

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Journal of the Faculty of Theology

ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

İbn Sînâ'da Sembolik Dil ve İşârât Şerhlerinde Salâmân ve Absâl Anlatısı

Symbolic Language in Ibn Sînâ and the Narrative of Salâmân and Absâl in the Commentaries on
al-Ishârât

Yazar / Author

Ahmet PİRİNÇ

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı

Amasya / TÜRKİYE

ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8844-9245>

Makale Türü/ Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 05/01/2026

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 12/06/2026

Makale Yayın Tarihi / Date of Publication: 30/06/2026

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Haziran / June

Yıl/Year: 24 Sayı/Issue: 47 Sayfa /Page: 246-272

Atıf/Citation: Pirinç, Ahmet. "İbn Sînâ'da Sembolik Dil ve İşârât Şerhlerinde Salâmân ve Absâl Anlatısı".
KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (Haziran 2026), 246-272.

<https://doi.org/10.35209/ksuifd.1856199>

● Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

İBN SİNÂ'DA SEMBOLİK DİL VE İŞÂRÂT ŞERHLERİNDE SALÂMÂN VE ABSÂL ANLATISI

Symbolic Language in Ibn Sînâ and the Narrative of Salâmân and Absâl in the Commentaries on *al-Ishârât*

Öz

Bu çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslam düşüncesinde alegorik ve sembolik anlatı geleneğinin başlatıcısı olan İbn Sînâ'nın bir anlatı yöntemi olarak sembolik dili niçin tercih ettiği sorusunun cevabı aranmış ve kullandığı sembolik dilin özellikleri analiz edilmiştir. İbn Sînâ felsefi eserlerinin çoğunda anlatı bakımında en iyi araç olarak gördüğü çıkarımsal (diskürsif) yöntemi kullanmış olsa da bu yöntemi felsefi bilginin aktarımında tek yöntem olarak görmemiştir. O, bu yöntemin kendi felsefi sisteminin tüm yönlerini izahta yetersiz kaldığını düşündüğünden sembolik anlatı tekniğine de başvurmuştur. İbn Sînâ sembolik anlatı yöntemini, duyuşal idraki aşan hakikatleri sıradan insanlara iletirken peygamberlerin de kullandığını belirterek sembolik iletişim ihtiyacını, kitlelerin entelektüel yetersizlikleriyle de ilişkilendirmiştir. İbn Sînâ'nın sembolik hikayelerinde dile getirmiş olduğu felsefesinin doğası hakkında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu hikayeler Aristotelesçi öğretileri mi yoksa İrfânî ve Meşrikî bir düşünceyi mi temsil ediyor? soruları etrafında yürüyen bir tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışma bağlamında bazı araştırmacılar İbn Sînâ felsefesinin Meşrikî bir yöne evrildiği iddiasını ile sürerken bazı araştırmacılar ise bu iddiaya itiraz ederek İbn Sînâ felsefesinde bir eksen kayması olmadığını dolayısıyla Meşşâî çizgiyi sürdürdüğü görüşünde ısrarcı olmuşlardır. İbn Sînâ'nın sembolik hikâye tarzı şeklinde kaleme aldığı eserleri *Hayy bin Yakzan*, *Risâletü't-Tayr*, *Risâletü'l-Kader* ve *Salâmân ve Absâl* risaleleridir. Özellikle Huneyn b. İshâk'ın Yunancadan çevirdiği 'Salâmân ve Absâl' öyküsü temsili anlatım konusunda İbn Sînâ'ya hem esin kaynağı hem de örnek olmuştur. İbn Sînâ bu öyküye atıfla *el-İşârât ve't-Tenbihât*'da sembolik bağlamda Salâmân ve Absâl isimlerini zikretmiş olsa da bu sembolik hikâyeyi müstakil bir eser olarak yeniden yazdığı konusu tartışmalıdır. İbn Sînâ'nın Salâmân ve Absâl anlatısı, Nasîrüddin et-Tûsî'nin *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhinde aktarmış olduğu kısaltılmış üç farklı versiyonu günümüze ulaştırmıştır. Ancak Tûsî bu rivayetlerden yalnızca 'Kardeşi Salâmân'ın karısının, Absâl'a âşık olması' öyküsünün İbn Sînâ'ya ait olduğunu söylemiştir. İbn Sînâ *İşârât*'da "Ariflerin Makamları" bölümünde 'Salâmân ve Absâl' hikâyesinin remizlerinin çözümlenmesinin gerekliliğini açıkça beyan etmiştir. İbn Sînâ'nın bu tavsiyesi karşılık bulmuş ve İslam felsefesinde oluşan *İşârât* şerh geleneğinde tüm şarihler ilgi ve yönelimlerine göre bazen eleştirel bir tutum takınmışlarsa da bir şekilde İbn Sînâ'nın tavsiyesini dikkate alarak bu sembolleri yorumlamışlardır. Dolayısıyla çalışmanın ikinci bölümünde *İşârât* şerhlerinde 'Salâmân ve Absâl' hikâyesinin yorumlanması konusu ele alınmıştır. Bu bölümde özellikle Fahreddin er-Râzî, Tûsî, İbn Kemmûne, Urmevî, Semerkandî ve Nahcuvânî gibi şarihlerin analizleri esas alınarak sembolik dil kullanımı bağlamında Salâmân ve Absâl hikâyesine ilişkin yorumlar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Sembolik dil, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Salâmân ve Absâl.

Abstract

This study examines why Ibn Sina—widely regarded as a foundational figure in the allegorical and symbolic narrative tradition of Islamic thought—adopted symbolic language as a mode of expression and analyzes the distinctive features of this approach. Although Ibn Sina employed the discursive method in most of his philosophical works, considering it an effective vehicle for exposition, he did not regard it as sufficient for conveying the entirety of his philosophical system. For this reason, he also made use of symbolic narratives, particularly in contexts where discursive reasoning proved limited. Ibn Sina associates symbolic expression not only with philosophical necessity but also with the communicative strategies of prophetic discourse. He suggests that symbolic language enables the transmission of metaphysical truths to broader audiences,

whose intellectual capacities may not always align with abstract philosophical reasoning. In this respect, symbolic narration emerges as both a pedagogical and epistemic tool. The philosophical status of Ibn Sina's symbolic narratives has been the subject of considerable debate. Scholars have long questioned whether these texts reflect a continuation of Aristotelian (Peripatetic) philosophy or signal a shift toward a more illuminationist or gnostic (mashriqî) orientation. While some researchers argue for a transformation in Ibn Sina's philosophical trajectory, others maintain that his thought remains fundamentally within the Peripatetic framework, rejecting the notion of a decisive rupture. Among Ibn Sina's works composed in a symbolic narrative style are *Ḥayy ibn Yaqzân*, *Risâlat al-Ṭayr* (Epistle of the Bird), *Risâlat al-Qadr* (Epistle on Destiny), and the account of *Salâmân and Absâl*. The latter, originally translated from Greek by Ḥunayn ibn Ishâq (d. 260/873), appears to have provided both inspiration and a model for Ibn Sina's symbolic storytelling. Although Ibn Sina refers to Salâmân and Absâl within a symbolic framework in *al-Ishârât wa-l-Tanbîhât* (Remarks and Admonitions), it remains debated whether he composed an independent version of this narrative. The account of Salâmân and Absâl attributed to Ibn Sina has reached us through three abbreviated versions transmitted by Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî (d. 672/1274) in his commentary on *al-Ishârât*. However, al-Ṭûsî maintains that only one of these versions—namely the story in which the wife of Salâmân falls in love with Absâl—can be reliably ascribed to Ibn Sina. In *al-Ishârât*, within the section known as “The Stations of the Gnostics” (Maqâmât al-ʿârifîn), Ibn Sina explicitly invites interpretation, stating that Salâmân and Absâl function as symbolic exempla whose deeper meanings must be deciphered. This invitation was taken seriously within the tradition of commentaries on *al-Ishârât*. Despite differences in orientation and occasional critical engagement, commentators consistently attempted to interpret these symbols in line with Ibn Sina's suggestion. Accordingly, this study analyzes how the narrative of Salâmân and Absâl has been interpreted within the framework of symbolic language, drawing in particular on the works of major commentators such as Fakhr al-Dîn al-Râzî, al-Ṭûsî, Ibn Kammûna, al-Urmawî, al-Samarqandî, and al-Nakhjawânî.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sina, Symbolic language, *al-Ishârât wa-l-tanbîhât*, *Salâmân and Absâl*.

Giriş

İnsanın en temel vasfı konuşarak ve yazarak iletişim kurmasıdır. Bu iletişim sürecinde zihindeki kavram ve düşüncelerin, olduğu gibi muhataba aktarılması kimi zaman imkânsız hale gelebilmektedir. Bu problemi aşmak ve sözü söyleyenin kastını doğruya en yakın biçimde aktarabilmek için birtakım edebî sanatlar ve ifade biçimleri geliştirilmiştir. Aynı zamanda bu edebî sanatlar, deneyim, tecrübe ve evrensel hakikatleri aktarmada tüm anlam katmanlarını içerecek şekilde ifade etme imkânı sunması bakımından da önemlidir. Teşbih, mecaz (metafor), istiare, alegori ve sembol (temsil) bu sanatlardan bazılarıdır.¹ Özellikle alegori ve sembolik anlatılarda birbirine zıt olan iki amaç söz konusudur. Bunlardan biri okuyucuyu nesnel dünyanın duysal gerçekliklerinden akledilir dünyanın hakikatine taşıdığı gibi bazen de soyut düşüncenin yavan ikliminden, hikâye ve imgenin canlı metaforik anlatısı üzerinden ahlâkî ve felsefî düşünceye dahil eder. Bununla beraber alegori ve sembolik anlatının işlevi, yalnızca bir anlatı tekniği olarak görülmemiş kadim çağlardan bu yana Doğu ve Batı toplumlarında toplumsal değerlerin, dini inançların ve felsefî düşüncenin aktarılmasında önemli bir araç olarak kullanılmıştır.

Özellikle Antikçağda Platon'un Çizgi, Mağara, At, Kuş gibi alegori ve temsilleri ünlüdür. Birçok eserinde alegoriye, imgeye yer verdiği gibi üstün bir forma sahip bir gerçekliğin bilişsel düzey bakımından alt seviyede bulunanlar için de anlaşılır kılınmasında benzerlik kavramını

¹ Berat Açı, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori* (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 16.

sistematik bir şekilde kullanmıştır.² Ancak son tahlilde indirgemeci bir yaklaşımla ilim ve hikmetin sadece seçkin ve eğitilmiş bir azınlık tarafından anlaşılacağı ön kabulünden hareketle yalnızca onların anlayabileceği tarzda sembol ve temsilleri seçmiştir.³

Sembol, en genel anlamıyla “başka bir şeyi, özellikle de soyut şeyleri göstermek veya temsil etmek amacıyla kullanılan şey” şeklinde tanımlanmıştır. Diğer bir tanıma göre ise duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya simgedir.⁴ Ayrıca daha yüksek ontolojik statüsü olan bir gerçekliği, kendisiyle özü aynı olan, ama, daha aşağı bir varlık statüsü olan bir gerçeklikte yansıtılması şeklinde de tanımlanmıştır.⁵ Sembolik anlatıda işaret ve göstergenin unsurları genellikle mitolojik temalar, tarihî ve dinî referanslar ve hayvan figürleri şeklinde olup bu unsurlar kullanılarak somutlaştırma yoluyla anlamın açığa çıkarılmasına çalışılır. Dikkat edilirse sembol işlevini dolaylı bir şekilde yerine getirmektedir. Dolaylılık ise sembolün somut unsurları ile soyut unsur arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Yani sembolün somut yönlerinden biri olan sözcük ve benzeri bir işaret, kendileriyle ilgili insani tecrübeyi hatırlatmakta ve bu tecrübe de nihai gerçeklik olarak kabul edilen şeyi ortaya çıkarır.⁶

Felsefede kullanılan sembolik dilin, aslında çok yönlü bir işlevselliği vardır. Bu çok yönlü işlevsellik bazen kendini paradoksal bir şekilde gösterebilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bunlardan biri somutlaştırmadır. Sembolik dil vasıtasıyla felsefenin bazı konuları somutlaştırılarak halkın anlayacağı düzeye indirilebilir. Burada epistemik daralmayla beraber buna eşlik eden düşünsel bir sığılıkta söz konusudur. Çünkü somutlaştırma aynı zamanda kısmi bir sınırlamadır. Sembolik dilin bir diğer işlevi ise örtmektir. Burada örtülü anlatım, iki amaca yönelik kullanılır. Bunlardan biri Platon’da olduğu gibi anlaşılması zor birtakım felsefî hakikatleri, anlayamayacak olanlara açıklamamak gerektiğinden yalnızca felsefe nosyonuna sahip kişilerin anlayabileceği düzeyde, sembolik ve örtülü bir şekilde sunulmasıdır. Böylece felsefî düşünceye uzak ve felsefe eğitim almayan insanların felsefî gerçeklik karşısında zihni bir karışıklık yaşamaları önleneyeceği gibi yanlış anlama ve gerçeği yanlış yorumlamaları da söz konusu olmayacaktır. Dikkat edilirse bu amaç, bahsedilen paradoksal yapıyı yansıtması bakımından bir üstteki somutlaştırma işleminin karşısı gibi durmaktadır. Örtülü anlatımın ikinci amacı ise felsefî düşüncenin içselleştirilmediği toplumlarda felsefeye karşı oluşabilecek karşıtlığı ve tepkiyi izale etmektir. Bazı teorik felsefî konular mitsel unsurlarla, temsil, mecaz, alegori ve benzeri dolaylı anlatım araçlarıyla örtülü bir şekilde dile getirilerek oluşabilecek tepkilerin önü alınmaya çalışılmıştır.⁷

Felsefenin bazı konularını doğrudan yazıya dökerek ele almak içeriğin doğru bir şekilde anlaşılmasını bazen zorlaştırabilmektedir. Nitekim İbn Tufeyl (ö. 581/1185), duysal idraki aşan ve hads yoluyla elde edilen hakikatin literal bir şekilde sözel veya yazıyla açıklamanın doğuracağı sakıncalara işaret ederek anlamın harf ve sese büründüğünde nesnel dünyaya yakınlacağından kendi asli doğasını koruyamayarak değişime uğrayabileceğine dikkat çekmiştir. Bir başka ifadeyle

² Charles H. Kahn, *Platon ve Sokratik Diyalog: Edebî bir formun Felsefî Kullanımı*, çev. Halid Metin Yolcu (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023), 334; Türkel Küyel, “İbn Sînâ ve “Mistik” Denen Görüşler”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 926.

