T.C.
Dicle Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Bilim Dalı

Doktora Tezi

İBN SÎNÂ'DA TEŞEBBÜH KAVRAMI

Hazırlayan
Mehmet Emin ACAT
18937304

Danışman
Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2023

T.C.
Dicle Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Bilim Dalı

Doktora Tezi

İBN SÎNÂ'DA TEŞEBBÜH KAVRAMI

Hazırlayan
Mehmet Emin ACAT
18937304

Danışman
Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2023

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "İbn Sînâ'da Teşebbüh Kavramı" adlı doktora tez çalışmasının tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, çalışmamın kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

05/01/2023

Mehmet Emin ACAT

İmza

ÖN SÖZ

Tanrıya benzeme çabası olarak *teşebbüh,* Platon'a hatta izleri itibariyle Pythagoras'a kadar geriye uzanır. İslâm felsefesi geleneğinde kavram, IX ve X. yüzyılda İbn Bihrîz ve Kustâ b. Lûkâ'nın felsefenin kadimden gelen tanımlarını aktaran çalışmalarıyla özellikle de Kindî'nin *Tarifler Üzerine* risalesinde kayda geçirdiği tanımlardan birindeki *et-teşebbüh bi-ef'âlillah* tabiri ile bilinmektedir. Tanımın kökeni, Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Tefsîru Kitâbi Îsâğûcî'*sinde şârihler arasında oldukça yaygın bilinen felsefenin altı tanımından biri diyerek kayda geçirdiği ve aslen Platon'un diyaloglarına dayanan "et-teşebbüh billâh bi-hasbi't-tâkati'l-insâniyye" ibaresidir. Felsefenin uzak gayesi cihetinden *insanın gücü oranında Yüce Allah'ın fiillerine benzemeye çalışması* tanımının bir parçası olan bu kavram, literatürde mezkûr ifadeyle bilinse de alandaki ilgili birkaç makale/tebliğ dışında doktora düzeyinde çalışılmamıştır. Özellikle İbn Sînâ felsefesindeki boyutlarıyla *teşebbüh;* etimolojisi, felsefî içeriği ve taalluk noktalarıyla temyiz edilmeyi bekleyen bir kavram olarak görünmektedir. Bu açıdan İbn Sînâ'da kavramın mahiyetini, ontolojik ve kozmolojik dayanaklarını, kavramsal çerçevesini, ne şeklide ve hangi boyutlarda gerçekleştiğini ortaya koyabilecek bir çalışmaya gereksinim duyulmaktadır. Bu minvalde danışman hocamla yaptığımız *el-İşârât* okumalarında özellikle altıncı namat müzakereleri sırasında *teşebbüh* kavramına odaklandık ve İbn Sînâ'ya ait metinleri dikkatli bir okumaya ve durum tespiti yapmaya yöneldim. Bu esnada *eş-Şifâ, Kitâbu'n-Necât, el-İşârât ve't-Tenbîhât, el-Mebde' ve'l-Me'âd, Uyûnu'l-Hikme, et-Ta'likât, el-Mubâhesât* ve diğer metin ve risaleleri kavram odağında inceledim. Süreç içerisinde yaptığımız değerlendirmeler neticesinde *teşebbüh'*ün çalışılabileceğine karar verdik.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Amaç, Önem, Yöntem ve Sınırlılıklar gibi konular ele alınmaktadır. Birinci bölümde *Teşebbüh'ün Etimolojik Yapısı ve Mahiyeti, Usûl Çerçevesi* ve *Temel İlkeler* ile *Ontolojik ve Kozmolojik Bağlam* ele alınarak araştırmanın arka planı oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde *teşebbüh'*ü anlamaya yardımcı *Kavramsal Çerçeve* ile

kavramın çoklu bağlantı noktalarına dikkatler çekilmiştir. Üçüncü bölümde ise *Mahiyetlerin Varlığa Urûc İmkânı* perspektifiyle *teşebbüh*; cismani gelişim, insanın aklî gelişimi ve semavî nefslerin fiili boyutunda olmak üzere üç ayrı düzlemde ortaya konulmuştur. Birinci boyut, yersel canlı organizmalar (*nebâtî ve hayvanî nefs*) düzleminde meydana gelen beslenme ve üreme eylemlerinin süreçlerini içerirken; ikincisi insanın düşünen nefsi (*nâtıka*) bağlamında ortaya çıkan aklî gelişim aşamaları sonunda mahiyetin mücerret hale gelerek ayrıklara benzeme sürecini ifade eder. Üçüncüsü de semavî nefslerin, ayrık akıllarına benzemeye çalışma arzusunun cisimlerinde ortaya çıkardığı muttasıl dairevî hareket bağlamını vurgular. Bu çerçevede *teşebbüh*'ü etimolojisi, kavramsal çerçevesi ve İbn Sînâ felsefesindeki kapsam ve derinliğiyle ortaya koymaya çalışan bu araştırma, genelde İslâm Felsefesi alanına özelde ise İbn Sînâ araştırmalarına özgün bir katkı sunmak amacını gütmektedir.

Araştırma süresince konu tespitinden nihaî süreçlere kadar katkısını gördüğüm, yazım aşamasında özveriyle tezi yakından takip ederek değerlendirmelerini paylaşan danışman hocam Doç. Dr. Necmi DERİN'e teşekkür ediyorum. Tez önerisinin belirlenmesi aşamasında katkı veren Prof. Dr. Nazım HASIRCI'ya teşekkür ederim. Metni baştan sona özveri ve dikkatle okuyup gerekli tashihlerin yapılmasına ve tezin olgunlaşmasına rehberlik eden Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya şükran duygularımı arz ediyorum. Süreç boyunca Tez İzleme Komitesinde bulunan Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ'a ve Dr. Öğr. Üyesi Emine GÖREN BAYAM'a usûl ve içeriğe dair yol gösterici tutumları dolayısıyla minnettarım. Süreç içerisinde katkılarını gördüğüm Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA'ya teşekkür ederim. Ayrıca hazırlık aşamalarındaki katkıları ve destekleri için Dr. Alaattin TEKİN ve Arş. Gör. Ahmet PEKAYDIN'a teşekkür ederim. Son olarak süreç boyunca her türlü güçlüğüne katlanarak heyecanla bana destek olan eşim ve çocuklarıma da teşekkür ediyorum.

Hayr ile hüsn-i hâtimeye ulaştıran Bârî Teâlâ'ya şükürler olsun.

Mehmet Emin ACAT

Diyarbakır/2023

ÖZET

Lugavî kullanımda bir şeye benzeme çabası ve sürecini ifade eden *teşebbüh*, insanın bireysel ve toplumsal düzeyde eğilim gösterdiği bir varlığa; felsefî literatürde ise Tanrıya benzeme arzusunu belirtir. İslam felsefesinde, felsefenin geleneksel tanımlarından birinde geçen ve *insanın gücü oranında Tanrı'nın fiillerine benzeme çabası*'nı yansıtan önemli bir kavram olarak ortaya çıkar.

İbn Sînâ'da Teşebbüh Kavramı adlı bu çalışma, *teşebbüh*'ü arka planı, kavramsal çerçevesi ve içeriğiyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Arka planda kavramın etimolojik yapısı, mahiyeti, temel ilkeler ile ontolojik ve kozmolojik bağlam ele alınmaktadır. Kavramsal çerçevede *ğanî*, *melîk*, *cûd*, *fakr*, *istikmâl*, *nefs*, *akıl*, *şevk*, *aşk*, *hareket*, *muharrik*, *gaye*, *mebde* ve *meâd* kavramları, *teşebbüh'*ü anlamada sağladıkları çeşitli açılarla işlenmektedir. İbn Sînâ düşüncesindeki muhtevası itibariyle ise kavram üç farklı boyutta ortaya konmaya çalışılmaktadır. İlki cismani (*biyo-fizyolojik*) boyutta besin ve beslenme düzeyinde gerçekleşen *teşebbüh'*ü ifade eder. Bu boyut, bitki ve hayvanda (*hars ve nesl*) yetkinlik ve istikrarı sağlamak amacıyla besinin, beslediği cismin doğasına benzetilip dönüştürülmesiyle çözülüp gidenin yerine yenisini ikame etme olgusuna dayanır. İkincisi; insanın nâtık nefsinin aklileşme süreciyle ilgili olan aklî *teşebbüh'*tür. Bu aşama, kavramın esas çerçevesi olup felsefenin geleneksel tanımlarından birinin ifade ettiği insanın tanrıya benzeme sürecini belirtir. Felsefeyi uzak gayesi yönünden tarif eden bu tanımdaki *teşebbüh*, Platon'dan felsefî düşüncenin İslam dünyasına intikaline kadar geçen uzun dönemde insanın entelektüel-etik gelişimini ifade edegelmiştir. Üçüncüsü de semavî cisimlerin sürekli dairevî hareketini sağlayan bir faktör olarak semavî nefslerin ayrık akıllara benzeme eylemidir. Bu üç boyutun ortak gayesi, her boyuttaki ilgili varlığın selâmet ve bekâsıdır. Son olarak tezi tamamlayıcı ve oluşan istifhamları yanıtlayıcı bir nitelikte olmak üzere *teşebbüh-lezzet* ve *teşebbüh-mahiyet* ilişkisine yer verilmiştir.

Anahtar Kavramlar: İbn Sînâ, Teşebbüh, Besin, Nefs, Akıl, Aşk, Felek, Hareket.

ABSTRACT

While *tashabbuh*, which expresses the process of resembling something in the lexicon, reflects the desire to resemble an entity to which a person tends at the individual and social level; In philosophical literature, it refers to the effort to resemble God. It emerges as an important concept in Islamic Philosophy, which is included in one of the traditional definitions of philosophy and reflects the effort to resemble God's actions in proportion to man's power. This study, titled *The Concept of Tashabbuh in Avicenna*, tries to reveal the background, conceptual framework and content of *tashabbuh* in Avicenna's thought. In the background, the etymological structure, nature, basic principles and ontological and cosmological context of the concept are discussed. In the conceptual framework, concepts such as soul, mind, love, action and purpose are handled from various angles that they provide in understanding *tashabbuh*. In terms of its content in Avicenna's thought, the concept is tried to be put forward in three different dimensions. The first one expresses the attempt that takes place at the level of food and nutrition in the bodily (bio-physiological) dimension. This dimension is based on the fact of replacing the dissolved one by transforming the food into the nature of the body it feeds, in order to ensure competence and stability in plants and animals. Latter; It is rational *tashabbuh*, which is related to the rationalization process of the human soul. This stage is the main framework of the concept and indicates the process of human being like a god, which is expressed by one of the traditional definitions of philosophy. In this definition, which describes philosophy in terms of its distant purpose, *tashabbuh* has expressed the intellectual-ethical development of man in the long period from Plato to the transfer of philosophical thought to the Islamic world. The third one is the act of resembling the celestial souls to discrete minds as a factor that ensures the continuous circular motion of the celestial bodies. The common goal of *tashabbuh*, which takes place in these three different dimensions, is the peace and survivability of the related being in every dimension. Finally, to complement the thesis, the relationship of *tashabbuh-taste* and *tashabbuh-nature* is given.

Keywords: Avicenna, Tashabbuh, Food, Soul, Reason, Celestial Souls.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

KISALTMALAR ..... **VII**

GİRİŞ

AMAÇ VE PROBLEM **1**

ÖNEM **2**

MAHİYET VE SINIRLAR **4**

YÖNTEM **7**

LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ **9**

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ARKA PLAN

1.1. TEŞEBBÜHÜN ETİMOLOJİK YAPISI ve MAHİYETİ 20

1.2. USÛL ÇERÇEVESİ VE TEMEL İLKELER 24

1.2.1. Usûl Çerçevesi 24

1.2.2. Temel İlkeler ve Tanımlamalar 30

1.3. ONTOLOJİK VE KOZMOLOJİK BAĞLAM 42

1.3.1. Metafizik Dayanak 43

1.3.2. Ontolojik Bağlam 48

1.3.3. Kozmolojik Bağlam 54

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. İBN SÎNÂ'DA TEŞEBBÜHÜ ANLAMAYA YARDIMCI KAVRAMLAR .. 61

2.1.1. Ğanî 65

2.1.2. Melik 67

2.1.3. Cûd 69

2.1.4. Fakr-Fakîr 71

2.1.5. İstikmâl 73
2.1.6. Nefs: Mukârin Cevher 75
2.1.7. Akıl: Mufârık Cevher 80
2.1.8. Şevk 85
2.1.9. Aşk 85
2.1.10. Hareket 91
2.1.11. Muharrik 93
2.1.12. Gaye(ler) 96
2.1.13. Mebde ve Meâd: 102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA TEŞEBBÜH: MAHİYETLERİN VARLIĞA URÛC İMKÂNI

3.1. TEŞEBBÜHTE FARKLI AÇILAR 109
3.1.1 Yapısal Açı 109
3.1.2. Karşıt Kavramsal Açı 110
3.1.3. Tarihî ve Felsefî Açı 112
3.2. İBN SÎNÂ'NIN TEŞEBBÜH ANLAYIŞI 126
3.2.1. Cismani Gelişim Boyutunda Teşebbüh: Fesatla Başa Çıkmak 127
3.2.2. Aklî Gelişim Boyutunda Teşebbüh: Behâ ve Cemâle Doğru Tekâmül 139
3.2.3. Semavî Nefslerin Teşebbühü: Dairesel Hareketle Gelen Sebat 153
3.3. TEŞEBBÜH LEZZET İLİŞKİSİ 165
3.4. TEŞEBBÜH MAHİYET İLİŞKİSİ 171
SONUÇ 186
KAYNAKÇA 195

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren/Çevirmen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DÜ	Dicle Üniversitesi
ed.	Editör
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştırınız
mad.	Madde
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
S.	Sayı
ts.	Tarihsiz

GİRİŞ

AMAÇ VE PROBLEM

Bu araştırmanın amacı, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) pek çok eserinde temas ettiği *teşebbüh* kavramını açığa çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda araştırma, İbn Sînâ felsefesinde *teşebbüh'*ü içerik, kapsam ve işleviyle müstakil bir çalışma olarak ortaya koymaya çalışmaktadır.

Teşebbüh, felsefenin kadimden aktarılarak gelen ve en yaygın bilinen altı tanımı içerisinde onu uzak gayesi yönünden ele alan tanımın anahtar kavramıdır. Bu tanıma göre felsefe, insanın gücü yettiğince Tanrıya veya Tanrının fiillerine benzeme çabasıdır. Bu iddianın kökeni Platon'un nefsi; cismani olmayan, ölümsüz bir cevher olarak görmesine dayanır. Nefsin bu şekilde tanrısal bir kökene dayandırılması, süreç içerisinde nefsin amacının Tanrıya benzeme ideali şeklinde belirlenmesi sonucunu doğurmuştur ki bu amaç, takip eden Orta Platoncu ve Yeni Platoncu dönemlerde düşünen (*nâtık*) nefsin eylemi olan felsefenin de gayesi haline gelmiştir. Bu minvalde tercüme hareketiyle İslam düşünce ve kültür havzasına aktarılan eserlerde *teşebbüh*, felsefenin mezkûr tanımlarında vurgulanır. Bu çerçevede araştırmamız, düşünen nefsin eylemi felsefenin gayesi olarak ortaya konan kavramı, konunun odağı nefs anlayışının en olgun kıvamına ulaştığı İbn Sînâ düşüncesi özelinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Zira İslam felsefesinde Bağdat Meşşâî Okulu gibi geleneksel bir yapı içerisinde olmadan felsefî düşünceyi/düşünceleri metinler yoluyla tevarüs ederek çağdaşlarından ayrışan, çok yönlü bir filozof olarak İbn Sînâ'nın kavramı ele alış tarzı, kayda değer bir problem olarak görülmektedir.

Buna göre araştırmanın problemi:

(i) İbn Sînâ felsefesinde *teşebbüh* kavramının mahiyeti nedir?

(ii) Kavramın ontolojik ve kozmolojik dayanakları nelerdir?

(iii) *Teşebbüh'*e imkân veren kavramsal çerçeve var mıdır? Varsa nelerdir?

(iv) *Teşebbüh* ne şeklide ve hangi boyutlarda gerçekleşir? Sorularıdır.

Problemi oluşturan bu sorular tezin birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerinde ortaya konan veri, analiz ve değerlendirmelerle karşılanmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede tez, anılan sorulara cevap teşkil edecek şekil ve içerikte vücut bulmuştur.

ÖNEM

Dini düşünce ve ritüeller dışında felsefî terminolojide Tanrıya benzeme çabasının fikrî kökleri, Pythagoras'a (ö. MÖ 495) kadar uzansa da Platon'a (ö. MÖ 347) ait *Timaeus*,[1] *Theaetetus*[2] ve *Phaedo*[3] gibi diyaloglar, Tanrıya benzeme fikrini dillendiren ilk temel yazılı metinler olarak ortaya çıkar. Özellikle Eski Akademi sonrası Orta Platoncular döneminde insan yaşamının amacı tartışmaları kapsamında bu metinlerdeki örneğin *Theaetetus 176b* gibi pasajlar, bu fikrin gün yüzüne çıkıp bir doktrin haline gelmesine öncülük etmiştir.[4] Bu süreçte Platoncu felsefenin düalist karakteri, yaşamın amacını belirlemede filozofun varislerini bir ayırım noktasıyla karşı karşıya bırakmıştır. Dönemin fikir geçişlerini kolaylaştıran atmosferi içinde kısmen Aristotelesçi, Pythagorasçı ve Stoacı etki ile insan yaşamının gayesi, Platon'daki aşkıncı tutuma uygun olarak *Tanrıya benzeme* yönünde belirlendi. Dillon'nun vurguladığı gibi Antiochus'un "doğayla uyum" yaklaşımı varsa da Orta Platonculardа *Theaetetus 176b*'den alınan "Tanrıya benzeme" formülü, genel bir tanım halini aldı.[5] Böylece bu pasajdan oluşturulan genel tanım, insanın yaşam amacının ne olduğuna dair felsefî tartışmaların istikametini *aşkıncı tutum* yönünde belirlemiş oldu. Sonraki süreçte Plotinus'un (ö. 270) Yeni Platoncu düşüncesinde de *Tanrıya benzeme* nosyonu, en önemli felsefî yaklaşımlardan biri olmaya devam etti.[6] Plotinus'un hiyerarşik evreni, mebde ve meâd olmak üzere iki hareket yönünde işlediği için meâd, mebde'in kaynağına geri dönüşü ifade eder. Dolayısıyla mebde ve meâd, çevrimsel bir döngü ortaya koyarak kaynağa yani Bir'e geri dönüş mantığını içerir. Bu çerçevede ontolojik ve kozmik bir ilke olarak meâd, *malul* olarak

[1] Plato, *Timaeus and Critias*, ed. Andrew Gregory, çev. Robin Waterfield (Oxford University Press, 2008).; Krş. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022).
[2] Plato, *Theaetetus*, çev. John McDowell (Oxford University Press, 2014).; Krş. Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022).
[3] Plato, *Meno And Phaedo*, ed. David Sedley, çev. Alex Long (Cambridge Universty Press, 2010).; Krş. Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022).
[4] Bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 376-381.
[5] John Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996), 9.
[6] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 2. 1-7.), çev. Ferid Cebr (Beyrut: Mektebet Lübnan Naşirûn, 1997), 59-65.

varlıkların illiyet aidiyetiyle bağlı oldukları *İllet-i ûlâ*'ya eğilimi ve benzeme çabası olarak tezahür eder. Çünkü asıl ve kaynak, şeylerin gayesidir.[7]

Bu anlam çerçevesi ve tarihsel gelişim süreciyle felsefede önemli bir kavram haline gelen *teşebbüh*, dönem itibariyle İbn Bihrîz (ö. 860)[8] ve Kustâ b. Lûkâ'nın (ö. 913) metinlerinde[9] yer alır. İslam felsefesinin bidayetinde çalışmaların editörü konumunda olan Kindî (ö. 866) kavramı, Yeni Platoncu etkinin zahir olduğu felsefe tanımında dikkatlere sunar. Kindî, bu tanımda felsefeyi, *insanın gücü oranında yüce Allah'ın fiillerine benzeme çabası* olarak vurgular.[10] Bu anlam, Orta Platoncu filozoflardan beri insanın yaşam amacı odağında dillendirilen en müstahkem formüllerden biridir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın çağdaşı Meşşâî gelenekten Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 1044) bu tanımı, *Îsâgûcî* yorumunun girişinde neredeyse tüm şârihlerin üzerinde ittifak ettiklerini söylediği felsefenin altı tanımından beşincisi olarak tadat eder ve onu felsefenin uzak gayesine dayandırır.[11] Felsefeyi uzak gayesi yönünden tarif eden bu tanımda geçen *teşebbüh*'ün anlam halesi, Platon'dan felsefî düşüncenin İslam dünyasına intikaline kadar geçen uzun dönemde insanın entelektüel-etik gelişimiyle ilgili ifade edilegelmiştir. Bundan ötürü Orta ve Geç Antik Dönem filozof ve şârihlerince yaşamın amacı bağlamında üzerinde durulan en güçlü yaklaşım *Tanrıya benzeme* mefhumudur. Bu açıdan Orta Çağ İslam felsefesinde kadîm mirası yetkinlikle devralan İbn Sînâ'nın metinlerinde bu kavramın hangi çerçevede ele alındığı ve nasıl değerlendirildiği önemli bir konudur. Şimdiye kadar İbn Sînâ araştırmalarında Nefs, Bilgi, İmkân, Sûret, Sebeplilik ve Kanıtlama Teorisi gibi pek çok kavram ve problem çalışılsa da *teşebbüh* ile doğrudan ve dolaylı ilgili birkaç makale dışında[12] kavramı doktora düzeyinde enine boyuna

[7] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (III. 8. 7.), 286.
[8] İbn Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık*, ed. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran, 1357), 106-109.
[9] Hans Dabier, "Qostâ ibn Lûqâ über die Einteilung der Wissenschaften", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990), 106.
[10] Kindî, "Tarifler Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 184.
[11] Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi Îsâğûcî li-Furfûriyûs*, thk. Kwame Gyekye (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 16-22.; Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Îsâğûcî* yorumu ile ilgili geniş bilgi için Bkz. Alaattin Tekin, *Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi* (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).
[12] İbrahim Aksu, "İnsanî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslam Felsefesinde Tanrıya Benzeme (Teşebbüh Billah) Kavramı üzerine Bir Değerlendirme", *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı* (Gümüşhane Üniv. Yay, 2019), 1088-1097.; Şeyma Kömürcüoğlu, "The Idea And The Origins Of Becoming Like God In Avicenna", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37/3 (2020), 369-380.

ortaya koyan bir çalışmanın olmayışı bu araştırmayı ortaya koymamızın saiki olmuştur. Bu çerçevede *teşebbüh,* İbn Sînâ düşüncesinde mezkûr terimsel anlamla birlikte iki farklı bağlamda daha işlenir ki bu şeklide kavram, üç farklı bağlamda ortaya çıkar. Bu bağlamların ilki organik-fizyolojik bağlamdır ki nebâtî ve hayvanî nefs düzlemidir. Bu bağlamda canlı organizmalarda bireyin bekâsına odaklı beslenme ve türün bekâsına odaklı üreme eylemleri içerik, süreç ve işlev yönüyle ele alınır. İkincisi insan varlığı düzeyinde entelektüel-etik (*nazarî ve amelî akıl*) bağlamdır. Bu bağlam, felsefenin insanın gücü oranında Tanrıya benzeme çabası olduğunu belirten geleneksel tanımının ana çerçevesidir. Burada *teşebbüh'*ün odağı, insanın aklî gelişim aşamaları sonunda mahiyetinin mücerret hale gelmesiyle nâtık nefsin ayrık akıllar gibi soyutlaşarak Bârî'ye benzeme süreci ve bunu destekleyen ahlakî gelişimidir. Üçüncüsü ise semavî nefslerin her birinin kendi ayrık aklına benzeme arzusunun semavî cisimlerinde ortaya çıkardığı muttasıl dairesel hareket bağlamıdır. Her bir bağlamın ortak noktası, ilgili oldukları varlık boyutunda kemâl ve bekâyı sağlama süreçleri olmasıdır.

Bu içeriğiyle çalışmamızın önemi, İbn Sînâ araştırmaları kapsamında *teşebbüh* kavramını yalnızca insan varlığı düzeyinde entelektüel-etik boyutuyla değil, yersel fizyo-biyolojik ve göksel nefsler boyutlarıyla da ortaya koymasıdır.

MAHİYET VE SINIRLAR

Gayeci düşünce, tikel varlıklardaki organların işlevleri ile olan uygunluklarını, türlerin selâmet ve bekâsı realitesinden hareketle doğadaki oluşumları atomların tesadüfi çarpışması ile açıklamayı uygun bulmaz. Bu düşüncede örneğin hayvanlardaki ön dişlerin koparmaya, azıların çiğnemeye uygun olmasını tesadüfle izah etmek rasyonellikten uzaklaşmak olacağından insanın ahlâkî eylemlerini açıklama modelinde olduğu gibi doğanın eylemlerini açıklamada da teleolojik bir modelin gerekliliği öne çıkar. Gerek Aristoteles felsefesinde Tanrının gerekse İbn Sînâ düşüncesinde Bârî Teâlâ'nın gayesinin olmadığı, belirleyici bir prensiptir. Bundan dolayı gayeci açıklama, yukarıdan aşağıya güdülen gayelerden çok, aşağıdan yukarıya olan gayeleri kasteder ve konuyu *gaiyyet* bağlamında ele alır. Bu bakımdan varlıksal düzende gaye, aşağıdan yukarıya doğru işleyişi domine eden

en güçlü etkendir. Buna göre yakın ve uzak gayeler, tikel varlıkların dinamizmini sağlarken tüm varlığın dönüş istikametine işaret eder.

Varlığı meydana getiren somut ve soyut unsurlar birbirleriyle yukarıdan aşağıya illiyyet bağıyla bağlıdır. İbn Sînâ'ya göre varlıkta illiyyet dinamiği işlemekte olduğuna bakılırsa *abes*, *halâ* ve *tesadüf* gibi kavramların sistemde yeri yoktur. *Hikmet, illet, inayet* ve *adalet* gibi ilkelerle işleyen varlıkta illiyet, şeyler arasında belli bir nispet ve ortaklık bağı meydana getirdiğinden *abes, halâ* ve *tesadüf* gerçeklikle mutabık olmayan argümanlardır. İlk İlke'den aşağıya doğru olan varlıksal akışın (*sudûr*) temel işleyiş mantığı bu şekilde illiyetle açıklanır ve işleyiş *hikmet, inayet* ve *adalet'*e bağlanır. Böylece *abes* ve *tesadüf,* sistem dışı kalmış olur. Burada özellikle *illet* ve *inayet* (*ilim, akıl ve kudretle işleyen hayır nizamı*) önemli dayanak noktalarıdır. Bu dayanak noktalarına bağlı sudûrcu açıklamada *mebde* ve *meâd*, önemli bir figür olarak ortaya çıkar. *Mebde* ilk çıkış ve akış; *meâd* ise geri dönüş süreçlerini belirtir. Dolayısıyla *mebde ve meâd* tüm varlıksal işleyişi tasvir eden bir formüle dönüşür. Ancak bu formüldeki *mebde*, illiyet ve inayet ile gerçekleşirken *meâd* ise hangi dinamikle gerçekleşmekte ve bu dinamiğin devamı ne ile sağlanmaktadır?

Felsefî düşüncede her ne kadar aşağıdan yukarıya olan işleyiş *gaye* ve *gaiyyet* bağlamında ele alınsa da bu işleyişin sistemsel alt yapısı ve kavramsal bağlarıyla daha geniş bir izaha muhtaç olduğu açıktır. Bu ihtiyaca binaen çalışmamızın mahiyeti, varlığın *meâd* yönlü işleyişini *teşebbüh* kavramı etrafında açıklayan bir kompozisyondan oluşmaktadır. Bunu da *mebde* ve *sudûr'*un işleyiş düzeni olan *illet* ve *inayet'*in mukabiline *malul* ve *teşebbüh* kavramlarını koyarak temellendirmeye çalışmaktadır. Bu temellendirmede lüzûm tarzında meydana gelen sudûra mukabil, dönüş (*meâd*) ve yükseliş (*urûc*) yönünde varlıklardan sadır olan karşı eylem, aşk ve iştiyaka dayalı *teşebbüh* olmaktadır. Bunu da sistemsel olarak illetin, malulden önce (*akdem*) ve üstün (*eşref*) olduğu ilkesine dayandırmaktadır. Zira bu ilkeye göre illet malule değil, malul illete ilgili ve yatkın olur. Bu durumda illet-malul ilişkisi illiyet ve inayet; malul-illet ilişkisi ise *gaye* ve *teşebbüh* şeklinde tezahür eder. Bu tezahürle malul, yetkin olan illete yönelir ve ona benzemeye çalışır. Bu şekilde malulden illete dönüş, *teşebbüh* ile temellendirilerek ontolojik ve kozmolojik döngüyü tamamlayan

yükseliş yönlü işleyişin dinamiği açıklanmış olmaktadır. Yükseliş ve çıkışın hareket dinamiğinin *aşk*, *şevk* ve *teşebbüh* olması da öncekinin sonrakine oranla güzellik (*cemâl*), yetkinlik (*kemâl*), kalıcılık (*bekâ*) ve letafet (*behâ*) açısından daha yetkin oluşundandır. Böylece yukarıdan aşağıya işleyişin izahı olan nedensellik ve inayet, aşağıdan yukarıya olan malulün illetine *teşebbüh* yatkınlığı ile tamamlanmış olur ki bu yatkınlığın nihai hedefi ilk illet olan Bârî Teâlâ'dır.

