mümkün kavramı, kendisinde yorumu içermektedir. Böylece, mümkün kavramı ve yorum kavramı bu süreçte bir araya gelmektedir. Bu kavramlar, bu tasavvufî süreçte ve bilgi kuramında birbirlerini beslemektedirler.

Anahtar kelimeler: İrfânî Kişilik, eğitim, olağanüstü olaylar, yorum, imkân, irâde.

Abstract

The Mystical Personality İdea in The Thought of İbn Sînâ: The Unstable Essence of Stable Nature and The Essentiality of Comment

The mystical elements in the thought of İbn Sînâ are evaluated in the different aspects by many investigators. Some of the comments are on the line of basic philosophical thought of İbn Sînâ. Some of these are on the way that İbn Sînâ abandoned the rational philosophy and accepted the mystical philosophy.

However, the investigations that we realized are on the direct that İbn Sinâ did not abandon the rational philosophy and did not rejected the mystical philosophy. Therefore, what should be realized in this situation? The thing that İbn Sinâ exposed, had been to explain the mystical theories, using the instruments of the rational philosophy. We can say that the mystical elements can be explained by the rational way in the thought of İbn Sinâ. From this aspect, the aim of İbn Sinâ had been to express that there is the mystical education that the Sûfî took in the background of the supernatural events which the Sûfî showed. The essence of mystical education is to purify the personality from the bad dispositions. The 'riyâzet' is said to this education in the literature of mystical philosophy. After educated in the different degrees in this process, the man reaches to God. The education begins with the 'will' which the Sûfî will show. This process that begins with the 'will' is took on a shape with the personality education that we said the riyâzet and is dotted, with the arriving to God. The side that İbn Sina gave the meaning to the mystical elements is that he attracted attention to the personality education. When the personality education arrives to an end, the human being can show these supernatural events. However, İbn Sinâ did not express the function of the will of God in this process. For, when the will of God is not, the process is not able to be successfull. From here, it must not be understood that İbn Sinâ did not give the important to the will of God. The thing that İbn Sinâ realized was to expose what the human being must do in this process. İbn Sinâ evaluates the realization of the supernatural events showed by the sūfî as possible. The possiblity of these events, when we evaluate this process, carries us to the comment process. For, the concept of possiblity is to include the comment in itself. So, the concept of possiblity and the concept of comment are to be altogether in this process. These concepts nourish each other in this mystical process and its epistemology.

Key words: Mystical Personality, education, supernatural events, comment, possiblity, will

İlk etapta "sabitlik"ten, "öz"den ve "yorum"dan neyi anladığımızı açık biçimde ifade etmemiz gerekir. Meşşâî sistemde tabiat, önümüzde duran ve akıp giden tabîî varlık sahasıdır.¹ Bu tabîî varlık sahasının madde, sūret;² illet, malul;³ basit, mürekkep;⁴

* Doktora Öğrencisi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹ İbn Sinâ, *Kitâbu'n -Necât*, tahk.: Macit Fahri, Beyrut, ts., s. 136.

² *Aynı eser*, s. 137.

³ *Aynı eser*, s. 247.

⁴ Immanuel Kant, *An Usun Eleştirisi*, çev.: A. Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1993, s. 235. Söz konusu kavramlar Kant sisteminde 'Antinomiler' (Çatışkılar) diye bilinen bir problemde temel kaynak kavramlarıdır. Fahrüddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, no: 313, vr. 104a; *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye fî ilmi'l-İlâhiyyât ve'l-Tabiiyyât*, tahk.: M.Mutasım billah el-Bağdâdî, Darü'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut

bi'l-kuvve, bi'l-fiil;⁵ cevher, araz;⁶ küllî, cüzî;⁷ varlık, mahiyet;⁸ vacip, mümkün⁹ vs. kavram-kavram çiftleri ile çerçevesi ve içeriği belirtilmeye çalışılmıştır. Bu kavramlar birbirleriyle ve kendi içlerinde taşıdıkları birçok problemle birlikte, sistem filozofları Aristo, Fârâbî, İbn Sina tabiatı anlarken ve anlamlandırırken önümüze net şeyler koymaktadırlar. Yukarıda ifade ettiğimiz, kavram çiftlerini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Zira iş bir kavramlaştırma ve bir ad verme boyutuna gelmişse çerçevesi çizilmiş bir açıklıktan bahsedebiliriz. Nitekim kavramlaştırma belli bir anlamın ve anlamlandırmanın neticesinde ulaşılan bir durumdur. İşte “sâbit tabiat” derken tabiat hakkında “sâbitlik”ten anladığımız şey daha fazla şüpheciliğe kaymadan belli bir anlama ve anlamlandırma sonucunda ulaşılan söz konusu bu kavramlar bütünü ve oluşturdukları ağı anlamaktayız.

Ama aynı sabitliği “tabiatın özü” hakkında söyleyebilir miyiz? Meşşâi sistemde “Kitâbu't-Tabiât” başlığı altında ele alınan bütün bölümlerde tabiat ve onun özü, tabiât kavramı içinde ifade edilmiştir. Bu çerçevede ilgili bölümlerde tabiat ve özü arasında sorunlu bir ilişki yoktur. Bu bağlamda tabiat bahislerinde tabiatın özü, tabiat kadar ilgili terminoloji etrafında izah edilmektedir. Tabiatın özünü bir kavramla ifade edecek olursak, bunu “madde” ya da “heyûlâ” ile izah edebiliriz. Suretler ve arazlar ise tabiatın “tabiat” dediğimiz de bize “görünen taraf”ı olmaktadır.

Ancak İbn Sinâ'nın irfânî tasavvurunu geliştirdiği metinler söz konusu olduğu zaman aynı tabiat ve özü arasında, tabiat bahislerinde gördüğümüz uyumu göremiyoruz: Sabit tabiat ama sabitlen(e)mez öz ile karşı karşıya kalabiliyoruz. Çalışmamızda da irfânî tecrübede yaşanan bu tabiât, öz ilişkisini irdeleyerek varlık

1990, s. 142. Adudüddin Abdurrahmân el-İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, (Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i içerisinde), tash.: Muhammed Bedrüddin en-Nesânî el-Halebî, Matbaatü's-Saadet, Mısır 1908, s. 32. Molla Sadrâ, *Şerhu İlahiyât-ı Şifa*, tahk.: Najafquli Habibi, Tahran, ts., s. 800.

⁵ Aristo, *Metafizik*, çev.: A. Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 402-5.

⁶ er-Râzî, *Mulahhas* vr. 122b-123a.

⁷ Hucetü'l-İslâm Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm fi fenni'l-Mantık*, Mısır 1329H., ss. 189-92.

⁸ Aristo, *İkinci Çözümlemeler*, çev.: A. Houshiary, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005, s. 12; *Mulahhas*, vr. 96b,103b.

⁹ *Mulahhas*, 116a; *Mebâhis*, ss. 206-7; *Necât*, s. 262.

ve bilgi kuramları bağlamında ne tür neticelere ulaştığımızı ifade edeceğiz.

İbn Sinâ'nın irfânî tasavvurunu oluşturduğu en etraflı metinlerin başında yakın tarihte dilimize çevrilen *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın *Makâmâtü'l-Ârifîn* kısmı oluşturmaktadır. *Makâmâtü'l-Ârifîn*'de ele alınan temel hassasiyetler şu maddeler etrafında izah edebilir:

a. İbn Sinâ, irfânî durumları daha anlatmaya girişmeden insanları bu olgu karşısında bilgi düzeyinde ikiye ayırmaktadır: İlki bilmeyip inkar edenler, ikincisi bilip yüceltenler. Şeyhu'r-Reis, irfânî olgudaki manevi muhtevanın "Salaman ve Absal hikayesi"¹⁰ temel alınarak ifade edilebileceği ve bu durum karşısında vakıanın bir görünen bir de görünmeyen tarafı olacağından hareketle, irfânî hassasiyeti değerlendirmede kâl ehli değil, hâl ehli olmayı öğütlemektedir.¹¹ Böylelikle "Salaman ve Absal hikayesi" İslam düşüncesinin manevî, irfânî durumlarını açıklamada merkezi bir anlatım modeli olmaktadır.