³ Fârâbî, “Kitâbü’l-cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristutâlîs” / Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 155; Sarah Stroumsa, “Avicenna’s Philosophical Stories: Aristotle’s Poetics Reinterpreted”, *Arabica: Journal of Arabic and Islamic studies* 39/2 (Temmuz 1992), 190.

⁴ Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal* 6/1 (Mart 2009), 85.

⁵ Mübahat Türkel Küyel, “İbn Sînâ ve “Mistik” Denen Görüşler”, 936.

⁶ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 236.

⁷ Stroumsa, “Avicenna’s Philosophical Stories”, 191.

sezgisel olarak elde edilen hakikati bütünüyle söz ve yazıyla ifade etmek aslında konuyu bir yönüyle bahsî yöntemle açıklamak demektir. Bu da hakikatin asıl manasını ve gerçek mahiyetini örtük hale getirecektir. İbn Tufeyl, bu epistemik gizlenmenin bir sonucu olarak bahse konu olan varlık sahasının aşkın semantik yapısının kaçınılmaz olarak dönüşeceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre hakikat, burhanî yöntemle açıklanacaksa bu da ancak sembol ve rumuz kullanılmak suretiyle sözel ve yazınsal form ile mümkündür.⁸

Sembolün en önemli özelliği kavramsal olarak güçlü olan ancak doğası gereği ampirik temsilin sınırlarının ötesinde kalan birtakım konuları tasvir gücüne sahip olmasıdır. Örneğin felsefe, insanın dünyevi varoluştaki meta-ontik durumunu kısmen tanımlayabilse de son tahlilde insan ile akledilir âlem arasındaki etkileşimi açıklamada felsefî terminoloji ve söylem biçimlerinin, yapısal ve anlamsal sınırlarının zorlandığı bir eşik söz konusu olabilmektedir. İşte bu noktada felsefî sezgisinin görünür kılınması için, mantıksal ispat yöntemi terkedilerek sembolik dilin hayal edici ve yaratıcı gücüne başvurulur.⁹ Bu aşamada literal anlamın ötesine, semboller vasıtası ile geçiş söz konusudur. Bu geçişi aynı zamanda zihnin bir yükselişi olarak da anlamak mümkündür. Artık burada dilin kısıtlayıcı sınırları aşılmış, sınırın ötesine geçilerek gösteren, gösterilen ve gönderge (soyut varlık) bir nevi manevi bir tecelli şeklinde tahakkuk etmiştir. Gerçekleşen bu tecelli, sembolik dilin dönüştürücü gücünün etkisi altında tekrar sembol ve rumuzlarla ifade edilebilir.¹⁰

Sembolik anlatı yöntemine elverişli alanlardan biri de kutsalı ve dini tecrübeyi kapsayan alandır. Kur'an dili de Tanrı merkezli ilahi bir dildir. Başta Tanrı olmak üzere gayb alemini kapsayan varlık alanına ait ayetler müteşâbih olarak nitelenmiştir. Kur'an, temsili dil anlayışı ile, yorumlandığı gibi bazen de tenzihe dayalı mecazi dil ile de yorumlanmıştır. Bu bağlamda olmak üzere dolaylı anlatım olarak görülen sembolik anlatım da din dilinde muhtevayı taşımak üzere kullanılan anlatım türlerindendir. Bu sebeple duysal idraki aşan, metafizik alandan ve pek çok dini tecrübeden söz eden Kur'an'ın ilgili kısımlarını doğru anlama ve doğru yorumlama hususunda sembolik dil üzerinden yapılan değerlendirme daha isabetli olacaktır. Sembol gösterdiği anlam yoğunluğunun oluşturduğu tasvir ile fiziki alanı aşmakta ve aşkın olan manevi boyuttaki anlamları çağrıştırmaktadır. Aşkın alana geçiş yapabilme özelliğine sahip olan sembol, bunu, insanın sezgisel yönü, dil etrafında oluşan dilsel ya da dini tecrübe vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir.¹¹

Buraya kadar özellikle felsefe bağlamında alegori ve sembolik anlatıya ilişkin genel bir çerçeve çizdikten sonra konunun erken dönem İslam Düşüncesindeki durumuna kısaca bakabiliriz. İslam dünyasında İbn Sînâ'dan önce bir takım hikemi türden sembolik ve alegorik metinler biliniyordu. Doğrudan felsefi konular içermeyen bu eserlerden biri Beydebâ'nın kaleme aldığı, İbnü'l-Mukaffa '(ö. 142/759) tarafından Pehleviceden Arapçaya çevrilen "fabl" türü bir eser olan *Kelîle ve Dimne* dir. Bu eser İslam edebiyatına kazandırılmış alegorik bakımından ufuk açıcı bir öneme sahiptir.¹² Yine yukarıda da belirttiğimiz üzere Huneyn b. İshâk'ın Yunancadan çevirdiği ve Yunan efsanesi gibi görünen *Salâmân ve Absâl* öyküsünü de zikredebiliriz. Bu öykü

⁸ İbn Tufeyl - İbn Sînâ, *Hayy İbn Yakzân*, çev. Yusuf Özkan Özburun vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 15.

⁹ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (IbnSina)* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 163.

¹⁰ Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 236.

¹¹ Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 268-270.

¹² Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (IbnSina)*, 4.

temsili anlatım konusunda İbn Sînâ'ya hem esin kaynağı hem de örnek olmuştur.¹³ Alegori tarihi açısından dikkat çeken diğer bir metin ise 4./10. yüzyılın sonlarında Basra'da otaya çıkan İhvanı Safa'nın *Risaleleri*'dir. Bu risalelerde minyatür alegorilere ve alegorik yorumlara rastlamak mümkündür.¹⁴ Ayrıca İsmâîlî tealimi hikayeleri de sembolik anlatılar kategorisine dahil edebiliriz.¹⁵

Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) günümüze ulaşmayan bu konudaki tercümesini bir tarafa bırakırsak Doğu İslam Dünyasında sembolik tarzda felsefi hikâye yazan ilk kişi İbni Sînâ'dır (ö. 428/1037).¹⁶ İbn Sînâ'nın aklî nefis analizi sadece bir nefis teorisi olmaktan çok, aklî nefsin gerçek anlamda bir metafiziği şeklinde oluşturulmuştur. Yani bir tür nefis metafiziğidir.¹⁷ Onun sembolik anlatılarının temel konusu, insan özelinde nefis-beden ilişkisi, nefsin güçleri ve fiilleri, nefsin arınarak yetkinleşmesi ve ruhani lezzetlere ulaşılmasının temsili anlatımını kapsamaktadır.

İbn Sînâ, Salâmân ve Absâl isimlerini sembolik bağlamda kullanmıştır ancak müstakil bir eser olarak yeniden yazdığı tartışmalıdır. Özellikle *el-İşârât*'ın dokuzuncu kısmındaki karineye dayanarak İbn Sînâ'nın Huneyn rivayetine aşina olduğu söylenebilir. Gerçekte İbn Sînâ, kendi rivayetini Huneyn'in rivayetinin devamı olarak ifade etmiş ve gördüğü lüzum üzere hikâyenin kurgusunda köklü değişiklikler yapmıştır.¹⁸ İbn Sînâ'nın Salâmân ve Absâl anlatısı, Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhinde aktarmış olduğu kısaltılmış üç farklı versiyon şeklinde günümüze ulaşmıştır.¹⁹

Salâmân ve Absâl hakkındaki üç farklı rivayet şunlardır: a) Şehzade Salâmân ve dadısı Absâl'a olan aşkının hikâyesi. b) Salâmân ve Absâl adlı iki kardeş ve Salâmân'ın karısının Absâl'a âşık olması rivayeti. c) İbnü'l-A'râbî'nin (Dilbilimci) *en-Nevâdir*'inden nakledildiği iddia edilen ve Tûsî'nin Horasanlı bir fazıldan duyduğu rivayet. Bu rivayetler içerisinde birinci anlatı Huneyn rivayetiyle örtüşmektedir. Ancak bu anlatının olay örüntüsü İbn Sînâ'nın kıssa ile hedeflediği amaca uygun değildir. Tûsî, ikinci anlatının İbn Sînâ öğretisi ve hedefiyle uyumlu olduğunu belirterek bu versiyonun İbn Sînâ'ya nispet edilen anlatı olduğunu belirtir.²⁰

Bu makalenin amacı İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde sembolik dilin epistemolojik ve ontolojik mahiyetini ele alarak, hakikati ifade etmede niçin sembolik dili kullandığını analiz etmek; sembolik bir hikâye olan "Salâmân ve Absâl" anlatısının klasik şerh geleneğinde felsefi olarak nasıl yorumlandığını incelemektir. Bu çalışmanın önemi ve literatüre katkı ise İbn Sînâ'nın felsefe sisteminde sembolik dilin bir anlatı yöntemi tercihi olduğu; bu tercihin bir paradigma değişimi olmadığını, İbn Sînâ felsefesinde rasyonel söylem ile sezgi arasındaki ilişkinin zıtlık değil, semboller aracılığıyla kurulan tamamlayıcı bir epistemolojik bütünlük olduğunu temellendirmesidir. Bu çalışmayı diğerlerinden ayıran temel özellik konuyu ne salt edebi bir alegori olarak incelemekte ne de meseleyi doğrudan İbn Sînâ'nın "Doğu hikmeti" (*el-hikmetü'l-*

¹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât li Ebi Ali İbn Sînâ mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1413/1993), 4/52.

¹⁴ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (IbnSina)*, 5.

¹⁵ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 185-186.

¹⁶ İbn Sînâ - İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, haz. N. Ahmet Özalp, çev. M. Şerefeddin Yalçın - Babanzâde Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 18-25.

¹⁷ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 36.

¹⁸ Seyyedeh Maryam Rozatian - Najmeh Gerami, "Metatextualitis of Salâmân and Absâl", *Gawhar-i Guya* 12/1 (Spring 2018), 30.

¹⁹ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. Willard R. Trask (New York: Pantheon Books Inc N.Y., 1960), 45; İsmail Erdoğan, "Ali Suavî'nin Salaman ve Absal Hikâyeleri ile İlgili Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Akademik Sosyal Bilimler Çalışmaları Dergisi/Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Şubat 2013), 1441-1442.

²⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/57.

meşrikiyye) arayışıyla sınırlandırmaktadır. Aksine konu, İbn Sînâ felsefesinde sembolik dilin inşası bağlamında "Salâmân ve Absâl" hikayesinin, klasik felsefe şerh geleneğinde başta Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Tûsî olmak üzere diğer dört şarihin yorumları üzerinden ele alınmıştır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi ve metin analizi teknikleri kullanılmıştır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eseri ve bu esere yazılan klasik şerhler birincil veri kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, sembolik dil ve 'Salâmân ve Absâl' kıssası ekseninde kaleme alınan telif eserler, makaleler ve akademik tezler literatür taraması yoluyla incelenmiştir.

Bu çalışmanın konusu birbiriyle ilişkili üç katmanlı bir yapıyla ele alınmıştır. Öncelikli olarak İbn Sînâ'nın alegorik ve sembolik anlatı dili incelenmiştir. Daha sonra Salâmân ve Absâl anlatısının günümüze ulaşan versiyonları dikkate alınarak, anlatının kavramsal çerçevesi ve tarihsel arka planı ele alınmıştır. Son aşamada ise *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerh geleneğinde öne çıkan Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, Tûsî'nin *Hallü müşkilâtî'l-İşârât*'ı, İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) *Şerhu'l-Uşûl ve'l-cümel*'i, Sirâceddin Mahmûd b. Ebû Bekir el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Şerhu'l-İşârât*'ı, Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) *Bişârâtü'l-İşârât*'ı, ve Necmeddin Ahmed b. Muhammed en-Nahcuvânî'nin (ö. 701/1302'den sonra) *Tecrî mecra'l-havâşî ve't-ta'likât 'alâ Kitâbi'l-İşârât*'ı²¹ esas alınarak bu şerhlerde Salâmân ve Absâl hikayesinin yorumları değerlendirilmiştir.

1. İbn Sînâ'da Sembolik Dilin Mahiyeti

İslam düşüncesinde edebî sanatlardan alegorik ve sembolik anlatı geleneğine önemli katkı sunan kişilerden biri de İbn Sînâ'dır. O, hem bu geleneğin erken dönem filozofu olması hem de bu anlatı türünün önemli bir uygulayıcısı olarak ön plana çıkması, geleneğin sonraki gelişimi üzerinde ciddi bir etki bırakmıştır. Özellikle kaleme aldığı *Hayy bin Yakzan*, *Risâletü't-Tayr*, *Risâletü'l-Kader*²² ve *Salâmân ve Absâl* risaleleri sonraki dönemde bu sahada eser yazanlar için bir ilham kaynağı olduğu kadar örnek alınan bir model de olmuştur.²³ Örneğin İbn Tufeyl'in *Hay b Yakzan*'ı, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Risâletü't-tayr*'ı,²⁴ Sühreverdi'nin (ö.1191) *el-Gurbetü'l-Garbiye*'si, İbnü'n-Nefis'in (ö.1288) *er-Risâletü'l-Kâmilîye fi's-Siyerî'n-Nebeviye*'si, Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) *Salâmân ve Absâl* hikayesi İbn Sînâ hikayelerinden esinlenerek yeniden farklı bir şekilde kurgulanmış eserlerdir.²⁵ İbn Sînâ'nın bu iki edebî formu kullanma konusundaki ısrarı ve bu sahada yenilikçi bir yaklaşım sergilemesi alegorik ve sembolik felsefi hikayelerin bu süreçte tam anlamıyla edebi bir tür olarak ortaya çıkmasına da dolaylı yoldan katkı sağlamıştır. Onun etkisi, eserlerin başlıklarında bile açıkça görülmektedir.²⁶

İbn Sînâ felsefi eserlerinin çoğunu didaktik bir tarzda oluşturarak, *eş-Şifâ* ve *en-Necât* gibi çıkarımsal (diskürsif) ve kanıta dayalı eserlerinde okuyucuyu mantıkla başlatıp fizikle devam ettiren ve metafizik ile sonlandıran felsefi bir müfredatın bileşenleri içerisinde öğrenim sürecine dahil eder. Bu didaktik yöntemin okuyuculara felsefi olarak nasıl düşüneceklerini öğretmek için mevcut en iyi araç olmasına rağmen, onu felsefi bilgi aktarmanın tek ve en iyi yöntemi olarak

²¹ Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-Tenbîhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001) 23/422.

²² August Ferdinand Mehren, *Traité Mystiques d'Aboû Alî al-Hossain b. Abdallâh b. Sînâ ou d' Avicenne: Traité Sur le Destin (Risâlet al-Qadr)* (Leiden: Brill, 1899)

²³ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 3.