Çalışmada çözümlenmeye çalışılan sorunlardan biri *teşebbüh*'ün kapsamı problemidir. Bu bağlamda *teşebbüh* fiili, bilinç sahibi varlıklar yanında bilinç sahibi olmayan varlıkları da kapsamakta mıdır? Kapsıyor ise bu varlıklarda *teşebbüh* nasıl gerçekleşmektedir? İbn Sînâ'nın *aşk* kavramı bağlamındaki değerlendirmeleri bu konuda belli bir izah imkânı vermektedir. Filozof, *aşk'ı istihsân* fiili ile tanımlayarak onu canlı cansız tüm bireylere teşmil eder.[13] Filozofun bu kapsayıcı yaklaşımının ontolojik arka planı her varlığın istikrar ve yetkinlik arzusu ile hayatta kalma ve en üst yetkinliğine ulaşma eğilimidir. Bu eğilimi de her bireyin kendi varlık derecesine göre eksiğini tamamlayan şeye dönük arzusunu ifade eden *mülâim* kavramıyla belirtir. Aşkın tanımında *istihsân* fiili, canlı ve cansız tüm bireylere hamledildiği için uygun bulma (*mülâim*) eyleminin, yalnızca bilinçli bir tercih ile bilinç sahibi varlıklarda değil bilinç sahibi olmayan varlıklarda da kendi ontolojik gerçekliklerine uygun bir eğilim içinde var olduğunu göstermektedir. Sudûrcu varlık anlayışında malul, illete bir eğilim ve yatkınlık içinde olduğundan canlı veya cansız düzenlenmiş tüm tikel bireyler (*el-hüviyyatu'l-mudebbere*), bekâ ve kemâle sahip olan âlî illetlere dönük *teşebbüh* çabası içerisinde olurlar. Bu çerçeve bekâ ve kemâle ulaşma arzusunun dinamiği olarak fıtrata kök salmış (*ğarîzî*) *aşk*'ın ortaya çıkardığı *teşebbüh* fiilinin hem insanın entelektüel-etik gelişimine hem canlı veya cansız tüm bireylere sâri olduğunu ifade eder.

Araştırmamızın kapsam alanında olan diğer bir sorun da insanın ahlakî gelişiminde ortaya çıkan ve Platon'dan beri insanın entelektüel-etik yaşam amacının ne olduğu tartışmalarında öne çıkan bir yaklaşım olan *Tanrıya benzeme* fikrinin İslam felsefe muhitinde nasıl bir çerçevede ele alındığı problemidir. Bu açıdan

[13] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, çev. Ahmed Ateş (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 152.

konunun tevhit inancının temel esasları muvacehesinde Bârî Teâlâ'nın zât, fiil ve nitelikleri açısından nasıl değerlendirildiği önem arz etmektedir. Bu çerçevede Tanrıya benzeme çabası zât, fiil ve niteliklerden hangisine yöneliktir? Çalışmamız, bu soruyu münhasır bir çerçeve olarak İbn Sînâ düşüncesinde çeşitli açılardan hareketle yanıtlamaya çalışmaktadır.

YÖNTEM

İbn Sînâ'da *teşebbüh* kavramını merkeze alan bu incelemenin kaynak kullanımı ve içerik örgüsü öncelikle filozofun birinci el eserlerinden; ikincil olarak da kavramla doğrudan veya dolaylı ilgili diğer kaynaklardan oluşmaktadır. Birincil ve ikincil kaynaklar, nitel veri analizine tabi tutularak *teşebbüh,* kavramsal ve problematik ağları ile ortaya konulmuştur. Elde edilen bulgular, araştırma sorularına cevap bulmak için kullanılmıştır. Süreç içerisinde veriler, metin içi ve metinler arası ilişkilendirme ile anlamlı hale getirilmiş ve yorumlanmıştır.

Tez içerisinde konuların işlenmesinde lugavî analiz, felsefî çerçeve ve İbn Sînâ felsefesindeki içeriği sıralaması takip edilmiş, inşa edilen kompozisyon bu usûl üzerinde yükselmiştir.

Bu konu, filozof tarafından bir kitap veya *Risâle fî Mahyeti'l-Işk* gibi müstakil bir risâle formunda meydana getirilmediği için filozofun bilinen metinleri taranarak elde edilen veriler işlenmiş, farklı metinlerde yer alan *teşebbüh* ile ilgili ifadeler, anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde organize edilmiştir. Bu süreçte öncelikle metinler taranarak *teşebbüh*'ün işlendiği yerlerin tespiti yapılmış, daha sonra kavramın geçtiği bağlamın anlaşılabilmesi için yalnızca kavramın bulunduğu kısım değil, ilgili bölüm bütüncül bir yaklaşımla analiz edilerek iltisaklı olabilecek yan bağlamlar da değerlendirilmiştir. Bu anlama ve değerlendirmede ana eksen, filozofun kendi Arapça eserleri olmuştur. İhtiyaç halinde veya karşılaştırma gereksinimi duyulan durumlarda mevcut çeviri eserlere de başvurulmuştur.

Konu, özlü bir şekilde sunulmaya çalışılmış, *ağyârını mânî* olabilmek için tâlî bağlamlar çok uzatılmamaya özen gösterilmiştir. Fakat konunun özlü olması ile anlaşılabilir genişlikte olması arasındaki denge gözetilmiştir. Bu şekilde kavram,

özden uzaklaşmadan en genel tasvirle mümkün olabilecek en geniş bağlamıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bölümler arasında kavramsal ve bağlamsal ilişkiler kurularak konu bütünlüğü ve sistem tutarlılığı sağlanmaya çalışılmıştır. Bu açıdan bölümlerin başlıkları, içerikleriyle ve tezin bütünlüğüyle bağlantıları dikkate alınarak konulmuştur.

Teorik arka planı oluşturan birinci bölüm etimoloji, temel ilkeler ve onto-kozmolojik bağlamdan oluşmaktadır. Burada tezin kılavuz hatları olan birtakım prensipler ve sistemin işleyiş mantığına dair esaslar üzerinde durulmuştur. Temel ilkeler ve tanımlamalar, mantıksal çerçeveyi temyize yönelik iken; metafizik dayanaklarıyla ontolojik ve kozmolojik bağlam *teşebbüh*'ün varlık ile ilgisini izhar etmeye dönüktür. İkinci bölüm, İbn Sînâ felsefesinde *teşebbüh* ile ilgili kavramsal çerçeveyi ortaya koymaktadır. *Teşebbüh*'ün sistemsel bağlarını açığa çıkarmaya dönük olan bu çerçeve şu kavramlardan oluşmaktadır: *ğanî, melik, cûd, fakr ve istikmâl, nefs, akıl, aşk, şevk, hareket, muharrik, gaye, mebde ve meâd.* Üçüncü bölüm de *teşebbüh* kavramını üç farklı bağlamda ortaya koymaktadır. Bölüm, konuyu tamamlamak ve oluşan istifhamları yanıtlamak üzere *teşebbüh-lezzet* ve *teşebbüh-mahiyet* ilişkisini de ele almaktadır.

Kavram kullanımı açısından tez boyunca en yoğun geçen anahtar kavramlardan biri olan *nefs* kavramı Türkçe literatürde *nefs* ve *nefis* telaffuzlarının her ikisiyle de kullanılmakta olduğundan tez boyunca *nefs* şeklinde olanı tercih edilmiştir. Yüce yaratıcıyı belirtmek üzere genellikle *İlk Sebep* veya *Zorunlu Varlık* tabirleri kullanılmaktadır. İbn Sînâ'nın tüm eserlerinde bu iki nitelemenin yanında kendi tercihi ve yoğun kullanımına şahit olunan *Bârî Teâlâ* ifadesi de yer almaktadır. Araştırma metnimizde *İlk Sebep* ve *Zorunlu Varlık* nitelemeleri yanında filozofun *Bârî Teâlâ*'yı yoğun kullanımı nedeniyle bu seçime sadık kalınarak *Bârî Teâlâ* ibaresi daha çok tercih edilmiştir.

Tez, şekil olarak Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim Tez Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır. Kavram ve özel isimlerin yazımında *DİA*'daki kullanım takip edilmiş, dipnotlar ve kaynakça İSNAD atıf sistemiyle oluşturulmuştur.

LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

İbn Sînâ felsefesi üzerine gerçekleştirilmiş araştırmalar arasında Sûret, Nedensellik, Burhân, Nübüvvet, Kategoriler, İmkân, Nefs, Akıl ve Ruh Anlayışı gibi kavramsal çalışmaların yanında Bilgi Teorisi, Kelam'a Etkisi ve Teleolojik Boyutlar gibi problematik konuların da çalışılmış olduğu müşahede edilmektedir. Bu çalışmalardan anlaşıldığına göre İbn Sînâ felsefesinin pek çok kavramı ve problematik alanı çalışılmış olsa da rafine bir şekilde incelenmesi durumunda İbn Sînâ felsefesinin daha çalışılacak pek çok kavram ve problemi tespit edilebilir. Hatta çalışılmış pek çok konunun dahi, tüketilmiş olduğu izlenimine rağmen filozofun metinlerine yeniden eğilmenin anlamlı olabileceği, dolayısıyla İbn Sînâ felsefesine dair araştırma yapmanın her zaman özgün bir yanı olabileceği ifade edilebilir.[14]

Teşebbüh kavramına dair bu literatür değerlendirmesi, kavramla doğrudan veya dolaylı ilgili olan çalışmaları görebilme imkânı sağladığı gibi çalışmamızın literatür içindeki yerinin tespit edilmesi işlevine de sahiptir.

Felsefî düşüncede *teşebbüh*, insanın Tanrıya benzeme çabasıdır. Bu çerçevede *teşebbüh,* sosyolojik bir realite olan bireyler ve toplumlar arası *yatay* benzeşme düzeyinden farklı olarak insanın *müteâl* telakki ettiği bir varlığa dikey yönde benzeme çabası ve sürecini ifade eder. Tanrıya benzeme düşüncesinin izleri daha geriye gitse de Platon'un *Timaeus*,[15] *Theaetetus*[16] ve *Phaedo*[17] diyaloglarındaki kimi ibareler, felsefî çerçevede bu fikri işleyen ilk temel metinlerdir. Bu çerçevede anılan diyaloglar, mefhumun ana referans noktalarıdır.

Tanrıya benzeme yaklaşımının kritik bir dönemi olan Antik Yunan felsefesinde Tanrıya benzeme düşüncesini ortaya koymada öne çıkan David Sedley'in çalışmalarından *The Ideal of Godlikeness* incelemesi[18] vurgulanabilir. Bu inceleme, mefhumun arka planını ve gelişim seyrini izleyebilme olanağı vermesi bakımından kayda değerdir. Türkçe literatürde konuyu ana hatlarıyla toparlayan

[14] İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 9.
[15] Plato, *Timaeus and Critias*, 95-96.; Krş. Platon, *Timaios*, 113-114.
[16] Plato, *Theaetetus*, 55.; Krş. Platon, *Theaitetos*, 77.
[17] Plato, *Meno And Phaedo*, 50-51.; Krş. Platon, *Phaidon*, 52-53.
[18] David Sedley, "The Ideal of Godlikeness", *PLATO 2 : Ethics, Politics, Religion And the Soul*, ed. Gail Fine (Oxford University Press, 1999), 309-328.

Şeyma Kömürcüoğlu'nun *Logostaki Mitos* adlı çalışması da Sokrates öncesi, Platon ve Aristoteles düşüncesinde Tanrıya benzeme fikrine dair dönemin tutum ve fikirlerini anlaşılabilir bir çerçevede sunmaktadır.[19]

Eski Akademi sonrası dönemde Tanrıya benzeme yaklaşımı Platon'un ilgili diyalogları etrafında oluşan telif ve yorumlarda iyice gün yüzüne çıkmaya başladı. Periyot içerisinde ortaya çıkan Orta Platoncular ve sonrasında Yeni Platonculardа mefhumun seyri entelektüel-etik yönde gittikçe muhkem hale geldi. Tanrıya benzeme fikrinin gün yüzüne çıkıp tartışıldığı dönem olması açısından MÖ I. ile MS III. yüzyıl Orta Platonculuk dönemi, kavramın bir doktrin olarak teşekkülünün kuluçka dönemidir. Bu dönemde Platon'un diyaloglarından *Theaitetos 176b*[20], *Phaidon 64e*[21] ve *Timaeus 90a-d*[22] gibi pasajlar, Tanrıya benzeme düşüncesinin temel metinleri olarak işlenip yorumlanmıştır. Aristotelesçi, Pythagorascı ve Stoacı etkiye açık bu dönemde[23] kavramın insanın yaşam amacının ne olduğuna dair tutum ve tartışmalar etrafındaki seyrini ortaya koyan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu kapsamdaki incelemelerden örnek olarak John Dillon'un *The Middle Platonists* kitabı[24] ile Riccardo Chiaradonna'nın *Platonist Approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)* incelemesi[25] ve Orta Platonculuğun temel birtakım Platoncu metinlere bağlı olarak standart hedefinin

[19] Şeyma Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

[20] "…İşte bu nedenle mümkün olduğunca hızlı bir şekilde yukarıya çıkılmalıdır. Bunu yapmanın yolu da elden geldiğince Tanrıya benzemektir." Platon, *Theaitetos*, 77.

[21] "…Böyle bir adamı ilgilendiren şey beden olmayıp, onun ilgisi, kendisini bedenden ayırabildiği ölçüde ruh üzerinde yoğunlaşır." Platon, *Phaidon*, 53.

[22] "…Bir şeyi dikkatli bir şekilde koruyabilmenin tek yöntemi, uygun besin vermek ve davranışta bulunmaktır. İçimizde bulunan ve yukarıya yakın bölümlere yakın kısımların hareketleri evrenin düşünceleri ve daire şeklindeki hareketleri gibidir. Herkesin buna uygun hareket etmesi gerekir ve bizde düzensiz olarak ortaya çıkan olayla ilgili hareketler buna uygun hale getirilmelidir. Bunu becerebilmek için evrenin ve hareketlerin uyumunu kavramalı, düşünen kısmın düşündüğü şeye yani özüne benzetmeye çalışmamız gerekir." Platon, *Timaios*, 113-114.

[23] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 376-380.

[24] Dillon, *The Middle Platonists*.

[25] Riccardo Chiaradonna, "Platonist Approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)", *Arıstotle, Plato And Pythagoreanısm In The Fırst Century Bc*, ed. Malcolm Schofield (Cambridge Universty Press, 2013), 28-52.

mümkün olduğunca Tanrıya *teşebbüh* oluşunu işleyen Harold Tarrant'ın *Moral Goal And Moral Virtues In Middle Platonism* makalesi[26] verilebilir.

Yeni Platonculuk öncesi dönemde Ascalonlu Antiochus (ö. MÖ 68) Akademi'nin, Aristotelesçi felsefenin ve Stoa düşüncesinin temel öğretiler bazında uzlaştığını düşünüyordu.[27] Sonraki halefleri Eudoros (MÖ I. yy) ve Plutarchos (ö. 125) da aynı yaklaşım içinde eklektik çabalarla ortak bir zemin oluşturmaya çalışıyorlardı. Özellikle Eudoros'un *Theaetetus* diyaloğuna dayandırdığı ve insan hayatının gayesi konusunda birleştirici ortak bir zemin meydana getirdiğine inandığı *olabildiği ölçüde Tanrı gibi olmak* prensibi ön plana çıkıyordu.[28] Bu eğilim, daha sonraları Plotinus'ta mutlak aşkın *Bir* anlayışı çerçevesinde maddî olandan tam bir kaçış formuna ulaşacaktır.[29] Öğrencisi Porphyrios (*Furfûriyûs*) (ö. 305) tarafından derlenerek felsefî fikirlerinin bir araya toplandığı bir mecmua olan *et-Tâsûât,* mefhumun seyri açısından kritik bir merhaledir. *et-Tâsûât'*a göre varlıklar, asılları olan ruha ve akla doğal bir yatkınlık içinde olduğundan bu yatkınlık istikametinde özellikle insan yaşamının amacı, özlem duyulan âleme yönelimdir. Kalıcı olanın, iyinin ve güzelin kaynağı *Bir* olduğu için Tanrıya benzeme çabası *Bir*'e geri dönüş olarak değerlendirilir. İnsan için bu çaba, basiret ve anlayışa (*fitna*) bağlı erdemli ve dikkatli bir yaşam (*vera*) ile gerçekleşebilir.[30] Plotinus'un *fitna* ve *vera* ile tahdit ettiği bu çerçeve, Orta Platonculardan beri Tanrıya benzeme konusunda vurgulanan entelektüel-etik bağlamı tahkim edici bir yaklaşımdır. Çeviri hareketleri ile Orta Çağ İslam dünyasına intikal eden felsefî birikimin belirleyici kaynakları arasında Yeni Platoncu yorumlar eşliğinde gelen eserler olduğu dikkate alındığında İbn Bihrîz'in *Hudûdu'l-Mantık*'ta aktardığı altı tanımın üçüncüsünde,[31] Kindî'nin felsefeyi tanımında,[32] Kustâ b. Lûkâ'nın aktardığı altı tanımın dördüncüsünde[33] Yeni Platoncu etki fark edilmektedir ki Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi Îsâğûcî li-*

[26] Harold Tarrant, "Moral Goal And Moral Virtues İn Middle Platonism", *Bulletın Of The Instıtute Of Classical Studies* 50/94P2 (Haziran 2007), 419-429.
[27] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* 343-344.
[28] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* 376-378.
[29] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 6. 8.), 92-93.
[30] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 2. 1.), 59.
[31] İbn Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık,* 106-109.
[32] Kindî, "Tarifler Üzerine", 184.
[33] Dabier, "Qostâ ibn Lûqâ über die Einteilung der Wissenschaften", 106.

Furfûriyûs'un girişinde Platoncu geleneğe aidiyetini belirterek bu tanımı zikreder.[34] Böylece mefhumun tarihsel akışı ve gelişim seyri içerisinde İslam felsefesinde felsefenin tanımlarından biri olarak işlenip literatüre kazandırılan "insanın gücü oranında yüce Allah'ın fiillerine benzemeye çalışması" tarifi, kavramın dayanağı olarak ortaya çıkar. Dönemin temel metinlerini oluşturanlardan biri olan Kustâ b. Lûkâ'nın *teşebbüh'*ün gerçekleşme durumunu adalet, hayır ve erdemlerin fiili olarak ortaya konulmasına bağlaması,[35] kavramın esas çerçevesini oluşturur. Kindî sonrası dönemde Fârâbî'nin (ö. 950) filozofun eylemlerini, insanın gücü oranında Hâlık'a *teşebbüh* çerçevesinde tanımlaması da bu dayanağı daha zahir hale getirmektedir.[36] İslam felsefesinin başlangıcını temsil eden Kindî'nin ve karakterini belirleyen Fârâbî'nin felsefe ve filozof tanımlarında *Tanrıya benzeme* vurgusunu devam ettirmeleri Orta ve Yeni Platoncu çizginin etkisini gösterir. Ancak Kindî'nin tanımındaki "Allah'ın fiillerine" (*bi-ef'âlillah*) vurgusu, Tanrıya benzeme yaklaşımına dikkat çekici ince bir müdahale olarak görünmektedir. Müslüman bir kelamcı yanı da olan Kindî'nin bu tercihi, bir yandan tevhit inancının bir yansıması olarak değerlendirilebilirken diğer yandan da bu tercih, *teşebbüh* yönünün zât, sıfat ve fiillerin hangisine dönük olduğunu belirlemiş görünmektedir. Kindî, bu tercihiyle vazettiği felsefe tanımında Tanrıya benzeme çabasının yönünü, zât yerine fiillere yöneltmiş olmaktadır. Daha sonra İbn Sînâ'da varlık-mahiyet ayırımının bir gereği olarak Bârî Teâlâ'ya zâtî tam *teşebbüh'*ün imkân dahilinde olmayan bir şey olarak görülmesi bu anlayışın devamı olarak okunabilir.

Felsefedeki bu maruf çerçevesiyle ilgili görebildiğimiz güncel çalışma, İbrahim Aksu'nun *İnsanî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslâm Felsefesinde Tanrı'ya Benzeme (Teşebbüh Billâh) Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme*[37] adlı incelemesidir. Bu inceleme, İlk defa Piythagoras'la ilişkilendirilen Tanrıya benzeme yaklaşımını İslam felsefesindeki metafizik, epistemolojik, etik ve politik boyutlarıyla ele

[34] İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi Îsâğûcî li-Furfûriyûs*, 16-22.
[35] Dabier, "Qostâ ibn Lûqâ über die Einteilung der Wissenschaften", 108.
[36] Fârâbî, "Risale Fîmâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te'allumi'l-Felsefe", *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, thk. Friedrich Dieterici (Leiden, 1890), 53.; Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (istanbul: Klasik, 2017), 109-115.
[37] Aksu, "İnsanî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslam Felsefesinde Tanrıya Benzeme (Teşebbüh Billah) Kavramı üzerine Bir Değerlendirme", 1088-1097.

almaktadır. Türkçe literatürde İbn Sînâ felsefesi özelinde *teşebbüh'*ü konu edinen bir çalışma tespit edilemedi. İngilizce dilinde İbn Sînâ'da Tanrıya benzeme konusunu ele alan Şeyma Kömürcüoğlu'nun 2020 yılında yayımlanan *The Idea and The Origins of Becoming Like God in Avicenna* adlı incelemesi[38] İbn Sînâ'da Tanrıya benzeme düşüncesinin temellerine dair bir çalışmadır. Makaleye göre İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı mistik bir birlikten uzak, entelektüel bir zemine dayalıdır. Diğer yandan makalede İbn Sînâ'da Tanrı gibi olma düşüncesinin sadece kozmoloji ve metafizikle ilgili olmadığı, aynı zamanda mefhumun etik ve siyaseti de ilgilendirdiği sonucuna varılması, vurgulanması gereken bir nokta olarak ifade edilebilir. Makalede bu nokta İbn Sînâ'nın Metafizik'inin son makalesiyle ilişkilendirilerek nübüvvetin tanrısal niteliği üzerinde durulur.

Tezde İbn Sînâ'da *teşebbüh* kavramına dair sunulan veri, analiz ve değerlendirmelerin birincil kaynakları, filozofun kendi eserleri *eş-Şifâ, Kitâbu'n-Necât,*[39] *el-İşârât ve't-Tenbîhât,*[40] *el-Mebde' ve'l-Me'âd,*[41] *Uyûnu'l-Hikme,*[42] *et-Ta'likât,*[43] *Kitâbu'l-Mubâhesât,*[44] *Risâle fi'l-Hudûd,*[45] *er-Risaletu'l-Arşiyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve,*[46] *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*[47] vb. olmakla birlikte çalışmayı inşa sürecinde gereksinim duyulan yerlerde diğer kaynaklara da yer verilmiştir. Fîrûzâbâdî,[48] İbn Manzûr,[49] el-İsfehânî[50] ve Cürcânî'nin[51] kayda geçirdiği etimolojik ve morfolojik miras, söz konusu kavramın mahiyetinin

[38] Kömürcüoğlu, "The Idea And The Origins Of Becoming Like God In Avicenna".
[39] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macit Fahri (Beyrut: Menşurât Dari'l-Ufuki'l-Cedîde, ts.).; İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh, 2020).
[40] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Muctebâ ez-Zârı'î (Muesseset Bustân Kitab, 1434).; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2013).
[41] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd* (Tahran, 1363).
[42] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme,* thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Vekaletu'l-Matbûât Kuveyt-Dâru'l-Kalem, 1980).
[43] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: ed-Dâr'ul-İslâmiyye, ts.).
[44] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât,* thk. Muhsin Bîdârfer (İntişarât Bîdâr, ts.).
[45] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât* (Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, ts.).
[46] İbn Sînâ, *er-Risaletu'l-Arşiyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve,* thk. İbrahim Hilal (Kahire: Camiatu'l-Ezher, ts.).
[47] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*.
[48] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Muessesetu'r-Risâle, ts.), 1034.; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 157.
[49] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 15/11/458.
[50] Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.).
[51] Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât,* 157.

anlaşılmasında ve ilgili sözcük dağarcığının fark edilerek semantik bağlarının görülebilmesinde oldukça kıymetli veriler olarak belirtilmelidir. Bu anlamda *nefs, akıl, gaye, felek* ve *hareket* gibi *teşebbüh'*ün anlaşılmasına katkısı olan kavramların karakterinin anlaşılmasında bu kaynakların önemli bir yeri bulunmaktadır.

Sudûr, akıl, nizam, aşk, şevk, gaye, mebde ve *meâd* gibi kavramlar, mefhumun kavramsal çerçevesini oluşturur. Bu kavramsal çerçeve, *teşebbüh'*ün ilişki alanını oluşturan temel dinamikler olarak tezin ikinci bölümünde ele alınmıştır. Bu çerçeve ile konunun kavramsal ağı ve problematik alanı sınırlandırılmaya; özü de çoklu bağlantı ağlarıyla derinleştirilmeye çalışılmıştır. *Teşebbüh'*ün taalluku kapsamında *akıl, nefs, aşk, şevk, gaye, felek, hareket, mebde* ve *meâd* gibi kavramları konu edinen araştırmalar, yararlandığımız kaynaklar arasındadır. İbn Sînâ düşüncesinin önemli boyutlarından olan teleolojik yaklaşımla ilgili İlhan Kutluer'in *Akıl ve İtikad* kitabındaki *Teleolojinin Dört Terimi: Gâye, Nizam, İnâyet, Hikmet* başlıklı makalesi,[52] ile DİA'daki "Gaiyyet"[53] ve "Nizam"[54] maddeleri literatürün temel altyapısını oluşturan bloklardandır. Aynı konuyu daha kapsamlı işleyen Hatice Toksöz'ün, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*[55] adlı doktora tezi de gaye ve nizam odağında önemli bir çalışma olarak belirtilebilir. Bu çalışma, İbn Sînâ düşüncesinde metafizik, fizik, ahlak ve siyasetteki teleolojik boyutları açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Gaye odaklı bu araştırma, aşağıdan yukarıya olan işleyişi anlamlı gayelilikle ilişkilendirmektedir.

Tanrı, âlem ve nefs açısından yetkinlik konusunu ele alan Muharrem Şahiner'in *İbn Sînâ'da Yetkinlik* adlı çalışması[56] İbn Sînâ öncesi Aristoteles (ö. MÖ 322), Proclos (ö. 485), Kindî, Fârâbî ve Âmirî (ö. 992) gibi kimi filozofların yetkinlik anlayışını belirttikten sonra İbn Sînâ'nın kavram hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışma, mutlak varlık olan Tanrı ile varlıktan pay

[52] İlhan Kutluer, "Teleolojinin Dört Terimi: Gâye, Nizam, İnâyet, Hikmet", *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 147-180.
[53] İlhan Kutluer, "Gaiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 13/291-295.
[54] İlhan Kutluer, "Nizam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 33/173-175.
[55] Hatice Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).
[56] Muharrem Şahiner, *İbn Sina'da Yetkinlik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

alan insan arasındaki ilişkinin bilinebilir olmasını yetkinlik kavramına bağlamaktadır.

*Teşebbüh'*ün arka plandaki dinamiği olan *aşk* ve *şevk* kavramlarıyla ilgili en temel dayanak İbn Sînâ'nın *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk* adlı risalesidir. Tezde, risalenin orijinal metniyle birlikte Ahmet Ateş tarafından yapılan Türkçe çevirisini içeren baskısından yararlandık.[57] Burada İbn Sînâ, aşkı her bir tikelin içinde doğal bir yapı olarak ele alır. Filozof, bu doğal yapıyı, bir gaye olan *teşebbüh'*ün gerçekleşme dinamizmi olarak işler. Yer yer *et-Ta'likât'*taki *aşk*, *şevk* ve *teşebbüh'*e dair değiniler, açıklayıcı notlar olarak sayılabilir.[58] *Aşk* kavramı ile ilgili yararlandığımız kaynaklardan bir kısmı: Süleyman Uludağ ve İlhan Kutluer'in DİA'daki "Aşk" maddeleri,[59] Zeynep Gemuhluoğlu'nun, İbn Sînâ'nın iyi, güzel ve yetkinlik arasında kurduğu ilişkileri aşkın bağlayıcı ilkesiyle bunları kozmolojik prensipler olmaktan çıkararak insanın eylemlerini yöneten ve anlamlandıran ilkeler haline getirdiğini vurgulayan *Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışması[60] ve Mehmet Bayraktar'ın aşkın ontolojisine vurgu yaptığı *İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk* makalesidir.[61] Ahmet Kâmil Cihan'ın *İbn Sînâ'da Güzel Kavramı* adlı makalesi[62] ile *İbn Sînâ ve Estetik* kitabı,[63] *güzel* ve *estetik* merkezli okumalar olarak belirtilmelidir. Odak noktası sanat ve estetik olmakla birlikte varlığın mertebeleri, kozmik nizam, gaiyyet ve kozmik aşk ile ilgili değerlendirmeler içeren Ayşe Taşkent'in *Güzelin Peşinde, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik,* adlı eseri[64] de ilgili literatür kapsamında zikredilebilir. Aşk bağlamında İngilizce'de pek çok çalışmadan biri olarak Etın Anwar'ın *Ibn Sīnā's Philosophical Theology of Love: A*

[57] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*.
[58] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 77,102,108.
[59] Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4/11-17.; İlhan Kutluer, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4/17-18.
[60] Zeynep Gemuhluoğlu, "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir Mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *UluslarArası İbn Sînâ Sempozyumu I Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul, 2009), 151-164.
[61] Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'da varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (ts.), 299-306.
[62] Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sînâ'da Güzel Kavramı", *Felsefe Dünyası* 2/48 (2008), 27-41.
[63] Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Estetik* (Beyaz Kule Yayınları, 2009).
[64] Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde, Fârâbî İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik, 2018).