b. Bedene verilen anlam mecâzî olarak dile getirilse de farklı bir tabîî durumu ifade eder. Bu bağlamda beden, insanın irfânî tecrübesinde kendi özüne göre ikincil konuma itilir.¹²

c. Zâhid, âbid ve ârif kavramları fiillerinin amacına göre anlam kazanmaktadır. Burada ârif, düşünce fiili ile hak alemine yönelen bir hak eri iken, zâhid ve âbid ibadetlerini bir karşılık bulma amacı ile amelî boyutta gerçekleştiren kimseler olmaktadır. Ârif için ise, amelî boyut da var ama, asıl öncelik onun fikrî düzeyde hak alemine yönelmiş olmasıdır.¹³

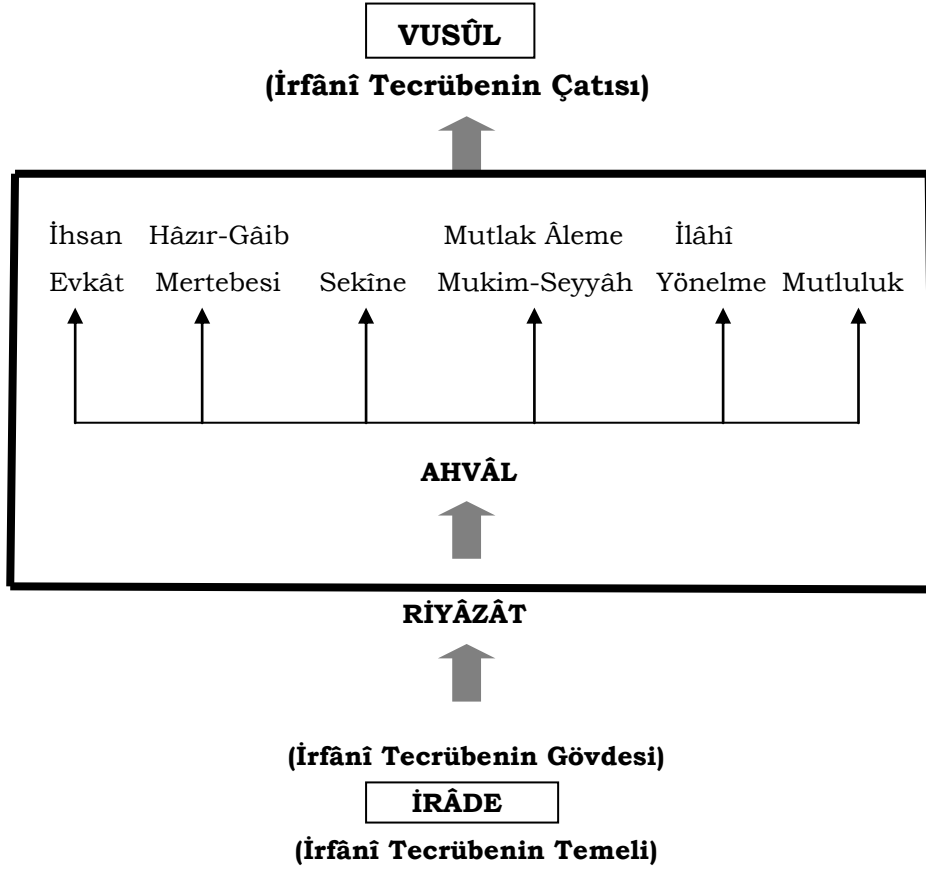
¹⁰ İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Makâmâtü'l-Ârifîn, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 182; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Daru't-Tabâati'l-Âmire, yy., ts., s. 447. Nasiruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Daru't-Tabâati'l-Âmire, yy., ts., ss. 364-65.

¹¹ *Makâmâtü'l-Ârifîn*, s. 188; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 447-8; Nasiruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 364-5.

¹² *Makâmâtü'l-Ârifîn*, s. 182; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 448; Nasiruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 364.