²⁴ Bu eserin Gazzâlî'ye aidiyeti tartışmalıdır.

²⁵ İbn Sînâ - İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, 7.

²⁶ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 186.

görmemiştir. Muhtemelen filozof başta mantıksal söylem (*logos*) olmak üzere bazı anlatı yöntemlerinin kendi felsefi sistemini tüm yönleriyle izahta ve temsilde yetersiz kaldığını düşündüğünden farklı alternatiflere yönelerek daha uygun anlatı modellerine, güçlü ifade vasıtalarına başvurmuştur.²⁷

İbn Sînâ bu yetersizlikleri telafi etme çabasıyla bazen Doğu Hikmeti'ne (*el-Hikmetü'l-Meşrikîyye*) yapılan muğlak atıflara bazen Aristoteles eserlerinin şerhlerine bazen *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* gibi eserlerde derlenerek oluşturulan müstakil ders notlarına bazen de *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta olduğu gibi irfânî geleneğin geliştirdiği teknik terimlerin tecrübi olarak kullanılmasına yönelmiş; son kertede alegorinin sembolik anlatı yöntemine de baş vurmuştur.²⁸

İbn Sina'nın kullandığı sembolik anlatım yönteminin aynı zamanda onun peygamberlik teorisiyle de ilişkili olduğu söylenebilir.²⁹ İbn Sînâ, nübüvvet teorisi bağlamında peygamberin, değişmeyen bilgisini kitlelere yani sıradan insanlara iletirken sembolik dilin işlevselliğine dikkat çekmiştir. Peygamberin başta Tanrı'ya ilişkin bilgisi olmak üzere metafiziğe ait hakikatleri halk nezdinde dile getirirken sembolik bir dil kullanmak zorunda olduğunu vurgulamıştır.³⁰ Özellikle Tanrı'nın aşkınlığı ve azameti konusunu temel unsurlara indirgeyerek, insanların günlük yaşamlarından aşına oldukları ve ilişkilendirebilecekleri sembol [rumûz] ve imgeler (örnekler) aracılığıyla anlatmalarının daha yerinde bir yöntem olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ şayet Peygamber böyle davranmayıp aksi bir tutum sergileyerek insanların rahat bir şekilde anlayacağı birtakım konuları nesnelliğin ötesine taşımak suretiyle onların anlama kapasitelerini aşan bir tarzda dile getirmiş olsaydı bu halk için zihinsel bir yük olacağını ve bunun sonucu olarak da birtakım dini ve felsefi sorun ve şüphelerin çoğalmasına sebebiyet vereceğini belirtmiştir.³¹

İbn Sînâ'da sembolik veya alegorik iletişim ihtiyacı, görüldüğü üzere kitlelerin entelektüel yetersizlikleriyle doğrudan ilişkilidir. Bazen hakikat, burhânî yöntemle ifade edildiğinde anlama yetersizliğinden kaynaklı birtakım problemlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla girift felsefi hakikatler, temel ilkeler şeklinde formüle edilerek sembol ve imgelerle ifade edilmesi maslahat bakımından daha uygun görülmüştür. Yukarıda da vurgulandığı gibi genel kitleye hakikatin doğrudan aktarılması İbn Sînâ tarafından kesinlikle doğru bir tutum olarak görülmemiştir. Yanlış anlama ve yanlış uygulama konusunda risk söz konusudur. Bu yanlış anlama hem temel ibadetlerin yapılmasında hem de toplumsal görev ve sorumlulukların yerine getirilmesinde aksaklıklara neden olacaktır. Bu da kişi açısından uhrevî hayata ilişkin olumsuz sonuçlara kapı aralayacağı gibi genel olarak topluma da zarar verecektir. Tüm bu sakıncalardan dolayı sembolik anlatı yöntemi sayesinde insanlar kendilerine uygun olanı doğru bir şekilde anlama imkanını elde edeceklerdir.³²

İbn Sînâ kaleme aldığı alegorik eserlerindeki sembolik anlatıda felsefi kavramlar ile semboller arasında birebir karşılıklılık (mütakabiliyet) kurma yöntemini kullanmıştır. Bahse konu olan bu yöntem, felsefi izahattan farklı olarak bize daha yüksek veya daha derin bir hakikat ya da doktrin sunma iddiasında değildir. Son tahlilde iletilecek bilgi veya aktarılacak hakikat aynı

²⁷ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 44.

²⁸ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 160.

²⁹ Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden – Boston: Brill, 2014), 337.

³⁰ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 271.

³¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 189; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2013), 279.

³² Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 340; Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 192.

olup burada sadece farklı ileti araçları kullanılmıştır. Aslında alegorik sunum, epistemik anlamda çıkarımsal ve kanıta dayalı sunumdan daha aşağıdadır. Çünkü kanıtlayıcı sunum, orta terimi veya nedenlerin bilgisini içerdiğinden yakîni bilgi olması yönüyle daha değerli görülmüştür.³³

Dimitri Gutas da bu gerçeğe dikkat çekerek sembolik yöntemin doğası gereği epistemik bakımdan ispatlayıcı yöntemden daha aşağıda olduğundan, onun temel işlevinin de kategorik olarak alt sırada yer almasının doğal olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla geniş halk kitleleri ileri düzey bir anlayışa sahip olmadıklarından onlara kanıtlayıcı yani burhânî olarak verilecek olan şeyin sembollerle verilmesi daha sağlıklıdır. Nitekim halkın anlayacağı düzeyde dini ve felsefi bilgilerin aktarımında sembolik anlatıların kullanılması aynı zamanda kişilerin "toplumsal" ve "eskatolojik refahları" için gerekli olan temel felsefi ve ahlaki bilginin toplumsal dolaşımını da kolaylaştıracaktır.³⁴

İbn Sînâ'nın birçok eseri arasında, sembolik hikâyeler hem biçim hem de içerik bakımından çok özel bir yere sahiptir. Birçok kısa risale belirli felsefi konulara ayrılmışken, sembolik hikâyeler onun felsefi düşüncesini bir bütün olarak minyatür bir tarzda ortaya koymaktadır. Ancak filozofun sembolik hikayelerinde dile getirmiş olduğu felsefenin doğası hakkında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Acaba bu hikayeler Aristotelesçi öğretileri mi yoksa İrfânî ve Meşrikî bir düşünceyi mi temsil ediyor? soruları etrafında yürüyen bir tartışmaya şahit olmaktayız. Hikâyeler yakından incelendiğinde alışılanın dışında kendine özgü bir üslupla yazıldığı görülecektir. Ancak bu olgunun felsefi önemi konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bazı araştırmacılara göre İbn Sînâ, hikâyeleri Ferdecân'daki hapis hayatı sırasında kendini oyalamak bir nevi can sıkıntısını gidermek için kurgusal bir oyun olarak yazmıştır.³⁵ İbn Sînâ'nın niçin sembolik hikâye yazdığı sorusuna verilen bu cevap birkaç noktadan eleştirilmiştir. Filozofun, sıkıcı bir hapisanede zaman geçirmek ya da öğrencisinin eğitime katkı sunmak için tek bir öykü yazdığını düşünmenin mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Ancak üç farklı öykü yazmanın arkasındaki güçlü motivasyonu, can sıkıntısını gidermek ya da öğrencisinin eğitime katkı sunması gibi sebeplerle açıklamanın çok da makul görünmeyeceği belirtilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın bu hikayeleri oyun ve eğlence tarzında kaleme almadığının ve kendi öykülerine ne kadar ciddi yaklaştığının bir başka göstergesi de diğer eserlerinde bunlara atıfta bulunmasıdır.³⁶

İbn Sînâ'nın alegorik yöntemle başvurmasını, yaşadığı sıkıntılara ve geleceğine ilişkin duyduğu endişeye bağlamak ilk etapta cazip gelebilir. Örneğin Henry Corbin, filozofun *Hayy bin Yakzan*'ı kaleme almasını iki farklı nedenle açıklamaya çalışır. Bunlardan biri hapis hayatının yaratmış olduğu zorlu psikolojik durumun etkisi, bir diğeri ise filozofun kendi fiziksel tutsaklığıyla, ruhun bedendeki tutsaklığını ilişkilendirerek bedenlen hapsoldüğünü ancak asli vatanını düşündüğünde zihnen özgür olduğunu hissetmesinin yarattığı ikilemin etkisidir. İşte bu gerilim İbn Sînâ'nın işini kolaylaştırarak kendi iç dünyasında yatay boyutta nefse; dikey boyutta ise aşkın âleme doğru bir yolculuğa yöneltmiştir.³⁷

Corbin'in bu yorumu da tutarlı görülmeyerek eleştirilmiştir. Zira İbn Sînâ'nın hapse girmeden kısa bir süre önce saklanmak zorunda kaldığı dönemde, hapiste bulunduğu zamandan daha sıkıntılı bir süreç yaşadığı ifade edilmiştir. Filozof, öğrencisinin de teşvikiyle bu zorlu süreçte *eş-Şifa*'nın ana kısımlarını tamamlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla hapisten önce *eş-Şifa*'nın

³³ Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 341-342.

³⁴ Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 345; Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 183.

³⁵ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 183.

³⁶ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 185-186.

³⁷ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 125.

tamamlanması, filozof açısından rasyonel söylem ve felsefenin doruk noktasını temsil etmiş olsa da bu durumun İbn Sînâ felsefesinin tüm boyutlarıyla ifade edildiği anlamına gelmeyeceğine de dikkat çekilmiştir. Nitekim İbn Sînâ'nın rasyonel bir zeminde ele aldığı felsefi açıklamaları ne kadar ayrıntılı ve gelişmiş olsa da bu açıklamalar onun felsefi vizyonundaki sezgisel boyutun eksikliğini gideremediğine vurguda bulunulmuştur.³⁸

İbn Sînâ'nın çıkarımsal felsefi anlatısının onun mistik düşüncelerini tam olarak ifade etmekte yetersiz kaldığı iddiası, filozofun rasyonel ve mantıksal öğretilerini reddedip şu veya bu türden "ezoterik" ilkeler benimsediği anlamına gelmeyeceği gibi filozofun *eş-Şifa*'da ayrıntılı olarak açıklanan Meşşâîliği de reddettiği şeklinde yorumlanamaz. Aksine, sembolik anlatı yöntemi yukarıda da belirtildiği üzere Meşşâî söylemin yetersiz kaldığı noktada İbn Sînâ felsefindeki bazı konuların, somutlaştırılarak daha anlaşılır kılınmasında etkili olmuştur. Filozofun eserleri yakından incelendiğinde rasyonel felsefi yazım formuyla kaleme alınanlarla sembolik türü eserler arasında felsefi öğreti bakımından bir farklılık söz konusu değildir. Sadece felsefi bir konuyu veya öğretiyi aktarmada ifade aracını değiştirmiştir. Filozofun bu anlatı tercihini, tek bir felsefi sistemin iki farklı dil ile aktarımı şeklinde de yorumlamak mümkündür. Aynı zamanda *eş-Şifa*'nın tamamlandığı bu yoğun felsefi ve entelektüel faaliyet dönemi, İbn Sînâ'nın bir filozof olarak olgunlaşmasının da doruk noktasını göstermektedir. Onun bu dönemindeki rasyonel (logos) ve sembolik hikâye (mithos) yazıları, felsefi düşüncesinde bir kopuşu veya doktrinel bir vazgeçiş ifade etmez. Son tahlilde tüm bunları, İbn Sînâ özelinde bazı felsefi konuları değerlendirmede Meşşâîliğin bir açıklama aracı olarak yetersiz kaldığı şeklinde de yorumlanabilir.³⁹

Yukarıdaki açıklamayı da dikkate aldığımızda İbn Sînâ'nın niçin sembolik hikâye yazdığı sorusuna ikna edici bir cevap olarak "İbn Sînâ, alegorileri kendisi için yazmıştır" önermesi daha gerçekçi durmaktadır. Zira İbn Sînâ, kendi felsefi misyonunu şekillendiren geleneğe yaptığı katkıyı nihayete erdirip tamamladıktan sonra, kendi içsel felsefi vizyonu ile da uyumlu olacak şekilde insanın ruhsal yolculuğunu betimlemek ve bu içsel yolculuğu hissedilebilir kılmak için sembolik hikâye yöntemini kullanmaya yönelmiştir. Filozof burada insanın kozmosla kurduğu aşkın ilişkisi semboller üzerinden tanımlamaya çalışmıştır.⁴⁰

İbn Sînâ'nın semboller üzerinden kurguladığı felsefi hikayeleri değerlendiren Corbin, bu öykülerin şekilsel yapılarını dikkate alarak ve onlara derin felsefi anlamlar yükleyerek, onları rasyonel (logos) söylemin karşıtı şeklinde konumlandığı "vizyoner anlatılar" yani mistik hikayeler olduğunu belirtmiştir. Corbin, İbn Sînâ hikayelerinin format ve içeriğinin normalde Aristotelesçi filozoflar tarafından kullanılan sembolik yöntemle uymadığına da dikkat çekmiştir. Ancak buna rağmen hikayelerin, yine de İbn Sînâ'nın Aristotelesçi okumalara dayanan bir arka plana sahip olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak ve bu arka planı dikkate alarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.⁴¹

İbn Sînâ'nın sembolik anlatı konusunda beslendiği arka plan yalnızca Aristotelesçi felsefi okumalar değil aynı zamanda onun alegorik yazımla ilgili Yunan gelenekleriyle olan bağlantısıyla da ilişkilidir.⁴² Özellikle onun alegorileri bir yönüyle Platon'un kozmik bir Demiurge hakkındaki hikâyesine benzetilebilir. Bu alegoriler ve sembolik anlatılar, kozmosun ve insanın kozmostaki

³⁸ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 155-156.

³⁹ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 157-158.

⁴⁰ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 160.

⁴¹ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 184.

⁴² Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 337.

ontik konumunun çeşitli yönleriyle birbirine geçmiş olay örgüsü şeklindeki anlatımsal temsillerini içermektedir.⁴³

Bu temsiller aracılığıyla nefis, kozmos gibi konular, çıkarımsal felsefenin göreceli soğukluğundan kurtarılıp edebi bir metnin oyun kurgusu içerisinde daha ülfet edilebilecek bir konuma getirilebilir. Aynı zamanda bu sembolik anlatılar Corbin'e göre felsefi sistemler bütünü içinde İbn Sînâcılığın nereye konumlandırılacağı sorusuna da bir cevap teşkil etmektedir. Ona göre bu vizyoner hikâyeler İbn Sînâ'nın felsefi bakış açısındaki değişimi de içerdiğinden bu değişimden hareketle onun felsefi sisteminin "kuru bir bilgi yığını" olmadığı gerçeğini de hatırlatmaktadır.⁴⁴ Ancak bu yoruma katılmak pek mümkün görülmemektedir. Zira İbn Sina'nın bir 'anlatı yöntemi' tercihi üzerinden onun felsefi ve düşünsel bir eksen kayması yaşadığı iddiasını temellendirmek çok gerçekçi durmamaktadır.