Study of the Risālah fī al-'Ishq[65] adlı makalesi, *Aşk Risalesi*'ni felsefî aşk teolojisi açısıyla ele almaktadır.

Özsel bir gaye ve gayret olarak *teşebbüh*'ün İbn Sînâ'nın ele aldığı her üç boyutunda kurucu ortak unsur olan *nefs* kavramının tez açısından başat kaynakları, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/Kitâbu'n-Nefs,*[66] *Kitâbu'n-Necât*'ın nefs bağlamındaki pasajları,[67] *Risâletun fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka*[68] ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın özellikle üçüncü ve altıncı namatlarıdır.[69] Nefsi öğrenilmesi gereken öncelikli bir konu olarak ele alan Aristoteles'in *Fî'n-Nefs'i*[70] elbette ana çerçeveyi belirleyici bir metindir. Bunun yanı sıra aklî nefsin küllileri idrak ve insan eylemlerini aklî tercihle yönlendirme özelliğine vurgusuyla öne çıkan Dimitri Gutas'ın *İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği*[71] adlı makalesi, Ömer Türker'in DİA'daki "Nefis" maddesi[72] ve Mehmet Zahit Tiryaki'nin *Nefs Teorisi*[73] yararlandığımız kaynaklardandır. Nefs kavramının tarihsel perspektifiyle birlikte üç kuvvesinin yapısı ve işlevi bağlamındaki değerlendirmeleriyle Robert Wisnovsky'nin, *Avicenna and the Avicennian Tradition,*[74] makalesi ile Jon McGinnis ve David C. Reisman'ın İslâm Felsefesine dair bir antoloji olan *Classical Arabic Philosophy,*[75] içinde İbn Sînâ bölümündeki nefse dair değerlendirmeleri de İngilizce literatür açısından önemli çalışmalar olarak sayılabilir.

---

[65] Etın Anwar, "Ibn Sīnā's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risālah fī al-'Ishq", *Islamic Studies* 42/2 (Summer 2003), 331-345.

[66] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs,* thk. el-Eb Cûrc Kunvâtî - Said Zâyed (Kum, İran: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1975).; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, ed. Eşref Altaş, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021).

[67] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 196-231.; İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, 162-196.

[68] İbn Sînâ, *Risâletun fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka* (Hindâvî, 2018).

[69] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. 231/293; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*. 107/143

[70] Aristotâlîs, *Fî'n-Nefs*, thk. Abdurrahman Bedevî, çev. İshak bin Huneyn (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbuât, ts.).; Krş. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", çev. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası* (İstanbul: Klasik, 2004).

[71] Dimitri Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", çev. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası* (İstanbul: Klasik, 2021).

[72] Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32/529-531.

[73] Mehmet Zahit Tiryaki, "Nefs Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 3/1292-1315.

[74] Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabıc Phılosophy*, ed. Peter Adamson King's College London, Richard C. Taylor Marquette University (Cambridge Universty Press, 2005), 96-105.

[75] Jon McGinnis - David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources* (Inc. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007), 175-209.

Akıl bağlamında İbn Sînâ'nın *Hudûd*[76] risâlesindeki yaklaşımı ve diğer metinlerindeki akla dair görüşleri, kavramın felsefî çerçevesi ve *teşebbüh*'le ilişkisi açısından temel referans kaynağıdır. Felsefî düşüncede akıl, yalnızca insan bağlamında epistemolojik ve etik çerçevede değil aynı zamanda ontolojik ve kozmolojik gerçekliği olan ayrık bir ilke olarak kabul edilir. Kozmik ayrık akıllar, özellikle altıncı namat içeriğinde *gayeler, ilkeleri* ve *tertip* bağlamında işlenmesi bakımından *el-İşârât* ve şerhleri[77] bu konuda önemli dayanaklar olarak ifade edilebilir. Elbette aklın bu çerçevesiyle ilgili eş-*Şifâ, en-Necât* ve diğer ilgili metinlerde gerekli referanslar olsa da burada özellikle *el-ğâyât ve mebâdîhâ ve fi't-tertîb* odaklı altıncı namat ve şerhlerine dikkat çekmek için *el-İşârât*'ı ön plana çıkararak vurgulamak gerekir. Ayrıca günümüz kaynakları olarak yararlandığımız Süleyman Hayri Bolay'ın DİA'daki "Akıl" maddesi,[78] Ömer Mahir Alper'in *Araçsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek* makalesi[79] ve Herbert A. Davıdson'un, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl* kitabı[80] belirtilebilir.

Sistemin meydana geliş ve işleyiş düzenini vurgulayan *sudûr* ve bütünü oluşturan birimlerin neliğini ifade eden *mahiyet,* çalışmanın baştan sona karakterini belirleyen etkin faktörler arasındadır. *Sudûr* ve *mahiyet* kavramları, usûl çerçevesi ve temel ilkeler marifetiyle teze nüfuz ederek içerik örgüsünü oluşturmuştur. Burada filozofun temel metinleri ana dayanak olmakla birlikte bu teorileri özellikle sorun, iddia, ana kavramlar ve önermeler düzeyinde analiz eden Ömer Türker'in *Mahiyet Teorisi*[81] ile İbrahim Halil Üçer'in *Sudûr Teorisi*[82] yararlanılan kaynaklar arasındadır. Özellikle *teşebbüh*'ün olabilirliğini ve sınırlarını belirleyen bir faktör olarak *mahiyet* kavramının İbn Sînâ düşüncesindeki çerçevesi, çalışmanın ana karakterini belirleyen unsurlardan biridir. Bu çerçevede üçüncü bölümün son başlığı olan *Teşebbüh-*

[76] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd".

[77] Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran, 1384).; Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât (Kutbüddin er-Râzî şerhiyle birlikte)*, thk. Kerim Feyzi (Kum: Muesseset Matbuât-ı Dînî, 1383).

[78] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238-242.

[79] Ömer Mahir Alper, "Araçsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek", *Eskiyeni* 17 (İlkbahar 2010), 28-32.

[80] Herbert A. Davıdson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).

[81] Ömer Türker, "Mahiyet Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/673-694.

[82] İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 1/384-425.

Mahiyet İlişkisi altında benzeme fiilinin imkân ve sınırları çeşitli açılardan analiz edilmiştir. Bu analizde özellikle insan varlığı özelinde mahiyetlerin *teşebbüh'*e tanıdığı imkân ve sınırlar, sistemin temel ilkeleri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
TEORİK ALTYAPI

Bu bölümde kavramın anlaşılabilmesini kolaylaştıran bazı temel veriler ele alınmaktadır. Çalışmanın arka planını oluşturan bu temel veriler, iki alt başlık halinde incelenmektedir.

İlkinde araştırmanın usûl çerçevesi ve içeriği ile ilgili birtakım ilkeler ve mantıksal zemin yer almaktadır. Burada çalışmanın temel altyapısının sağlanabilmesi için *Usûl Çerçevesi ve Temel İlkeler* başlığı altında İbn Sînâ'nın yöntemine ve düşünce tarzına değinilmekte, daha sonra konunun genel çerçevesi ve içeriğiyle sınırlı kalmak üzere İbn Sînâ felsefesinde belirleyici bazı temel ilkeler üzerinde durulmaktadır. Bu temel ilkeler ve mantıksal zemin irdelemesiyle İbn Sînâ düşüncesindeki ana bağlantı noktalarının fark edilmesi ve *teşebbüh* kavramının bütünsel yapı içerisindeki sistematik konumunun ve mantığının kavranabilmesi hedeflenmektedir. Bağlam, şeyin referans kaynaklarıyla ilişkisini göz önüne serdiğinden o şey hakkındaki bağlam bilgisi, şeyi objektif anlamada verimli bir ortam sağlar. Bu açıdan ikinci başlıkta *teşebbüh* kavramının ontolojik ve kozmolojik bağlamı, metafizik dayanak noktaları ile birlikte tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Meşşâî sistemde ve özel olarak İbn Sînâ düşüncesinde sistemin ana dayanak noktası *varlık* kavramıdır. Varlığı meydana getiren cismanî-gayri cismani tüm unsurlar illiyet ile birbiriyle bağlı olduğundan sistemdeki bir unsurun açığa çıkarılabilmesi, onun ontolojik ve kozmolojik bağlamının ortaya konmasına bağlıdır. Dolayısıyla *teşebbüh*'ün içerik, kapsam ve bağlantıları, ontolojik ve kozmolojik bağlamının ortaya konmasıyla daha iyi görülebilir. Bu doğrultuda "felsefî kavramların sahip oldukları kültürel bir arka planı olduğu"[83] gerçeği hesaba katıldığında mezkûr bağlamın o kavram için adeta bir "gerçeklik küresi"[84] niteliğinde olduğu anlaşılır. Böylece kavram hakkında sistemin bütünlüğü içerisinde daha gerçekçi ve müeyyed verilere ulaşma imkânı kolaylaşmış olur. Wisnovsky'nin

[83] Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, 20.

[84] İhsan Fazlıoğlu, "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihi'nde Hakîkî (İnvisible) ile Zahirî (visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması", *Uluslararası XIII. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala (Uluslararası XIII. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014), 27-36.

ifadesiyle "bağlamcılık, indirgemecilik ile öncü bulma arasında bir orta yol"[85] olarak değerlendirilirse bu orta yolla karşıt yönlü aşırı uçlara sapmadan kavram hakkında doğruya en yakın noktaya ulaşılabilir.

Bu bölümde ele alınacak ilk başlığa geçmeden önce ise *teşebbüh* kavramının lugavî ve ıstılahî çerçevesinin görülmesi gerekir. Zira kavramın mahiyeti bilinmeden onun arka planını ve bağlantı noktalarını açıklamaya dönük temel ilkelerin ve bağlamın tam anlamıyla zihinde vuzuha kavuşamayabilir.

1.1. TEŞEBBÜHÜN ETİMOLOJİK YAPISI ve MAHİYETİ

Teşebbüh: (*ş-b-h*) kök harflerinden türetilmiş bir fiildir. *Lisânu'l-Arab*, (*şibh*), (*şebeh*) ve (*şebîh*) lafızları için *misil* karşılığını vermektedir.[86] *Teşebbüh* sigası odağındaki anlamı, *kendisini bir şeye/başkasına benzetmek*tir. Genel kabul ve kullanıma bakıldığında *teşebbüh*, gaye olarak belirlenen bir şeye benzeme çabası ve süreci olarak ifade edilir.

Râğıb el-İsfehânî (ö. 1108) *şibh, şebeh* ve *şebîh* lafızlarının hakikatinin, nitelik cihetinden "mümâselet" olduğunu belirtir. İsfehânî, aynı kökten türeyen *şübhe* lafzını: "aralarındaki zâtî veya manevi benzerlikten ötürü iki şeyin birbirinden ayırt edilememesi" şeklinde tanımlar ve Bakara Suresi yirmi beşinci ayetindeki "onu daha öncekine benzetirler" (*ve utû bihi muteşâbihen*) ifadesini örnek olarak verir. Özellikle buradaki benzerliğin mahiyet ve tat bakımından değil görünüm ve renk açısından olduğunu belirtir. İsfehânî *el-Müfredât*'taki açıklamalarının devamında başka bir açıya daha dikkatleri çekerek *müteşâbih* fiilinin "belirsizlik ve karışıklık" (*işkâl*) anlamı da taşıdığını vurgular.[87] Ancak burada vurgusu yapılan karışıklık; dağınıklık ve keşmekeş değildir. Yukarıda anılan Bakara Suresindeki ayetin çağrışımları yönünde bakılacak olursa *müteşâbihen* lafzının işaret ettiği karışıklık, aşırı benzerlikten ötürü iki şeyin (*dünya ve cennet nimetleri*) sûret açısından neredeyse ayırt edilememesi durumudur.

---

[85] Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer (Klasik, 2020), 36.
[86] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/13/503.
[87] Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 254.

Başka bir açıdan bakıldığında bitkiler ve hayvanlar (*hars ve nesl*), türsel bekâyı temin bakımından yaşlanan bireylerin yerine yenisini koyma amacıyla bir üreme çabası içerisinde olurlar. Canlı varlıkların üreme süreçlerinde oluşan benzer veya misil olanı ifade etmekte *şebîh* lafzı kullanılır. Yukarıda anılan fiil kökünden türeyen *şebîh* lafzının, her canlı türünün doğurma veya daha başka bir yolla meydana getirdiği *kendine benzer* yeni bireyleri yani eşdeğer varlık üretimini ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmış olmaktadır. Böylece *şebîh* lafzının bu anlam çerçevesi, *teşebbüh'*ün benzerlik anlamını başka bir boyutta pekiştirmiş olmaktadır.

Sarf açısından şeddeli kalıbının anlam çerçevesiyle *teşebbüh*, benzeme fiilinin icrasındaki motivasyonu ve eylem yoğunluğunu yansıtmaktadır. Bu motivasyon ve eylemle beraber belli bir hazzın ve insiyakın olduğu da açıktır. Bununla birlikte bu fiil kalıbı, hâmili olduğu *Şedde*'nin ortaya koyduğu anlam atmosferinde belli bir süreç dahilinde yapılan işin zor ve zahmetle kotarılabildiğini de vurgular. Dolayısıyla odak kavram olarak *teşebbüh'*ün, aşk, şevk, haz, insiyak, zor, çaba, zahmet gibi anlamlarla ilişkisel bir bağa sahip olduğu da görülmektedir. Fiil kalıbının aksettirdiği motivasyon ve yoğun eylemlilik hali gibi faktörler, söz konusu tikel varlıkta *teşebbüh'ü*n neredeyse yaşam boyu devam eden bir süreç olduğu sonucuna ulaşılabilir. Fiilin yansıttığı bu yapısal özellikler *lafız-mefhûm* mutabakatı açısından *teşebbüh'*ün güçlü realitesini ortaya koyar. Bu etimolojik realitenin felsefî düşünceye yansıması sadedinde şu söylenebilir: Meşşâî sistem çerçevesinden bakıldığında bir tek kırlangıçla bahar gelmeyeceğine veya bir tek günle insan mutlu olamayacağına göre[88] *teşebbüh'*ün tikel varlık için hayra dönük ve onun özsel istikrar ve yetkinliğini gaye edinen uzun soluklu bir cehdi ifade ettiği belirtilebilir.

*Teşebbüh'*ün fiil kalıbının bir başka özelliği, eylemin bizzat öznenin kendisi tarafından ve yine kendisine dönük olarak yapılmasını belirtmesidir. Örneğin aynı sîgadan *te'allüm* (*öğrenme*) fiilinin odak anlamı, *ta'lîm*de (*öğretme*) olduğu şekliyle dış destek ve yönlendirme olsa da fakat bundan daha çok, fiil özne tarafından bizzat kendi çabası ile öğrenme eyleminin icrasını ifade eder. Buradan hareketle aynı kalıptan olan *teşebbüh'*ün özü, iç dinamiklerle gerçekleşen, öznenin zâtî çabası ve öz performansından oluşur. Özne odaklı bu karakteristik niteliği, *teşebbüh* fiilinin aşk,

[88] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (1098a 15), çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2018), 18.

şevk, iştiyak ve insiyak gibi motivasyon araçlarıyla doğal bir bağa sahip olduğunu ortaya koyar.

Bu etimolojik yapıya ve kullanım çerçevesine sahip olan *teşebbüh'*ü İbn Sînâ, üç farklı boyutta ele alır. Filozofun kavramla ilgili bu yaklaşımı, üçüncü bölümde ele alınacağı için burada işaret etmekle yetinilmektedir. İbn Sînâ'nın ele aldığı bu üç boyutun ilki besin ve beslenme düzeyindeki bedenî *teşebbüh'*tür. Bu düzeyde *teşebbüh'*ün mantığı, besinin beslediği cismin doğasına benzetilip dönüştürülerek çözülüp gidenin yerini ikame etmesi olgusuna dayandırılır. Canlıdaki besleyici kuvve (*ğâziye*), besini (*ğızâ*) alıp kendi özüne benzeterek bedene mal eder. Böylece bünye, canlılığını koruma ve devam ettirme olanağına kavuşur. Bu çerçevede besin, organizmanın kalıcılığını ve yetkinliğini sağlayan dışsal destek faktörü olarak değerlendirilir. Besleyici kuvve, bu fonksiyonuyla organizmanın istikrarını sağlamaya görevli bir mekanizma gibi işler. Burada devam ve bekâsına odaklanılan şey cisimdir. Bu düzlemdeki *teşebbüh*, tikel varlığın maddî varlığının garanti altına alınmasına odaklıdır. Bu da ilk yetkinlik kapsamında canlı varlığın fiziki istikrarını sağlamaya dönük temel gereksiniminin karşılanmasıdır. İkincisi insanın nâtık nefsinin aklîleşmesi süreciyle ilgili olan *teşebbüh'*tür. Bu aşamadaki *teşebbüh*, insanın nâtık nefsi özelinde gerçekleşir. Bu düzeyde *teşebbüh*, nâtık nefsin faal akılla ittisali gerçekleştirebilecek bir düzeye gelene kadar ayrıklara *teşebbüh* çabasını vurgular. Zira İbn Sînâ'ya göre insan varlığı, *müstefâd akl*a ulaştığında ilk ilkelere *teşebbüh* etmiş olur.[89] Sistemin temel kabulleri, söz konusu bu aklî *teşebbüh'*te de mevzubahistir. Örneğin yukarıda fizyolojik *teşebbüh'*te besin olarak belirtilen dış destek, burada faal aklın işrakından istifâde şeklinde ortaya çıkar. Çünkü yetkinliğe ulaşmada şeyin özsel imkânı yeterli değildir. Bu konuda bilfiil durumda olan bir nedene gereksinim duyulduğu sistemin temel ilkelerindendir. Zaten nâtık nefsin dönüştüğü nihâî akıl düzeyi olan *müstefâd* akıl da faal akıldan istifâde sürecine göndermede bulunan önemli bir terminoloji olarak vazedilmiştir. Üçüncüsü de semavî cisimlerin sürekli dairevî hareketini açıklayan bir faktör olarak semavî nefslerin ayrık (*mufârık*) akıllara benzeme eylemidir. Semanın Bârî Teâlâ'ya boyun eğen (*mutî*) bir hayvan[90] olduğu görüşünde olan İbn Sînâ, semavî cisimlerin sürekli

[89] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâb'un-Nefs*, 40.
[90] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 295.; Krş. İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, 258.

dairevî hareketini onların nefs sahibi olmalarına bağlar. Ancak bu sürekli hareketin yakın nedeni nefs olmakla birlikte onu bu kesintisiz harekete teşvik edenin daha üst konumda ayrık bir faktör ve bitimsiz (*nâmütenâhî*) bir güç olduğunu vurgular. Bu faktörün de bizzât ve bilaraz hareketten uzak ayrık akıllar olduğunu[91] nihayette ise maşûk olarak Bârî Teâlâ olduğunu belirtir.

Bu üçlü yaklaşımı destekleyici mahiyette morfolojik anlamda dikkat çeken bir yön de *tef'îl* ve *tefâ'ül* kalıbından türetilen *teşbîh* ve *teşâbüh* sigalarıdır. Bu formların karakteristik yapısında benzeyen ve benzenilen şey arasında ortak bir emr veya nitelik olması gerekir.[92] Zira benzeme olgusunun tahakkuku, benzeyen ile benzenilen arasında ortak nitelik veya niteliklerin olmasını gerekli kılmaktadır. Ortak nitelikler arttıkça veya ortak tek bir nitelik, keyfiyet bakımından yoğunlaştıkça benzeme durumu da artmaktadır. Örneğin akılsal *teşebbüh* açısından bakıldığında benzeme fiilinin öznesi olan insan ile fiilin hedefi olan ayrıklar arasında ortak *emr'*in akıl olduğu görülmektedir. Buna göre insanda ayrıklara *teşebbüh* çabasının varlığı, insan ile ayrıklar arasında benzer bir *emr'*in varlığına bağlıdır ki bu *emr* de akıldır. Böylece iki şey arasında bir nispet ilişkisi veya ortak sayılabilecek bir nitelik olmadığı takdirde o şeyler arasında bir ilişki olmayacağı tabiî olarak anlaşılmaktadır ki yukarıda belirtildiği gibi insanın faal akıl ile olan ittisal ilişkisi bu nispet ve ortak nitelik bağı odağında değerlendirilir. Ortak nitelik bağı çerçevesinde ayrıca mıknatısla demir arasındaki çekim ilişkisi de misal olarak gösterilebilecek bir olgudur. Bu şekilde mıknatısla demir arasındaki çekme-çekilme ilişkisi, aralarındaki ortak bir *emr'*in mevcudiyeti bağlamında izahı mümkündür. Tüm bu verilere müstenit *teşebbüh* lafzı, benzemeye çalışma sürecini ifade eder ki bu fiil, yapısı gereği iki tarafı gerektirir: benzemeye çalışan ve kendisine benzemeye çalışılan. Fiilin karakteristiği daha çok benzemeye çalışan tarafa odaklı olduğu için fiilin telaffuzunda *şedde*'nin etkisiyle benzemeye çalışanın arzu ve motivasyonu galip bir görünüm verse de fiilden benzemeye çalışılan şeyin varlığı da anlaşılabilmektedir.

---

[91] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, thk. Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'il-Emîriyye, 1960), 386-387.

[92] Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 60.; Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1982), 2/686.

Benzemeye çalışılan varlıklar, tamlık ve kemâl gibi nitelikleriyle bir çekim (*cezb*) oluşturmak suretiyle eksik varlıkların eksiklerini ikmal için onları hareket ve değişim yönünde şevklendirirler. Zira İbn Sînâ'nın vurguladığı gibi ayrıkların hareket ettirme tarzı doğrudan fiziki temas (*mübâşeret*) şeklinde değil, teşvik boyutunda gerçekleşir. Diğer taraftan söz konusu şevklendirme olgusu, benzeyende bir aşk ve şevk istidadını gerektirir ki İbn Sînâ *Aşkın Mahiyeti Hakkında* risâlesinde ayırım yapmadan tüm varlıkların kendi mahiyetlerine uygun bir aşk istidadına sahip olduklarını vurgular. Bu risâlede İbn Sînâ, aşkı her bir tikel varlığın kendisine uygun olanı *istihsân* ederek elde etmeye çalışması çerçevesinde değerlendirir.[93] Böylece tüm varlıktaki çok boyutlu dinamik yapı, şevklendiren ve şevklenen bağlamında ortaya konur.

1.2. USÛL ÇERÇEVESİ VE TEMEL İLKELER

1.2.1. Usûl Çerçevesi

İbn Sînâ'nın düşünce tarzı öncelikle "takrîr-i usûl" olarak belirtilebilen temel ilkeleri ve kavramları vazetmeye dayanır.[94] Usûl hem bir dayanak noktası hem de yöntem çerçevesi olduğundan sistemli düşüncede bir *medhal* olmanın ötesinde ana yapının genel karakterini oluşturan temel kodlar olarak değerlendirilebilir. Zira asıl, şey için temel dayanak konumundadır.[95] Bu açıdan konunun kavramsal ve problematik künhüne nüfûz edebilmek ve ondan beklenen gayeleri istihsal edebilmek için usûle vukûfiyet, bir gerekliliktir. Böylece usûle vukufiyet, incelenen konuya esaslı bir giriş imkânı verdiği gibi konuyu oluşturan temel yapıtaşlarını fark etmeye bağlı olarak kavramsal bağlamın daha iyi çözülebilmesine de katkı sağlar. Bu açıdan *ğâyât, mebâdî* ve *tertîb*[96] gibi anahtar kavramlarla şekillenen İbn Sînâ düşüncesinin anlaşılabilmesi, usûlünün iyice fark edilebilmesine bağlıdır. Bahis konusu bu felsefî düşüncenin belli dayanaklar üzerine bina edilmiştir. Tıpkı yersel bileşik varlıkların

[93] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 152.

[94] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 328. Filozof burada ve başka pek çok yerde esas ilkeleri belirttikten sonra amaca yönelmek gerektiğini belirtir.

[95] Cürcânî, *et-Ta'rifât*'ta bu çerçeveye uygun olarak "asl"ı, "mâ yebtenî aleyhi ğayruh" (üzerine başkasının bina edildiği şey) şeklinde tanımlar. Bkz. Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 28.; İbrahim Medkûr da "asl" kavramı için "mâ yubnâ aleyhi'ş-şey'u" demektedir. İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Felsefî* (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metabi'il-Emiriyye, 1983), 15.

[96] Filozofun kozmolojik düşüncesini ortaya koyan önemli metinlerinden biri olan altıncı namatın, bu kavramlarla örülmüş olduğu görülmektedir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 295.

ontolojik temellerinin dört unsur (*ustukus*); epistemolojik (*ma'rifî*) oluşumun temellerinin de önsel (*evvelî/apriori*) ilkelerce oluşturulması gibi.

Mantıksal tutarlılık ve varlıksal bütünlük açısından bakıldığında usûle mebni bu sistematik düşüncede şu yapısal örgü görülebilmektedir:

Anlaşılabilir bir nizamla işleyen varlığın yapısı, kıyasî bir durum arz eder. Bu durum, zihinde birtakım şeylerin belli bir düzenle sıralanması ve zihnin onlarla zorunlu olarak başka şeylere muttali olması[97] gibi varlıksal açıdan bir şeyin neden sonuç ilişkisi (*illiyet*) çerçevesinde başka bir şeyi zorunlu olarak netice vermesi durumudur. Bu açıdan kıyasî durumlarda bir şeyi anlamak için öncüller ve sonuçlar dizgesine sahip olmak gerekir. Bilinenden bilinmeyene doğru işleyen bu kıyasî süreç, varlığı anlamada akıl ve mantığın rolünü ortaya koyar. Aristoteles'in mantık ilkelerinin varlıksal bir karşılığı olduğunu veya bu ilkelerin varlığa denk düştüğünü ileri sürmesi[98] ile Mantık'ın, sadece felsefe tahsilinde bir alet olarak öneminden çok, akledilirlerin birbiriyle ilişkili olduğu bağlayıcı ilkeyi yansıttığı için vazgeçilmez bir nitelik olarak görülmesi[99] varlığın anlaşılmasında akıl ve mantığın rolünü teyit etmektedir. Akla ve mantığa dayalı bu rol, varlığın yapısal olarak aklî ve mantıkî düzenini gösterirken, varlığın işleyişinde *mebâdî*, *tertîb* ve *ğâyât*'ın yerini açığa çıkarır. Bu açıdan *mebâdî* ve *tertîb* ile oluşan ve iniş (*nüzûl*) ile somutlaşan varlığın, gaye yönünde tekrar yükseldiği şeklindeki açıklama, *teşebbüh*'ün anlaşılabilmesinin mantıksal zeminini oluşturur. Buna göre inişe mukabil bir çıkışın olması gerektiği mantık yürütmenin ulaştığı açık bir neticedir. Kıyasî bir yapı arz eden varlık, öncüller ve sonuçlar dizgesi şeklinde düzenli, hiyerarşik (*mürettep*) ve döngüsel bir işleyişe sahip olduğundan bu işleyişte inişi takiben bir çıkışın olması, sistemin doğası gereğidir. *el-İşarât*'ın fizik bölümünün girişinde esas ilkelere vurgu açıkça ifade edilir:

[97] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 73.
[98] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 58-59.
[99] Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelam'ın Mantığı", çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 247-258.

> "Bunlar, kolayına gelenlerin kavrayabileceği, kendisine zor gelenlerin ise en açık olanıyla dahi yararlanamadığı [birtakım] esaslara işaret ve cümlelere tenbihtir…"[100]

İbn Sînâ, burada ortaya koyacağı şeylerin *esaslar'*a işaret ve derli toplu birtakım cümlelere tenbih mahiyetinde olacağını vurgular. Bu usûl ve cümleleri, donanımıyla kolayca kavrayabilecek kişinin problemlere basiretle nüfuz edeceğini, kavramada zorlanan kişinin ise bu işaret ve tenbihlerin en açık olanından (*esrah*) bile faydalanamayacağını belirtir. Görüldüğü gibi filozofun yaklaşımında herhangi bir alandaki problemlerin künhüne vakıf olmanın yolu o problemleri içeren konunun asıllarına nüfuz etmekten geçer. Zira İbn Sînâ, esaslar bilinmediğinde onların üzerine bina edilmiş olan bütünsel yapının (*cümle*) tam olarak anlaşılamayacağını açıkça ifade etmektedir. Künhün karşıtının sathilik ve kesitsellik olduğu düşünüldüğünde[101] usûle dair bilginin vuzûha kavuşturucu ve problem çözücü tabiatı daha iyi anlaşılacaktır.