¹³ *Makâmâtü'l-Ârifîn*, ss. 182-3; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 448-9; Râzî, *Kitâbu Lübâbi'l-İşârât*, 2.bs. Mısır 1355 H., s. 119. Nasiruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 369-70.

d. Ârifin irfânî tecrübesinde, ana hatları ile aşağıdaki şemada ifade ettiğimiz biçimiyle irfânî tecrübenin temelini “irâde”, gövdesini “riyâzet ve ahvâl”, çatısını ise “vusûl” oluşturmaktadır.¹⁴



Özellikle ahvâl kısmında yer alan hâzır, gâib; mukîm, seyyah kavram çiftleri çalışmamızda “sabitlen(e)mez öz” kavramının biçimlenmesinde önemli rol üstlenmektedir.¹⁵ *el-İşârât*’ın son bö-

¹⁴ Makâmâtü’l-Ârifin, 185-8; Râzî, Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât, 452; Kitâbu Lübâbi’l-İşârât, 120.;et-Tûsî, 377-78.

¹⁵ Makâmâtü’l-Ârifin, ss. 185-8; Râzî, Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât, ss. 458-9

lümü olan *Esrâru'l-Âyât* kısmında âriflerin gerek kendileri ¹⁶gerek diğer insanlar¹⁷ ve gerekse kainat üzerinde¹⁸ gösterdikleri “tasarruf gücü” yada geleneksel ifadesiyle “kerâmet”¹⁹ olgusu bizim sâbitlenemez öz kavramımızın çerçevesini oluşturmada yardım edecek diğer bir unsurdur.

5. Şeyhu'r-Reis, *Makâmâtü'l-Ârifîn*'in kalan diğer kısımlarında, ârifin cömertliğinden, yiğitliğinden, Hakk'ın kaderine teslim oluşundan ve diğer üstün insânî sıfatlarından bahseder.²⁰

Şeyhu'r-Reis, irfânî tasavvurunu kurup geliştirmede *Makâmâtü'l-Ârifîn*'i kendisine temel alsada kerâmet kabilinden görülebilecek bazı olayları değerlendirdiği *Esrâru'l-Âyât* bölümünde söz konusu bu tasavvurun şekillenmesinde gözden kaçmaması gereken önemli ifadeler de bulunmaktadır. Öyle ki bu ifadeler bizim “sâbitlenemez öz” anlayışımızın somutlaşmasında yardımcı olacak unsurlar olmaktadır. Özellikle İbn Sînâ'nın, ârif hakkında “âlemin nefsi”²¹ tabiri kullanması bizim sâbit tabiat içerisinde sabitlenemez öz kavramımızın temelini atılmasında başat bir rol oynamaktadır. Kanaatimizce âlemin nefsi olma tabiri İbn Sînâ'nın irfânî alem tasavvurunun da merkezî ögesi olmaktadır. Böyle bir tabiat içerisinde böyle bir nefis nasıl konumlandırılacaktır ve nasıl tanımlanacaktır? İbn Sînâ, âriflerde görülen bu sıra dışı olayları tabiatla var olan durumlarla alakalı görür. Bize tabiat üstü görülen bu durumları İbn Sînâ'nın tabiat sınırları içinde anlamaya çalışması²² ilginçtir. Diyebiliriz ki, İbn Sînâ, irfânî olguları değerlendirirken kendi temel felsefesi olan Meşşâilik'ten ödün vermeksizin bir bilim adamı bakışıyla vakıya yaklaşmaktadır. İbn Sînâ meseleleri yine tabiat felsefesi içerisinde

¹⁶ *el-İşârât ve't-Tenbîhât, Esrâru'l-Âyât*, s. 191; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 461; *Kitâbu Lübâbi'l-İşârât*, s. 126

¹⁷ *Esrâru'l-Âyât*, s. 201; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 461; *Kitâbu Lübâbi'l-İşârât*, s. 126; et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 393

¹⁸ *Esrâru'l-Âyât*, s. 201; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 461; *Kitâbu Lübâbi'l-İşârât*, s. 126; et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 393

¹⁹ *Esrâru'l-Âyât*, s. 203; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 461; *Kitâbu Lübâbi'l-İşârât*, s. 126; et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 393