Corbin'e göre İbn Sînâ'nın sembolik anlatı bağlamında oluşturduğu hikâyenin kurgusunda kozmosa dair teorik felsefenin öncülleri, deneyimlenmesi ve uygulanması gereken bir yapıya dönüşmüştür. Artık burada kozmos, insanın dışarıdan baktığı veya fizik dünyanın bir parçası olarak insanın bilgisinin konusu ve objesi değildir. Corbin, İbn Sina'yı kendi iç dünyasında kurduğu evrende ruhsal yolculuk yapan bir kişi şeklinde tanımlar. Bu aşamada kozmos bizzat içinde yaşanılan ve tecrübe edilen bir yerdir.⁴⁵ Nitekim İbn Sînâ hikâyesinin kurgusunda Hay b. Yakzan'la karşılaşmış, ona sorular sormuş ve bu soruların cevabı bağlamında Hay b. Yakzan'ın dilinden alegorik anlatımla nefsi merkeze alarak ay altı ve ay üstü aleme ilişkin detaylı betimlemelerde bulunmuştur. Kozmos, hikâyede insanın bizatihi varoluşunu ve ontik duruşunu deneylediği büyük bir meta-kozmik sahne şeklinde tasvir edilmiştir.⁴⁶

İbn Sînâ'nın vizyoner hikâyeleri tam olarak bu anlam ve yönelime sahiptir. Corbin bu hikâyelerin akışını dikkate alarak İbn Sînâ'yı kozmosun içine yerleştirir. Felsefi ve nesnel bilgiyle anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılan kozmosun felsefi hikâyeler yoluyla İbn Sina'nın perspektifinde kurgulanmış ve zenginleştirilmiş bir sahneye dönüştüğünü söyler. Ona göre bu hikâyelerde kozmos, ruhun aşması gereken bir engel şeklinde kurgulandığından, bu kurguda ruhun özgürlük ve asli vatanına dönüş yolculuğunu betimleyen motifler, insani nefsin bekası bağlamında ele alınarak yorumlanmıştır. Ayrıca bu sembolik anlatıda yaşadığımız evrenin gerçekliği de göz ardı edilmemiş; tüm unsurlarıyla bu evrenin bizzat yaşanmış bir serüvenin mekânı olduğu gerçeğine de işaret edilmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın da bizatihi katılmış olduğu

⁴³ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 8.

⁴⁴ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 3-4.

⁴⁵ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 3-4.

⁴⁶ "İsmim Hay b. Yakzan'dır. Beytûlmakdîste'nim. İsim Evrenleri gezmektir...O (babam Yakzan) evrenlerin yollarını göstermiş olduğundan, iklimlerin ufukları önümde açıldı; tümü bana bir anda göründü...Bu seyahatlerim nedeniyle bütün evrenin gerçekliğini kavramışımdır...Yeryüzünün üç sınırı vardır; 1. Yerin üzerinde ve göğün altında bulunan sınırdır. Burası nesneler dünyasıdır. 2. Batı tarafında bulunan sınırdır. Bu sınır mağribin arkasındadır. 3. Bu sınır da batı tarafındadır; doğu (meşrik) yönündedir. Bu son iki sınırın, insanlık evreninden ayrılan bölüm ve yanları vardır. Kazanılmış güçlerle donanmayanlar oralara geçemezler. Buralara girebilmek için durgun Hayat Pınarı yöresinde akan pınardan yıkanmak ve su içmek gerekir...Kutuplardaki karanlıklara korkmadan dalanlar uçsuz bucaksız nurlarla dolu uzaya çıkarlar. Orada bir akarsu kaynağı vardır. Bu kaynağın suyu yükseklerle gitmekte olan ırmaklara karışır...En ilerde bir ülke daha vardır. Onun ufkunu, sınırını bilmek kimseye nasip olmamıştır. Burada ne kent, ne de köy vardır. Gözle görülebilenlerin burada yerleri yoktur. Burası ruhsal varlıkların, meleklerin yeridir. Buraya insan giremez..." Geniş bilgi için karşılaştırmalı bk. İbn Tufeyl - İbn Sînâ, *Hayy İbn Yakzân*, 284-329; İbn Sînâ - İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzân*, 34-51.

⁴⁷ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 3-4.

bu meta-kozmik yolculukta o bir filozof olarak sadece felsefi düşüncesi doğrultusunda arınan nefsi, insan olma gayesine yönelterek onu yetkinliğine ulaştırmayı hedeflemiştir.⁴⁸

İbn Sînâ'nın alegorilerinin ana konusu, insan ruhunun arınarak yetkinleşmesinden ve ruhani lezzetlere ulaşılmasının temsili anlatımlarından oluşur. Bu temsili anlatımlar, onun metafizik ve kozmolojik sistemini şekillendiren meta-kozmik perspektifinin bazı yönlerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Özellikle sudur teorisinin ontik iniş ve yükseliş şemasında tamamlanmış ve mükemmelleşmiş bireysel insan ruhunun entelektüel ve ontolojik başlangıç noktasına dönüşünü ve yeniden bütünleşmesi konusu bunlardan biridir. Diğer bir ifadeyle bu süreç insanın manevi dönüş temasının çeşitli temsillerle ifadesini içermektedir⁴⁹ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın insan nefsinin ve onun meta-kozmik konumu betimlemek üzere oluşturduğu bu sembolik dilin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması aynı zaman da geçerli ve tutarlı bir nefis metafiziğinin sınırlarını oluşturma imkânı da sağlayacaktır.

İbn Sînâ'nın alegorik ve sembolik eserlerini doğru yorumlamanın birkaç farklı yöntemi olmuş olsa da bunlar içerisindeki en öne çıkan yöntemin bu sembolik hikayeleri onun diğer eserleri ışığında anlamaya çalışmaktır. Bu şekilde bir yöntem izlenmediğinde İbn Sînâ'yı görmediği, bilmediği bir takım kadim kültürlerin kaynaklarıyla veya kendisinden sonra yaşamış filozofların örneğin Sühreverdî'nin düşünceleriyle anlamak gibi büyük bir yanlışla düşülmüş olur. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'yı yine İbn Sînâ ile şerh etmek gerekir.

Sistematik bir yorumlama ve şerh çalışması sembollerin zahiri şekillerinin altında yatan hakikatin ortaya çıkarılmasına ve bu hakikatin sahih bir şekilde teviline de imkân verecektir. İbn Sînâ'nın bahse konu olan alegorik ve sembolik eserleri üslup ve estetik açıdan farklı olmalarına rağmen filozofun diğer eserleriyle beraber doğru bir şekilde yorumlandığında özünde İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde belirginleşen felsefi ilke ve öğretilerden farklı olmadığı; onun felsefi fikirleriyle birebir örtüştüğü açıkça görüleceği gibi aynı zamanda bu eserlerin mistik veya gnostik bir anlayışı yansıtmadığı gerçeğini de ortaya çıkaracaktır.⁵⁰ Nitekim İbn Sînâ'nın *Hayy bin Yakzan*, *Risâletü't-Tayr*, *Risâletü'l-Kader* ve *Salâmân ve Absâl* anlatılarının ayrıntılı metin analizlerine ilişkin objektif çalışmalarda bu anlatılardaki felsefi yorumlar ile onun çıkarımsal felsefi yorumlarının örtüştüğü tespit edilmiştir.

2. Salâmân ve Absâl Anlatısı

*Salâmân ve Absâl*⁵¹ anlatısı genel kabule göre alegorik bir eser şeklinde nitelenmiş olsa da aslında bu eserin sembolik tarzda kaleme alındığını söylemek daha doğru olacaktır.⁵² Gerek Râzî ve gerekse Tûsî her ikisi de bunun sembolik tarzda kaleme alındığını söylemişlerdir. İbn Sînâ'nın *Salâmân ve Absâl* anlatısı, Tûsî'nin *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı şerhinde kısaltılmış bir versiyonuyla günümüze ulaşmıştır.⁵³ Ancak Tûsî'nin aktardıklarını dikkate aldığımızda Salâmân ve Absâl anlatılarına temel teşkil eden iki ana rivayetten biri hiç şüphesiz İbn Sînâ'ya nispet edilen anlatıdır. Bu anlatı İbn Sînâ özelinde değerlendirildiğinde Yunan felsefesi ile İslam hikmetinin bir karışımı

⁴⁸ Türkel Küyel, "İbn Sînâ ve "Mistik" Denen Görüşler", 926.

⁴⁹ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 36.

⁵⁰ Türkel Küyel, "İbn Sînâ ve "Mistik" Denen Görüşler", 919; Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 48.

⁵¹ Salâmân ve Absâl'ın kısmen tarihsel, kısmen de etimolojik kökeni konusundaki tartışmalar için bk. Ziya Avcı, "Evrensel Bir Hikâye: Salâmân u Absâl ve Kökeni", *Journal of Turkish Studies* 2/4 (2007), 197-199; Erdoğan Uludağ, *Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lami'î Çelebi'nin Salâmân u Absâl Mesnevîsi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 2.

⁵² Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, 29.

⁵³ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 45.

şeklinde betimlenebilir. Zira Tercüme hareketi döneminde İslam filozoflarının Yunan eserleriyle tanışmasıyla bu iki kültürün diyalektik ilişki zemininde yeni eserler ortaya çıkmıştır ki İbn Sînâ'nın *Salâmân ve Absâl*'ı da bunlar arasında yer alır.⁵⁴ Benzer şekilde *Salâmân ve Absâl*'da eşleştirilen figürlerin simyevi ve Hermetik Gnostisizm tarafından yorumlandığı şekliyle Prometheus ve Epimetheus'a karşılık gelmesi de tesadüf değildir.⁵⁵

İbn Sînâ'nın "Kulağına çalıp da işitmen üzere Salâmân ve Absâl hikayesi sana anlatıldığında bilmelisin ki, Salâmân senin için verilmiş bir örnek, Absâl ise, şayet ehlinden isen marifetteki derecen için verilmiş bir örnektir. Artık gücün yeterse, bu hikâyenin remizlerini çöz."⁵⁶ ifadesiyle Salâmân ve Absâl anlatısının mecazi yapısına dikkat çekerek bu hikâyenin sıradan insanlara yönelik olmadığını belirtmek istemiştir. Nitekim İbn Sînâ, bu hikâyenin hedef kitlesinin ilahi bilgi mertebesine ulaşmayı hedefleyenler olduğunu söyleyerek bu inceliğe dikkat çekmiştir. İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadelerini dikkate aldığımızda o, hikâyelerinin kısmen örtülü söylemler olmasını amaçlamış olsa da öğrencileri ve takipçileri hikâyelerin anlamını hiçbir tereddüte mahal bırakmayacak şekilde dikkate değer bir uyumla yorumlayarak sade ve gerçekçi bir şekilde ortaya koymuşlardır.⁵⁷

Salâmân ve Absâl hikâyesi'nin kökenine ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu anlatı, edebî gelenekteki diğer öykülerle aynı başlığı paylaşırsa da Huneyn rivayeti dikkate alındığında yüzeysel olarak bir erkek ve bir kadın arasındaki aşk hikayesi şeklinde Hermetik bir öykü olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle hikayenin başlığı Arap edebiyat geleneğindeki çeşitli türlerdeki birçok aşk hikayesinin başlıklarına benzediği gibi, Geç Antik dönem Yunan geleneğindeki aşk hikâye başlıklarına da benzemektedir.⁵⁸ Yine Salâmân ve Absâl anlatısı, bir erkek ve bir kadın arasındaki aşkı konu alması bakımından Hz. Yusuf ve Vezir'in karısı arasında geçen olayın ana tematik benzerliklerini de kısmen yansıttığı söylenebilir.⁵⁹ Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında Salâmân ve Absâl hikâyesi, farklı gelenek ve kültürlerde aşk motifi üzerinden şekillenen; genellikle hikayenin başlığı sevgililerin isimlerinden oluşan ve içerik olarak "kadının hilelerini" ele alan masal türünü anımsatır.

Salâmân ve Absâl hikayesi dikkatlice tahlil edildiğinde olay örgüsü dini bir nasihat metni şeklinde kurgulanmadığından olaylar da doğrudan dini referanslı bir ahlak anlayışına bağlanmamıştır. Zira buradaki olay iyilik-kötülük veya erdem ve günah arasında tahakkuk eden bir mücadele değildir. Dolayısıyla bu hikâyede dini veya ahlaki bir yargı söz konusu değildir. Aksine burada nefis metafiziği bağlamında başta nefis-i nâtika ve müstefâd akıl olmak üzere nefsin güçleri, fiilleri ve bir bütün olarak nefsin kendisi için tayin edilmiş doğal gayesine yönelerek yetkinleşmesi ve metafizik akıbeti ele alınmıştır.⁶⁰

İbn Sînâ'nın kurgusunda Salâmân "insan"ı, Absâl ise insanın "irfan" derecesini temsil eden bir remzdir. Aslında Salâmân ve Absâl sembolik referans bakımından hem "bilgi teorisi" hem de "nefs teorisi" ile ilgili temel önermeler içeren bir yapıya sahiptir. Genellikle İbn Sînâ temel düşüncelerini yansıttığı felsefi metinlerinde nefsin genel bir portresini sunmaya yoğunlaşarak kavramın iç çelişkilerinden ziyade bütünsel birliğini vurgulamaya çalışmıştır. Ancak nefis kavramı

⁵⁴ Rozatian – Gerami, "Metatextualitis of Salâmân and Absâl", 30.

⁵⁵ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 19.

⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 182.

⁵⁷ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 193.

⁵⁸ Donna Shalev, "Muđtariban mağnûnan: A Case of Phraseology and Evolving Motifs of Literary and Medical Love-Sickness in the Tale of Salâmân and Absâl", *Arabica* 61/3-4 (2014), 222.

⁵⁹ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 95.