Filozof, ikinci namatın son tenbihinde temel yapıtaşları olarak usûle şöyle dikkatleri çeker:

> "Yaratıcının hikmetine bak ki O, başta asılları (usûl) var etti. Daha sonra bunlardan çeşitli karışımlar yarattı. Her karışımı bir tür için hazırladı. Türlerin kemâlini çıkarmak için mutedil karışımlar çıkarmaya başladı. Bu karışımlar içinde insan karışımını nâtık nefsinin yerleşimi için mümkün itidale en yakın kıldı."[102]

Her itidalin ilkesi olan Bârî Teâlâ[103] temel unsurlar olarak önce asılları var eder. Daha sonra kemâle doğru uzanan süreçleri bu asıllar üzerinde var eder.

Üçüncü namatın son tenbihinde aynı doğrultuda:

> "Senin için [temel] ilke [ler] olarak koyduğum şeyi elde ettiğinde…"[104]

diyerek kavram ve meselelerin anlaşılabilmesini verilen temel ilkelere ve yapıtaşlarına vukûfiyete bağlamaktadır.

---

[100] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 185.
[101] İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Necât*'taki anlatımında "künh"ün mukabili olarak "zâhir"i kullandığı görülmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 282.; İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, 245.
[102] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 229.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 106.
[103] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 281.; İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, 245.
[104] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 252.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 119.

Altıncı namatın sonunda *el-Evvel*'den sâdır olan soyut akılları takiben iniş tarzında oluşan varlıkların akışını ifade bağlamında usûle yapageldiği vurgulara devam ederek yukarıdaki sözüne yakın bir formatta şunu söyler:

> "Bu bütün (anlatılanları), özet bir şeklide geçmiş olsak da esaslardan sana verdiğimi iyice düşünmen, burhan yolundan seni onları inceleme yoluna sokacaktır." [105]

Bu yaklaşıma göre usûl, düşüncenin ana kökleri olarak en başta vazedilip tahkim edilir. Daha sonra süreç içerisinde bu muhkem temele dayalı olarak sağlam ve verimli işleyişin unsurları olarak dallar oluşur ve işlevini yerine getirir. Filozofun üslûbu ve kullandığı kavramların izi sürüldüğünde bu metinlerden ön plana çıkan kavramların *usûl* ve *burhân* olduğu görülmektedir.

Usûl teriminin kök (*asl*) ve dal (*fer'*) kavramlarının anlam sınırlarını içeren bir çerçeveye sahip olması, bu terimin düşüncenin alt ve üst ağlarıyla bağıntılarını açığa çıkardığı gibi usûlün gövde ve dalların karar ve istikrarındaki belirleyici durumunu da ortaya koyar. Dolayısıyla düşüncede usûl denildiğinde hem o düşüncenin kökleri ve dallarıyla yeni tasavvur ve yargılar üretimini hem de bu üretimin hangi yöntem ve tekniklerle yapıldığını tanımlayan metodoloji kastedilmiş olur

Herhangi bir konuda bir yargıya varabilmek için o alanda vazedilmiş ilkeleri ve temel kuralları bilmek ve bu temeller çerçevesinde[106] iş görmek gerektiği filozofun metinlerinden anlaşılmaktadır. Pek çok yerde eş-Şeyh'ur-reis, "bu anlaşıldıysa deriz ki…"[107] gibi ifadelerle temel esasları ve dalları vazettikten sonra ulaştığı yargıları açıklama yoluna gitmektedir. Bu şekilde filozofun, kavramsal ve problematik bağlamına oturtarak konuyu incelediği, eserlerinde ortaya koyduğu sonuçlardan anlaşılabilmektedir. Gazzâlî'nin (ö. 1111) vurguladığı gibi ciddi ve derin araştırma (*tahkîku'l-kavl*), öncelikle usûlü yani temel ilke ve kavramları vazetmeyi daha sonra bu ilkelerin doğuracağı dalları gösterip izah etmeyi gerektirir.[108] İbn

[105] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 318.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 159.
[106] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 17.
[107] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 41.
[108] Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr ve Misfâtu'l-Esrâr*, thk. Abdulaziz İzzeddin es-Siyrevan (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1986), 118.; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2020), 37.

Sînâ'nın metinleri, özellikle *eş-Şifâ* ve *en-Necât* gibi konuları genişçe ele aldığı orta dönem eserlerinin, bu gereklilik açısından değerlendirildiğinde bu usûle uygunluğu görülebilmektedir. Bu çerçevede filozof, *Mantığa Giriş*'te kitabın içeriğinin öncekilere nispet edilen felsefî ilimlerdeki esaslardan tahkik ettiği özlerden teşekkül edeceğini belirtir.[109] Tahkîk eyleminin karakteristik özelliğinin zan ve tahmin kolaycılığına kapılmadan şeyin hakikatine ulaşmayı sağlamak olduğu düşünüldüğünde usûlden gövdeye oradan da dallara ulaşmaya çalışan İbn Sînâ felsefesinin rasyonel ve sistematik karakteri anlaşılabilmektedir.

Meşşâî felsefede olduğu gibi İbn Sînâ düşüncesinde de burhân, şeyin varlığına ve nedenine dair bir kanıtlama olarak sistemin her yanıyla ilgili belirleyici unsurdur.[110] Usûle dayalılık ve burhân, sistemin her boyutuna nüfuz ettiğinden İbn Sînâ düşüncesi, belirlenmiş (*mahdûd*) temel ilkelere dayalı, rasyonel ve bilimsel karakterli bir yapı olarak tezahür eder. Burhânî kıyaslara dayalı bir düşünce, kabulü zorunlu öncüllerden oluştuğundan[111] bu prensibin bir tezahürü olarak İbn Sînâ; mantık, fizik, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi bilimleri edinmiş ve disiplinler arası etkileşimi kullanmıştır. Buna göre İbn Sînâ felsefesi, belli bir düzen ve disiplin içinde *tahkîk* ve *tertîb* edilmiş bir düşünce sistemi olarak geleneksel ana konu ve problemleri bilimsel veriler, rasyonel düşünce, aklî sezgi (*hads*) ve tevarüs edilen sahih dinî değerlerle yeniden üretip yapılandırmıştır. Bu kapsayıcılığı ve sistematik yapısıyla İbn Sînâ düşüncesinde en temelde "marifet"[112] olarak ele alınan bilgi sistemi, tasavvur ve tasdik olarak ayrılarak düşüncenin kodları olan ilkelerin ve tanımlamaların taayyün imkânını oluşturur. Zira ilkeler ve tanımlamalar, tasavvur ve tasdiklerden oluşan temellerdir. Bu temeller, tasavvur ve tasdik formunda taayyün ederek söz ve yazı boyutunda gerçekliği dile getirir. Fikrî üretimin önceden benimsenmiş kabullerden (*teori*) bağımsız olmadığı[113] düşünüldüğünde bu temel ilkelerin, düşünce inşasındaki etkisi ortaya çıkar. Bu şekilde her türden akıl yürütme

[109] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2.
[110] İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde burhan veya bilimsel kanıtlama teorisinin yeri ve etkileriyle ilgili Bkz. Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).
[111] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 165.
[112] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 43.; Krş. Fârâbî, *Burhân Kitabı*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2012), 1.
[113] İhsan Fazlıoğlu, "İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması", *Divan* 2 (1996), 217-224.

ve fikir imali, tasavvur ve tasdiklerle inşa edilerek sistemli düşüncenin bir bütün halinde vazedilmesine imkân sağlanmış olur. Tanım tasavvurlardan, tasdik de önerme ve kıyaslardan oluştuğuna göre ilkeler ve temel tanımlamalar, düşünce sisteminin karakterini tayin eden kökler mesabesindedir. Bundan dolayı ilkeler ve tanımlamalar ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve psikolojik boyutlarıyla sistemli düşünce inşasında ana dayanaklardır. Süreç içerisinde filozof tarafından bu umdeler üzerinde belirginleşen bir kompozisyon (*te'lif*) vücuda getirilir. Böylece filozofun varlık tasarımı, somut bir görünüm alarak ortaya çıkmış olur. Bu açıdan bir düşünce sisteminin mahiyetini ve fonksiyonunu anlayabilmek, sistem sahibinin vazettiği ilkeler ve tanımlamaların olabildiği kadar net bir görüşle temyiz edilerek fark edilebilmesine bağlıdır. Bu fark ediş ve tespitle, ilgili ilkeler ve tanımlamalar söz ve yazı formunda vazedilir. Epistemik olarak şeyin zâtı, tanımla tahakkuk ettiğinden ilke ve tanımlamalar, mecaz, müstear veya garip lafızlar yerine alışılmış lafızlarla konulur ki[114] anılan söz ve yazılar açık ve anlaşılır olabilsin. Şeyin zâtının tanımla tahakkuk ettiği prensibinden hareketle mantık ve felsefe terminolojisinde sınırsız olanın (*gayr-ı mahdûd*) bilinemeyeceği, açık bir yargı (*kaziyye-i muhkeme*) olarak yer alır. Bu yargı gereği belirsiz ve sınırsız bir şeyin tasavvuru kâbil olmadığından bu şey, hadler ile sınırlanarak çerçevelenip kuşatılır. Böylece o şey, özsel unsurları (*mahiyet*) açısından toparlanarak (*efrâdını câmî*) ve ilgisiz parçalardan arındırılarak (*ağyârını mânî*) açık seçik idrak edilebilir bir duruma getirilir. Tanımda amaç, rastgele bir ayrım yapmak değil anlamı olduğu gibi tasavvur ettirmek[115] ve şeyin künhünü olduğu gibi tahdîd edip belirtmektir.[116] *Künh* kavramının, parçalardan oluşan bütüne göndermede bulunduğu ve kurucu unsurları içerdiği göz önüne alındığında *teşebbüh'*ün künhüne ulaşabilmek için bir yandan ilkeler ve tanımlamaların bilinmesi diğer taraftan da ilgili kavramsal çerçevenin ortaya konması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu kapsamda İbn Sînâ düşüncesinden edindiğimiz konuyla ilgili aşağıdaki temel ilkeler ve tanımlamalar, tezin içeriğini ve karakterini belirleyen kriterlerdir. Söz konusu temel ilkeler ve tanımlamalar, *teşebbüh* kavramını anlamada yol gösterici bir işlev görmektedir.

[114] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 65.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 18.
[115] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 62.
[116] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 63.

1.2.2. Temel İlkeler ve Tanımlamalar

(i) Mufârık, gayrı mahsûstur.[117]

Mufârık terimi, soyut (*gayri cismani*) varlıkları ifade eder. Bu terim Türkçe'de *ayrık* olarak belirtilir. İbn Sînâ'ın temel metinlerindeki yaklaşımı ve ön plana çıkan kabulleri dikkate alındığında ayrıklarla ilgili şu hususlara ulaşılabilir:

(a) Bilfiildir, kuvve hâli içermez.

(b) Cismani olmadığından yer ve konum gibi kategorilerinden ve hareketten uzaktır.

(c) Hareket, ay-altında bilkuvve olması cihetiyle bilkuvve olanın ilk yetkinliği, ay-üstünde ise dairevî hareket, yer ve konumdaki eksikliği tamamlamak içindir. Bu çerçevede ayrıklar; hareket, yer, değişim ve zamandan berîdir.

(d) Zaman, semavî cisimlerin hareketleri ile oluştuğundan cisimden ve hareketten âzâde olan ayrık akıllar, zaman içre değildirler. Ayrıca hareket ve değişim zaman içinde gerçekleştiğinden[118] ayrıklar; hareket, değişim ve yenileşmeden uzaktır denilir.

(e) Bârî Tealâ'nın mutlak anlamda herhangi bir amacı (*ğaraz*) olmadığı vurgulanırken ayrık akılların (*âlî illetler*) ise aşağı varlıklara dönük amacı olmadığı ifade edilir.[119] Bundan, ayrık akılların yukarıya dönük amacı olduğu sonucuna varılır.

Bu verilere göre gayrı mahsûs varlık yani ayrık akıllar; cisimden, hareket, zaman, yer ve konum gibi niteliklerden ve kuvve halinden ârîdir. Cisim, hareket, yer ve konum; ay-altı ve ay-üstü varlıklara ait nitelikler olduğundan ayrıklar, cisimden ve cisme ait niteliklerden arınıktır. Bu çerçeveye göre ayrıklar, ay-üstü ve ay-altı olarak ayrılan sınırlı ve kapalı âleme dahil olmayıp aşkın akıllar alanını oluşturur. Bu gerekçeyle çalışma boyunca *ay-üstü varlıklar* mefhumu, ayrık akıllar dahil

[117] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, thk. Said Zâyed (Kum, İran: Menşûrât Maktebet Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1405), 30.
[118] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 204.
[119] Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/169-170.

edilmeden semavî nefsler, semavî cisimler ve feleklerini belirtir çerçevede kullanılmaktadır.

(ii) Tabiat alanında varlıksal düzen, semavî cisimlerin tavassutu ile korunur.[120]

Ontolojik ve epistemolojik düzeyde ay-altı alanındaki olgu ve oluşumlar semavî cisimlerin tesiri ile meydana gelir. Unsurlardaki (*ustukussât*) yapılaşma ve imtizac, semavî cisimlerin etkisiyle kıvama ulaştıkça yersel varlıklar derecelerine göre oluşarak ortaya çıkar. Sudûrun işleyiş düzenine göre semavî küreler oluşup şekillendikten sonra bunlardan zorunlu olarak (*lezime anhâ*) yersel temel yapı unsurları meydana gelir. Ne var ki, sistemin temel kabullerinden olan *âlî, sâfil için fiil eylemez* ilkesine bağlı olarak semavî nefslerin cisimlerini hareketlendirmesi, yukarıdakine *teşebbüh* için gerçekleşirken bu gerçekleşmenin lâzımı [zorunlu getirisi] olarak da daha alt boyutta yersel unsurlar oluşur.[121] Burada vurgulanan üsttekinin alttaki için fiil eylemediği durumu, üst varlığın alttakine dönük bir gayesinin olmadığını belirtmek içindir ki sistemde gaye, her konumdakinin daha yukarıya dönük ilgi ve teveccühünü ifade eder.

Tabiat alanında varlıksal düzenin, semavî cisimlerin tavassutu ile oluşup korunduğunu filozof şu şekilde ifade eder:

> "Semavî küreler sayıca tamamlanınca bunun zorunlu sonucu olarak temel yapı unsurları (*ustukussât*) oluşur. Bu şeklide, çünkü temel yapı unsurlarına dayalı cisimler, oluşup bozulan cisimlerdir. Bunların yakın ilkelerinin bir tür değişim ve hareketi kabul edebilir şeyler olması ve sırf akıl olanın ise tek başına bunların varlığına sebep olmaması gerekir..."[122]

Dört temel unsurdan oluşan cisimler, oluşup dağılan (*kâin ve fâsit*) olduğundan yakın nedenlerinin soyut akıl değil, bir tür hareketi kabul edebilen varlıklar olması gerekir. Onlar da cisim ve harekete sahip semavî kürelerdir. Böylece ay-altı tabiat düzeninin yakın nedeni cisim ve hareketleriyle semavî küreler iken uzak nedeni de ayrık akılların sonuncusu olan faal akıldır. Ancak bu belirlemeler, sudûrun

[120] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 40.
[121] Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/159.
[122] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 410.

işleyişi ve illiyetin sebep-müsebbep düzeni içerisinde yapılsa da nihâî anlamda tek varlık verici (*mufîd*) Bârî Tealâ'dır.

(iii) Tabiat alanında hareket, maddede kuvveden fiile çıkıştır.[123]

Hareket, ay-altı alanında bilkuvve şeyin ilk kemâli[124] ay-üstü alanda ise dairevî ve sürekli bir tarzda sebat ve devamın sağlayıcısıdır. Tabiî hareket nitelik, nicelik, yer ve konumda sükûnu talep içindir.[125] Dolayısıyla semavî dairevî hareket gibi muttasıl bir hareket, "zıtlıktan kaynaklanmayan konumsal bir hareket"[126] olduğundan tabiî hareket sayılmamaktadır. Çünkü tabiî hareket, kuvveden fiile çıkış ve ilgili olduğu kategoride sükûnu talep içindir. Bu açıdan ay-altındaki tabiî hareket, *tekevvün* çerçevesinde ele alınır. Basit cisimler olarak kabul edilmeleri nedeniyle Semavî cisimlerde istikmâl olduğundan semavî cisimlerdeki hareket, kuvveden fiile çıkış değil; zıtlıktan kaynaklanmayan yer ve konumdaki eksikliği tamamlamak, sebat ve devamı sağlamak içindir. Bu açıdan göksel ve yersel cisimlerin cisimlikte birleşmeleri, onların yersel unsurlara dayalı olmada da birleştikleri anlamına gelmez. Zira iki şeyin ana bir anlamda (mesela cinste) ortaklaşması, bu anlamın sağladığı istidadın her ikisinde de bir tek olması anlamına gelmez. Aksi taktirde *hayvanlık* anlamı, insanlarda da eşeklerdekini hazırlardı.[127]

(iv) Tabiî gayeler muhal değildir.[128]

Tabiî gaye kaçınılmazdır. Bu açıdan "engellenmeyen her tabiî hareket, gayesine ulaşır."[129] Sisteme göre uygun şartların oluşması ve bir engel (*mâni/muavvik*) olmaması durumunda bir şeyin doğal gayesinin gerçekleşmemesi söz konusu değildir. "Tabiî arzuya dayalı bir şeyden tabiî kaçış muhal olduğu gibi tabiî kaçışa konu olanın, tabiî maksut olması da mümkün değildir."[130] Dolayısıyla gayeyi gerçekleştiren motivasyon süreci olarak aşk ve şevkin tüm varlıklar kapsamında ele

[123] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 48.
[124] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 86-87.
[125] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 302.
[126] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 103-104.
[127] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Semâ ve'l-Âlem*, thk. Mahmud Kâsım (Kahire/Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1405), 31-32.
[128] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 20.
[129] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 302.
[130] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 257.

alınıp değerlendirilmesi[131] sistemin bütünlüğü ve mantıksal tutarlılığının göstergesidir. Özellikle *teşebbüh'*ün gaye olarak görülmesi bağlamında *eş-Şifâ/el-İlahiyât II'*deki şu pasaj açıklayıcı ibareler içermektedir:

> "Gayeye gelince o, şeyin kendisi için olduğu şeydir. Bunu da önceki [anlatılanlardan] öğrenmiş oldun. Gaye, örneğin zafere sevinmekte olduğu gibi kimi şeylerde yalnızca failin özünde olurken; bazı şeylerde de failin dışındaki şeylerde olur. Bu da ya doğa veya fikirden çıkan hareketlerin gayelerinde olduğu gibi konuda ya da üçüncü bir şeyde [olmak üzere] falan kişinin rızası için yapılan bir şeyde olur. Bu rıza ile oluşan sevinç, bir başka gaye olsa da böylece falan kişinin rızası, fail ve kâbilin dışında bir gaye olur. Gayelerden biri de başka bir şeye *teşebbüh'*tür. Benzemeye çalışılan şey (*el-muteşebbeh bih*) şevk duyulan olması yönüyle gayedir. Aynı şekilde *teşebbüh'*ün kendisi de gayedir."[132]

Pasajda belirtildiği gibi gaye failde, kâbilde veya üçüncü bir şeyde olabilir. Bunların dışında filozof, *teşebbüh* fiilinin de bir gaye olduğunu belirttikten sonra bağlamı tamamlayıcı bir şekilde benzemeye çalışılan şeyin de arzu duyulan olması yönüyle gaye olduğunu ifade etmektedir. Buna göre *teşebbüh,* gaye olarak değerlendirildiği için her bir tikel varlığın (*hüviyet*) kendi mahiyeti ve varlıksal düzleminde *teşebbüh* süreci içerisindedir. Doğal hareket mutlaka yer, konum, nitelik veya nicelik kategorilerinden birinde meydana gelir. Dolayısıyla lüzûm tarzında meydana gelen sudûra mukabil, varlıklardan sadır olan ve aşk ve iştiyaka dayalı *teşebbüh* de gayeye tâbiiyettir. Zira nedenler teorisinde gaye, henüz gerçekleşmemiş suret olarak belirtilir. Örneğin nâtık nefsin *heyûlânî* akıldan başlayıp bir gaye olarak *müstefâd* akla ulaşma süreci, *teşebbüh* olarak nitelendirilir. Bu niteleme şu pasajdan anlaşılabilmektedir:

> "…müstefâd akılla birlikte hayvanî cinsten olan insan türü tamamlanmış ve orada insanî kuvve, tüm varlığın ilk ilkelerine benzemiş olur."[133]

İnsanın türsel yetkinliğini iktisap ile elde ederek müstefâd akla ulaşması, onun varoluşsal açıdan tamamlanmasıdır. Bu tamamlanma akılsal

[131] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk,* 154-128.
[132] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II,* 283.
[133] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 205.

yetkinleşme olarak gerçekleştiğinden böylece insanın nâtık kuvvesi, akıllaşarak varlığın ilk ilkeleri olan ayrık akıllara benzemiş olur.

(v) Her türlü tertip ve düzenin dikey (*mütesâid*) veya düşey (*mütenâzil*) bir noktada sona ermesi gerekir.[134]

Varlıktaki uyumdan onda bir düzen ve sıralama olduğu sonucuna ulaşılır. İbn Sînâ felsefesi açısından akıl, ilim ve düzene dayalı olarak oluşan varlıksal düzene *nizâmu'l-hayr* denilir. Varlıktaki bu düzen, insanın doğasına da yansıyarak onun belli bir düzen içerisinde yer alan bir varlık olmasını sağlar. İnsan zihninin belli bir düzen ve sıralama ile çalışması da bunu göstermektedir. Bu anlamda insanın düşünce eyleminin ürünü olan kıyasî sanatlar, bu düzeninin tezahürleridir. Bu açıdan Fârâbî, kıyasî sanatların ortaya çıkış sürecini ele aldığı *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ilk sanatlardan olan şiirin, insanın fıtratındaki her şeyde mevcut olan tertip ve nizamı araştırma ihtiyacından (*teharri't-tertîb ve'n-nizâm*) kaynaklandığı üzerinde durur.[135] Buna göre varlıkta bir düzen olduğu, müşahede edilen bir olgudur. Diğer taraftan müdrik özne olarak insanın bu düzeni anlayabilecek donanımda olduğu da sahip olduğu mantıksal kapasite, düşünsel yetenek ve bunlarla oluşturmuş olduğu kıyasî sanatlardan anlaşılabilmektedir.

Varlıkta belli bir düzen olduğu anlaşıldığına göre anılan ilkenin odak noktası olan düzenin dikey veya düşey yönlü mutlaka bir yerde nihayete ermesi gerektiği de anlaşılmaktadır. Buna göre her varlıksal yapı ve işleyen nizam, bir başlangıç ve sona sahiptir. Bu prensip açısından kozmolojik olarak sonlu ve kapalı bir yapı olan evrende illiyet düzenini izhar eden sudûr, aşağı yönde madde ile nihayete erer. Aşağıdan yukarıya olan seyir de nâtık nefs ve müstefâd akılla en üst seviyede gerçekleşir ve insan düzeyinde ilâhî nefslerin aşkı tarzında mutlak maşuk olan Bârî Teâlâ'ya dönüşle tamamlanır. Zira İbn Sînâ, müntehâ ayetiyle nihâî dönüşün O'na olduğunu vurgular.[136] Bu durum varlıksal döngünün aşağı yönde sebeplilik, yukarı

[134] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 58.

[135] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 142.; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 79-80.

[136] İbn Sînâ, *et-Ta'likât,* 62. İbn Sînâ, burada Necm Suresi 42. ayeti olan "ve enne ilâ rabbike'l-müntehâ" dan hareketle nihaî gaye olarak her şeyin O'na dönüş süreci içerisinde olduğuna temas eder.

yönde ise gayelilik ve tamamlanma düzeninde işlediğini gösterir. Bu döngü ile sebeplilik ve gayelilik, birbirini bütünleyen unsurlar şeklinde işler.[137] Bu bağlamda başı ve sonu belirli sıralı düzen kavrayışıyla sergilenen her türlü tertip ve düzenin dikey veya düşey bir noktada sona ermesi gerektiği yaklaşımı, hem evrenin sonlu bir yapıda olduğu tasavvurunun hem de varlığa dair nizam fikrinin güçlü dayanaklarıdır.

(vi) Her tâlî, öncesinden eksiktir.[138]

Sisteme göre "eşref, zâtta mukaddem olandır."[139] Sebep-müsebbep düzenine göre önceki olmadan tâlî hasıl olmaz. Sudûr ile oluşan varlıkta iniş yönünde kemâl, azalan bir eğilim gösterdiğinden dolayı tâlî öncesinden eksiktir. Diğer yandan literatürde "eşref olan, hasîs için fiil eylemez"[140] denilir. Felsefî tasavvurda varlık, en yüksek *el-Evvel* ile en dipteki ilk madde arasında mertebelere dayalı iniş ve yükseliş yönünde dinamik bir yapı olarak görülür. Bu iniş tasavvuruna göre önceki, sonrakinden daha soyuttur. Soyutluk da aklilliktir. Bu durum, varlık tasavvurunun aklî karakterini gösterir. İniş; sudûr ve feyz, yükseliş de meâd ve teşebbüh bağlamında anlamlandırılır. İniş sürecinde tâlî öncesinden eksik iken; yükseliş ve çıkışta ise önceki sonrakinden eksiktir. Bu açıdan ay-altı âlemde heyûlâ, maden, bitki, hayvan ve insan varlıkları, sonraki öncekinden daha eşref bir tarzda meydana gelir. İnsan düzeyinde ise niteliksel yükseliş *aklî teşebbüh* tarzında devam eder. Nâtık nefsi ile insan, önkoşulları yerine getirdiği takdirde ve *mânia* olmaması halinde *ittisal* ile arz aleminin aklı olan faal akıl ile temasa ulaşır. İttisalin önkoşulu, nâtık nefsi fiilen ittisale hazır hale getirmektir ki bu da verili ilk akledilirlerin üzerine iktisaba dayalı ikinci akledilirleri eklemek suretiyle bilmeleke ve bilfiil akıl düzeyini aşmaktır. Bu düzeyi aşan nâtık kuvve, müstefâd akıl yetkinliğine ulaşarak faal akılla ittisale erişir. Böylece iniş ve yükseliş kavuşarak müstefâd akıl, faal akla ulaşmış olur.

---

[137] Zeynep Gemuhluoğlu, "Uluslararası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiilleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 95-102.

[138] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 21.

[139] Fârâbî, "et-Ta'likât", *Resâilu Ebî Nasr el-Fârâbî* (Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1346), 3.; Cafer Âli Yasin, *el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmih* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 80.;

[140] Bu anlamda söylenen ifadelerden biri de "ekmel varlık ehastan istifade etmez" şeklindedir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 395.

(vii) Naks, gerçekleşmesi mümkün olan kemâlin yokluğudur.[141]

Naks, eksiklik demektir. Söz konusu eksiklik, fiile çıkma potansiyeli olan kuvve durumunu belirtir. Dolayısıyla naks, gerçekleşme olasılığı olan fiil veya kemâle bir vurgu taşır. Meşşâî felsefede kuvve-fiil ikilisi bir taraftan varlıktaki dinamizmi belirtirken diğer taraftan da illiyet ve gaiyyete atıf taşır. Zira illiyet düzeni gereğince eksik varlık, kendiliğinden fiile ulaşamadığından bir illete gereksinim duyarken; gaiyyet açısından ise mahiyetinin gerektirdiği yetkinliğe ve bilfiil duruma ulaşmak da onun için bir gaye ve motivasyon kaynağıdır. Bu durum İbn Sînâ felsefesinde *aşk'*ın, tüm tikel varlıklarda kendi varlık ve mahiyetine uygun bir tarzda var olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

(viii) Bireyler (*hüviyetler*) aşktan hâli değildir.[142]

İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında* adlı risâlesinde canlı cansız ayırmadan tüm bireylerin (*hüviyyât*) kendi doğalarına uygun bir tarzda aşka sahip olduğunu temellendirir. Bunun gerekçesi olarak da her varlığın kendisi için iyi olana dair içinde tabiî eğilim ve kavuşma arzusu barındırdığını ifade eder. Bunu da aşkın tanımında açık bir şekilde vurgular. Bu vurguyu şu şekilde dile getirir:

> "Deriz ki; hayır bizatihi maşuktur. Böyle olmasaydı hiç kimse arzuladığı, özlediği veya ileride iyilik (*hayriyyet*) olduğunu düşündüğü bir işi yapmaya girişmezdi. İyilik bizatihi maşuk olmasaydı, himmetler, tüm tasarruflarda iyiliği tercih etmeye yoğunlaşmazdı. Aynı şekilde iyilik, iyiliğe âşıktır. Çünkü aşk, hakikatinde güzel ve uygun olanı istemekten (*istihsân*) başka bir şey değildir. [143]

Ona göre *aşk*, güzeli ve uygun olanı istemektir. İşaret edilen bu arzu, güzel ve uygun olana erişim ve kavuşma imkânı oluşturan tabiî bir ilkedir. Her varlık, kendisi için uygun olup yokluğunu hissettiği şeyi elde etme eğilimindedir. Bunun da kendisi için iyi olduğunun bilgisi veya zannı içerisindedir.[144] Buradaki bilgi veya zan, insanda olduğu gibi epistemik bir bilgi veya şuur şeklinde olmaktan çok o varlıktaki kendisi için iyi olana doğal bir eğilim (*insiyâk*) olarak anlaşılabilir. Diğer yandan İbn

[141] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 135.
[142] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 150.
[143] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 152.
[144] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 151.