²⁰ *Makâmâtü'l-Ârifîn*, ss. 188-190; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 460-1; et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 388-89

²¹ *Esrâru'l-Âyât*, s. 202; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 471

²² *Esrâru'l-Âyât*, s. 201; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 462-3

de ele alıp açıklama mercii olarak tabiatı göstermesi onun bir tabiat filozofu olduğunun açık bir kanıtı olsa gerektir. Eğer metafizik yapılacaksa bunun yolu tabiatı geçmektedir. Tabiat felsefesi yapılmadan metafizik yapılamaz. Nitekim bu konuları ele alıp değerlendirdiği kısım *el-İşârât*'ın "et-Tabîyyât" çağdaş deyimini ile de "Doğa Bilimleri" kitabı dokuzuncu ve onuncu bölümleridir.²³ Bu meseleleri burada ele alıp değerlendirmesi, İbn Sînâ'nın yönetsel bütünlüğünü irfânî meseleleri irdelerken de sürdürdüğünün bir başka göstergesidir.²⁴

Buraya kadar İbn Sînâ'nın felsefi görüşleri içinde bir uyumun olduğunu göstermeye çalışmamız aslında araştırmamızın sağlıklı yürütülmesinde önemli bir temel teşkil etmektedir. İbn Sînâ'nın peygamberler dışında veli insanlarda görülen olağan dışı durumların olabirliğini savunup bu durumların nasıl gerçekleşeceğine ilişkin kendi sisteminden hareketle yanıtlar aramaya çalışması söz konusu bu temele işaret etmektedir.

Şimdi buraya kadar yazılanları daha somut hale getirelim. İbn Sînâ, irfânî tecrübenin yaşanacağını ve bu yaşantının da başkalarıyla paylaşılacağını onaylamaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın kaygısı söz konusu bu tecrübeye rasyonel bir hüviyet verilip verilemeyeceğidir. İbn Sînâ'nın daha cümlelerine başlarken nesnel bir yaklaşımla söz konusu tecrübelerin olabileceğini ve bu tecrübelerin rasyonel açıklamalarının da bulunabileceğini okuyucusuna tavsiye etmektedir. Bir velinin yağmur yağdırması, dualarının ve beddualarının tutması, hastalara şifa vermesi, tayyi zaman, tayyi mekân olması gibi durumların²⁵ kişinin kendi iç duyusunun manevi olgunluğa ermesi sayesinde, yani nefsi terbiye sayesinde ulaşılabileceğini ve bunun yolunun da kişinin rûhî olgunluk sürecine girmekle olabileceğini²⁶ bizlere ifade et-

²³ *İşârât*, ss. 182-204

²⁴ İsmail Hanoğlu, *Meşrûkî, İsrâkî Hikmet ve İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, s. 16.

²⁵ *Esrârü'l-Âyât*, s. 201; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 470; *Mulahhas*, vr. 341a; *Mebâhis*, c. 2, ss. 433-5; Necmüddin el-Kazvîni, *el-Munassas fî şerhi'l-Mulahhas*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, no:1680, vr. 587a-b.

²⁶ *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 465; *Mulahhas*, vr. 341a; *Mebâhis*, ss. 433-5; *Munassas*, vr. 587a-b; İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzân*, [*İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler* içinde], der.: Derya Örs, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 34-5.

mektedir. İbn Sînâ, söz konusu bu durumları, kişinin böyle bir manevi eğitim yani riyâzet sayesinde kazanabileceğini tabîat sınırları içerisinde yapılan bir açıklama olarak görmektedir. Yani, doğa ilimlerinin konusu olan “nefs” manevi bir eğitimden geçerse bu tür olağan dışı durumları gösterir. Söz konusu bu olağan dışı durumları duyup gören insanların da söz konusu bu olayları, İbn Sînâ'nın teknik deyimi ile “*bug'atü'l-îmkân*” yani ‘îmkân dâiresi’nde değerlendirmesini tavsiye etmesi bizi “tabîi varlık sahası”, “îmkân” ve “yorum” kavramlarını bir araya getirmemizi sağlıyor.