⁶⁰ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 95-96.

her ne zaman fizik ve metafizik bağlamda ele alınmışsa meta-ontik bir gerilim hep söz konusu olmuştur. Bu gerilimin oluşturduğu çatışma zemini ve diyalektik ortam, nefis-beden ilişkisinin izahında dolaylı göndermenin daha kabul edilir bir yöntem olduğunu çağrıştırmış olacak ki İbn Sînâ bu yöneme baş vurarak Salâmân ve Absâl anlatısı üzerinden insandaki yetilerin mücadelesini sembollerle betimlemiştir.⁶¹ İnsan nefsi üzerinde kontrol sağlamak için hayvansal yetilerle nefsi natika arasındaki fırtınalı mücadeleyi tasvir eden Salâmân ve Absâl anlatısı hakkında Tûsî tarafından üç farklı rivayet nakledilmiştir.

a) Şehzade Salâmân ve dadısı Absâl'a olan aşkının hikâyesi⁶². (Huneyn tarafından Yunancadan Arapça'ya tercüme edilen kıssa)

“Eski zamanlarda bir kral ve bu krala vezirlik eden bir filozof / hakîm vardır. Kral kadınla ilişki olmaksızın bir çocuk sahibi olmak istediğini vezirine söyler, vezir de kadını dışarıdan dölleme yöntemiyle bir çocuğun dünyaya gelmesini sağlar. Kral bu çocuğa Salâmân ismini verir. Bu çocuğu besleyip büyütecek olan Absâl adında bir kadını da süt anne olarak tayin eder.

Salâmân ergenlik çağına geldiğinde Absâl'a âşık olur ve ona tutkuyla bağlanır. Kadın da bu aşka karşılık verir. Kral Salâmân'ı Absâl'dan uzak durmasını ve ondan ayrılmasını ister. Ancak Salâmân babasını dinlemeyerek Absâl ile uzak yerlere kaçarlar. Kral onlara bir alet vasıtasıyla ulaşır, onlara merhamet eder, rahatları için gerekli olan her şeyi verir ve bir süre onları kendi hallerine bırakır. Ancak daha sonra Salâmân'ın Absâl'a olan bağlılığının devam etmesi kralı oldukça kızdırır. Kral Absâl'ı, Salâmân'ı çok arzulamasına ve onu görmesine rağmen ona ulaşamama şeklinde bir hale getirir. Bu durumdan her ikisi de aç çekerler. Bunun üzerine Salâmân pişman olarak babasına döner.”

Kral, facire olan Absâl'dan vazgeçmemesi halinde tahtına varis olamayacağını söyler. Bunun üzerine Salâmân, Absâl ile kendilerini denize atarak intihar etmek isterler. Salâmân kurtarılır. Absâl ise boğulur. Salâmân Absâl'ın yokluğundan dolayı oldukça kederlenir. Kral, oğlunun bu durumu karşısında hakîme baş vurur. Hakîm, Salâmân'ın kendi buyruğuna girmesi şartıyla Absâl'ı ona tekrar vereceğini söyler. Salâmân teklifi kabul eder. Hakîm, Absâl'ın tasvirini Salâmân'a gösteriyordu o da bununla teselli oluyordu. Belirli bir süre sonra Salâmân, “Zühre”nin suretini müşahadeye hazır olunca, hakîm ona Zühre'yi gösterdi. Salâmân Zühre'ye tutuldu. Absâl'ın hayalinden nefret etmeye başladı ve onun sevgisinden uzaklaştı. Bunun üzerine kral tahtı oğluna bıraktı ve Salâmân tahta oturdu.”⁶³

b) Salâmân ve Absâl adlı iki kardeş ve Salâmân'ın karısının Absâl'a âşık olması rivayeti.

“Salâmân ve Absâl iki öz kardeş imişler. Absâl, ağabeyinin yanında büyümüş. Salâmân'ın hanımı Absâl'a âşık olmuş. Ancak Absâl onun bu çirkin tutumuna üzülmekle tepki göstermiş. Salâmân'ın hanımı bir tertip olarak kendi kız kardeşini Absâl ile nikâhlanmış, fakat gerdek gecesi kız kardeşinin yerine kendisi yatağa yatmış. Absâl, yağmurlu bir gecede çakan şimşek sayesinde yataktaki kadının yengesi olduğunu anlayınca odadan kaçmış. Ağabeyine de ülkeler fethetme sözü vererek sefere çıkmış. Yıllar sonra döndüğünde yengesinin kendisini unuttuğunu zannetmişse de yanıldığını anlamış. Bu arada ülkesine yapılan bir düşman saldırısında tekrar savaşa katılmış ve bu savaşta ağır bir şekilde yaralanmış. Düşman tarafından öldü zannedilerek terk edilmiş. Absâl yaban hayvanlarının sütüyle beslenerek

⁶¹ Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 60; Türkel Küyel, “İbn Sînâ ve “Mistik” Denen Görüşler”, 939.

⁶² Tûsî bu kıssanın özet halini aktarmıştır. Bu kıssanın geniş halinin Türkçe çevirisi için bk. İbn Sînâ - İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, 18-25.

⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/51-52.

yeniden hayata dönüp savaşmış; Salâmân'ın düşmanlarını bertaraf etmiş. Salâmân'ın hanımı, Absâl'in aşçısına ve sofrâ hizmetçisine yüklü miktarda mal vererek Absâl'i zehirleyerek öldürmüştür. Absâl'in vefatına biraderi Salâmân çok üzölmüş ve tahtını terk etmiş. Daha sonra ilâhi bir aydınlanmayla biraderini kimlerin öldürdüğünü öğrenerek, kendi karısını ve iki görevliyi zehirleyerek öldürmüştür.”⁶⁴

c) Ebû Abdullâh İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 231/846)⁶⁵ *en-Nevâdir*'inden nakledildiği iddia edilen anlatı.

“İki kişi bir kavme esir düşmüştür. Bu esirlerden biri iyi bir insan olma özelliğiyle temayüz etmiş olan Salâmân, diğeri ise Cürhüm kabilesine mensup kötü ahlakıyla tanınmış bir kişidir. Salâmân'ın iyi bir insan olmasına karşılık olarak fîdye verilerek esenlikle esaretten kurtulur. Cürhüm kabilesine mensup kişi ise kötü bir insan olmasına karşılık ölünceye kadar hapsedilmiştir (Absâl). “Salâmân'ın kurtuluşunun”, “arkadaşının hapsinin” zikredildiği bu anlatı, o ikisinden dolayı Araplar arasında dilden dile dolaşmaktaydı.”⁶⁶

3. İşârât ve't-tenbîhât Şerhlerinde Salâmân ve Absâl Anlatısının Yorumu

el-İşârât ve't-tenbîhât İbn Sînâ'nın felsefe alanında yazdığı en son eseridir. Bu eser popüler veya sıradan tasavvufî bir metin değildir.⁶⁷ Onun felsefesinin en zirve eseri olarak kabul gördüğü söylenebilir. İbn Sina felsefesinin, içinde kelâm, felsefe ve tasavvufun bulunduğu İslâm ilimlerine bu eser vasıtasıyla nüfuz etmiştir. Bütün ilimler için üst ve temel kitap olarak tasarladığından üzerine çok sayıda şerh çalışmaları yapılmıştır.⁶⁸ Konumuzla ilgili olarak bu şerhler içerisinde en meşhur olanlardan Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı ve Tûsî'nin *Hallü müşkilâtı'l-İşârât*'ı başta olmak üzere İbn Kemmûne'nin *Şerhu'l-Uşûl ve'l-cümel*'i, Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, Eşref es-Semerkindî'nin *Bişârâtü'l-İşârât*'ı, son olarak da Nahcuvânî'nin *Tecrî mecra'l-havâşî ve't-ta'likât 'alâ Kitâbî'l-İşârât*'ı incelenmiştir.

el-İşârât ve't-tenbîhât'taki “tenbîh” başlığı altında verilen bilgiler, doğruluğu ve yanlışlığı akıl tarafından bilinebilen ve bu sebeple de metafizik alana ait olan bilgilerdir. “İşârât” başlığı altında verilenler ise doğru olup olmaması nesnel dünyada denenebilen bilgilerdir.⁶⁹ İbn Sînâ bahse konu olan anlatının iki karakterinin ismini tenbîh başlığı altında zikretmiştir. Bu da konunun metafizik ilminin kapsamına dahil olduğuna bir işaret şeklinde yorumlanabilir.

İbn Sina *el-İşârât*'ın Metafizik bölümünün dokuzuncu kısmında “Ariflerin Makamları” başlığının altında “Kulağına çalıp da işitmen üzere Salâmân ve Absâl hikayesi sana anlatıldığında bilmelisin ki, Salâmân senin için verilmiş bir örnek, Absâl ise, şayet ehlinden isen marifetteki derecen için verilmiş bir örnektir. Artık gücün yeterse, bu hikayenin remizlerini çöz.”⁷⁰ ifadesiyle, kıssanın yorumlanması gerektiğini ve yorumun da büyük ölçüde “ariflerin” manevi yoluna atıfta bulunularak yapılmasını açıkça söylemiştir.⁷¹ İbn Sînâ, dokuzuncu kısımda işârât üslubuyla uyumlu bir şekilde mecazi anlatı

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/54-55.

⁶⁵ Tûsî'nin referans verdiği kişi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) değildir. Tûsî'nin zikrettiği kişi lugat âlimi ve şiir râvisi olan *Nevâdirü İbnî'l-A'râbî* adlı eserin de sahibi olan Ebû Abdullâh İbnü'l-A'râbî'dir (ö. 231/846). Bu konuda geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, “İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Tdv Yayınları, 1999), 20/487-488; Ebû Abdullâh İbnü'l-A'râbî, *Kitabu Nevâdiri İbnî'l-A'râbî* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2013), 11-21.

⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/50.

⁶⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 52.

⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, IX.

⁶⁹ Durusoy, “*el-İşârât ve't-Tenbîhât*”, 23/ 422.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât, İşaretler ve Tembihler*, 182.

⁷¹ Stroumsa, “Avicenna's Philosophical Stories”, 189.

yöntemiyle bazı irfânî kavramları kendi felsefi sisteminde birleştirmeye çalışmıştır.⁷² Felsefe ve kısmen irfânî kavramların kullanıldığı bu kısımda sembolik dil üzerinden İbn Sînâ'nın iletmeye çalıştığı bilgiyi kesin ve doğru bir şekilde anlama arzusu, zengin bir felsefî içeriğe sahip çoklu anlam katmanlarından oluşan çok sayıda yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁷³ İbn Sînâ, Salâmân ve Absâl'a dair sembolik işaretleri, *el-İşârât*'ın irfânî bahislerini içeren bölümlerinde tamamen bilinçli bir şekilde ortaya koymuştur. Pek çok arif ve düşünür *el-İşârât*'ın ikinci bölümünün sekizinci ve dokuzuncu kısımlarına yönelmiş, bir tür yapısöküm analiz tekniğiyle bahse konu olan sembolleri çözümlemeye çalışmışlardır.⁷⁴

İbn Sînâ'nın bahse konu olan remizleri çözme teklifini aslında bir yönüyle düşünce dünyasına yeni kapı aralamak şeklinde de anlamak mümkündür. Muhtemelen öğrencileri de konuyu bu minval üzere değerlendirerek *"bu hikâyenin remizlerini çöz"* teklifini zorunluluk derecesinde bir emir olarak düşünmüşler ve bu emrin gereği bahse konu olan sembolleri çözümlemeye çalışmışlardır. Özellikle İbn Sînâ'nın en yakın öğrencileri olan Ebû Mansûr İbn Zeyle (öl. 440/1048) *Şerhu risâleti Hay b. Yakzân* ve Ebû Ubeyd Abdülvâhid b. Muhammed el-Cûzcânî (öl.?), *Hay b. Yakzân* adlı risalenin şerhinde sembolik remizleri imkân ölçüsünde açıklamışlardır. Açıkçası, İbn Zeyle bu hikayeleri kelime kelime çözülmesi gereken titizlikle kodlanmış bir mesaj olarak algılamıştır. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın önemli takipçilerinden biri olan Tûsî'de bu konuda benzer bir tutum sergileyerek oldukça titiz ve dakik bir yöntemle rumuzları çözmeye gayret sarfetmiştir. Nitekim Salâmân ve Absâl sembolik hikayesi üzerine yazdığı yorumda, İbn Zeyle ve Cûzcânî'nin çözümleme modeline benzer bir yol izlemiştir. Bu yorumcuların temel yaklaşımı, hikâyeyi İbn Sînâ'nın bütüncül felsefi perspektifini dikkate alarak ayrıntılı olarak açıklamalarıdır.⁷⁵ Ancak bu konudaki tüm yorumlar ve şerhler için bunu söylemek mümkün değildir. Özellikle Fahreddin Râzî bu konuda biraz daha ikircikli davranarak İbn Sînâ'nın sembolleri çözme teklifini eleştirerek kısa bir yorumda bulunmuştur. Râzî'nin gerek eleştirisi gerekse hikâyenin sembollerini çözmekteki yetersizliği, muhtemelen bu sembolik hikâyenin adını duymadığı dolayısıyla onun tarafından bilinmeyen bir hikâye olduğu söylenebilir.

3.1. Fahreddin Râzî'nin Yorumu

Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın Salâmân ve Absâl hikayesine atıfla bu iki ismin birer rumuz olduğunu dolayısıyla bu iki ismin hakikatte neye karşılık geldiğinin çözümlenmesine yönelik teklifini iki açıdan eleştirmiştir: Râzî'nin *İşârât*'taki bu muğlak referanslara ilk eleştirisi başta bu iki isim olmak üzere kıssada geçen diğer kişilerin sembolik anlatı bağlamında tam olarak neye karşılık geldiklerini akıl yürüterek veya akli bir istidlale dayanarak bilmenin mümkün olamayacağı şeklindeki itirazıdır. O, bu konuda herhangi bir karine ve işaret söz konusu olmadıkça mücerred bir aklın doğrudan tek başına bu kavramlar hakkında tutarlı ve doğru yorumda bulunamayacağı gibi onların gerçekte ne olduğu bilgisine de ulaşamayacağına dikkat çekmiştir.

Râzî bu konudaki itirazlarına devamla sembolik isimlerin gerçekten ne anlama geldiğini bilmenin imkansızlığını bir bilmeceyi çözme sürecinde zihinsel faaliyetin nasıl olumlu sonuç verebileceği yaklaşımıyla da kıyaslar. Râzî'ye göre bazı karineler yardımıyla akıl yürütülerek ve istidlalde bulunularak bilmeceyi çözmek mümkündür. Ancak İbn Sînâ'nın çözülmesini istediği semboller ise herhangi bir bilmece türünden olan şeylerden olmayıp zihni bir faaliyet ile

⁷² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 52.

⁷³ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 189.

⁷⁴ Rozatian – Gerami, "Metatextualitis of Salâmân and Absâl", 31.

⁷⁵ Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories", 189.