Sînâ metafiziği bağlamında Wisnovsky'nin yaptığı analizlerden doğal süreçlerde gaye neden için niyetliliğe yahut bilince (*şuur*) müracaat etmeye gerek olmadığına ulaşılabilmektedir.[145] Dolayısıyla nefs sahibi olsun veya olmasın tüm tikel varlıklarda kendi özsel yetkinliğine ulaşma amacına matuf olarak belli bir eğilim ve arzu olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir. Ancak bu eğilim, insan dışındaki tikel varlıklarda insandaki gibi epistemik bir bilinç veya niyetlilik olduğu anlamına gelmez.[146]

(ix) Nefsânî hareket, şevk kaynaklıdır.[147]

Hareketi tabiî, kasrî ve iradî olarak ayıran İbn Sînâ'ya göre iradî hareket nefs kaynaklıdır. Bu ayırıma göre tabiî harekette meyil, kasrî harekette zorakilik, iradî yani nefsânî harekette ise şevk anahtar kavramlar olarak ön plana çıkar. Şevk, yokluğu hissedilen bir şey için oluşan bir duygudur. Bu duygu ile tikel varlık, hissettiği eksiği tamamlamaya doğru güdülenerek onu elde etmeye odaklanır. Bu odaklanma ile nefsânî hareket, ihtiyaç ve arzu yönünde amaçlanan şeye doğru gerçekleşir. Bu tarz harekette şey, iradeyle elde edilmiş olur. Bu açıdan nefs kaynaklı hareket *ihtiyaç, şevk* ve *irade* kavramlarıyla anlaşılabilen bir olgudur. Buna göre nefs kaynaklı hareketten fikir veya tahayyülde tasarımlanan bir şeye arzunun uyanması, uyanan bu arzunun da organizmayı o şeye doğru harekete geçirmesi kastedilmektedir. Böylece nefsânî hareket, belli bir düşünceye veya tahayyüle bağlı oluşan talep ve şevkle meydana gelen yani yok iken sonradan gerçekleşen iradî bir eylem şeklinde ortaya çıkar. Bu çerçeve, iradî hareketin bitkisel boyutta değil hayvan ve insan düzeyinde oluştuğunu göstermektedir. Başlangıç noktası; düşünce, tahayyül veya vehim olan bu hareketin bitkisel nefs boyutunda olmayacağı açıktır. Çünkü öznenin bir şeyi arzulayıp onu elde etme amacıyla harekete geçebilme imkânı hayvan ve insan düzeyinde bir yetkinliktir. Buna içinde bulunduğu durumdan sıkılan bir insanın hoşça vakit geçireceğini düşündüğü bir yere doğru harekete geçip gitmesi örnek verilebilir. Buna göre sistemde nefsi olduğu ifade edilen özellikle hayvan ve insan varlıkların nefs kaynaklı addedilen fiillerini belli bir arzu ve irade çerçevesinde ortaya koydukları görülmektedir.

---

[145] Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 226.
[146] Unsurlar, madenler ve bitkilerin hareketlerine şuurun eşlik etmediğine dair bir değerlendirme için Bkz. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay, 2020), 139.
[147] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 285.

(x) Zâtî olanın iptali muhaldir.[148]

Zatî, öze ait olanı ifade eder. Özü oluşturan madde ve suret, mahiyeti belirtir. Madde, sureti almaya kâbil; suret de maddesine elverişlidir. Mahiyeti oluşturan unsurlar, zâtî olup şeyden çözülüp ayrışmaz (*infikâk*). Bu çerçevede her bir tikel varlık, mahiyeti çerçevesinde kuvve halini bilfiil kılmaya dönük belli bir istidada sahiptir. Tikel varlığın bu istidat çerçevesinde kendi kemâl ve bekâsına duyduğu aşk ve şevk, zâtında fıtrî olduğundan bu aşk ve şevkin o varlığın zâtından kaldırılması mümkün değildir. Bu açıdan şu ifadeler bu bağlamda ele alınabilir:

> "Düzenlenmiş her birey, doğası gereği Salt İyi'den kaynaklanan misalî hüviyetinin iyiliği olan kemâline eğilimli; kendisine mahsus maddi (*heyûlânî*) ve yokluğa bağlı (*ademî*) kötülük olan eksiklikten de kaçıcıdır."[149]

Her birey, kendisine ait yetkinliği elde etme yönünde içsel bir motivasyona sahip; diğer yandan da kendisi için kötülük olarak nitelendirilebilecek şeylerden uzaklaşma yönünde bir meyle sahiptir. Kemâle ve bekâya yönelik bu arzu ve kaçış, mahiyete mündemiç olduğundan bunların kaldırılıp iptal edilmesi (*ref'*) veya ayrışması (*infikâk*) mümkün değildir. Bundan dolayı tikeldeki zâtî kemâle ulaşma arzusu, kasrî bir engelle karşılaşmadığı sürece bir *doğa* şeklinde gerçekleşme eğilimi içerisindedir. Felsefî yaklaşımın temel kabullerinden olan varlıkta atâletin olmayışı da zâtî olan arzunun doğal bir gerçekleşme seyri içerisinde olduğunu ifade eder. Bu dayanakla İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında* risalesinde ayırım yapmadan tüm bireylerin kendi mahiyetine uygun bir aşka sahip olduklarını ifade eder.[150] Bu çerçevede ele alındığında *teşebbüh; fıtrî aşk* ve *şevk*'e istinat eden, özsel motivasyonla işleyen bir fiil olarak gerçekleşir. *Teşebbüh*, her bir varlığın doğasına yerleşik bir aşka bağlı olarak gerçekleştiğinden neredeyse her birey, bu süreci kendine göre bir hazza bağlı iştiyakla yaşar. İradeli varlıklarda bu süreç, şevk ve şuur ile gerçekleşirken bitki, maden ve unsurlarda ise şuura dayanmayan bir doğa şeklinde işler.

---

[148] İbn Sînâ, *er-Risaletu'l-Arşiyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve*, 28.
[149] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 154.
[150] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 152.

(xi) Bireyin istikrar ve devamı, bozulanın yerine benzerinin konulması ile gerçekleşir.[151]

Teşebbüh, bireyin yetkinlik ve istikrarına dönük bir süreçtir. Bu süreç, ilk boyutuyla canlı bünyeler olan bitki ve hayvanlarda, organizmada bozulanın yerine yenisinin konulması ile işler. İbn Sînâ, metinlerinde gidenin yerine yenisini koyma anlamında *îrâd, teşbîh* ve *ilsâk* gibi kavramlar kullanır.[152] Îrâd, çözülüp gidenin yerini alması için besinin bedene alınması, teşbîh alınan besinin bedensel yapıya benzetilerek özleştirilmesi ve ilsâk da özleşen besin maddesinin organizmanın ihtiyaç duyulan yerinde gidenin yerini doldurmasıdır. Bu çerçevede tolere imkânı veren ikame (*tesuddu mesedde*) ve yamama (*iltiâm*) olmasa söz konusu varlığın sureti yok olmaya yüz tutar. Oluş ve bozuluş âleminde bireysel bekâ mümkün olmadığından kalıcılık türle sağlanır. Bundan dolayı doğada birinci öncelik birey değil türün bekâsı olarak ifade edilir.[153] Bu şekilde bitki ve hayvan bünyesi, eskiyen ve bozulan birimin yerine benzerini koyarak kendi yapısını ikame etmek suretiyle yaşamını devam ettirir. Bunu da beslenme faaliyetiyle gerçekleştirir. Bu açıdan bireysel düzlemde beslenme, türsel düzlemde üremeyle sağlanan süreklilik ve nispi kalıcılık, *teşbih* ve *teşebbüh* ile belirtilir. Bireysel ve türsel bekâ, yersel eksik varlıklarda fizyo-biyolojik açıdan bozulanın (*fâsit*) yerine olanı (*kâin*) yamayarak sağlanırken semavî cisimlerde ise kemâl ve bekâ, bireylerin ardışıklığı (*teâkub*) tarzında değil; yer ve konumdaki eksikliğin sürekli dairevî hareketle telafisiyle sağlanır.

(xii) Bir şeye *teşebbüh*, uyulan şeyin (*mü'temm bih*) misâli olmaktır.[154]

Teşebbüh fiili, bir şeye benzeme çabasıdır. Bir şeye benzemeye çalışma sürecinde bu çabayı gösteren şey, benzemeye çalıştığı şeyin misâli olmaya çalışır. Bu yargı, mezkûr temel anlamı ifade eder. Ne var ki sistemin bütünlüğünü oluşturan temel ilkeler göz önünde bulundurulduğunda benzemeye çalışma durumunun mutlak olarak bir şeyin, benzemeye çalıştığı şeyin tam anlamıyla aynısı olması anlamına gelmediği de vurgulanmalıdır. Bu bağlamda söz konusu benzeme süreci, mutlak

[151] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 45.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 122-123.
[152] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 45.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 122-123.
[153] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 290.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 8-9.
[154] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 101.

değil, nitelik ve fonksiyonda benzerlik gibi belirli bir anlam çerçevesini ifade etmiş olur.

(xiii) Beşerî nefslerin, duyulur cisimlerden daha çok, melekî cevherlerle münasebeti daha güçlüdür.[155]

Çevre ve yaşam incelendiğinde müşahede edilen varlıkların kendilerine doğal olarak verilenlerle yetinip yaşamlarını bu çerçevede sürdürdükleri fark edilir. İnsanın ise sair canlılara nispetle kendisine doğal olarak verilenlerin, ihtiyaçlarını tam olarak gideremediği bundan dolayı kendisine verilenlerden çok daha fazlasına ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ şunu belirtir:

> "…İnsan, örneğin üretilmiş besin ve giyim gibi doğada olandan daha fazlasına muhtaçtır. [Hatta] doğada mevcut besinler de zanaatlarla düzenlenmediği takdirde ona [tam olarak] uygun gelip yaşamını güzelleştirmez. Aynı şekilde doğadaki giyilebilir şeylerin de insanın giyebileceği bir duruma ve niteliğe getirilmeye ihtiyacı vardır. Diğer hayvanların ise her birinin libası, kendi doğasında mevcuttur. Bundan dolayı insan, ilk olarak çiftçiliğe ve diğer zanaatlara muhtaçtır. İnsan bireyinin, bunlardan ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına elde etmesi mümkün değildir. Bilakis [bunları, başkalarıyla] iş birliğiyle elde edebilir. Böylece biri ekmek yaparken diğeri [örgü] örer, öbürü yabancı şehirlerden bir şeyler nakleder, beriki de yakından bir şey verir.[156]

Bu temel yaklaşım açısından bakıldığında maddî yaşam koşulları açısından tabiatın verdiğinden çok daha fazlasına muhtaç olan insanın, kaçınılmaz olarak üretilmiş şeylere gereksinim duyduğu somut gerçeklikler olarak müşahede edilmektedir. Bu çerçevede maddî açıdan verili olandan daha çok şeye gereksinim duyan insanın, aynı şekilde epistemik ve psikolojik açıdan da mevcut olandan daha çok şeye ihtiyaç duyacağı kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre nâtık nefsin bedene işlenip kalıplaşmış (*muntabî*) olmayışı, keza Fârâbî-İbn Sînâ felsefî çizgisinde insan nefsinin ayrıklardan sayılmış olması, bu nefsin odak eyleminin yüksek ilkelere dönük olduğunu gösterir. Bu konuda *Kitâbu'n-Necât*'taki şu pasaj önemli bir dayanaktır:

---

[155] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 158.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 318.
[156] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 181.

> "Deriz ki: [insan] nefsinin bedene kıyasla fiili bedeni yönetmek (*siyase*), zâtına ve ilkelerine kıyasla fiili ise taakkuldur. Bu iki fiil, birbirinin karşıtı ve biri diğerini engeller karakterdedir (*ve humâ mute'ânidâni mutemâni'ani*). Nefs, [bu iki fiilden] birine odaklandığında diğerinden uzaklaşır (*insarafet*). Her ikisini birleştirmesi gayet zor bir durum olup beden yönünden oyalayıcıları (*şevâğil*) duyum, tahayyül, şehvet, gazap, korku, üzüntü ve acıdır. Bunu, makul olanı düşünmeye başladığında diğer taraftaki her şeyin devre dışı kaldığını [görmekle] bilirsin. Bu durumda nefsin, kendi cihetine dönmeye zor kullanıp galip gelmekten başka çıkar yolu olmaz. Duyumun, nefsi taakkuldan engellediğini de bilirsin. Nefs, duyulur olana yöneldiğinde akıl aletine veya kendisine bir zarar bulaşmadan akledilir olandan uzaklaşır. Bunun sebebinin nefsin bir fiilden başka bir fiile olan meşguliyeti olduğunu da bilirsin. Bu nedenledir ki, [bedensel] hastalık anında aklın fiilleri devre dışı kalmıyor. Şayet akledilir suret alet için bozulup devre dışı kalsaydı aletin önceki haline dönmesi yeniden başa dönmeye ihtiyaç duyardı. Fakat iş öyle değil. Genellikle nefs, aklettiği şeyleri olduğu gibi korur. O halde nefs başka şeylerle oyalansa da kazandığı şeyler, nefsle beraber bir şekilde var olmaya devam eder."[157]

Buna göre insan nefsinin bedene kıyasla fiili bedeni yönetmek (*siyâse*); zâtına ve ilkelerine kıyasla fiili ise taakkuldur. Bu açıdan İbn Sînâ, yukarıdaki postülasında insanî nefslerin, duyulur nesnelerden çok, soyut cevherlerle münasebetini daha güçlü görmektedir. Zira bedeni idare etme bağlamında gerçekleşen fiiller olan duyum, tahayyül, şehvet, öfke ve korku; nâtık nefsin özsel filleri değil beden bağlamında ortaya çıkan eylemlerdir. Üstelik bu hareket ve fiilleri İbn Sînâ oyalayıcılar (*şevâğil*) olarak niteleyerek nâtık kuvvenin özsel eylemini gerçekleştirmesinde engel olabildiğini de belirtmiş olmaktadır. Diğer yandan aklî idrakin gücü şu şekilde değerlendirilir: Aklın aklediliri idraki, duyunun duyuluru idrakinden daha güçlüdür. Çünkü akıl, tümel kalıcı şeyi idrak eder. O, görünüşü değil özü idrak ettiğinden onunla birleşir ve neredeyse o olur. Duyunun duyuluru idrakinde ise bunlar söz konusu değildir.

İnsanî nefs ile semavî nefs, nâtık ayrımında ortaklaştığından insan nefsinin ay-üstü alemle bağı anlaşılır olmaktadır. Dahası yetkinleşip müstefâd akla ulaşan insan nefsi, ayrıklarla da bir *emr'*de ortaklaşır ki bu *emr* akıldır. Zira yukarıdaki alıntıda İbn Sînâ, nefsin zâtına ve ilkelerine dönük fiilinin taakkul olduğunu

[157] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 219.; Krş. İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, 185.

belirterek nâtık nefsle ayrıklar arasındaki *emr*'e işaret eder. Bu dayanaklara göre insan nefsinin melekî cevherlerle münasebeti, tabiî olarak daha güçlüdür. Bu durumda taakkul, insanın nâtık nefsinin zâtî fiili ve cevherinin de gayesidir. İnsanî nefs, bu gayeyi gerçekleştirip bilfiil aklî âleme (*âlemen akliyyen*) dönüştüğünde (*masîr*) hakiki varlıklara, güzelliklere ve lezzetlere mutabık hale gelmiş olur.[158]

1.3. ONTOLOJİK VE KOZMOLOJİK BAĞLAM

Ontoloji ve kozmolojiye dair teoriler, düşüncenin ana dayanağını oluşturan varlıksal ilkeleri ortaya koyar. Bu açıdan bir düşünce sisteminde araştırma konusu olarak ele alınacak bir konunun ortaya konulabilmesi, öncelikle o konunun ontolojik bağlamının temyiz edilebilmesine bağlıdır. Bu temyizle bir taraftan sistemin genel varlıksal yapısı temaşa edilebilirken diğer yandan çalışılan konunun da bu bütünsel yapı içerisindeki konum ve işlevinin daha seçik bir şekilde ayırt edilebilmesi imkânı hasıl olur.

Felsefî araştırma imkânı sağlayan temel soruların (*hel-mâ-eyyu-lima*) belirlenmesinde ontolojik bir perspektiften hareket edilmesi gerektiği İslâm filozoflarınca tespiti yapılmış bir hususdur.[159] Felsefî sistemde bu sorgulama araçlarının ilkinin varlık araştırması olan "var mıdır?" (*hel*) sorusunun olması, ayrıca "ne için?" (*lima*) sorusunun şeyin varlık nedenleri olan fail ve gaye nedenleri bağlamında sorulması, her türden araştırmanın ontolojik bir dayanak noktasına olan gereksinimini göstermektedir. Çünkü varlığı bilinmeyen bir şeyin mahiyet sorgusunun yapılamayacağı açıktır. Nitekim varlığı olmayanın tanımının da olmayacağı dile getirilmiştir.[160] Dolayısıyla "şey nedir?" sorusunda şeyin zâtının bilgisi talep edildiğine göre bu sorunun sorulabilmesi ancak şeyin varlığına dair bilgiden sonra uygun olur.[161] Bu temel perspektiften hareketle Fârâbî'de gördüğümüz İlk Neden'e dayalı *merâtibu'l-mevcudât* yaklaşımı ile İbn Sînâ'nın *vâcibu'l vücûd*

[158] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 282.; İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, 246.
[159] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 13.
[160] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 115. eş-Şeyhu'r-reis'in buradaki yaklaşımına göre varlığı olmayanın tanımı olmadığından tasavvurların, varlığa bağlı olarak tahakkuk ettiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımla varlık ve tasavvur arasındaki güçlü bağ ifade edilmiş olmaktadır. Mantık sanatında tasdiklerin tasavvurlara dayalı oluştuğu hesaba katılacak olursa tasavvurlar ve tasdiklerden oluşan bilgi sisteminin ontolojik dayanağı açığa çıkmaktadır.
[161] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 23.

kaynaklı *mebâdî* ve *merâtib'*e dayalı varlıksal düzen yaklaşımı, filozofun sistematik felsefesini oluşturan ontolojik ve kozmolojik ağırlığı göstermektedir. Bu da Orta Çağ geleneksel felsefî düşünüşlerinde ana eğilimin ontolojiye doğru olmasının[162] bir yansımasıdır. Bu açıdan "varlık filozofu"[163] olarak İbn Sînâ felsefesinin ana omurgasının varlık olarak tezahür etmiş olması tabiîdir. Bu bakımdan ontolojik ve kozmolojik bağlamın ortaya konulması, zemin-şekil ilişkisinde olduğu gibi odaklanılan hedefi daha net görebilmeyi kolaylaştırıcı bir işlev ifa etmektedir. Konumuz kapsamında zemin, ontolojik ve kozmolojik bağlam, şekil ise *teşebbüh* kavramıdır. Şekli zeminle beraber; fakat ayırım noktaları içerisinde seçebilmek için parça, bütünle birlikte değerlendirilir. Bir bütün olarak İbn Sînâ felsefesinin bir unsuru olan *teşebbüh'*ün daha net görülebilmesi için ontolojik ve kozmolojik bağlama ana hatlarıyla temas edilmesi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Yalnız öncesinde ortak üst çatı olarak metafizik dayanağa değinmenin görünümün daha zahir olmasına katkısı olacaktır.

1.3.1. Metafizik Dayanak

Aristoteles, *Metafizik*'te varlığın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur"[164] diyerek varlığı cevherle eşitler. İbn Sînâ düşüncesinde de varlık ile nitelenmeye değer ilk şey cevherdir. Ancak cevher, cismani ve cismani olmayan olarak ayrıldığından cismani olmayan cevherler, öncelikli olarak varlıkla nitelenir.[165] Bu önceliğe göre varlıksal yapı, soyuttan somuta doğru tezahür eder. Bu tezahürde soyut olan somut olandan hem varlıksal önceliğe sahip hem de varlıksal derece bakımından üstündür. Buna göre varlık olarak nitelenmeye ayrık (*mufârık*) cisme bitişik olandan (*mukârin*); cevher arazdan daha layıktır. Bu anlayıştan dolayıdır ki en temelde teorik ilimleri üçe ayıran Aristoteles, en yüksek ilim olarak hareket ve değişim içinde olmayan ayrık cevherleri inceleyen metafiziği yerleştirir. Bu doğrultuda bir şeyi tek bir kişi için elde etmektense budun [millet] veya kentler için

---

[162] Nevzat Can, "Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine", *Kaygı* 13 (2009), 103.

[163] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 13.

[164] Aristoteles, *Metafizik*, (1028b 1-5), çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan, 2021), 344.; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı, 2017), 246. Burada Ross, yukarıdaki ifadeyi teyit eder mahiyette "kelimenin en gerçek ve tam anlamında var olan tek bir varlık vardır: Töz." İfadesini kullanır.

[165] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 244.

elde etmenin daha güzel ve tanrısal olduğunu vurgulaması[166] sistemin mantığına dair önemli ipuçları vermektedir. Tarihsel gelişim seyrinde varlık ve cevher konusunda benzer vurguların Fârâbî tarafından da yapıldığı görülmektedir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta fizik ilminden sonra, kategorilerin dışında kalan şeylerin başka bir sanatla incelenmesi gerektiğini bunun da metafizik olduğunu söyler.[167] Buna göre varlığın varlık olarak temellendirilmesi, kategorilerin dışında, duyular ve vehmin üstünde aklî bir idrake dayalı bir incelemeyle ancak gerçekleşebilir. Metafizik araştırma maddeden ayrık olanlara dair[168] olduğundan soyut, somuttan önce ve üstün kabul edilir.

Hayvanların yalnızca "teklere ilişkin tasarımlarına"[169] mukabil, nâtık hayvan olarak insanın, doğasına yerleşik (*yüklenmiş/tanımlanmış*) ilk akledilirlere fıtrî bir şekilde sahip olması[170] ile tüme varma imkânı olan aklının belli sayıda tikel örnekle karşılaşıp deneyimledikten sonra bu sayede genel bir ilkeye ulaşabilme[171] kapasitesi, onun konusu *varlık* olan metafizik bilgiye ulaşmasının âmilidir. Metafizik bilginin temeli ve gerekçesi olan bu evvelî ve bedihî ilk ilkeler (*ma'kûlât-ı uvel*) ikinci makulleri elde etmeye zemin teşkil etmesi nedeniyle bir taraftan mantık ile ilgili iken diğer taraftan da bu ilk ilkeler, ontolojik gerçekliğe atıfta bulunur, hariçte bulunan gerçek varlıklara delalet eder. Bu bakımdan *gaye*, *tertip*, *mebde* ve *meâd* gibi kavramlar, ontolojik ve kozmolojik gerçeklik tasavvuruna göndermede bulunurken diğer yandan gerçeklik tasavvurunun oluştuğu epistemolojik boyutun göstergesi olan lafız ve yazı düzleminde nazarî tasdikler olarak açığa çıkar.

---

[166] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1094b 5-10), 10.

[167] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 69. Varlığın "Varlık" olarak incelenebilmesinin olabilirliğine dair bkz.; Ömer Türker, "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 1-33.

[168] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât I*, thk. el-Eb Kunvâtî - Said Zayed (Kum: Mektebetu Semahat Ayetullahi'l- Uzmâ el-Mer'aşî, 2012), 6.

[169] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1147b 1-5), 136.

[170] Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân", *el-Mantık İnd'el-Fârâbî*, ed. Refik el'Acem (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 23. eş-Şeyhu'r-reis'e göre de evvelî ve bedihî yargılar, sarîh aklın zâtında garîzî (fıtrata yerleşik ve tanımlı) olarak var olan yargılardır. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 124.

[171] Ross, *Aristoteles*, 339.; Krş. Hasan Akkanat, "Tümeller Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/719-735.; Alper, "Araçsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek", 28-32.

Meşşâî felsefede insan, ilk andan itibaren tam yetkinlik ile oluşmayan bir varlık olarak değerlendirildiğinden onun ilk yetkinliği, türsel oluşumu olan madde ve suretiyle varlığa gelişi ve verili ilk makullere sahip oluşudur. Bu konuda Fârâbî, şunu ifade eder:

> "…İnsan, en baştan [tam] yetkinliği verilmeyen varlıklardandır (*mevcûdât*). Aksine yetkinliklerinin en az kısmı verilen fakat bunun yanında doğa, irade veya ihtiyarla kendileriyle yetkinliğe doğru çabalanan ilkeler verilenlerdendir." [172]

İnsanın ikinci yetkinliği süreç içerisinde ve somuttan soyuta doğru bir edinime dayalı olarak gerçekleşir. Bu gerçekleşme, insanın türsel ayrımı olan nâtık kuvvenin sürece bağlı edinimle akla dönüşmesi şeklinde son (*âhir*) yetkinliğine ulaşarak tahakkuk eder. Söz konusu bu ikinci yetkinlik, metafizik idrakin imkânı olarak hasıl olur. Felsefî disiplinler içerisinde tümel bir ilim olan metafiziğin[173] araştırma kapsamı içerisinde çeşitli konular sayılmıştır.[174] Ontolojik ve kozmolojik yaklaşımlar, varlığın anlaşılmasında esaslı unsurlar olsa da varlığın bir *bütün* olarak anlamlandırılabilmesi için tümel bir ilim olarak metafiziğe gereksinim duyulur. Zira metafizik, ontoloji ve kozmolojinin ötesinde varlığı, varlık olarak ele almakla onu en kapsamlı bir şekilde temellendirir. Varlığı *varlık* olarak incelemenin anlamı onu cevher cihetiyle ele almak olduğuna göre metafizik, araza ait bilgilere değil cevhere ait bilgilere odaklanır. Bu odaklanma hem varlık boyutunda hem de epistemik boyutta önceki olmadan sonrakinin oluşmayacağı yani illet olmadan malûlün olmayacağı ilkesine dayalıdır. Böylece esas varlık, cevher olduğundan bunun bilgi alanına yansıması da bilgide esas olanın cevhere dair bilgi olacağı yönündedir. Bunun neticesi olarak da arazî bilgi olan tikelin bilgisi tâbi statüde (*ikinci plan*) kalır ve insan belli ilkelere ve yöntemlere dayalı olarak tüme varma çabasını ortaya koyar ki bu da insanın "tümelleşebilme imkanına"[175] bir atıftır.

---

[172] Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlîs*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâr Mecellet Şi'r, 1961), 64.

[173] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 62.

[174] Metafiziğin temel konuları: Teoloji, Ontoloji, Metodoloji, Angeloloji ve Teleoloji olarak belirtilir. Bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 60.

[175] İnsanın tümelleşebilme imkânı dolayısıyla metafizik bilginin mümkün olup olmadığına dair bir inceleme için Bkz. Türker, "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz", 1-33.

Tikel bilimler, ilgilendikleri alanlarla münhasırdır. Örneğin Fizik biliminin konusu cisimdir. Ancak Fizik bilimi; varlık, cevher veya telif (*madde ve formdan oluşması*) cihetlerini dışarıda bırakarak cismi sadece hareket ve sükûn açısından inceler.[176] Dahası Fizik'te hareket, büyüme ve beslenme ilkesi gibi kimi alt alanların ilkelerine ulaşılabilirken bu tikel bilimlerle kapsayıcı üst ortak ilkelere ulaşılamaz. Bu açıdan tikel uzmanlık alanlarıyla tümeli yani varlığı varlık olarak değerlendirebilme kavrayışı mümkün olmadığından bu ihtiyaç, metafizik ile karşılanabilir. Dolayısıyla metafizik temellendirme, dayanaksız indî bir kurgu olarak değil, en genele ulaşma ihtiyacında olan sarih aklın varlıkla etkileşimiyle oluşan geniş tabanlı tefekkür ihtiyacına binaen ortaya çıkar. Böyle bir tefekkür de "vehim, ön yargı ve yanlış inançtan uzak, metafizik sezgiye ilişkin melekesini yitirmemiş akılla"[177] gerçekleşebilir. Günümüzde de bilgi işlem tabanlı olanaklarla büyük verilere ulaşarak en genel hakkında veriye dayalı gerçekçi sonuçlara ulaşma çabası, insan idrakinin büyük veriye ulaşma merak ve ihtiyacının somut bir kanıtıdır. Bu kanıt temelinde bakıldığında düşünce tarihinde tikel verilerin üstüne çıkarak mantıksal akıl yürütme ve rasyonel sezgiyle ulaşılabilen en geniş değerlendirmelerin metafizik çaba olarak nitelenmiş olması, insan merak ve idrakinin doğal bir ürünüdür. Ön yargı, vehim ve saptırıcı yanlış inançtan uzaklığından dolayı İbn Sînâ terminolojisinde böyle bir akılla edinilen müktesebata sarih aklî irfan denilir. Bu çerçevede bilimler araştırmalarında şartlı öncüller verirken metafizik ise varlığı temellendirir.[178] Bu aklî idrak ile insan, ilk makullerden ikinci makullere intikal ederek önce tümeli kavrama düzeyine ulaşır daha sonra da tümeller arası soyut ilişkilendirme ile nazarî tasdiklere ulaşır. Böylece "metafizik, [insanın gücü oranında] varlığın bütünlüğüne dair bir idrak"[179] olarak tahakkuk etmiş olur. Varlığın bütünlüğüne dair bu idrakin bir boyutu, fizik evrenin bir unsuru olan insanın mahiyet ve fonksiyonunu anlama gayretidir ki bu gayret, felsefî düşünüşün gayelerinden biridir. Aristoteles'in insanı anlamak için âlemi anlamak gerektiği şeklindeki görüşü[180] tikelden tümele yönelen bir bakış açısıdır. Bu nedenle varlığın kapsayıcı bir perspektifle anlamlandırılması çabaları, gayeci düşüncenin önemli bir boyutunu

[176] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât I*, 10.
[177] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 129.
[178] Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe, 2019), 23.
[179] Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik, 2019), 268.
[180] Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlîs*, 68.

oluşturmaktadır. Sözü edilen gayenin istihsali için varlık, varlık olarak anlamlandırılabilmelidir. Zira parçayı anlamak için bütünü bilmek, en azından onun hakkında belli bir fikir ve yoruma ulaşabilmek gerektiği açıktır.[181] Bu açıdan insanı, onun cevheri olan aklı ve gayesini anlayabilmek için metafizik temellendirmeye gereksinim duyulmaktadır.