Peki, İbn Sînâ bütün bunlarla bize neyi anlatmak istemektedir? Daha öncede ifade ettiğimiz üzere, İbn Sînâ bir sistem filozofudur. Bu nedenle de söz konusu olayları, tabiat sınırları içinde bir olay görüp, kendi sistemine katmak istemektedir. Bunun da rasyonel yollarını aramaya çalışmaktadır. Bunları açıklarken İbn Sînâ ne kadar başarılı olmuştur? Bizce İbn Sînâ söz konusu meselelerin nasıl olduğu konusunda verdiği açıklamalarda yetersizdir. İnsanların bu tür olayları gerçekleştirebilmeleri onların nefis terbiyesinden geçmekle mümkün olacağını söylemek ne kadar tatminkar bir açıklamadır?! Sırf işin içinde nefis ve onun kuvvetlerinin olduğunu söyleme problemi ne kadar anlaşılır kılmaktadır?! Mesela İbn Sînâ veli kimselerin görmüş oldukları sadık rüyaların nasıl olabileceğini anlatırken²⁷ sadece bize bir bilim adamı gözüyle psikolojik olarak rüyanın nasıl gerçekleşeceğine ilişkin nefis kuvvetleri arasında gerçekleşen süreci anlatmaktadır. Ama söz konusu bu açıklamalar, veli kimsenin gaybten bu haberi nasıl aldığını anlatmada yeterli midir?²⁸ Keza, İbn Sînâ, veli kimselerin, tayyi zamân ve tayyi mekân olduğunu söylemektedir. Fakat, İbn Sînâ'nın veli kimselerin bu durumları nasıl gerçekleştirdikleri konusunda onların nefsi terbiye ederek bu durumları gerçekleştirdiklerini söylemesi²⁹ ne kadar tatminkar bir açıklama

Syed Muhammad Naquîb al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of İslâm (An Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of İslâm)*, ISTAC, Kuala Lumpur 1995, ss. 146-7.

²⁷ *Mulahhas*, vr. 341a; *Mebâhis*, ss. 433-5; *Munassas*, vr. 587a-b.

²⁸ *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 465 *Mulahhas*, vr. 341a; *Mebâhis*, ss. 433-5; *Munassas*, vr. 587a-b.

²⁹ *Makâmâtü'l-Ârifîn*, ss. 185-8; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 452; *Kitâbu Lübâbi'l-İşârât*, s. 120; et-Tûsi, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 377-78; Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Mısır 1328 H., ss. 36-7.

olur? İbn Sînâ söz konusu hadiselerin tabîat sınırları içerisinde açıklamalarının olduğunu söylerken bizi epeyce cesaretlendirmişti. Ama bu açıklamaların somut bir tatmine yol açmamasını da ayrı bir sorun olarak telakki etmek gerekir.

Ama İbn Sînâ'nın tabîi varlık sahasında gördüğü bu olayları nazari dikkate alıp sisteminde bir yere oturtmaya çalışması bizde çalışmamızın da başlığını teşkil eden 'sabit tabiatın sabitlenemez özü' ibaresini kavramsallaştırmamızı sağladı. İşte İbn Sînâ'nın sabit tabiat sınırları içerisine söz konusu olağan dışı hadiseleri yerleştirmeye çalışması ve bu konuda bizce yeterli olmayışı, bu olayların tabiat içinde sabitlenemez bir özü ifade ettiği gerçeğini gündeme getirmektedir. Aslında İbn Sînâ'nın sabitlenemez öz sahasına ait bu durumları 'imkân' kategorisi altında ele alması da bizim söz konusu meselelere ilişkin yaklaşımımızı desteklemektedir. Zira bu durumların somut biçimde nasıl olduğu, nasıl geliştiği sabitlenebilseydi, 'imkân' kategorisinden çıkıp, 'zorunluluk' kategorisinde yerini alırdı.