çözümlenebilecek türden aklı bir zemine sahip değildirler. Zira bir bilmecenin çözümü güç olmuş olsa da bilmecenin soru kökünde her özne için en az bir tanımlayıcısının olması veya bilmecede sorulan şeye özgü kılınan belirli niteliklerin varlığı bizi sonuca ulaştırmada işimizi kolaylaştıran unsurlar olarak bulunurlar. Dolayısıyla Râzî, İbn Sînâ'nın çözümünü istediği remizlere kıyasla bilmecenin kendine özgü yapısı her ne kadar içinde bir zorluk barındırmış olsa da son tahlilde akıl, bahse konu olan bu niteliklerden hareketle sorulan bilmeceyi bir şekilde çözeceğini belirtir.⁷⁶

Râzî'nin ikinci itiraz noktası ise bahse konu olan kıssanın çok bilinen ve meşhur anlatılardan biri olmadığı iddiasıdır. Dolayısıyla bu kıssanın zahirine bakarak İbn Sînâ'nın bu kavramlarla neyi kastettiğini bilemeyeceğimizi belirtir. Ona göre İbn Sînâ kıssanın konteks ve kurgusunu dikkate alarak kıssada amaçladığı birtakım şeyler için bu iki kavramı kendisi bizatihi belirlemiştir/vaz'etmiştir. Râzî konuyu pekiştirmek için şu örneği verir: Yer ve gök için birer rumuz olarak siyah ve beyaz kavramlarını kullanan bir kişi bu kavramları hangi anlam bağlamında kullandığını kendisi açıklamadıkça hiçbir kimse siyahın yer için beyazın ise gök için kullanıldığını bilmesinin mümkün olamayacağını söylemiştir. Dolayısıyla Râzî, İbn Sînâ'nın bu iki rumuzun anlamını çözümleme teklifinin gaybi olan bir şeyin bilinmesinin zorluk derecesiyle eşit olduğuna dikkat çekerek İbn Sînâ'yı eleştirmiştir.⁷⁷

Râzî, bu konudaki tüm olumsuz düşüncelerine rağmen son tahlilde bu iki kavram için aklı istidlalde bulunulabileceğini söyleyerek bunları diğer şarihlerden farklı bir şekilde yorumlamıştır. Râzî'nin bu konudaki yorumu özellikle Tûsî ile karşılaştırıldığında onun yorumunun İbn Sînâ'nın nefis metafiziğine yakın olduğunu ancak konuyu Tûsî kadar detaylı analiz etmediğini söyleyebiliriz. Râzî, kısa ve oldukça teknik bir çözümleme yaparak Salâmân ve Absâl kelimelerinin çoklu anlam katmanlarını dikkate alarak birinci anlam katmanı analizinde Salâmân'ın Hz. Adem'i, Absâl'ın ise mekân ismi olarak cenneti temsil ettiğini ifade etmiştir.

Râzî, ilk analizden elde ettiği kavramları ikinci anlam katmanı analizinde -muhtemelen İbn Sînâ'nın da perspektifini dikkate alarak- Hz. Adem'in nefsi natıkaya, cennetin ise insanın mutluluk derecesine karşılık gelen semboller olduğunu söylemiştir. Râzî, Adem'in yasaklı ürünü (buğdayı) yemesi neticesinde cennetten çıkmasını, insan nefsinin sahip olduğu yüce mutluluk derecesinden aşağıya düşmesiyle açıklandığını belirtmiştir.⁷⁸ Burada şarih, olayı "düşüş" metaforuyla çözümlemeye çalışmıştır. Zira Âdem'in şahsında insanın cennetten kovulma ve sonrasında kemal mertebelerini katederek tekrar kaybettiği o makama yani Tanrı'ya dönüş sürecini insan ruhunun meta-kozmik serüveni üzerinden değerlendirmiştir.⁷⁹

Râzî, meta-kozmik bağlamdan da uzaklaşmadan konuyu tekrar nefis-beden ilişkisine getirmiş, nefsin beden üzerindeki tasarrufunu da dikkate alarak kısa bir değerlendirme yapmıştır. Râzî değerlendirmesinde nefis-i natıkanın shevi güçlere yöneldiğinde, sahip olduğu yetkinlik ve aklı güçlerden daha aşağı derecelere düşeceğinden kendisine yaraşan ve tabiatına uygun olan nefsani mutluluklardan mahrum kalacağını söylemiştir. Râzî, yapmış olduğu analizin bu konuda söylenebilecek en uygun yorum olduğunu belirterek hakikatte İbn Sînâ'nın bu iki kavramla neyi kastettiğinin ise bilinemeyeceğini iddia etmiştir.

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l İşârât ve't-tenbîhât*, tsh. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/1964), 2/590.

⁷⁷ Râzî, *Şerhu'l İşârât ve't-tenbîhât* 2/591.

⁷⁸ Râzî, *Şerhu'l İşârât ve't-tenbîhât* 2/591.

⁷⁹ Rozatian - Gerami, "Metatextualitis of Salâmân and Absâl", 32

Râzî, bu konunun doğrudan ilmi bir amaca matuf olmadığını dolayısıyla ilmi bakımdan faydasız olduğunu söyleyerek bir bakıma bu konudaki eleştiri ve yorumlama isteksizliğinin arka planı hakkında da bize bir fikir vermiştir.⁸⁰ Râzî, önemli bir İbn Sînâ yorumcusu olarak kısmen eleştiri içeren ve kısmen de zorlayıcı bir yaklaşımla sembolleri çözümlemiş olsa da bu konuda en yetkin çözümleme ve analizi Tûsî yapacaktır.

3.2. Nasîrüddîn et-Tûsî'nin Yorumu

Tûsî, kaleme aldığı *Hallü müşkilâtı'l-İşârât* eserinde İbn Sînâ eleştirilerine cevap vererek bir tür İbn Sînâ savunusu yapmıştır. Aynı zamanda İbn Sînâ okuluna da yeniden canlılık kazandırmıştır.⁸¹ Tûsî bu önemli düşünsel katkısıyla mütenasip olarak İbn Sînâ'nın rumuzları çözme teklifini oldukça önemsemiş ve konunun tarihi arka planını, kavramsal ve etimolojik boyutunu, hikâyenin farklı varyantlarını ve İbn Sînâ'nın nefis metafiziğini dikkate alarak konuyu genişçe tahlil etmiştir. Tûsî'nin geniş bir çerçevede yapmış olduğu analizler sayesinde kendisinden sonra İbn Kemmûne, Urmevî, Semerkandî ve Nahcuvânî gibi birçok *İşârât* şarihi onun yorumlarını tekrar etmişlerdir.

Tûsî, öncelikli olarak Salâmân ve Absâl hikayesinin tarihsel arka planını ele almıştır. O, bu anlatının Araplar arasında bilinen bazı kıssalara benzediğini ve bu iki ismin Arap anonim hikayelerinde de geçtiğini belirtmiştir. Yukarıda özetini verdiğimiz İbnü'l-A'râbî'nin *en-Nevâdir* adlı eserine atıfla bu iki ismin geçtiği kıssayı da delil olarak zikretmiştir.

Tûsî, kendisine aktarılan bu anlatıyı daha önce hiç duymadığını ve hatırlamadığını belirterek bahsi geçen kitabı da yani *en-Nevâdir*'i de inceleme imkanını bulamadığını beyan etmiştir. Tûsî, bu anlatının ve temanın İbn Sînâ'nın ifade ettiği bağlama uygun olmadığına da dikkat çekmiştir.⁸² *en-Nevâdir*'in şu an elimizde mevcut olan nüshasında Salâmân ve Absâl kıssasına rastlanılmamıştır.⁸³

Tûsî, bu hikâyenin *en-Nevâdir*'de var olduğu ön kabulünden hareketle bu iki ismin Arap hikayelerinde ve antolojilerinde de geçtiğinin bir kanıtı olduğunu belirterek konuyu bu haliyle kabul ettiğimiz takdirde Râzî'nin bu iki ismin İbn Sînâ tarafından “sembolik bir dilin inşası için bizatihi kendisi tarafından vaz'edilmiştir” iddiasının yanlışlanmış olacağını vurgulamıştır.⁸⁴ Ayrıca Tûsî, bu iki kavramın anlaşılamaz ve çözümlenemez olduğu yaklaşımını da benimsememiştir.

Tûsî, İbn Sînâ'nın eserleri arasında “Salâmân ve Absâl” hikayesinin olup olmadığı tartışmasına atıfla risalenin ellerinde mevcut olmadığını ancak Cüzcanî'nin, İbn Sînâ'nın eserlerinin kataloğunda bu risaleyi zikrettiğini⁸⁵ söylemiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın ifadelerini

⁸⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/591.

⁸¹ S. Hüseyin Nasr, *Molla Sâdrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 26.

⁸² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/50.

⁸³ Bk. Ebû Abdullâh İbnü'l-A'râbî, *Kitabu Nevâdiri İbni'l-A'râbî*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2013)

⁸⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/50.

⁸⁵ İbn Ebû Usaybia, Ebu Ubeyd el-Cüzcanî'nin İbn Sînâ'ya ait kitap listesinde zikretmediği başka eserlerinin de olduğunu söyleyerek Cüzcanî'nin listesiyle kendi tespit ettiği eserlerini birleştirdiği uzun bir kitap listesine yer vermiştir. Ancak İbn Ebû Usaybia'nın vermiş olduğu listede “Salâmân ve Absâl” risalesi bulunmamaktadır. Bk. İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1269), *‘Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-eṭṭibbâ'*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâr'u Mektebetü'l Hayât, ts.), s.457-459; İbnü'l-Kıftî'de (ö. 646/1248) Cüzcanî'den naklen İbn Sînâ'nın eserlerinin fihristini vermiştir. Ancak bu listede de “Salâmân ve Absâl” risalesi bulunmamaktadır. Bk. İbnü'l-Kıftî, *İḥbârü'l-‘ulemâ' bi-aḥbârü'l-ḥükemâ'*, thk. İbrâhim Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2005), 307; Cüzcanî'nin fihristine bk. İbn Sînâ, *Risaleler*, ed. Mehmed Said Hatiboğlu, çev. Alparslan Açıkgeçen - M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 25-30.

dikkate aldığımızda bu iki ismin geçtiği bir hikâyenin varlığına da işaret ettiğini belirtmiştir.⁸⁶ Bahse konu olan bu eser günümüzde de elimizde mevcut değildir.

Tûsî, *İşârât* şerhini yazdıktan sonra Salâmân ve Absâl'a ait iki farklı anlatıya ulaştığını söyleyerek bunları özet şeklinde bizlere takdim etmiştir.⁸⁷ Tûsî, bu kıssalardan birinin, Huneyn b. İshak tarafından Yunancadan Arapça'ya tercüme edildiği bilgisini bizimle paylaşmış olsa da bu nüsha şu an elimizde mevcut değildir.

Tûsî, *İşârât*'ın şerhinde öncelikli olarak yukarıda bahsettiğimiz Râzî'nin yorumuna atıfta bulunarak Absâl ve Salâmân anlatısının diğer bazı meşhur hikâyeler kadar popüler olmadığı iddiasına dikkat çekmiş ayrıca, Râzî'nin belirli bir bağlam yani, konteks olmaksızın aklın bağımsız bir şekilde bu iki kavramı doğrudan yorumlayamayacağı görüşüne de işaret ederek Râzî'nin ifadelerine karşı eleştirel bir tarzda hareket ederek konuya yer vermiştir.⁸⁸ Tûsî hem Râzî'nin eleştirilerine cevap vermek hem de İbn Sînâ'nın isteğini yerine getirmek üzere Salâmân ve Absâl anlatısının analiz ve yorumunu İbn Sînâ'nın nefis anlayışını da dikkate alarak geniş bir şekilde yapmıştır.

Tûsî, İbn Sînâ'nın anlatısı üzerinden bahse konu olan hikâyenin genel kurgusunu dikkate alarak bu anlatının bize 'bir talibin, istediği şeyi yani yetkinliği aşama aşama elde edip sonunda amacına ulaşmasının mesajını verdiğini söyler.⁸⁹ Tûsî, anlatının genel mesajını aktardıktan sonra kavramsal analize geçerek bahse konu olan kavramları yakından incelemeye çalışır. Öncelikle Salâmân kelimesini ele alan şarih bu kavramın çoklu anlam örgüsüne sahip olduğunu belirterek Salâmân kelimesinin bir ağaç ismi olduğu gibi yer, mahal ve konum için de kullanıldığını belirtir. Aynı zamanda bu kavramın erkeklere verilen isimlerden biri olduğuna da dikkat çeker.⁹⁰

Absâl ismini de benzer yöntemle analiz eden şarih bu kelimenin farklı vezinlerden kazandığı anlamlarına dikkat çekerek birinci anlam katmanını şu şekilde sıralar: 1) Mahrum etmek, haram kılmak ve yasaklamak (tahrîm). 2) Hapsetmek ve menetmek. 3) Ayıplamak, kınamak ve takdir etmek.⁹¹

Tûsî, hikâyenin kurgusuna uygun düşecek şekilde ikinci anlam katmanının analizine yönelerek anlatının bize verdiği genel mesaja ilişkin yukarıda zikrettiğimiz metne atıfla Salâmân'ın yetkinliğin peşinden koşan kişiyi (*tâlib*), Absâl'ın talibin talep ettiği yetkinliği (*matlûb*), ikisi arasında gerçekleşen birtakım olayların ise İbn Sînâ'nın çözümlemesini istediği rumuzu temsil ettiğini söylemiştir.⁹²

Tûsî, Râzî'nin aksine bu remizlerin çözümlenmesi teklifini gaybi bir konunun bilinmesi şeklinde yorumlamamış, *İşârât* metninin dikkatli okunmasıyla bu remizlerin çözümlenmesini mümkün görmüştür. Zira İbn Sînâ'nın da bu iki kavramın *İşârât* metninin akışından çözümlenebileceğini ihsas ettirdiğine dikkat çeken Tûsî, İbn Sînâ'nın bu iki lafızla insan nefsinin ve kişinin manevi gelişimindeki (*irfan*) yetkinleşme aşamalarını ifade ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla hikâyenin örgüsüyle *İşârât*'daki ariflerin hallerinin mutabık olduğu düşüncesi ön plana çıkmıştır. Sonuç itibarıyla bu remizlerin nesnel bilgi içeriğine sahip olduklarından bunların müstakil ve

⁸⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/49-50.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/51.

⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/49.

⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/49-50.

⁹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/49.

⁹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/49.

⁹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/50.

mücerred bir akıl ile çözümlenebileceği anlayışı kabul görmüştür.⁹³ Tûsî, remizlerin ikinci anlam katmanını çözümledikten sonra bir üst metin oluşturacak şekilde üçüncü anlam katmanının analizine geçmiştir.