Kapsayıcı metafizik temellendirme, tabiî olarak teleolojik yaklaşımları içerir. Belki içermenin ötesinde teleoloji, metafiziğin özü ve cevheri sayılır.[182] Buna göre metafizik, parçaları bütünün içerisindeki konum ve gayeleriyle birlikte ele alarak bütünü anlamaya odaklı bir idrak olarak gerçekleşir. *eş-Şifâ/el-İlahiyât II'*deki şu pasaj, *gaye* ve *teşebbüh* arasındaki bağa kısa bir işarettir:

> "…Gayelerden biri de başka bir şeye *teşebbüh'*tür. Benzemeye çalışılan şey (*el-muteşebbeh bih*) şevk duyulan olması yönüyle gayedir. Aynı şekilde *teşebbüh'*ün kendisi de gayedir."[183]

Pasaja göre hem kendisine benzemeye çalışılan şey gaye hem de bir fiil ve süreç olarak t*eşebbüh'*ün kendisi de bir gaye olarak vurgulanmaktadır. Bu çerçevede gayelerden biri olarak *teşebbüh'*ün bütünün içerisinde anlamlandırılmaya çalışılması, metafiziksel bir temellendirmedir. Buna göre felsefî düşüncede tüm varlık çapında iniş boyutunda gerçekleşen sudûr ve inayete mukabil; yükseliş yönünde gayelerin ve gayelerden biri olarak *teşebbüh'*ün tahakkukunun tespit edilmiş olması, metafizik temellendirmedir. Zira tikeli, oluşu ve ardışıklığı aşan bir illiyet ilişkisi içinde insanın tümel bir perspektifle iniş ve çıkış yönünde varlığın dinamizmini temaşa ederek belli bir dil aracılığıyla onu tasvir etme çabası ve bu tasvir kapsamında tikellerin yüksek ilkelere olan eğilimlerini de *aşk* ve *teşebbüh* kavramları sistematiğiyle ortaya koymaya çalışması kuşkusuz metafizik temellendirme olarak nitelendirilebilecek teorik bir çabadır. Filozoflara göre akıl tarafından illet-malul ilişkisine bağlanmadığı takdirde duyuların ardışık olgu ve olayları idraki, aklî idrake konu olmaya uygun görülmez.[184] Bu açıdan metafizik idrak, tümelleri ve tümeller arası ilişkileri anlama ve anlamlandırabilme yeteneğiyle oluşan üst düzey bir faaliyet olarak tek tek varlık

[181] Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlîs*, 68.
[182] Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 226.
[183] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 283.
[184] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 164.

ve olguları, yalnızca ardışık olmaları ile değil onları tümel ilkelere ve şemalara bağlayarak külliyi fark edebilme gücü olarak ortaya çıkar.

1.3.2. Ontolojik Bağlam

Ontoloji, var olana dair öğreti,[185] varlığa veya gerçekliğe ilişkin genel bir araştırma şeklinde betimlenir.[186] Etimolojik açıdan var olana ilişkin bir açıklama[187] olarak görüldüğünden ontolojik, varlığa ait olana tekabül eder. Felsefî içerik ve kapsam açısından ontoloji; varlık, cevher, araz, madde, suret, cisim, halâ gibi kavram ve problemler etrafında ortaya konan düşünceyi ifade eder. Ontolojik varlık denildiğinde temelde zihin dışında var olan gerçeklik kastedilir. Çünkü varlığın ilk anlamı, dış dünyada oluştur.[188] Buna göre varlık, zihnî ve haricî diye ikiye ayrılır. Bu da algılayan özne olsun veya olmasın ayândaki varlığın var olduğu anlamına gelir. Ayândan kasıt, onda cevher hasıl olduğunda hasıl olan bu cevherden fiilinin ve hükümlerinin sadır olmasıdır.[189] Dolayısıyla varlık için esas olan ulustan ulusa değişen söz ve yazıdaki değil, hariçteki veya ayândaki varlığıdır. İbn Sînâ bu minvalde *Kitâbu'l-Mubâhesât*'ta *vücûd*'tan ayn ve makul olarak her iki hali içereni değil, ayânda varlığı kastettiğini vurgular.[190] Bu açıdan varlığın esas anlamı, zihnî varlıktan bağımsız olarak hariçteki varlığıdır. Ayânda varlık, somut maddî varlık kısıtlamasına göre değil, somut olmayan varlığı da kapsayacak şekilde kullanılır. Bu bakımdan şeyin ayânda olmasından, yalnızca duyusal algıya konu olan cisim/cisimli olması değil, cevherinden fiilinin ve hükmünün sadır olması[191] durumu anlaşılır. Buna göre bir şeyden fiili veya hükmü sadır oluyorsa o şeyin illa duyulur olması gerekmez. Mesela akıl, [sadece] beynin bir işlevi olmayıp ontolojik gerçekliğe sahip bir cevher ve varlık olarak kabul edilir.[192] Buna göre akıl, ayânda varlıktır ancak;

---

[185] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 177.
[186] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 329.
[187] Melike Molacı, *Güncel Bir İmkân Olarak Stoa Ontolojisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 1.
[188] Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru,* 21. Zihnî varlık bağlamında "Varlık", "Tevatu", ve "Teşkîk" gibi kavramlarla ilgili geniş bir değerlendirme için Bkz. Necmi Derin, *Kemâlpaşazâde ve Taşköprizâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi* (Ankara: İlâhiyât, 2016), 32-62.
[189] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât I,* 140.
[190] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât,* 309.
[191] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât I,* 140.
[192] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 150.

aklın somut bir şey olmadığı açıktır. Dolayısıyla hariçte varlık deyimi, sadece duyu organlarıyla (*uzay-zamanda*) işaret edilebilir somut varlığı değil, duyuların ötesinde cismani olmayan varlıkları da içerecek bir genişlikte kullanılmaktadır.

İslâm felsefe ve bilim literatüründe varlık anlamını belirtmek üzere yaygın bir şekilde *vücûd* terimi kullanılagelmiştir. Kelimenin etimolojik kökeni (*v-c-d*); bulmak, aradığını elde etmek anlamına gelirken fiilin lafız ve anlam ağında *vucûd*, *mevcûd*, *vicdân*, *vecd* sözcükleri bulunmaktadır.[193] Bu çerçevede değerlendirildiğinde *vücûd*, *mevcûd*, *vicdân* ve *vecd* sözcüklerinin anlam düzeyleri ve varlıksal çağrışımları ile yukarıda belirtilen ayanda varlığın cisimli ve cisimsiz olanı kapsayacak genişlikte anlaşılmış olması, varlık kavramının tek düzlemde ele alınamayacağını ortaya koymaktadır. Aynı fiilin ayrı sigaları olmaları dolayısıyla *vücûd*, *vicdân* ve *vecd* lafızları, ilişkili anlam bağlarına sahip olmakla birlikte ince nüansları da barındırmaktadır. Arap dilinde sîga farkının veya sîgalar arasındaki harf farklarının, mutlaka bir anlam farkını doğurduğu bilinmektedir. Buna göre *vücûd*, haricî buluşu; *vicdân*, enfüsî buluş ve erişimi ifade ederken *vecd* ise ruhsal (*manevi*) buluş için kullanılır. Firuzâbâdî'ye (ö. 1415) göre *vecd*, muhabbet odaklı buluşu ifade eder[194] ki bu anlam çerçevesi, motivasyon kaynağı olarak her bir varlıkta doğal olarak bulunan arzu ve iştiyakın *teşebbüh* ile ilgi bağını gösterir. Zira *aşk*, *şevk*, *iştiyak* ve *gaye* gibi anahtar kavramlar, *teşebbüh*'ün anlaşılmasında bu yakınlığı kurmaya imkân vermektedir. Fârâbî'nin el-*Evvel*'i akletmede felekte hasıl olan şeyi bizim bir şeyi tahayyül ettiğimizde bizde oluşan vecde benzetmesi[195] yukarıda anılan anlam çerçevesinin felsefî düşünceye yansıması olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan semanın İbn Sînâ'ca Bârî Teâlâ'ya boyun eğen hayvan olarak görülmesi[196] feleğe

[193] İslâm felsefe geleneğinde "vücûd" kadar yagın olmasa da ilk başlarda "e/inniyet" kavramı da varlık anlamında kullanılmıştır. "İnne" edatı, "kuşkusuz" bir şekilde bir şeyin varlığını ve sübûtunu belirttiğinden felâsife açısından varlık, "e/inniyet" olarak da nitelendirilmiştir. Zira "İnne": varlıkta ve bilgide sağlamlık, güvenilirlik, süreklilik ve olumluğu ifade eder. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 61.; Yasin, *el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmih*, 102. Bu anlam çerçevesi hatırda tutularak Kindî'nin Allah için kullandığı "huve'l-inniyetu'l-hakk" tabiri, bu terimin vücûd kavramı ile birlikte felsefe literatüründeki kullanımı hakkında bir fikir oluşmaktadır. Bkz. Cirar Cihâmî, *Mevsû'atu Mustalahâti'l-Kindî ve'l-Fârâbî I* (Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 2002), 158.; Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 209.

[194] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 324.

[195] Fârâbî, "et-Ta'likât", 14.

[196] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 295.

nispet edilen vecd eylemi bağlamını kuvvetlendirmektedir. Zira ruhsal buluşu ifade eden vecd*;* aşk, şevk ve teveccüh odaklı fiil olan benzeme çabasını vurgular.

Felsefî terminolojinin yerleşmesinde oldukça emeği bulunan Fârâbî'nin analizlerine göre mevcûd, mutlak anlamı itibariyle yitiği buldum misalinde olduğu gibi mekansal, özel (*mukayyet*) anlamı itibariyle de Zeyd'i cömert buldum örneğindeki gibi niteliksel varlığa[197] göndermede bulunur. Bu çerçevede *mevcûd* lafzı, mutlak anlamı itibariyle cismanî boyutta var olana, tahsis edilmiş anlamıyla da cismanî olmayan varlığa delalet etmiş olmaktadır. Dolayısıyla *mevcûd*, cismanî, gayrı cismanî her iki halden birisinde var olana denir ki bu lafzın her halükârda hakkında konuşulabilir olana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Böylece *vücûd'*un, hakkında konuşulabilir, ondan haber verilebilir (*muhber anh*) olana yani cismanî veya gayri cismanî var olana delaleti vuzûha kavuşmuş olmaktadır. Bu verilere göre *vücûd* lafzının varlık çerçevesi, soyut-somut, metafizik-fizik ayırmadan tüm varlığı içerir. Dördüncü namatın başında *fî'l-vücûd ve ilelihi* şeklindeki başlıktan anlaşıldığı gibi duyulur veya akledilir ayırımı yapmadan tüm varlığın illeti olarak İlk İlke'nin ele alınmış olması, *vücûd* lafzının cismani veya gayrı cismani ayırımı olmaksızın var olana delalet ettiğini göstermektedir. Yer yer eş-Şeyhu'r-reis'in değindiği gibi zâhir bakış, daha çok somut olana vardır dese de *vücûd* lafzının yukarıda anılan delalet çerçevesi, onun soyut-somut ayırmadan var olana işaret ettiğini göstermektedir. Hatta felsefî sistemin ontolojik ve epistemolojik kurgusu, soyuttan somuta doğru bir akış şeklinde olduğundan soyut, somuttan daha güçlü ve öncelikli olarak vardır. Nitekim İbn Sînâ düşüncesinde cismani olmayan cevherlerin varlıksal öncelik ve üstünlük ile cismani cevherlere ilke teşkil ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede varlık anlamı, tüm varlıklar için bir tek veya eşit anlamı ifade etmez. Aristoteles felsefesinde varlık, eşit anlam derecesinde (*tevâtû*) anlaşılmamış,[198] İslâm Meşşâîliğinde de aynı varlık anlayışı devam ettirilmiştir. Bu kapsamda İbn Sînâ, varlık anlamının şeylere eşit anlamlı bir şekilde yüklenmediğini ifade eder ve varlığı eşadlı bir lafız olarak kullanır.[199] Buna göre varlık kavramı, tüm varlıklar arasında ortak olmakla birlikte

[197] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* 110.

[198] Abdurrahman Bedevî, *Mevsûatu'l-Felsefe* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşr, 1984), 2/626.

[199] İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik, 2017), 47.; İbn Sînâ'nın varlık anlayışı, tasnifi ve kapsamı ile ilgili eleştirel bir çalışma için Bkz. Ömer Ali

dereceli anlamlı (*müşekkik*) olarak ele alınır ve terminolojide *teşkîk* ile varlığın bir tek anlam derecesinde anlaşılmaması kastedilir. Bu vurguyla *varlık* lafzı, genel bir anlamı ortak; ancak bireyler arasında eşit olmayan tarzda belirtir.[200] Buna göre varlık, zorunlu, mümkün veya cevher, araz gibi çeşitli tarzlar itibariyle değerlendirilerek her varlığın, eşit derecede varlık payına sahip olmadığı esnek bir yapı belirtilmiş olur. Bu çerçevede İbn Sînâ ontolojisi varlık kavramının bedihiliğine, zorunlu-mümkün varlık ayırımına dolayısıyla varlık-mahiyet ayırımına dayalı akıl, nefs ve cisim temel kavramları etrafında örgülenen bir ontolojidir. Daha rafine bir şekilde ifade edilecek olursa varlığın kaynağı ve hiyerarşisindeki etkin ilke oluşundan hareketle aklın sistemdeki ağırlığı ve nüfuzuna bakılacak olursa Sühreverdî'nin (ö. 1191) nûr ontolojisine[201] mukabil, İbn Sînâ ontolojisinin bir *akıl ontolojisi* olduğu belirtilebilir. İbn Sînâ'nın faal aklı "aklu'l-âlemi'l-arzî"[202] şeklinde nitelemesi düşünce sisteminde bu aklın ay-altı oluş ve bozuluş aleminin ontolojik ve epistemolojik oluşumlarının semavî kuvvetlerle birlikte suret veren gücü olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan insanın vücûdî tekevvünü ile birlikte aklî tekâmülü ve *teşebbüh*'ü de ontolojik kaynaklara bağlı görünmektedir.

İnsanın nutk kuvvesi, onun türsel ayrımı olduğu gibi mantıksal ilkelerin ve işleyişin sağlayıcı gücüdür. Kök anlamıyla nutk; düşünce (*iç konuşma*) ve konuşma (*lafızla konuşma*) anlamının her ikisini ifade eder.[203] Felâsife açısından lafız düşünceye; düşünce de varlığa delalet ettiğinden İbn Sînâ'ya göre düşünce ve dilin kaynağı (*me'haz*) dıştaki varlıktır (*ayn mevcude*).[204] Varlık olmasa insanda düşünce ve lisan olmayacağı için insanda psiko-epistemolojik oluşun, ontolojik gerçeklikle

---

Yıldırm, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 171-256. Örneğin varlık yaklaşımındaki çıkmazı aşmak için "müşekkik" kavramının İbn Sînâ icadı olduğunu iddia eden Şehristânî, felsefe tarihi ve terminolojisine bakılırsa temelsiz bir iddiada bulunmuş olduğu söylenebilir. a.mlf. s. 190.

[200] Bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik, 2010), 26-32.

[201] Eyüp Bekiryazıcı, *Şihâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 60. Krş. Hatice Toksöz, "İşrakî Felsefe Geleneğinde Nur Kavramı: Kutbeddin Şirâzî Yorumu ve İbn Sînâ ile Mukayesesi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala (Ankara, 2014), 391-410.

[202] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 401.; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 310. Krş. Fârâbî'ye göre faal aklın etkinliği ile ilgili Bkz. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslamî Araştırmalar* 2/8 (1988), 35-49.

[203] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ed. Ali Bû Mulhem (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996), 36.

[204] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 49.

sıkı bir bağı vardır. Ontolojik perspektif, bilgi ve bilim perspektifini tayin ettiğinden[205] nâtık nefsin fonksiyonu olarak kabul edilen aklın gelişim seyrinde insanın varlıkla ve faal akıl olarak nitelenen onto-epistemolojik gerçeklikle ilişkisi, akılsal idrakin oluşumunda tayin edici görülür. Dolayısıyla ontolojik bağlam, hem bilginin kaynağı ve konusu olan varlıkla ilgisine hem de insanın edindiği bilginin varlıksal bir gerçeklik ve nâtık nefsi yetkinleştiren güç olan[206] faal akıl ile ilişkisine atıf anlamına gelir. Bu şekilde ontolojik ve epistemik oluşum için vâhibu's-suver olan faal akla gereksinim duyulur. Vâhibu's-suver, hem göksellerin aracılığıyla *ontolojik suret* hem de epistemolojik anlamda marifî suret verendir. Marifî cihette faal akıl, insan aklının tekâmül süreçlerini destekleyip müstefâd aklın tahakkukunu sağlayıcı bir güçtür. Zira ilk andan itibaren tabiî kemâli ile oluşmayan varlıkların cevheri, kendiliğinden fiile ulaşma yeterliliğine sahip olmadığından[207] kuvve, haricî bir neden olmaksızın kendiliğinden fiile dönüşmez. İlk temel veriler (*ilk makuller*), nâtık nefste yüklü olsa da bu temel verilere dayalı olarak gelişen sonraki aşamalar iktisaba dayalı ve dış destekli olmak durumundadır. Böylece *bilmeleke* ve *bilfiil* aşamalarından sonra insan aklı, kendi gelişimsel sürecinde dışsal destekle tamlaşan *müstefâd* akla dönüşmüş olur (*masîr*). Bu dönüşümü İbn Sînâ, insanın *teşebbüh* süreci olarak değerlendirir.[208]

Gaye, teşebbüh ve *meâd* gibi kavramlar, arka planlarında ontolojik ve kozmolojik anlam şeması olan mefhumlardır. Bu şema çerçevesinde kavramın anlaşılabilmesi, o kavramın dâhil olduğu düşünce sisteminin ağ noktalarıyla bilinmesine bağlıdır. *Teşebbüh* mefhumunun dayanakları, (i) varlığın illetsiz İlk İlke'ye dayalı oluşu, (ii) varlığın İlk İllet'ten lüzûm ve sudûr tarzında meydana gelişi, (iii) ayrık akıllar ve bunların aracılığıyla oluşan *orta* ve *aşağı* varlık alanları tasavvurudur. Bu tasavvur olmaksızın *teşebbüh*'ün temellendirilmesi yapılamaz. *Teşebbüh* kavramının odağı benzeme çabasıdır. Benzeme çabası iki tarafı yani benzeyen ve benzenileni sonuç verir. Bu durum benzenilende cemâl ve kemâl;

[205] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 66. Krş. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 55.
[206] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II,* 388. Burada kullanılan ibare: "el-cevheru'l-mükemmil li-enfusi'n-nâs" şeklindedir. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 60.
[207] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 162-163.
[208] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 205.

benzemeye çalışanda ise aşk ve şevki gerektirir. Bu teoriye göre Bârî Tealâ el-Evvel, ayrık akıllar da es-Sevânî olarak orta ve alt alandaki varlıkların şevke dayalı hareketlerinin gayeleri olarak tasarlanmaktadır. Orta varlık alanındaki gökseller (*müktefîler*) ile alt varlık alanındaki yersel varlıklar (*nâkıslar*) ayrıklara aşk ve şevkle *teşebbüh* süreci içerisinde kendi yetkinliklerini ve nisbî istikrarlarını elde etmeye çalışırlar.

Ontolojik yapı, varlık nedenleri olan fail ve gaye ile ilgili olduğundan ontolojik bağlam, fail ve gaye odaklı bir anlama gayretidir. *Teşebbüh*, yükseliş ve dönüş kapsamında "tam var oluş"[209] yönünde gayelerden biri olarak alınırsa kavramın *sudûr*, *nüzûl*, *inayet*, *mebde* ve *meâd* ile ontolojik bağı, görünür hale gelir. Zira *sudûr*, *nüzûl*, *inayet* ve *mebde* kavramları faile ve illete; *meâd* kavramı da malul ve gayeye dolayısıyla *teşebbüh'*e atıf taşır. Bu atfa göre *teşebbüh*, failin sudûr ve inayetine karşılık, meydana gelen varlıkların *meâd* ve *gaye* yönünde faile mukabelesi olarak okunabilir.

Bu çerçevede *teşebbüh'*ün ontolojik kökenine dair şu değerlendirme yapılabilir:

Felsefî düşüncede *teşebbüh,* Tanrıya benzeme çabası olduğuna göre bu çaba, varlıkların dönüş yönünde İlk İlke'ye olan ilgi ve yönelimlerini gösterir. Bu yönelim varlıkların, kaynaklanmış oldukları İlk İlke'ye olan fıtrî eğilimleridir. Dahası bu eğilim, varlıkların doğalarındaki fıtrî aşka dayanır. Aşk da cemâl ve kemâle dönük bir çabayı ifade ettiği için bu çaba, her bir tikelin yüksek ilkelere olan eğilimini yansıtır. Bu çerçevede İbn Sînâ, tikel varlıkların aşktan hâlî olmadığına vurgu yaparak varlıkların kemâle müteveccih doğalarına dikkatleri çeker.[210]

Felsefî düşüncede varlık ve bilgi boyutunda soyut, somutun üstünde ve ondan daha önceliklidir. Bu öncelik, İlk İlke'ye dönük teveccüh ve *teşebbüh* çabası yaklaşımının sistemsel temelini oluşturur. Buna göre cismani olmayan cevherler, varlıksal öncelik ve üstünlük ile cismani cevherlere ilke teşkil ederler. Sudûr ile ortaya çıkan varlıkların merâtibu'l-mevcudât düzeninde soyuttan somuta iniş

[209] *Yetkinlik* kavramının Yeni Platoncuların *tam var oluş* kavramıyla İbn Sînâ'nın *mahiyet* kavramını birbirine bağladığına dair inceleme için Bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 233.
[210] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 150.

yönünde gerçekleşmesi, karşı taraftan dipten yukarı yönlü bir çıkışa da zemin hazırlar. İlk İlke'ye dayanan ve illiyet düzeninde işleyen bu yapının oluşturduğu döngü, sair varlıklarda olduğu gibi insanda da doğal aşk gücü ile mükemmel varlığa dönük bir eğilim ve benzeme arzusu ortaya çıkarır. İşte bu arzu gücü, en temelde, benzeyende yukarıya doğru duyduğu doğal bir yatkınlıktır. Bu değerlendirmeye göre *teşebbüh,* varlıklarda uygun olana (*mülâim*) eğilim yaklaşımı çerçevesinde İlk İlke'ye kadar uzanan, doğal bir yakınlığın ve yatkınlığın sonucudur. Nitekim fiilin etimolojisi ve yapısal karakteri kapsamında ifade etmeye çalıştığımız iç gücün yanında *teşebbüh'*ün oluşumuna imkân veren bir âmilin de dış güç (*şevk tarzında hareket ettiren haricî câzib*) olduğu hatırlandığında her bir tikelin aşk bağlamında İlk İlke'ye dönük doğal ilgi ve yatkınlığının ontolojik kökeni anlaşılır.

1.3.3. Kozmolojik Bağlam

Kozmoloji, bir bütün olarak evrene, özellikle evrenin oluşumu ve yapısı üzerine rasyonel ya da bilimsel araştırmadır.[211] Bu tanıma göre kozmoloji, evrenin oluşumu, yapısı ve işleyiş düzenini açıklamak üzere ortaya konan verileri sistemli bir bütünlük içerisinde ele alan bir disiplindir.[212] *Kozmoz*, hiyerarşik ve belli bir düzeni içeren niteliğiyle âlemi ifade eder. Bu çerçevede düzenli varlığın karşıtının dağınıklık, kaos ve anarşi olduğu düşünüldüğünde kozmoloji'nin nizam, tertip ve gaye ile işleyen evrenin düzen ve işleyiş bilgisi olduğu anlaşılabilmektedir. Burada kozmolojik tasavvurdan kasıt, *teşebbüh*'ü bağlamı içerisinde daha iyi anlayabilmek için İbn Sînâ çağında ele alındığı çerçevesiyle felsefî kozmolojidir. Bu bakımdan fizik bilimi ve astronomi bakış açısıyla şekillenen modern kozmoloji konumuzun dışındadır. Belirttiğimiz çerçevede felsefî kozmoloji, İbn Sînâ'nın yaşadığı çağın imkânları oranında bilimsel verilere sahip olsa da yukarıdaki tanıma uygun olarak daha çok mevcut rasat imkanlarıyla desteklenen akıl yürütme ve mantıksal çıkarım şeklinde işleyen rasyonel etkinliklere dayalı araştırma olduğu tarihsel bir gerçekliktir.

Varlıksal tahayyül ve kozmolojik izahlar, insan iradesi ve fiili dışındaki varlığın hey'eti ile ilgili olduğundan kozmoloji, nazarî akılla ilişkilendirilen bir

[211] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 268.

[212] İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, ed. Recep Alpyağıl (Konya: Çizgi Kitabevi, ts.), 105. Müellif, "Cosmologie" başlığı altında kozmolojinin "mebhasü'l-kainât, ilm-i kiyânî, kainâtı idare eden kavâid ve kuvâ-yı tabiiyyeden bahseden ilim" olduğunu belirtir.

alandır. İlk makullerin bir bölümü ilk neden, gökler ve diğer ilkeler gibi insanın yapıp etmesine konu olmayan mevcutlarla ilgili olduğundan[213] bu ilk makuller, insanın genel varlıksal bir tahayyüle ve kozmolojik izah şemalarına ulaşmasına zemin sağlayan nazarî bir imkândır. Bu kapsamda oluşan tasavvur ve tasdiklerimiz, yapıp etmelerimizden bağımsız nazarî marifet olarak hâsıl olur. Nazarî olan, akıl yürütme ile çözümlendiğinden bu çerçevede müdrik özne (*nâzır*), doğrudan veya aletlerle nazar ettiğini, bakıp gördüğünü düşünüp değerlendirir. Bu düşünceyi, doğuştan ve sonradan kazanılmış tüm kapasitesini kullanarak terkip ve tahliller ile yorumlar. Buradan da mantık ve rasyonel sezgi ile belli fikirlere ve sonuçlara ulaşır. Teorik ilimler olan Fizik, Matematik ve Metafizik, bizden bağımsız olarak var olanlarla ilgili olduğundan, burada insanın işlevi varlığa nazar edip veri toplamak, fikir işletmek ve bu verileri belli bir sistematik içerisinde değerlendirmektir. Böylece insan, müdrik nâzır niteliğiyle dikkat ve konsantrasyonla varlığı (*manzar*) bilinenden bilinmeyene doğru akan bir süreçle anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu açıklamalarla da belli varlıksal düzen şemalarına ulaşır. Kozmolojik açıklamalar, nazarî düşünce esaslı olduğundan tasavvurlar ve tanımlamalarla dile getirilir. Bundan dolayı algısal gelişim seyri içinde kozmolojik yaklaşımlar ve açıklamalar, insanın birikimi ve düşünce gelişiminin şekillendirdiği bir görünümle ortaya çıkar. Bu görünüm, insan idraki ile varlıksal yapı arasındaki etkileşimin bir sonucu olduğundan kozmolojik anlayış, insan idrakinde oluşan varlıksal düzen şematiği şeklinde tezahür eder. İdrak açısından varlık, haricî ve zihnî varlık olarak ayrılırken idrak düzeyleri de hissî, hayalî, vehmî ve aklî idrak olmak üzere çeşitli boyutlarda geçekleşir. Anılan idrak türleri, somuttan soyuta geçiş ve nüfuz gücü bakımından artan bir sıralama hali izler. Böylece duyusal idrakten aklî idrake uzanan süreçte idrak soyutlaştıkça derinleşip karmaşıklaşır ve algılanan şeye (*müdrek*) dair işlemler, daha kapsamlı bir şekilde gerçekleşerek tek tek nesne, olay ve olguları (*kategoriler*) aşacak tarzda istintâc yoluyla tümel neticelere ulaşarak metafizik değerlendirme düzeyine ulaşır.