Söz konusu hadiselerin "imkân" sahasında görülmesi bunlar hakkında yapılacak bilişsel çıkarımlarında "yorum"dan öteye gidemeyeceğini bize göstermektedir. Nitekim bilgi kuramımızda imkan dairesinde var olanları, zorunluluk dairesine katabildiğimiz oranda yorumumuz yorum olmaktan çıkıp kesin bilgiye dönüşmektedir. Öyle görünüyor ki, irfânî tecrübenin herkesle paylaşılabilir ve ispatlanabilir kesin tarafı yoktur. Bu durumda irfân ilmi imkân ilmidir, zorunluluk ifade eden bir ilim değildir. Peki bütün bunlar bizi şu şekilde tasarlayacağımız epistemolojik kavram çiftlerine ve onlarla kurulacak bir diyagrama sürüklememi?

- a. Varlık-Kesinsizlik (imkân)
- b. Kesinsizlik (imkân)-Yorum
- c. Yorum-Varlık

[Varlık-Kesinsizlik (Sonun Başa Alınması)]

Şimdi bu kavram çiftlerinin ne tür bir epistemolojik içeriye sahip olduğunu her ne kadar da yukarıda kısmen ifade etmiş olsak da elde ettiğimiz sonuçların bir nevi kristalize olmuş biçimini yansıttıkları için biraz daha açılması ve aralarındaki ilişkilerin

daha da netleştirilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Söz konusu bu sürecin ilk adımı olan varlık-kesinsizlik (imkân) çiftinin nasıl bir ilişki ağı içinde olduğunu açıklayalım. Varlık kavramı tümel bir kavramdır. Ancak bu kavramın metafiziksel bir içeriği var. Bu içerik zorunlu da olabilir, mümkün bir tabiata da sahip olabilir. Bu sebeple, eğer varlık özünde olma ve olmama ihtimaliyetini barındırıyorsa buna mümkün varlık diyoruz, eğer varlık, olma konusunda bir zorunluluk gösteriyorsa buna da zorunlu yani vâcip varlık diyoruz. İşte mümkün varlık taşıdığı bu ihtimaliyet sebebiyledir ki, irfânî tecrübede, onun hakkında, bir kesinsizlikten söz edebiliyoruz. Mümkün varlığın taşımış olduğu bu kesinsizlik onun varlığa çıkış sürecini ifade ettiği kadar, bilgi kuramsal tabiatını da göstermektedir.

Tartışmamızda buraya kadar geldiğimiz nokta bizi 'kesinsizlik' le de yüz yüze getirmektedir. Bu kesinsizliği aşma çabamız, her ne kadar bizim söz konusu bu belirsizliği, belirli kılma diğer bir ifadeyle kesinli kılma çabası olsa da son tahlilde bu süreç bir 'yorum' çabasıdır. İşte bu yorum süreci, kendini mümkünlik statüsünden çıkarıp da zorunlu kıldığı oranda, kendisine kesin bilgi gözüyle bakılabilmekte, aksi halde bakılamamaktadır. İbn Sînâ'nın irfânî tecrübeyi, imkân dâiresinde görmesi işte söz konusu tecrübenin var olduğu ve kendisini ifade ettiği belirsizlik ortamıyla çok yakından ilişkili olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. İşte söz konusu bu süreç kendini hep imkan alanında, belirsizlik alanında, bulduğu müddetçe de kendini yorumdan kurtaramayacaktır. Buda ister istemez bizi irfânî sahada bilgi faaliyetimizin yorumla malul olduğu anlayışına götürecektir. Araştırmamızın başlığında geçen "yorumun asliyeti" kavramsallaşmasının, kişinin bilişsel fonksiyonlarının içine düştüğü ve kesin bilgiye dönüştüremediği ve tekrar kendini başa saran bir döngüselligi barındırdığını açıkça ortaya koymaktadır. İşte bu nedenle irfânî tecrübede sâbitlenemez öz yorumun asliyeti ile neticelenmekte ve birbirini besleyen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son söz olarak diyebiliriz ki, Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-i Bistâmî ve Hallac-ı Mansur gibi büyük sûfilerin de ulaştıkları marifet, kendileri için nihâi bir gerçeklik ifade etse de İbn Sînâ nazarında birer mümkün varlık kategorisine sahiptirler.