Tûsî, yukarıda bahsettiğimiz Salâmân'ın, dadısı Absâl'a olan aşkını konu alan ve aynı zamanda Huneyn'in anlatısıyla da benzerlik gösteren ilk hikâyenin İbn Sînâ'nın anlatısıyla uyumsuz ve alakasız olduğunu belirterek, İbn Sînâ adına uydurulduğunu söylemiştir.⁹⁴ Tûsî, bu tespiti rağmen yine de kıssayı nefis ve beden ilişkisi bağlamında yorumlamıştır. Yorumu geçmeden önce genel anlayışı yansıtacak şekilde bedeni, kuvve ve mizacın ayrışmasından meydana gelmiş cismani bir cevher, nefsi ise bu cismani cevherin ilkesi şeklinde tanımlamıştır.

Anlatıda geçen "kral" faal aklı, kralın yardımcısı olan "hakîm" kralın üstünde bulunması sebebiyle feyezân eden ilahi feyzi, "Salâmân"ın cismânî niteliklerle ilgisi olmaksızın faal aklın feyezân ettiği nefis-i nâtıkayı, "Absâl"ın ise hem nefsin kendisiyle yetkinleştiği ve ülfet ettiği bedensel hayvani kuvveyi hem de dünyevi hazlardan yüz çevirip faal akla yönelen nefsi temsil ettiğini söylemiştir. Aynı zamanda nefis ve nefsin yetkinleşmesini dikkate aldığımızda Absâl, müstefâd akıl derecesine yükselmiş nazari aklı ve olgunlaşarak yetkinliğe ulaşması durumunda ise nefsi natıkanın irfandaki derecesini temsil etmektedir.

Tûsî hikayenin analizine devam ederek "Salâmân'ın Absâl'a olan aşkı" nefsi natıkanın bedensel lezzetlere olan meylini, "Absâl'ın günaha nispeti" nefsin bedenden ayrılmasından sonra bedensel hayvani gücün maddesiyle taayyün olmuş nefsten başkasına olan düşkünlüğü ve ilgisini, "her ikisinin Batı denizinin ötelere kaçmaları", Haktan uzak geçici bedensel zevklere dalıp gitmeleri ve zamanı ihmal etmelerini, "mahrum oldukları arzu ve istekten dolayı acı çekmeleri" ve "ikisinin birbirine kavuşma isteği" yaşlılıktan sonra gücün zayıflamasıyla beraber nefsin kendi fiillerine meylinin devam etmesini, "Salâmân'ın babasına geri dönmesi" yetkinliğinin farkına varıp onu idrak etmesi, ayrıca haktan uzak batıl işlerle uğraşmanın vermiş olduğu derin pişmanlığı, "kendilerini denize atmaları" ise felakete sürüklenmelerini temsil etmektedir.

"Salâmân'ın kurtuluşu" bedenden sonra nefsin bekasını, "Zühre'nin suretine bakması" nefsin, aklî yetkinlikle elde ettiği sevinmeyle haz almasını, "Salâmân'ın kralın tahtına oturması" nefsin kendi gerçek yetkinliğine ulaşmasını, "Dünya durdukça ayakta kalacak iki ehram (piramit)" ise cismani olan suret ve maddeyi temsil etmektedir.⁹⁵

Tûsî, bir "yapboz"un tüm parçalarını yerleştirir gibi anlatıdaki kişi ve olayları büyük bir titizlikle yerleştirmeye çalışırken, Absâl'ın nefis teorileri bakımında uygun olmadığını fark etti. Bu benzetmeye göre, Salâmân'ın mükemmelliğe ulaşmasını engelleyen Absâl, nasıl "Arif'in derecesi" için bir sembol olabilirdi?⁹⁶ Tûsî, "Salâmân" figürünün İbn Sînâ'nın kastettiği anlama uygun şekilde kurgulanmasına rağmen "Absâl" için ise bunu söylemenin pek mümkün olmadığını belirtir. Çünkü İbn Sînâ *İşârât*'ta "Absâl" kavramını arifin irfandaki derecesinin karşılığında kullanmıştır. Kıssada ise aksine Salâmân'ı irfan ve yetkinlikten alıkoyan bir konumda kurgulanmıştır. Dolayısıyla bu yönüyle kıssa, İbn Sînâ'nın anlatısında hedeflediği ve kastettiği anlam ve maksat bağlamıyla uyummadığı gibi aynı zamanda ensest bir ilişkiyi çağrıştırması bakımından da selim tabiata uygun değildir.⁹⁷

⁹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/51.

⁹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/52.

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/52-53.

⁹⁶ Iraj Dehghan, "Jâmi's Salâmân and Absâl", *Journal of Near Eastern Studies* 30/2 (April 1971), 120.

⁹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/53.

Tûsî'ye göre bu hikâye Aristo tarafından dolaşıma sokulmuş, daha sonra yaygınlık kazanarak Huneyn tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Ancak Huneyn'in tercümesini yapmış olduğu Yunanca nüshanın aslı mevcut değildir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Tûsî hikâyesinin bu versiyonunun İbn Sînâ'ya ait olmadığını belirterek bu hikâyenin İbn Sînâ'nın anlatısını kendisine nispet etmek için sıradan filozoflardan⁹⁸ biri tarafından uydurulduğunu söylemiştir.⁹⁹

Tûsî, *İşârât* şerhini tamamladıktan yirmi yıl sonra yukarıda zikrettiğimiz 'Salâmân'ın hanımının, Absâl'a âşık olduğu' kıssaya ulaştığını belirterek bu kıssanın İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmiştir. Tûsî, kıssanın İbn Sînâ'ya aidiyetini ispatlamak için İbn Sînâ'nın *Kader Risalesi*'nde zikrettiği "Karanlık buluttan parlayarak Salâmân'ın karısının yüzünü Absâl'a gösteren ve Absâl'ın ondan yüz çevirmesine neden olan o parlak şimşek, ilahi cezbelere bir cezbe idi" ifadesini delil olarak zikretmiştir.¹⁰⁰ Nitekim İbn Sînâ, *Kader Risalesi*'nde bu ifadeye dikkat çekerek semavi nurun parıltısıyla uyarılan Absâl'ın iffetine atıf yaparak onun sahip olduğu namus anlayışının herkesin ulaşabileceği bir seviye olmadığını söylemiştir.¹⁰¹

Bu hikâyede Salâmân, nefs-i natıkayı temsil eder. İnsanî nefis, nefsî nâtika olarak isimlendirilmiştir. Çünkü insanî nefsin en belirgin özelliği kendi varlığının bilincinde olmasıdır. Bir diğer ifadeyle nâtık veya akıllı nefis ile kastedilen kendisini ve başkasını bilen nefis şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰² "Absâl", müstefâd akıl derecesine yükselmiş nazari aklı ve olgunlaşarak yetkinliğe ulaşması durumunda ise nefsi natıkanın irfandaki derecesini temsil eder. Aynı zamanda dünyevi hazzardan yüz çevirip faal akla yönelen nefsi de ifade etmektedir. "Salâmân'ın hanımı" nefisle birleşik, kendine özgü nitelikleriyle bir fert olan, şehvet ve öfkeyi emreden bedensel gücü, "Salâmân'ın hanımının Absâl'a olan aşkı" ise bedensel gücün geçici istek ve arzularını elde etmek için, insandaki diğer güçlere egemen olduğu gibi, akıl gücüne de egemen olmayı istemesi ve ona boyun eğdirme eğilimini temsil etmektedir.

"Absâl'ın imtina etmesi", aklın kendi âlemine çekilmesidir.¹⁰³ "Salâmân'ın hanımının kız kardeşi" ameli kuvveyi temsil etmektedir. Ameli akıl olarak da isimlendirilmiştir. Nazari aklın etkisi altındadır. Nefs-i mutmainneyi temsil etmektedir. Ameli kuvve, aklı kuvveye itaat eden bir konumda bulunur. "Kadının kız kardeşinin yerine kendisini geçirmesi" istekleri çirkin ve bayağı olan nefis-i emmârenin ayartmasını ve bu bayağı isteklerin gerçek faydalar olduğunu telkin ederek onlara ulaşma arzusunu sembolize eder. "Yağmurlu bir gecede çakan şimşek" ise geçici işlerle meşgul olma esnasında kalbe doğan anlık ilahi bir aydınlanmadır. Bu hakkın cezbelere bir cezbedir. Bu, felsefi metinlerde genellikle "vahiy" veya "sezgisel aydınlanma" (hads) anını temsil eder.

"Kadın hususunda Absâl'ın tedirginliği" aklın hevedan yüz çevirmesidir. "Absâl'ın kardeşi için ülkeler fethetmesi" nefsin nazari kuvve ile ceberrut ve melekut âlemine muttali olması ve nefsin ilahi âleme yükselmesidir. Nefsin bedeninin faydaları hususunda, ev ve şehir yönetiminin düzenlenmesinde ameli kuvve ile nefsi güzel bir şekilde yönetme kudretidir. (Bundan dolayı Absâl birinci Zülkarneyn olarak da isimlendirilmiştir. Bu lakap Doğu'ya ve Batı'ya egemen olan kişiye itlak olunur.) "Salâmân'ın ordusunun Absâl'ı terk ederek geri çekilmesi" nefsin mele-i alaya yükselmesi anında hissi, hayali ve vehmi kuvvelerin nefis-i natıkadan kesilmeleridir. Bu kuvvelerin

⁹⁸ Bu konuda bilgi için bk. Rozatian – Gerami, "Metatextualitis of Salâmân and Absâl", 33.

⁹⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/52.

¹⁰⁰ Rozatian – Gerami, "Metatextualitis of Salâmân and Absâl", 34.

¹⁰¹ Mehren, *Traité Sur le Destin*, 2.

¹⁰² Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 64.

¹⁰³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea' şerh-i Nasıreddin Tûsî*, 4/55.

zayıflaması onun bu kuvvelere iltifat etmemesidir. “Vahşinin sütü ile beslenmesi” meta-ontik sıra düzeninde ay altı âleminin üstünde bulunan ve maddeden ayırık (mufârık) varlıklardan olan ve ay altı âlemin ilkelerinden olan göksel akıllardan ona yetkinliğin akmasıdır.

“Absâl’ı kaybetmesinden dolayı Salâmân’ın durumunun dengesizliği” nefsin kendinden daha aşağıdaki işlerle meşgul olması sebebiyle kendini yönetme hususundaki ihmalinden kaynaklı huzursuzluğudur. “Kardeşinin ona dönmesi” aklın, bedeni yönetmesi hususunda kendi faydasına olan işleri düzenlemeye yönelmesidir. “Aşçı” intikam isteği esnasındaki için için yanan öfke gücünü temsil etmektedir. “Sofra hizmetçisi” bedenin ihtiyacı olan şeyleri çeken istek / şehvet gücüdür.

“Absâl’ın ölümü konusunda onların gizlice anlaşmaları” zayıflık ve acizlik sebebiyle ihtiyaçlar arttığından nefs-i emmarenin istek ve öfke gücünü kullanmasıyla birlikte yaşlılık zamanında aklın görev yapamaz haline işarettir. “Salâmân’ın hanımını, aşçıyı ve sofra hizmetçisini öldürmesi” ömrün sonlarına doğru nefsin, bedeni güçleri kullanmayı terk etmesi, öfke ve şehvetin heyecanının bitmesi ve o ikisinin beslenmesinin bozulmasıdır.¹⁰⁴ “Salâmân’ın mülkü terk edip geri çekilmesi ve yönetimi başkalarına devretmesi” ise nefsin taalluk ettiği bedeni çekip çevirmeden kesilmesidir, terk etmesidir.¹⁰⁵ Tûsî buraya kadar yapılan bu tevilin İbn Sînâ’nın zikretmiş olduğu anlatıya uygun olduğunu belirterek bu anlatının onun bu kıssadaki amacını desteklediğini belirtmiştir. Tûsî’nin remizleri çözümlemedeki başarısı daha sonraki şarihlerin de dikkatini çekmiştir. Nitekim başta Urmevî olmak üzere Semerkandî, İbn Kemmûne ve Nahcuvânî gibi şarihler bu konuda onu referans almışlardır.

3.3. Diğer Bazı Şarihlerin Yorumları

Bu başlık altında Râzî ve Tûsî’nin şerhleri dışındaki Urmevî, İbn Kemmûne, Semerkandî ve Nahcuvânî gibi şarihlerin kaleme aldıkları şerhlerde Salâmân ve Absâl anlatısının yorumları incelenecektir. Bahsedilen bu şerhlerde genel anlamda anlatının yorumunda Tûsî’nin açık bir etkisini görmek mümkündür.

Urmevî, İbn Sînâ’nın remizleri çözme emrini diğer şarihler gibi Salâmân ve Absâl aşkı üzerinden analiz etmiştir. Şarih nefs-beden ilişkisini, nefsin yetkinleşme problemini İbn Sînâ’nın nefs teorilerini de dikkate alarak ‘aşk’, ‘sevgiliye kavuşma’, ‘aşk ateşinde yanma’ gibi motiflerle yorumlamıştır. Şarihin bu kavram tercihleri onun konuyu yorumlamada daha çok ‘Salâmân’ın bakıcısı Absâl’a âşık olduğu’ anlatının kurgusunu dikkate aldığını göstermektedir. Urmevî, Salâmân ve Absâl kavramlarını, İbn Sînâ’nın temel düşüncelerini ve Tûsî’nin bu konuda naklettiği anlatıların kontekstini de dikkate alarak özgün bir kurguyla betimlemiştir.

Urmevî, İbn Sînâ’nın Salâmân ve Absâl hikayesini insanî nefis için bir temsil olarak getirdiğini dolayısıyla nefsin, yetkinleşmesi oranında marifet mertebelerinden pay alacağını söylemiştir. O, nefis ile marifet dereceleri arasındaki ilişkiyi, sevgilisine kavuşmayı arzu eden kişinin durumuyla özdeşleştirerek betimlemiştir. Bu kişi ile sevgilisi arasında aşılması zor birçok engel vardır. Urmevî bu engelleri, gözcülerin onu sevgilisinden mahrum bırakması, dostların yakınlığının aralarına girmesi, aralarında aşılması zor çöller ve tırmanılması güç dağların bulunması yine uzun bir mesafenin olması şeklinde sıralar. Aslında tüm bunlar nefsin yetkinleşmesine engel olan nefsin güç ve fiillerine karşılık gelen sembollerdir. Bu kişi için iki seçenek vardır: Ya tüm engelleri büyük bir gayretle aşıp sevgilisine kavuşarak mutlu olacaktır. Ya

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât mea’ şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/56.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât mea’ şerh-i Nasiriddin Tûsî*, 4/57.

da bu kişi bu engelleri ve mesafeyi kat etmekte kusur ederek, ayrılık ateşiyle yanmış bir şekilde düşük bir seviyede kalacaktır.¹⁰⁶

Hikâyede âşık olan Sâlâmân'dır ve 'nefs-i nâtika'yı temsil eder. Salâmân kelimesi etimolojik olarak tahlil edildiğinde kelimenin kökü 's-l-m'dir. Hikâyenin kurgusunda kelimenin kökü dikkate alındığında Salâmân için 'selamet' veya 'teslim olmak' şeklinde iki ihtimal söz konusudur: ya Salâmân (nefs-i nâtika) çabasına göre kurtulacaktır yani selamete erecektir, ya da aşk ateşine teslim olmak suretiyle helak olacaktır.