En genele ulaşma ihtiyacı ve merakı içinde olan insan zihni, varlık ve evren konusunda da olabilecek en kapsayıcı izahlara ulaşamaya çalışır. Bu açıdan varlık anlayışı ve kozmolojik şema, düşünce sistemlerinin alt dokularının bağlı olduğu ana

[213] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 164.

profili oluşturur. Kozmolojik şemalar, evreni oluşturan varlıkların hiyerarşik düzen içerisinde birbirine nispetini şematik olarak görselleştirerek varlığın okunmasına imkân sağladığından dolayı her düşünce sistemi, mutlaka bir kozmolojik şemaya ihtiyaç duyar. Zira Tanrı, âlem ve insan gibi temel felsefî kavram ve konuların birbirine nispeti ancak bir kozmolojik tasavvur zemininde anlamlı hale gelebilir. Bu bağlamda felsefe tarihi, "doğayı anlamak ve açıklamak için genel bir tasnif ve kullanışlı bir analojiye başvurmanın"[214] bir gereksinim olduğunun somut bir göstergesi gibidir. Nitekim Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin varlıksal ve kozmolojik tasarımla başlaması[215] felsefî düşünceyi bir arka plana dayandırma ihtiyacına yöneliktir. Bu arka planın, aşkın bir atıf niteliğinde olması da kozmolojik yaklaşımın metafizik esaslı bir tasavvur zemininde gerçekleştiğini gösterir.

İslâm filozoflarının özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu kozmoloji, temel olarak Aristoteles-Batlamyus çizgisini benimsemiş olsa da daha esnek bir yapı ihtiyacını karşılamak üzere "Yeni Platoncu sudûr teorisinden yararlanarak Tanrı ile madde arasına akıllar zincirini koymuş olduğu"[216] belirtilmelidir. Ancak İbn Sînâ kozmolojisinin, Bârî Tealâ'yı sadece ayrık akılların ilkesi veya tüm varlığın yalnızca hareket ettiricisi olmaktan ibaret görmeyip tüm mahiyetlere varlık verici mufîd ve fail olarak ele aldığı vurgulanmalıdır. İbn Sînâ kozmolojisinde fail neden olmanın yanında Zorunlu İlk İllet, aynı zamanda maşuk niteliğiyle tüm varlığın gaye nedenidir.

Dairesel hareketli ve bir tek yapı olarak evrenin illiyet düzeni içerisinde İlk Neden'den sudûr ederek neden-nedenli sıradüzeninde oluştuğu, bu kozmoloji anlayışının temel yaklaşımıdır. İbn Sînâ felsefesinde cisim ve cisimde olan şey, sonlu olarak değerlendirildiği için ay-altı ve ay-üstü varlıklardan oluşan evren de dönemin felsefî kozmoloji anlayışının etkisiyle sonlu ve kapalı bir sistem olarak düşünülmüş bu açıdan evrenin dışında boşluk olmadığı fikri önemli bir argüman olarak ifade edilmiştir.

---

[214] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 25.

[215] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 46-47.; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 16-17.

[216] Mehmet Mustafa Evli, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki gelişmeler* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 127.

Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın kozmolojik âlem tasavvuru şu şekilde görünür kılınmaktadır:

> "…dairevî hareketlerin varlığı zahir, sonsuz buutların varlığı mümtenidir. [O halde] buutlar mahdutsa cihetler mahdut, âlem de mütenâhîdir. Âlemin boşluktan oluşan dışı yoktur (*feleyse li'l-âlemi hâricun hâlin*). Harici olmadığına göre de âleme hariçten [gelen] bir şeyin olmaması gerekir. Bu açıdan Bâri Teâlâ ve ruhânî meleklerin varlığı mekânda, içte, dışta gibi durumlardan münezzehtir (*âlin*). Her bir cihet, bir son (*nihayet*) ve gayedir…"[217]

Pasaja göre göksel hareketler olan dairevî hareketler, rasat edilen apaçık olaylardır. Ay-üstü alanda cisim kürevî, hareket de dairevi olsa da cisim ve hareket söz konusu olduğundan burada sonsuz buutlardan bahsedilemez. Zira cisim ve hareket, belli sınırları gerektirir. Öyleyse buutlar ve cihetler mahdut olduğuna göre bunlardan oluşan ay-altı ve ay-üstü ayırımıyla fizik âlem de mahdut olmalıdır. Belirleyici bir diğer kabul de bu şekilde düşünülen âlemin dışında bir boşluk (*halâ*) olmadığıdır. Âleme dair bu temel kabuller, felsefî kozmolojide fizik evrenin sonlu ve sınırlı yapıda olduğu düşüncesini oluşturur. Ancak Bâri Teâlâ ve gayrı cismani cevherler oldukları ifade edilen ayrıkların mekân, iç ve dış gibi durumların üstünde oldukları belirtilir.

Fizik evrenin sonlu yapısına ve cihetlerinin sonsuza uzanmadığına dair bu düşüncenin temel kodlarından biri de daha önce temel ilkeler arasında sayılan her türlü tertip ve düzenin belli bir noktada sona ermesi gerektiği prensibidir. Bu prensip âlemin sonlu ve kapalı karakterine dair önemli bir kabul olarak İbn Sînâ kozmolojisini belirleyen önemli argümanlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Bütün bu veriler, soyut akılların kendisinden ayrık olduğu sonlu ve kapalı bir evren tasavvurunu ortaya koyar. Sonlu (*mütenâhî*) olmayanın ne kuvve ne de fiil olarak var olamayacağının kabul edildiğini[218] ayrıca tertîb içeren şeyin sonsuz olamayacağını, bu şeyin düşey veya dikey mutlaka belli bir noktada sona ermesi gerektiğinin ifade edildiğini bilmekteyiz. Sistemin madde ve suretten oluşan mahiyet

---

[217] İbn Sînâ, "et-Tabi'iyyât Min Uyûni'l-Hikme", *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât* (Kahire: Daru'l-Arab, ts.), 7.
[218] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 163.

teorisi, varlıkların belli sınırlar ve tanımlamalar içerisinde belirli varlıksal birimler halinde var olabileceklerini ortaya koymaktadır. Bu kompozisyona göre varlık, varlıkla nitelemeye değer ilk şey olan soyut cevher, daha sonra somut cevher ve en son da arazlardan[219] meydana gelmektedir. Cevher ve arazlardan müteşekkil, dereceli anlam paylarına sahip unsurlardan oluşan varlık, iniş ve çıkış yönünde dinamik, belirli, düzenli ve hiyerarşik bir yapı görünümü vermektedir. Böylece bu sistemde kozmolojik olarak varlıklar: İlk (*el-Evvel*), ikinciler (*es-sevânî*), semavî nefsler, felekler ve cisimleri (*es-semaviyyât*) ile oluşup-bozulan yersel varlıklar (*el-arziyyât*) şeklinde yukarıdan aşağıya sıralanır. İbn Sînâ düşüncesinde tüm varlık, şematik olarak bu dörtlü ayırımla anlaşılıp ortaya konur. el-Evvel ve es-Sevânî, cisim ve cisimde olmamaları yönüyle *ayrıklar* şeklinde fizik evren dışı varlıklardır. Ayrıklar, gayrı cismani olduklarından değişim, zaman, mekân (*hayyiz*) ve hareketin üstündedir. Herhangi bir illet olmaksızın varlığı bizzât olan zorunlu, varlığı bir nedene bağlı olan her şey de mümkün olarak ifade edilir. Tüm nedenler zincirinin sonunda bir tek zorunlu varlık tasavvur edilir. Bu çerçevede Zorunlu İlk İllet dışındaki tüm varlık (*küll*), mümkün olarak nitelendirilir.

Felsefî terminolojide *mümkün* kavramı, şeyin olup olmamasını eş değerde belirttiği için *es-Sevânî*, *es-Semaviyyât* ve *el-Arziyyât* olarak nitelenen varlıkların hepsi mümkün varlıklardır. Bârî Teâlâ, "el-Evvel niteliğiyle tüm kozmik varoluşun nihâî ontolojik ilkesidir."[220] Bu açıdan felsefî düşüncede *mümkün'*ün sistemsel arka planı, başkasıyla zorunlu (*vâcib bi ğayrihi*) anlamına racidir. Bu anlama dayalı olarak kozmik varlığın oluşum sürecinin, *lüzûm* ve *sudûr* kavramlarıyla açıklanması varlığın, İlk İlke ile zorunlu olduğu anlamına gelir. Göksel varlıklar (*ay-üstü*) ile yersel varlıklar (*ay-altı*) cisim veya cisimde olmaları nedeniyle fizik evreni oluşturan unsurlardır. Bu varlıklar, sistemin mantığı ve işleyiş tarzı dikkate alındığında mukabil bir kavramlaştırmayla bitişikler (*mukârinler*) olarak nitelenirler. Kozmolojik olarak tüm varlığın ayrık ve bitişik olarak tasavvur edilmesi, varlığa metafizik-fizik ve cevher-araz bakış açısıyla yaklaşıldığının simgesel bir göstergesidir. Bu nedenle metafizik-fizik ayırımı, sistemin arka plan, içerik ve görünüm boyutlarında tayin edici en temel parametredir. Kategoriler, cismani göksel ve yersel varlıklar için söz

[219] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 244.
[220] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 54.

konusu olduğuna göre evren denilen yapı; madde, hareket ve zaman içeren ay-üstü ve ay-altı alanında yer kaplayıcı (*mütehayyiz*) varlıklardan oluşur. Yer kaplayıcı özelliğinde ortaklaşan ay-altı ve ay-üstü alanlar, nitelik açısından farklılaşır. Buna göre yerden ay feleğine kadarki alan, oluş ve bozuluş (*kevn ve fesat*) alanı iken; ay feleğinden âlemin sonuna kadar olan alan ise daimî hareketli *ibdâî* varlıklar alanıdır. Bu iki alan dışında başka bir alan olmadığı vurgulanır.[221] İbn Sînâ'nın ay feleğinden âlemin sonuna kadar olan alanı ibdâî varlıklar alanı olarak görmesi ile alanın cisim, hareket ve zaman kavramlarıyla doğrudan ilişkisi, *âlem* kavramının fizik evrenle mutabık olarak kullanıldığını teyit eder.[222] Buna göre İbn Sînâ kozmolojisinde âlem, ay-altı ve ay-üstü alanıyla fizik varlığı vurgular. Ayrık akıllar dahil edildiğinde ise o zaman ayrık ve bitişiklerin hepsini birden ifade etmek üzere daha kapsamlı bir kavram olan *küll* tercih edilir. Bu kozmolojik tasavvurda Bârî Tealâ da *mebdeü'l-küll* olarak metafizik-fizik her şeyin ilkesi ve varlık kaynağı olarak her şeyin üstünde yer alır. Bu kozmolojik yapı ve düzeni şu şekilde özetlemek mümkündür: tüm varlık, ayrıklar ve bitişikler olarak düşünüldüğünde *teşebbüh* fikrinin kozmolojik dayanağı görülmüş olur. Buna göre ayrıklar, yetkinlik ve kalıcılık gibi nitelikleriyle bitişikler için bir çekim oluşturur. Bitişikler, bu çekim gücünün dinamizmi ile kuvveden fiile ve kemâle erebilmek için aşk ve şevk ile ayrıklara benzeme çabası içerisinde olurlar. Varlıkların eksik (*nâkıs*), kendine yeterli (*müktefî*), tam ve tam üstü (*fevka't-tamam)* şeklinde sıralandığı bu kozmolojik sıradüzeninin yetkinlik açısından aşağıya doğru azalan; yukarıya doğru artan bir seyir izlemesi, İbn Sînâ düşüncesindeki *teşebbüh* kavramının ontolojik ve kozmolojik imkanıdır. Ayrıklardan oluşup bozulan unsurlara kadar inen bu varlıksal tasavvur, *teşebbüh* kavramının temel dayanak noktası ve işleyiş dinamiğinin sağlayıcısıdır. Felsefedeki sudûrcu varlık anlayışı ve merâtibu'l-mevcudâta dayalı kozmoloji yaklaşımı *teşebbüh*'ü anlamlandıran sistemsel dayanaklardır. Bu kozmolojik tasavvur olmasa *teşebbüh* de temellendirilemeyecektir. Bu çerçevede *teşebbüh*, kâmil varlıkların sahip oldukları kemâl ve hayır ile oluşturdukları cezbeyle kuvve haldeki eksik varlıkların kendi zâtî kemâllerine ulaşma özlemi ve motivasyonuyla gerçekleşen bir dinamik olarak ortaya çıkar. Bu kapsamda

[221] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 182.

[222] Daha önce ilkeler ve tanımlamalar bölümündeki ilk ilke olan *muḍârık, gayrı mahsustur* prensibinin izahında ayrıkların sınırlı, kapalı, hareket ve zamanı içeren fizik evrene (âlem) dahil olmadığı üzerinde durulmuştu. Buradaki değerlendirme ile sözü edilen bölümdeki ilke çerçevesinde belirtilen açıklama birlikte mütalaa edilebilir.

tikel varlıkların mahiyetinde içkin olan fizik gaye illet, hayır kaynağı olan metafizik gaye illetin çekim gücü ile harekete geçerek gerçekleşme yönünde özsel bir devinim yaşar. Bu durumu Wisnovsky şu şekilde betimler:

> "…Kozmik hiyerarşide yukarıda olan bazı şeylerin sahip olduğu yetkinlik, kozmik hiyerarşide daha aşağıda olan bazı şeyler için bir gaye vazifesi ifa eder. Yukarıdaki şeylerin sahip olduğu yetkinliğin, aşağıdaki şeyler üzerinde gaye neden olarak işlev görmesi şu anlamdadır: Yukarıdaki şeylere mümkün olduğunca benzemek suretiyle aşağıdakiler, yukarıdaki şeylerin yetkinliğini elde etmeye yönelirler."[223]

Bu yaklaşımda felsefî düşüncenin varlığı, illiyet ve gâiyyet düzeni çerçevesinde anlayıp izah etme yoluna gittiği anlaşılmaktadır. İlliyet yukarıdan aşağıya; gâiyyet de aşağıdan yukarıya olan dinamizmi izah eden açıklama modelleridir. Varlığın izhar ettiği başlayış (*mebde*) ve dönüş (*meâd*) dinamiği anlaşılmış olmaktadır. Buna göre başlayış İlk İllet'ten nedenler silsilesi düzeninde seyrederken dönüş ise gayelilik tarzında İlk İllet'e doğru geriye dönüş şeklinde gerçekleşir. Bu gerçekleşmeyle akılla başlayan varlık, insanda müstefâd aklın faal akılla ittisaliyle tekrar akla ulaşmış olur. Böylece sudûr ve nüzûl tarzında gerçekleşen başlayış, nihayette yükseliş (*urûc*) tarzında, ilk ilkelere *teşebbüh* gayesiyle dönüşe geçerek kozmolojik döngü tamamlanır. İşte bu tamamlanma süreci hem varlığın teleolojik karakterini hem de bir gaye olarak *teşebbüh'*ün felsefî tasavvurdaki kozmolojik konum ve işlevini ortaya koymaktadır.

[223] Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 28.

İKİNCİ BÖLÜM
KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. İBN SÎNÂ'DA TEŞEBBÜHÜ ANLAMAYA YARDIMCI KAVRAMLAR

Bir araştırma kapsamında ele alınan konunun anlaşılmasını sağlayan önemli yöntemlerden biri o konuyla ilgili temel ilkeleri ve kavramsal çerçeveyi ortaya koymaktır. Bu temel ilkeler ve kavramsal çerçeve ile konu, kavramsal ağı ve problematik alanı bakımından özelleşirken; özü ve bağlamı açısından da derinleşir. Bu özelleşme ve derinleşme ile araştırması yapılan konuda olabildiğince tahkim edilmiş sonuçlara ulaşılmış olur. Bu açıdan daha önce birinci bölümde usûl, temel ilkeler ve tanımlamaları ele almış ve bunların *teşebbüh* kavramının arka planı ve mahiyetiyle ilgisini kurmaya çalışmıştık. Araştırmanın bu bölümünde ise içerikleri ve bağlantı noktaları itibariyle *teşebbüh* kavramıyla ilişkili ve *teşebbüh'*ün mefhum haritasını oluşturan ana kavramlar incelenecektir. Bu kavramsal incelemenin yararı, söz konusu kavramların *teşebbüh'*ün anlaşılmasını kolaylaştıran anlam atmosferini toparlamasıdır. Burada kavramların farklılık içeren noktalarına, çeşitli yaklaşımlara ve bu kavramlara ilişkin ortaya çıkan kimi tartışmalı problem alanlarına girmeden *teşebbüh'*ü açık ve seçik anlayabilmek için daha çok İbn Sînâ düşüncesindeki çerçeveleri açısından ele alınması amaçlanmaktadır. Yer yer etimolojik çerçeveyi belirleme ve kavramın anlam katmanlarına dikkat çekme noktasında çeşitli kaynaklara ve yaklaşımlara başvurulmakla birlikte bu kavramsal incelemenin esas çerçevesi, İbn Sînâ'nın söz konusu kavrama dönük yaklaşımı olacaktır. Bu açıdan örneğin *nefs, akıl, gaye, aşk, hareket, mebde ve meâd* gibi enine boyuna hayli derinliğe sahip klasikleşmiş kavramı, daha çok *teşebbüh* bağlamı odağında incelemeye çalışacağız.

Ele alınacak kavramsal çerçeve, şematik ve metodik olarak alt başlıklara bölünmese de *teşebbüh'*le doğrudan veya dolaylı ilgisi nedeniyle bu kavramları iki aşamada düşünmek mümkündür. İlk aşamadakiler *teşebbüh'*ün gerekçesi konumunda olup bir bütünün iki ucunu teşkil etmektedir. Bütünün ilk ucunu oluşturan kavramlar: *ğanî, melik, cûd, fakr* ve *istikmâl'*dir. Bunlar, bir yandan *teşebbüh* fikrinin iki ayrı

tarafını temsil eden varlıkların, zâtî hususiyetlerini ifade ederken diğer yandan özü ve işlevi itibariyle, *teşebbüh* fikrinin varlık nedenidir de. *Ğanî, melik* ve *cûd* kavramları aşkın varlık olarak Bârî Tealâ'yı nitelerken; *fakr* ve *istikmâl* de noksan varlıklara atıfta bulunur. Böylece bu kavramlar seti, *ğına* ve *fakr* uçları ile ontolojik bütünlüğü sağlamış olmaktadır. *Ğanî, melik* ve *cevâd* isimleri, her türden mahiyete varlık bahşetmesiyle *karşılıksız veriş*i ifade ederken, *fakîr* de varlık payını hak ediş/ehliyet (*istîhâl*) ve adalet (*adl*) temelinde almayı belirtir. Böylece bu *veriş* ve *alış*, varlıksal dinamizmin işleyişini teşkil ederken aynı zamanda kozmolojik bütünlüğü ortaya koymuş olur. *Teşebbüh'*ün karakteristik yapısında ideal veya mükemmel olarak görülen şeylere duyulan benzeme arzusu olduğu ve felsefî terminolojide *teşebbüh* iştiyakı duyulan bu varlıklara *ayrıklar* denildiği hatırlanırsa ayrıklara benzeme iştiyakı duyan varlıkların temel hususiyetinin de noksanlık olduğu anlaşılacaktır. *Teşebbüh* iştiyakı duyan bu noksan varlıklar, ay-altı alanındaki tam anlamıyla oluşup bozulan bireyler olabildiği gibi ay-üstü alanındaki *ibdâî* fakat yer ve konumda eksik olan göksel cisimlerden (*ecrâm-ı ulviyye*) de oluşabilir.

*Teşebbüh'*ün öznesi olan varlıkların *eksik* sıfatı ile nitelenmelerinin gerekçesi, bu varlıkların ilk andan itibaren yetkin bir şekilde meydana gelmemeleri dolayısıyla cisim, hareket ve değişim gibi süreçlere bitişik olmalarıdır. Bu varlıklar, cisim, hareket, değişim, birleşme ve ayrışma gibi kategorik durumlarla meydana geldiklerinden ötürü bunlara bitişik/mukârin denilmişti. Mantıksal tutarlılık ve sistematik bütünlük açısından bakıldığında *bitişik'*in *ayrık* kavramının tam karşıtı olarak konumlandırılmış olduğu görülmektedir.[224] Felsefî düşüncede varlık temaşasının bu iki sütun üzerine bina edilmiş olması, dikkatlerin bu iki karşıt yapıya çevrilmesi gerektiğini ortaya koyar. Böylece bu iki sütun temyiz edildiğinde bütüne dair bir değerlendirme yapmak mümkün olabilecektir.

Eşya zıddıyla bilindiğine göre konusal bütünlüğü temaşa edebilme o konunun mukabil taraflarını bilmeye bağlıdır. Zira ilke olarak "karşıt bütün kanıtları dinleyen

[224] "Mukârin" kavramı, literatürde "bir şeye bitişik veya bir şeye yakın" anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede aynı kökten olan "Karîn"in "yakın" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanıma dair bir örnek için Bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Klasik, 2017), 49.

bir insan, zorunlu olarak daha doğru bir yargıda bulunma imkanına erişir."[225] Bu açıdan *teşebbüh'*ün daha iyi anlaşılabilmesi için bütünlüğü oluşturan iki tarafın hususiyetleriyle bilinmesi bir gereklilik olarak ortaya çıkar. Burada bütünlüğü oluşturan iki tarafın biri tamam üstü Bârî Teâlâ ve tamamiyet ile nitelenmiş ayrık akıllar, diğeri ise gelişim ihtiyacı içinde olan noksan varlıklardır. Buna göre *teşebbüh'*ün fark edilebilmesi ve işleyişinin anlaşılabilmesi, konunun tarafları olan eksik ve mükemmel varlıkların her birinin sistemdeki nitelik, konum ve işlevleriyle bilinmesine bağlıdır. Ancak buradaki mukabil olma durumu zıtlıktan kaynaklanan değil sistematik bütünü tamamlayan unsurlar bakımındandır. Daha açıklayıcı olarak ifade edersek örneğin *Ğanî, Melik* ve *Cevâd* olan Bârî Teâlâ'nın eşi olmadığı gibi zıddı da yoktur. Bu bakımdan *Ğanî, Melik* ve *Cevâd'*ın mukabilinde alınan *fakr* ve *fakîr* kavramları zıtlığı değil, *Ğanî, Melik* ve *Cevâd*'ın anlamını ve işlevini tamamlayıcı bir mana ifade etmektedir. Zira *Cevâd*'ın cömertçe karşılıksız veren olan anlamı, verileni alabilecek varlıkların olmasıyla tamamlanır. Dolayısıyla belirtmeye çalıştığımız bu çerçeve, kavramlar arası ilişkileri ve sistem bütünlüğünü oluşturan unsurların birbirleriyle olan bağını ortaya koymaktadır.

Daha önce değinilen veçhelerden ilkini oluşturan kavramlar olan *ğanî, melik* ve *cûd*, özleri itibariyle İbn Sînâ'nın yetkinlik bağlamında Bârî Tealâ için kullandığı *fevka't-tamam* kavramıyla bütünleşik bir durum arz eder. Zira ıstılahî anlamı çerçevesiyle *fevka't-tamam* varlığın; (i) zorunlu (ii) illetsiz (iii) hiçbir şeye ihtiyaç duymayan (iv) her şeyin kendisine muhtaç olduğu (v) zâtı, bilgisi ve fiilinde tek ve benzersiz olması (vi) fiile çıkmayı bekleyen herhangi bir niteliğinin olması bir yana sahip olduğu tamlık üstü fazlalık (*fadl*) ile her mahiyete varlık bahşeden olması gerekir. *Tam* kavramı ise olması gereken şeylere sahip, olmaması gerekenlerden ârî, ayrıca kendisinde kuvve hali bulunmayan varlığı ifade eder[226] ki bu da ayrık akıllara denk düşer. Ayrık akıllar, olması gereken şeylere sahip olsa da varlık verme niteliğine (*fadl*) mâlik olmadığından ayrıca varlıkları ve tamlıkları zâtî olmayıp başkası nedeniyle (*biğayrihi*) olduğundan gerçek anlamda ğanî, melik ve cevâd olmaktan uzaktır. Bu nedenle bu kavramlar, "*fadl"*a sahip olup veriş kaynağı olması

[225] Aristoteles, *Metafizik* (995b 1-5), 186.
[226] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 257.; Fârâbî'ye göre "tam", kendisine ait olması mümkün olan bir şeyin kendi dışında var olmadığı şeydir. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri*, 42.

dolayısıyla *fevka't-tamam* kavramıyla mutabık bir durum izhar ederek mutlak anlamda Bârî Teâlâ'yı nitelerler.

Kendine yeterli görülen semavî nefsler ve cisimleri yetkinliklerini gerçekleştirebilecek imkana sahipken, noksan varlıkların ilk andan itibaren (*min evveli emrihi*) kendi yetkinliklerine sahip olmadıkları, cevherlerinin mahiyetlerindeki gizil yetkinliği (*bilkuvve kemâli*) açığa çıkarmaya, varlıklarında ise bekâ ve istikrarı sağlamaya yeterli olmadığı ifade edilmektedir. Bu açıdan noksan varlıklardaki sürekli hareket ve değişim hali, *teşebbüh* fikriyle izah edilmeye çalışılmıştır. Buna göre yeterli ve eksik varlıklar, mükemmel varlığa aşk duyarlar. Bu varlıklardan nefs sahibi olanlar bir şevk mekanizmasıyla; nefsi olmayanlar da tabiî bir aşkla, her anlamda bilfiil ve bâkî olan Aşkın Varlık'a arzu duymak suretiyle kemâl ve bekâsına *teşebbüh* ile kendi kemâllerine ulaşmaya çalışırlar.

Sistemin ana ilkelerinden olan Bârî'nin gayesinin olmadığı ve âlî'nin sâfil için fiilde bulunmadığı[227] prensipleriyle birlikte teleolojik yaklaşım açısından varlıkların Tanrıya doğru gaye yönelişi içerisinde[228] oldukları dikkate alınacak olursa *teşebbüh,* sistem bütünlüğü açısından izah gücü olan bir yaklaşım olarak görünmektedir. Ayrıca İbn Sînâ terminolojisine göre inayetin ilim, taakkul ve kudretle oluşan ilkelere göre işleyen bir hayır nizamına göndermede bulunması, kavramı yapı ve fonksiyon açısından pekiştirmektedir. Böylece yukarıdan aşağıya olan akış sudûr ve feyz; aşağıdan yukarıya olan yükseliş ise aşk ve iştiyaka dayanan *teşebbüh* fiili şeklinde gerçekleşerek mebde ve meâd çevrimini tamamlamak suretiyle varlıksal dinamiği ve bütünlüğü sağlamış olmaktadır. Bu bütünlüğe göre varlık iki mukâbil eylem tarzı ile dinamik olarak işlemektedir: *Ğanî* ve *Melik*'ten kaynaklanan sudûr ve feyz; göksel ve yersel varlıklardan tezahür eden gaye olarak *teşebbüh*.

İkinci aşamada değerlendirilebilecek kavramlar ise *teşebbüh* sürecinin öznesi olan varlıkların yapılarını ifade eden kavramlardır. Bunlar da *nefs*, *akıl*, *aşk*, *şevk*, *hareket*, *muharrik* ve *gaye'*dir. Bunlara ek olarak tüm bu kavramların kaynak ve

[227] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 414.
[228] Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, III.

işleyiş dinamiğiyle ilgili olan *mebde ve meâd* kavramı da araştırmanın bağlamına uygun olarak anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Ğanî

Ğanî: *fakîr'*in karşıtı olup bolluk sahibi (*zû'l-vefr*)[229] anlamında kullanılan isimdir. Bu çerçevede *ğanî*, zengin, varlıklı, ihtiyacı olmayan ve müstağni anlamları ile karşılanır. *el-Kamûs*'a göre *ğâniye*: "kendisi istemediği halde başkaları tarafından talep edilen veya doğal güzelliği nedeniyle süslenmeye ihtiyaç göstermeyen kadın" olarak anlamlandırılır.[230] Bu anlam nüansları ile *ğanî* isminin zâtî anlamı ihtiyaçsızlık ve başkalarından istiğnâ şeklinde tezahür eder. Bu ihtiyaçsızlık ve istiğnâ anlamının dayanağıyla felsefî bağlamda *ğanî* anlamı, bir yandan nedensiz olmasıyla bir ilkeye dayanma gereksinimi duymaması diğer yandan varlığının bekâsını sürdürmek için herhangi bir kaynağa (*istimdâd*) ihtiyacı olmaması şeklinde açığa çıkar. Dolayısıyla *ğanî*, yalnızca literal olarak zengin, varlıklı, geçimliğe ihtiyacı olmayan değil, felsefî arka planıyla neden ve mahiyetten müstağnî anlamlarını da karşılıyor görünmektedir. Bu çerçeveyle *Ğanî'*nin nedensizliği, ilk neden oluşuna, mahiyetten müstağnî oluşu da O'nun madde ve suretten uzak, salt varlık olarak görülmesine dayalıdır.

Varlığının bizâtihi olması onun hiçbir şekilde madde, suret, fail ve gayeye nispeti olmadığını gösterir. Bu anlamda kendiliğindenlik, herhangi bir nedene dayalı olmamayı vurguladığından varlık ve fiilde istiğnayı netice verir. Dolayısıyla başkasına dayanan bir varlıkta gerçek anlamda bir istiğnâ olmayacağı açıktır. Bu açıdan zorunlu olan el-Evvel'den başka diğer tüm varlıklar mümkün kategorisindedir. Bu çerçevede mümkün, zâtı itibariyle Zorunlu'ya dayalı olduğundan gerçek anlamda ğanî veya müstağnî sayılamaz. İbn Sînâ düşüncesinde istiğna, şevk ve gayeye mâni olduğundan *ğanî* olanda şevk veya gaye olduğunu düşünmek, teoriye aykırıdır.[231] Zira gaye şevki, şevk de ihtiyacı gerektirir. İhtiyaç ve eksiklik durumu da ğanî olmaya engeldir. Bu bakımdan ğanînin mukabil konumunda olan nedenli/fakîr varlık, bir ilkeye dayanma gereksinimi içerisindedir. Bu da fakîr varlığın, kendi bekâsını sürdürmek ve kemâlini temin için bir kaynağa ihtiyacını

[229] Fîrûzâbâdî, el-*Kâmûsu'l-Muhît*, 1319.
[230] Fîrûzâbâdî, el-*Kâmûsu'l-Muhît*, 1319.
[231] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 17.

ortaya koyar. Kaynağa olan ihtiyacı fakîr varlığın cevherinin kendine yeterli olmadığını dolayısıyla bir ğanîye dayanması gerektiğini belirtir.