Maşuk ise Absâl'dır. Urmevî'nin ve diğer şarihlerin yorumlarını dikkate aldığımızda Absâl için üç farklı temsilden bahsedilebilir; (I) Faal akıl, (II) İlâhi hakikat veya (III) müstefad akıl düzeyine kavuşmuş nazari akıl. Urmevî, Tûsî'nin Absâl kelimesinin etimolojik yorumunu olduğu gibi aktararak bu ismin 'b-s-l' kökünden geldiğini ve menetmek, yasaklamak veya haram kılmak anlamlarına geldiğini söylemiştir. Hikâyede Absâl, 'kendisinden menedilen', 'mahrum kılınan' şeklinde edilgen anlam formunda kullanılmıştır. Ayrıca hikâyenin kurgusunu dikkate aldığımızda 'aşk ateşiyle helak olmuş' anlamını da tazammun etmektedir.

Urmevî, İbn Sînâ'nın bu kısma ile bizlere nefis hakkında çok önemli tavsiyelerde bulunduğunu belirterek nefis-beden ilişkisini İbn Sina'nın ağzından bizlere betimlemiştir: "İnsan doğası gereği irfanî hakikatin en yüksek derecelerine ulaşmaya muktedir bir yapıya sahiptir. Ancak bedensel meşguliyetler seninle bu hakikat arasında perde olacağından senin manevi yükselişine engel olacaklardır. Eğer bu meşguliyetleri üzerinden atıp, onlarla ilgini kesersen ve nefsini amelî (pratik) ve ilmî (teorik) güçleri bakımından yetkinliğe ulaştırmak için çabalarsan, arzuladığına ulaşır ve sevdiğinle ünsiyet kurarsın. Aksi takdirde cehaletin en alt seviyesinde kalırsın."¹⁰⁷

Semerkandî ise konunun yorumlanmasında 'Salâmân'ın hanımının, Absâl'a âşık olduğu' anlatıyı referans almıştır.¹⁰⁸ Hikâyenin sembolik dilinin çözümlemesinde Tûsî'nin yorumunu çok küçük farklılıklar haricinde birebir aktarmıştır. Kısada geçen "Salâmân" ve "Absâl" kavramlarını Tûsî'ye benzer şekilde yorumlamıştır. "Salâmân'ın hanımını" ise tasavvufi bir terim olan nefis-i emmâre olarak yorumlamıştır. Bu kuvvenin tahayyül yoluyla şehvi, vehim yoluyla da öfke gücünün kaynağı olduğunu söyleyerek bu etkin kuvvenin bedeni istekleri çekerken hakikate ilişkin istekleri de kişiden uzaklaştırdığı özelliğine de dikkat çekmiştir. "Salâmân'ın hanımın Absâla âşık olması" ise nefsi emmârenin aklın teshirine yönelmesini temsil ettiğini söyleyerek Tûsî'nin yorumunu aktarmıştır.¹⁰⁹

Semerkandî, hikâyede geçen "Absâl'ın ondan imtina etmesi", "Salâmân'ın hanımının kız kardeşi", "Kadının kız kardeşinin yerine kendisini geçirmesi", "Yağmurlu bir gecede çakan şimşek", "kadın hususunda Absâl'ın tedirginliği", "Absâl'ın kardeşi için ülkeler fethetmesi", "Salâmân'ın ordusunun Absâl'ı terk ederek geri çekilmesi", "Vahşinin sütü ile beslenmesi", "Absâl'ı kaybetmesinden dolayı Salâmân'ın durumunun dengesizliği", "Kardeşinin ona dönmesi", "Aşçı", "Sofra hizmetçisi", "Absâl'ın ölümü konusunda onların gizlice anlaşmaları", "Salâmân'ın kendi hanımını, aşçıyı ve sofra hizmetçisini öldürmesi", "Salâmân'ın mülkü terk edip geri çekilmesi ve

¹⁰⁶ Saim Güngör, *Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'ı: Bilgi Teorisi Açısından Bir İnceleme ve Metin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1031-1032

¹⁰⁷ Güngör, *Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1032.

¹⁰⁸ Şemseddin es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Ücebî (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399/1979), 3/388-389.

¹⁰⁹ Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 3/389.

yönetimi başkalarına devretmesi" şeklindeki tüm bu sembolleri Tûsî'nin açıklamalarına benzer şekilde yorumlamıştır. Ayrıca Semerkandî, Salâmân'ın etimolojik köken olarak 'esenlik/kurtuluş' anlamında selamet kelimesinden; Absâl isminin ise Tûsî ve Urmevî'den farklı olarak cesaret anlamında 'besâlet' kelimesinden türediğini ifade eder.¹¹⁰

İbn Kemmûne'de, İbn Sînâ'nın ilgili metnini yorumlamada diğer şarihler gibi 'Salâmân'ın hanımın Absâla âşık olmasını içeren hikâyeyi esas almıştır.¹¹¹ O, sembollerin yorumlanmasında diğer şarihler gibi Tûsî'nin bu konudaki analizlerini olduğu gibi aktarmıştır.¹¹² Bir diğer şarih olan Nahcuvânî ise Tûsî'yi referans vererek hikâyeyi ve sembolleri birebir Tûsî'den aktarır. Nahcuvânî bu temsillerin bütününün nefis ve beden ilişkisini ve nefsin beden etkisinden kurtulmasının hallerini açıklamak üzere kurgulandığını belirterek nefsin yetkinleşmesine uygun düşecek şekilde manevi anlamda farklı makam ve derecelerin söz konusu olduğunu ifade eder.¹¹³

Sonuç

Antikiteden bu yana felsefe açısından başarılı anlatı yöntemlerinden biri de sembolik hikâye türü olmuştur. İslam düşüncesinde bu anlatı yöntemini en iyi kullanan filozoflardan biri de İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın bu anlatı tekniğine başvurması doktrinel bir felsefi eksen kaymasından ziyade ele aldığı konuların bu yöntemle daha iyi ifade edileceğine olan inancı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât* gibi eserlerinde kullandığı çıkarımsal anlatı yönteminin kendi felsefi sistemini tüm yönleriyle izahta yetersiz kaldığını düşündüğünden sembolik anlatı yöntemine baş vurduğu şeklindeki görüşün bu konuda en tutarlı ve doğru yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Yaptığımız bu çalışmada İbn Sînâ'nın farklı bir anlatı yöntemi olarak sembolik hikâyeyi tercih etmesinin, onun felsefesinin mahiyetine ilişkin önemli bir tartışmaya sebebiyet verdiğini düşünmekteyiz. Özellikle *Hayy b. Yakzân* eserinin girişinde İbn Tufeyl'in, *eş-Şifâ*'nın girişindeki ifadeleri kendi perspektifinde değerlendirmesi bu tartışmanın en önemli ayağını oluşturmaktadır. İbn Sînâ'nın sembolik hikayelerde ele aldığı konu ve üslubun Hikmetü'l-Meşrikîyye felsefesine ilgi duyduğu iddiası üzerinden sürdürülmesinde İbn Tufeyl'in yorumu belirleyici olmuştur.

Bize göre İbn Sînâ'nın Salâmân ve Absâl hikayesi başta nefis anlayışı olmak üzere onun epistemoloji ve kozmoloji görüşleriyle yakından ilişkili olduğundan bu disiplinlerle doğrudan ilişkilendirilerek yorumlanmış sembolik bir anlatıdır. Bundan dolayı anlatıdaki semboller, felsefi hakikatleri bir yönüyle somutlaştırmak için kullanılmıştır.

İbn Sînâ'nın alegori ve sembolik hikayeleri, tasavvufi ve irfânî metinlere benzese de temelde burhani ve sezgisel bilginin birleşimini yansıttığını söyleyebiliriz. Nitekim Salâmân ve Absâl anlatısını sezgisel aklın, insan nefsinin dış idrak güçlerine bağlı ve duysal kaynaklı istek ve arzularını kontrol altına alma mücadelesi olarak görmek mümkündür. İbn Sînâ'nın "Salâmân ve Absâl" kavramlarının ne çağrıştırdığını bize bırakmasını, aslında bir yönüyle düşünce dünyasına yeni kapı aralamak şeklinde de anlamak mümkündür. Her farklı yorum, metnin bir üst anlam

¹¹⁰ Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 3/390.

¹¹¹ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-uşûl ve'l-cümel min mühimmâtü'l-ilm ve'l-amel* (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât li İbn Sînâ*), thk. Muhammed Melekî - Nûrâ Nûrîsefat (Tahran: Müessese-i Pejuheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399/1979), 444-446.

¹¹² İbn Kemmûne, *Şerhu'l-uşûl ve'l-cümel*, 446-447.

¹¹³ Ekmeleddîn en-Nahcuvânî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 00875), 194-196 yk.

örgüsünün oluşmasına katkı sunmuştur. Anlatıdaki her bir olay örgüsü, İbn Sînâ'nın nefis teorisindeki veya sudur kozmolojisindeki ana temalarla örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Tûsî'nin anlatıyı yorumlamada Râzî'den farklı olarak konuyu daha geniş bir perspektifte ele almasında ve görece daha başarılı bir yorum yapmasında kendini İbn Sina savunusu üzerinden konumlandırmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Konuyu İbn Sînâ'nın nefis teorisi perspektifinde ele alarak bu konuda nispeten en kapsamlı ve en başarılı yorumları yapmıştır. Makalede ele aldığımız şarihlerin hepsi sembollerin çözümü konusunda genel anlamda Tûsî'yi takip etmişlerdir.

İbn Sînâ'nın İslam düşüncesindeki özgül ağırlığının etkisi olarak yorumlayabileceğimiz nedenlerden dolayı *İşârât* şarihleri kendilerine özgü sembollerini keşfetmek yerine, İbn Sînâ'nın sembollerini ve maksadını aramaya koyulmuş onun eserlerinden faydalanmışlardır. Dolayısıyla yapılan yorum ve analizler İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesiyle oldukça uyumlu olmuştur.

Kaynakça

- Açıl, Berat. *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Avşar, Ziya. "Evrensel Bir Hikâye: Salamân u Absâl ve Kökeni". *Journal of Turkish Studies* 2/4 (2007), 185-200.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. trans. Willard R. Trask. New York: Pantheon Books Inc N.Y., 1960.
- Dehghan, Iraj. "Jâmi's Salâmân and Absâl". *Journal of Near Eastern Studies* 30/2 (April 1971), 118-126.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/487-488. İstanbul: Tdv Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. "el-İşârât ve't-Tenbîhât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/421-422. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Erdoğan, İsmail. "Ali Suavî'nin Salaman ve Absal Hikâyeleri ile İlgili Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme". *Akademik Sosyal Bilimler Çalışmaları Dergisi/Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Şubat 2013), 1437-1448.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristutâlîs"/ Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden – Boston: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Güngör, Saim. *Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'ı: Bilgi Teorisi Açısından Bir İnceleme ve Metin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (IbnSina)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- İbn Ebû Usaybia. *‘Uyûnû’l-enbâ’ fî ṭabaḳâtî’l-eṭṭibbâ’*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dâr’u Mektebetü’l Hayât, ts.
- İbn Kemmûne. *Şerhu’l-uşûl ve’l-cûmel min mühimmâtî’l-‘ilm ve’l-‘amel (Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât li İbn Sînâ)*. thk. Muhammed Melekî - Nûrâ Nûrisefat. Tahran: Müessesese-i Pejûheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399/1979.
- İbn Sînâ - İbn Tufeyl. *Hayy İbn Yakzan*. haz. N. Ahmet Özalp, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzâde Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbü’n-necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2013.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbîhât li Ebi Ali İbn Sînâ mea’ şerh-i Nasiriddin Tûsî*. thk. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’n-Nu’mân, 1413/1993.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbîhât, İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Risaleler*. ed. Mehmed Said Hatiboğlu, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Tufeyl - İbn Sînâ. *Hayy İbn Yakzân*. çev. Yusuf Özkan Özburun vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- İbnü’l-A’râbî, Ebû Abdullâh. *Kitabu Nevâdiri İbni’l-A’râbî*. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 2013.
- İbnü’l-Kiftî. *İḥbârü’l-‘ulemâ’ bi-aḥbârî’l-ḥükemâ’*. thk. İbrâhim Şemseddîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Kahn, Charles H. *Platon ve Sokratik Diyalog, Edebî bir formun Felsefî Kullanımı*. çev. Halid Metin Yolcu. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.
- Mehren, August Ferdinand. *Traitées Mystiques d’Aboû Alî al-Hossain b. Abdallâh b. Sînâ ou d’ Avicenne: Traité Sur le Destin (Risâlet al-Qadr)*. Leiden: Brill, 1899.
- Nahcuvânî, Ekmeleddîn. *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 00875. 194-196 yk.
- Nasr, S. Hüseyin. *Molla Sâdrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. tsh. Ali Rıza Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/1964.
- Rozatian, Seyyede Maryam - Gerami, Najmeh. “Metatextualitis of Salâmân and Absâl”, *Gawhar-i Guya* 12/1 (Spring 2018), 25-46.
- Semerkandî, Şemseddin. *Bişârâtü’l-İşârât fî şerhi’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. thk. Ali Ücebî. 3 Cilt. Tahran: Müessesese-i Pejûheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399/1979.
- Shalev, Donna. “*Mudṭarib^{an} mağnūn^{an}*: A Case of Phraseology and Evolving Motifs of Literary and Medical Love-Sickness in the Tale of Salāmân and Absâl”. *Arabica* 61/3-4 (2014), 219-251.

- Stroumsa, Sarah. "Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted". *Arabica: Journal of Arabic and Islamic studies* 39/2 (Jul., 1992), 183-206.
- Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal* 6/1 (Mart 2009): 75-98.
<https://izlik.org/JA98SB25PT>.
- Türkel Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ ve "Mistik" Denen Görüşler". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Uludağ, Erdoğan. *Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lami'î Çelebi'nin Salâmân u Absâl Mesnevîsi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.