İbn Sînâ, *Gayeler, İlkeleri ve Düzen* teorisini işlediği altıncı namata *ğanî nedir?* sorusuyla başlar. Ona göre *tam ğanî* üç yönden kendisi dışındaki bir şeye ilişikli (müteallik) olmayandır: (i) zâtında (ii) zâtî sıfatlarında (iii) izafî-kemâlî sıfatlarında.[232] Bu üç yönden herhangi bir dayanak noktasının olmayışı Bârî Tealâ'yı tam anlamıyla ğanî kılar. Bu yaklaşım Zorunlu İlk illet'in her şeyin kaynağı ve dayanağı olduğu halde zâtının hiçbir şeye muhtaç olmaması anlamına gelir. Diğer yandan bu anlam çerçevesinin Kur'an-ı Kerim'in *Ğanî* ve *Samed* kavramlarına mutabık olduğu görülmektedir.[233] Zira filozof, İhlas Suresi tefsirinde Bârî Teâlâ'nın vahdaniyeti ve ihtiyaçsızlığını yani *Ğanî* oluşunu *Ehad, Samed* ve *Küfüv* kavramları çerçevesinde temellendirmektedir.[234] *Teşebbüh* kavramı açısından bakıldığında bu görünüm, her şeyin aşk ve şevkle Mutlak Ğanî olarak O'na doğru bir teveccüh içinde olduğu anlamına gelir. Burada önemli bir nokta, *teşebbüh'*ten anlaşılması gereken şeyin her bir varlığın kendi mahiyetinin müsaade ettiği kemâle ulaşması mı yoksa *teşebbüh'*ün bundan daha fazla bir şey mi olduğudur? Bu noktada "Barî Teâlâ'ya zâtî tam *teşebbüh* mümkün mü?" sorusu yerini bulmaktadır. Gerek felsefî düşüncede gerekse dini gelenekler nezdinde varlığı bilinen ve Tanrıya benzeme çabası mefhumu etrafında tartışıla gelen problemin mahiyeti ve olabilirlik tarzının İbn Sînâ düşüncesi açısından açığa kavuşturulması gerektiği açıktır. Zira mezkûr soru veya problemin *teşebbüh* kavramı odaklı bu çalışmanın doğal kapsam alanında olduğu kuşkusuzdur. Ancak bu sorunun yanıtı olarak yapılacak değerlendirme, tezin üçüncü bölümünde *Teşebbüh Mahiyet İlişkisi* alt başlığında ele alınacaktır. Adı geçen bölümde İbn Sînâ felsefesinin temel ilkeleri rehberliğinde, *teşebbüh* kavramının mahiyet ve kapsamı doğrultusunda ayrıca Müslüman bir filozof olarak eş-Şeyhu'r-reis'in tevhit düşüncesi de dikkate alınarak belli bir değerlendirme yapılacaktır.

---

[232] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 295.

[233] Allah'ın "Ğanî" olduğu tüm insanların ise ona "fakîr" olduğuna dair Bkz. *Kur'an-ı Kerim* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 47/38. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın metinlerinde kullandığı "Ğanî", "Fakîr", "Melik" gibi terimlerin ve bu terimlerin oluşturduğu anlam atmosferinin oluşmasında felsefî düşünce geleneğiyle birlikte İslâm dininin temel kaynaklarının da etkili olduğu görülmektedir.

[234] İbn Sînâ, "İhlas Suresi Tefsiri", çev. Ahmet Hamdi Akseki, haz. Ahmet Faruk Güney, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 683-690.

2.1.2. Melik

Melik, *sahip* anlamında isimdir. Ayrıca elinin altında bulundurup tek başına tasarruf etmek anlamındaki *mülk* kökünden türemiş olan *melik*, görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi demektir.[235] Beşerî boyut çerçevesinde sahip, insanın taşınır veya taşınmaz bir şeye malik olması anlamına gelir. Bu anlamda insanın sahip olduğu şey onun mülkü olur. Beşerî düzeyde ve sosyo-ekonomik çerçevedeki bu sahiplik mecazidir. Zira tam mülkiyet ve muhtaç olmama perspektifiyle alındığında insan varlığı boyutundaki *meliklik*'in bu anlamdan çok uzak olduğu görülmektedir. Mümkün bir varlık olarak insanın kendi varlığı Zorunlu'nun illetliğine bağlıdır. Oluşup bozulan ay-altı alanında bir varlık olması onu zaman, mekân, hareket, değişim, eksiklik ve ihtiyaçla iç içe kılar. Bu gerçeklik, insanın mülk ve mülkiyet konusundaki ontolojik durumunu ortaya koyar.

Râğıb el-İsfehânî, *melik* isminin açıklamasında *melik'*in varlıklar arasında özellikle insanları (*nâtıkları*) emir ve nehiy ile idare eden anlamına geldiğini vurgular. Bu bakımdan *meliku'l-eşyâ* denilmediğini fakat *meliku'n-nâs* denildiğini belirtir.[236] Bu referans noktasından hareketle nâtık olmayan varlıkların mülk ve temellük konusunda herhangi bir imkana sahip olmadığına, nâtık olan insanın zâtî olmayan (*arazî*) bir sahiplik durumu olduğuna, esas sahipliğin ise Bârî Tealâ'ya ait olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bârî Tealâ için sahiplik, hem tüm varlığın kendisinden kaynaklanmış olduğunu (*anhu*) hem kendisinden kaynaklanan varlıkların ona aidiyetini (*lehu*) hem de bu varlıkların dönüş süreci itibariyle O'na doğru bir seyir halinde olduklarını (*ileyhi*) ifade eder. Çünkü onun feyezân tarzındaki verişi, onda eksiltme meydana getirmediği gibi verdiği şeyi onun mülkü olmaktan da çıkarmaz. Bu açıdan insanın sahipliği ihtiyaç kaynaklı arızî bir temellük iken Bârî Tealâ'nın sahipliği istiğnâya dayalı zâtî tam bir temellüktür. Zâtî tam temellük, *ğanî* boyutuyla varlığını başkasından almayan İlk Neden olarak varlıklara ve onların düzenini sağlayan hayır nizamına karşılıksız kaynaklık etmesi iken; *melik* boyutuyla da tüm varlıkların aidiyetinin ve mülkiyetinin kendisine râcî olması ve onları belli yasalarla yönetmesidir.

---

[235] Bekir Topaloğlu, "Melik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/50-51.

[236] Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* 472.

İlişki yoğunluğu bakımından bu iki ismin, filozofun yaklaşımında mütebâdil olarak kullanıldığı görülmektedir. *el-İşârât*'ın altıncı namatında *melik nedir?* sorusunu *huve'l-ğanî* şeklinde cevaplayarak melikiyyet ve ğınâyı birbirini açıklayan kavramlar olarak kullanır.[237] Fahreddin er-Râzî (ö. 1210), altıncı namattaki bu soruyu içeren pasajın şerhinde bu sorunun sorulma amacının *melik'*in mahiyetini hatırlatmak olduğunu belirterek bundan da iki şeyin nazarı itibara alındığını vurgular: ilki O'nun kendisinden başka her şeyden mutlak anlamda *ğanî* olduğunu belirtmek (*selb*). İkincisi de kendinden başka her şeyin O'na vasıtalı veya vasıtasız olarak muhtaç olduğunu (*izâfet*) vurgulamaktır.[238] Bu iki kavramın karşıt kutupları olan *memlûk* ve *fakîr*, bir taraftan sahip olmanın ontolojik ve epistemolojik esasına işaret ederken; diğer taraftan da *melik* ve *ğanî'*nin birbirini gerektirdiğini gösterir. Zira tam mülkiyet için *ğanî*; ğınâ ve istiğnâ için de *melik* olmak gerektiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan iki kavramın yakın ilişkisini hatta iç içe durumunu ifade etme sadedinde Fahreddin er-Râzî, *el-İşârât* şerhinde *ğanî* anlamının *melik* kavramından bir cüz olduğunu belirtir.[239] Buna göre *melik*, ğınâ ve istiğnâyı tazammun eder görünmektedir.

Mülk ve istiğnanın birbirini gerektirmesi çerçevesinde İbn Sînâ, *el-İşarât*'ta şöyle demektedir:

> "Her şey ondan (*minhu*) veya ondan olandandır (*mimmâ minhu*). Bu bakımdan her şey onun mülkü iken O'nun hiçbir şeye ihtiyacı bulunmamaktadır."[240]

Buna göre her şeyin esas kaynağı O'dur. Ancak varlıkların ondan sudûru, aşamalı olduğundan tüm varlıkların esas kaynağı O'nun akletme fiili olmakla birlikte gerçekleşme safhalarında ayrık akıllar, göksel ve yersel varlıkların ortaya çıkmasında bir geçiş unsuru olmaktadırlar. Bundan dolayı İbn Sînâ her şey ondan (*minhu*) veya ondan olandandır (*mimmâ minhu*) demektedir. *Ondan* lafzı zâtını, *ondan olandan* ibaresi de ilk sâdır olan varlıklar olan ayrıklara bir göndermedir. Bu bakımdan tüm varlık, doğrudan veya dolaylı kendisine dayandığı için her şeyin maliki O'dur. Bu bağlamda *melikiyyet* cihetiyle Bir; *taakkul* cihetiyle Bârî Tealâ, varlığın güzelliğinin (*hüsün ve cemâl*) dolayısıyla hayra dayalı nizamının ve sürekliliğinin illetidir.

[237] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 295.
[238] Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât,* 437.
[239] Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât,* 441.
[240] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 296.

Varlıktaki hayra dayalı nizamın ve onun tezahürü olan güzelliğin dayanağı O'nun akletmesi olduğundan tüm varlıkların mülkiyeti, nizamı, güzelliği ve yetkinliği O'na râcîdir.

İnsan boyutunda *melik* konumunda olan akıl, bedenin iyilik ve güzelliğinin kaynağıdır. Bu değerlendirmeye göre varlıksal her türlü yetkinliğin ve güzelliğin kaynağı akıldır. Bu açıdan *Melik'*in mülkünde önce ve üstün varlık, güzellik ve yetkinlikleriyle cezbedici olan ayrık akıllar olduğundan eksik ve değişime tabi varlıkların onlara *teşebbüh* saiki ile kendi mahiyetlerindeki özsel yetkinlik ve güzelliklerine ulaşma iştiyakı duyması, hayra dayalı nizamın yükseliş yönündeki dinamiğidir. Özellikle insanın mahiyeti çerçevesinde *aklî teşebbüh* çabası, onun kalıcılık ve güzelliğe ulaşmasının imkanıdır. İbn Sînâ felsefesinin temel ilkelerinden olan mahiyetin aklî olmasının üstünde bir güzellik ve letafetin olmayacağı kabulü, yukarıda ifade edilen aklın güzellik kaynağı oluşu yaklaşımıyla örtüşür. Bu açıdan aklî yetkinlik açısından insanın kemâle ulaşıp mahiyetinin aklileşmesi onu varlıkta mülk ve temellükün esası olan akılca güçlendirmekte ve onu gayrı nâtık varlıkların üzerinde melik konumuna getirmektedir.

Tam anlamıyla *melik* olan Bârî Teâlâ, kendisinden hayırlara ulaşılmasını sever ve ister. Hayrının tüketilmesi ve tamamen ele geçirilmesi gibi bir durum söz konusu olmadığından dünyevî boyuttaki kendilerine benzenilmesini kendileri için risk ve tehdit olarak gören fâni meliklerin aksine bâkî *melik* Bârî Teâlâ, kendisine benzenilmesini ister ve bundan hoşnut olur. Zira dünyevî meliklerin korktuğu risk (*mülklerinin ele geçirilmesi ve zevali*) gerçekleşebilecek bir şey iken; bâkî ve yüce melik ile ilgili böyle bir tehdit ise söz konusu değildir.[241]

2.1.3. Cûd

Ğanî ve *melik* kavramlarına ek olarak bağlamı bütünleyen bir üçüncü unsur, *cûd* ve *cevâd* kavramlarıdır. *Cevâd*, sahip olduğu fazlalık (*fadl*) dolayısıyla feyz ve sudûr ile karşılıksız varlık vericidir. Bârî Tealâ için sahip olmanın yalnızca sahiplik kategorisi içinde ifade edilen bir nitelik olmadığı, aynı zamanda sahip olunana varlık

[241] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 129.

vermeyi de ifade ettiği[242] dikkate alınmalıdır. Bu ağlar birleştirildiğinde *ğanî, melik* ve *cevâd* kavramlarının bir bütünü oluşturduğu fark edilecektir. Bu bütünlüğü anlama noktasında İbn Sina'nın gayeler ve varlık düzenini incelediği altıncı namata *ğanî, melik* ve *cûd* kavramlarını sorgulamakla başlaması bu anlamda dikkat çekicidir.[243] Zira mezkûr kavramlar arasındaki anlam ilişkisi, altıncı namatın bu kavramları ele alış tarzı ve sıradüzeninden cevâd olabilmek için ğanî ve melik olmak gerektiği anlaşılmaktadır. Cûd, kavramsal olarak bir amaç veya karşılık beklemeden hayrı vermektir. İbn Sînâ'ya göre veriş (*ifâde*) iki şekilde olur: muâmele veya cûd tarzında. Muâmelede verilen şeyin karşılığı herhangi bir şekilde alınır. Bu karşılık ayni olabileceği gibi, medih, sevinç veya dua şeklinde de olabilir. Cûd ise karşılık (*ivaz*) ve amacı (*garaz*) olmayan veriştir. Bu tarz veriş, gayesi olmayan Zorunlu'nun fiilidir.[244] Bu fiil, gayesiz olmasının yanında veren (*cevâd*) tarafından kendiliğinden ve süreklilik arz ederken verilen (*mevcûd*) tarafından da talep süreci içermez. Çünkü zorunlu (*mûcib bi'z-zât*) bir tarzda gerçekleştiğinden kendiliğinden bir akış şeklinde sudûr eder. Bu çerçeveyi tahdit bakımından İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*'de Bârî Telâ'nın sıfatlarıyla ilgili yaptığı analizlerde cûd ile ilgili olarak şunu belirtir:

> "O'nun için Cevâd denildiğinde övgüye ermek, yergiden kurtulmak veya başkasından edineceği bir fayda amacı gütmeden varlık veren anlamına gelir".[245]

İbn Sînâ'nın bu ifadesinin yukarıda vurgulanan veriş tarzlarını pekiştirdiği görülmektedir. Zira övgü, yergi ve herhangi bir yarar beklentisi olmadan yapılan fiil, karşılıklı alışverişi belirten muamele değil karşılıksız veriş olan cûdu ifade eder. Buna göre cûd, karşılıksız ve daimî tarzda varlığın işleyişinde hayır düzenini ortaya çıkarır. Hayır, her bir şeyin kendi ontolojik sınırları içinde ulaşmak istediği dolayısıyla varlığını tamamlayıp yetkin bir şekilde gerçekleştirmeyi arzu ettiği bir gaye[246] olarak düşünüldüğünde sudûrun tikel varlıklardaki yansıması, cûd ile kendisine varlık bahşeden Cevâd'a doğal bir yönelim şeklinde tezahür eder ki Salt

---

[242] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 110.
[243] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 295-297.
[244] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 22. Cûd'un *gaye* ve *garaz'*ın ötesinde bir fiil olduğu konusunda et-Tûsî: "irade olmaksızın doğa veya irade ile eyleyen fail müstekmildir. Bu istikmâl ya fiilin kendisiyle veya fiille almayı hedeflediği şeyle gerçekleşir. *Cevâd* ise sözü edilen bu fiil derecelerinin üstündedir" der. Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/167.
[245] İbn Sînâ, *er-Risaletu'l-Arşiyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve*, 32.
[246] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 146.

Varlık'tan sudûr eden cûda mukabil, mahiyetlilerden sâdır olan fiil de her varlığın mahiyetine uygun olarak kendi cevherinin fiili olur. Böylece yukarıdan aşağıya *Ğanî* ve *Melik*'in cûdu ile açığa çıkan varlıksal düzen, insan varlığı boyutunda aşk ve şevk dinamizmi ile *teşebbüh* seyrinde yükselir.

2.1.4. Fakr-Fakîr

Fakr: Fîrûzâbâdî'ye göre *ğınâ'*nın zıttı olup kişi ve aile efradı için yetebilecek en az miktarı bildirir. Buna göre fakîr [ancak] günlük temel gereksinimini (*kût*) karşılayabilen kimse olarak belirtilir.[247] Lugavî olarak fakîr, gereksinim duyduğu temel şeyleri zor da olsa karşılayabilen olsa da *Lisânu'l-Arab*'ın *fakr'*ı, *hâcet* olarak karşılaması ayrıca etimolojik olarak *fakîr* lafzının nitelediği kişinin kemiklerinin derisinin altından seçilebilecek kadar yoksulluğuna göndermede bulunması[248] kavramın esasının muhtaçlık ve noksanlık olduğunu gösterir. Bu görünümüyle eksiklik veya tam olmama durumuna işaret eden bir kavram olarak *fakr,* lugavî kullanım çerçevesi itibariyle daha çok sosyo-ekonomik yoksulluk halini yansıtmaktadır. Her ne kadar mantık sanatında bir şeyin isminden mahiyeti/hakikati/tanımı anlaşılamasa da *fakîr* isminin, bir remiz olarak yüklendiği anlamı iyi yansıtan bir lafız olduğu takip edilebilmektedir.

Görüldüğü gibi fiilin aksettirdiği ihtiyaç, bize lazım olan bir şeyin yokluğunda hissettiğimiz eksiklik duygusudur. İhtiyaç, acıkmak, susamak ve bunun gibi hayat için gerekli olan şeylerin eksikliğidir. Diğer yandan birey ve toplum planında insanın girift yapısı çerçevesinde bakıldığında maddî varlığımızla ilgili gereksinimlerimiz olduğu gibi psikolojik, epistemolojik ve toplumsal boyutta ihtiyaçlarımız olduğu da bir realitedir ki İbn Sînâ düşüncesinde insanın gereksinimlerinin doğanın verdiklerini aşan bir nitelik ve niceliğe sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu açıdan insanın fakirlik çerçevesi, sadece bedensel varlığının gereklerini değil; onun psiko-epistemolojik gereksinimlerini de kapsar. Süreç içerisinde arzu ve iştiyakla yöneldiğimiz şeye ulaştığımızda doygunluk ve memnuniyet duyarız. Elbette doyan ve kanan birinde geçici bir istiğnâ hali ortaya çıkar. Fakat bir süre sonra yeniden iştiha ve arzu meyli hâsıl olur. Bu döngü, oluş

[247] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît,* 457.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/5/60.
[248] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/5/60-62.

bozuluş boyutunda değişip duran varlığımızın istikrarı için harcanan şeyin yerine yenisini koyma ihtiyacından dolayıdır. Bu anlamda ihtiyacı giderme faaliyeti, varlıksal istikrarı sağlama amacıyla yapılır. Bu faaliyet, oluş ve bozuluş çerçevesinde bozulanın yerine olanı koyan bir ikame faaliyetidir. Bu oluş ve bozuluş döngüsü, canlı tikel varlığın mahiyetinden kaynaklanan *fakr'*ın zâtîliğini göstermektedir. Bu çerçevede kavram, yalnızca zâtî unsurların yokluğunu vurgulayan bir karakterde belirginleşmektedir ki felsefe ve mantık açısından zâtînin şeyin özünden kopması mümkün olmayan unsur olduğu hatırlanırsa *fakîr'*in bu vurgusu fakr ve ihtiyacın tikel varlığın ayrılmaz bir niteliği olduğuna dair önemli bir dayanaktır.

İbn Sînâ, zâtını tamamlamak için kendisi dışında bir şeye gereksinim duyan varlığı, kesbe muhtaç bir fakîr olarak betimler.[249] Dolayısıyla noksan varlıkların tamamlanmaya ve yetkinleşmeye gereksinim duymaları bu varlıkların muhtaç (*müftakir*) olduklarını ortaya koyar. Noksan varlığın bir yandan varlığa çıkmaya diğer taraftan da varlık sürecinde suretini bilfiil hasıl etmeye muhtaç olması, onun ontolojik olarak fakîr olduğu anlamına gelir. Nitekim *ğanî'*nin başkasına ihtiyaç duymayan olduğu nazarı itibara alındığında mukabil konumda olan *fakîr'*in başkasına gereksinim duyan anlamına geleceği anlaşılır. Örneğin insanın maddesinin (*cinsi*) sürekli oluş ve bozuluş içerisinde beslenmeye muhtaç olması, suretinin (*faslı*) de yetkinleşme sürecinde faal akıldan destek alma ihtiyacı, onun tekevvünde ve tekemmülde başkasına gereksinim duyan varlık olarak fakîrliğini vurgulayan hususlar olarak ifade edilebilir. Bu açıdan *fakîr*, bir yandan ontolojik ve kozmolojik açıdan *ğanî'*nin mukabili iken diğer yandan fakîrlik, tikel varlığın mahiyeti açısından aşk ve şevk kavramının dayanak noktasıdır. Zira yoksunluğu hissedilen şeyi edinim arzusudur ki insanı arayışa ve harekete motive eder. Bu anlamda aşk ve iştiyakın aradığı şeyin yoksun olduğumuz şey[250] olduğu öteden beri dile getirilen bir gerçekliktir.

Karşıt ilişkiler açısından bakıldığında ihtiyacın mukabili zâtta, zatî sıfatlarda ve izâfî sıfatlarda herhangi bir şeye gereksinim duymamaktır. İhtiyaçsızlık ve varlığın zât ile kâim olma durumu ğanî niteliği bağlamında Bârî Tealâ'ya

[249] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 295.
[250] Platon, *Şölen*, çev. Cüneyt Çetinkaya (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2003), 90-91.

münhasırdır. Bu bakımdan hareket, değişim ve oluş halindeki varlıklar, kendi bekâ ve kemâllerine ulaşma şevki ile kâim ve dâim olan Bârî Tealâ'ya aşk ve şevke dayanan *teşebbüh* çabası içerisinde olurlar. Böylece *Ğanî, Melik* ve *Cevâd*; *teşebbüh* fiilinin çeken (*cezb*) tarafını oluştururken *naks* ve *fakr* ise iştiyakla çekilen (*incizap*) tarafını meydana getirerek ontolojik bütünlüğü sağlar. Bu çerçevede bir tarafta *ğınâ, cûd* ve *feyz* diğer tarafta *fakr* ve *naks*, *teşebbüh*'ün dayanaklarıdır. Eksik ve muhtaç olma; aşk, şevk ve iştiyakla eksiği gidermeye motive ederek öznede kâmil varlıklara *teşebbüh* eylemini ortaya çıkarır. Zira temel kabullerden birine göre bilfiil bir neden olmaksızın bir şey, mahiyetindeki kuvveyi açığa çıkaramaz.[251] Örneğin gözdeki görme kuvvesi ışık olmadan görme fonksiyonunu yerine getiremediği gibi insanın nâtık kuvvesi de faal akıl olmadan bilfiil akıl düzeyine ulaşamaz. Bu altyapı ile değerlendirildiğinde ontolojik olarak fakîr bir varlığın ğanî olmadan gereksinimlerine ulaşması mümkün değildir. Bu açıdan başta *el-İşârât*[252] ve *Aşkın Mahiyeti Hakkında*[253] risalesindeki yaklaşımıyla İbn Sînâ'ya göre her şey, *Ğanî* olarak O'na doğru müteveccihtir. Bu teveccühle varlıklar, fakr ve ihtiyacın ortaya çıkardığı aşkla ona *teşebbüh* arzusu ile kendi yetkinlik ve kalıcılıklarına ulaşma çabası içerisinde olurlar.

2.1.5. İstikmâl

İstikmâl, yetkinleşme süreci olup bilkuvve varlıklar için söz konusudur. Yetkinleşme, ham veya eksik yapıda olmayı gerektirir. Bu açıdan yetkinleşme, tikel bir varlıktaki kuvveden fiile doğru uzanan bir olgunlaşma sürecini ifade eder. Böylece kavram olarak istikmâl, nicelik ve niteliği kuşatan bir çerçevede tekamüle delalet etmiş olur. Fakr ve ihtiyaçla doğrudan ilgili olan istikmâl, kavramsal tekabül açısından *Bir* ve *Ğanî* ile bağlantılıdır. Zira Bir'in birliği, varlığında hiçbir eksiklik barındırmayacak şekilde tam olması, tamlığı ise hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde kendine yeterli olması[254] demektir ki bu durum *el-İşârât*'ın altıncı namatının girişinde İbn Sînâ'nın *tam ğanî* için çizdiği çerçeveye mutabık düşmektedir.

[251] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 278.
[252] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 295-297.
[253] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk,* 154-129.
[254] Üçer, "Sudur Teorisi", 1/387.

İstikmâl, morfolojik karakteri itibariyle tamamlanma arzusu ile eyleme geçmeyi ifade ettiğinden bu da varlıktaki mevcut noksanlığa delalet eder. Bu doğrultuda yetkinleşme sürecinde olan şeye *müstekmil* denir ki tamamlanma sürecinde olan şey demektir. Zira şeyde eksiklik veya olabilme imkânı olmasa o şeyde olmaya doğru bir seyir olmayacağı açıktır. Bu açıdan İbn Sînâ'ya göre olabilme imkânı, değişim veya yetkinleşme süreçleri için kaçınılmaz bir husus olarak ifade edilmektedir.[255]

İbn Sînâ'ya göre yetkinleşme, şeyde değişim veya kayıp olmadan zâtında şeyin bilfiil husûlüdür. Sakinin hareketlenmesi[256] veya gök cisimleri gibi sürekli hareketlinin konum ve yer değişikliği bu kapsamda değerlendirilebilir. Buna göre yetkinleşme, tikel varlıktaki özsel kuvvelerin fiile ulaşmasıdır ki bu cihetle yetkinleşme değişimden farklılık arz eder. Buna dayalı olarak değişim, daha çok madde ile ilgili görülürken yetkinleşme de suret bağlamında anlaşılır. Felsefî düşüncede yetkinleşmenin daha çok suret bağlamında anlaşılması ile İbn Sînâ'nın altını çizdiği kuvve ve imkân açısından bakıldığında nâtık kuvvenin heyûlânî düzeyden müstefâd akla doğru uzanan sürecinin bir yetkinleşme süreci olduğu dolayısıyla insanın aklî tekâmülünün yetkin ayrıklara benzemeye çalışma çabası olarak tezahür ettiği fark edilmiş olur. Bu çaba değişim değil yetkinleşme olduğu için aklî *teşebbüh* nâtık kuvvede yeni bir şeyin husulü şeklinde değil kuvvenin yetkinleşmesi şeklinde gerçekleşir. Kavram olarak *heyûlânî*, fiil ve kemâl halinden yoksun, henüz kuvve durumda olan *ham* bir yapıya delalet eder. Bu ham yapıdaki özsel istidat, yetkinleşmeye kâbil yapısıyla içsel güç ve dışsal destekle bilfiil duruma ulaşır. Bu açıdan insandaki nâtık kuvvenin ilkin bir imkân ve potansiyel olarak meydana gelmesi, insandaki yetkinleşme sürecinin de kaynağıdır. Nâtık kuvve, ilk var oluş anından itibaren yetkin halde olmuş olsaydı insan için söz konusu olan aklî yetkinleşme sürecinden bahsedilemeyecekti. Daha önce *teşebbüh'*ün her bir hüviyetin ayrıklara ve en nihâî olarak cemâl, kemâl ve bekânın mutlak sahibi Bârî Tealâ'ya duyduğu aşk ve şevk ile kendi kemâline ve nisbî bekasına ulaşma süreci olduğu vurgulanmıştı. Bu vurgu, yetkinleşme ile değerlendirildiğinde *teşebbüh'*ün bir yetkinleşme süreci olduğu anlaşılmış olmaktadır. Birinci bölümde temel ilkeler

[255] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 15-17.
[256] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 17.

kapsamında ele alınan "âli, esfel için eylemez"[257] ilkesinin karşıt mefhumu nazarı itibara alındığında bu durumun daha da aydınlandığı görülür. İlke, karşıt mefhuma göre ele alındığında anlamı "esfelin eylemi âlî içindir" şeklinde olur. Ancak bir diğer ilkeye göre "malul, illete kemâl veremediğinden"[258] esfelin eyleminin âlîye fayda ve kemâl verme gayesiyle değil, ona *teşebbüh* için olduğu anlaşılmış olmaktadır. Böylece varlığın aşağıdan yukarıya olan dinamizminin gaye odaklı (*teleolojik*) olduğu anlaşılmış olur. Buna göre tikel her bir varlıktaki yetkinleşme arzusu, tam ve tam üstü varlıkların güzellik ve yetkinliğine duyulan *aşk*'ın çekimiyle *teşebbüh* şeklinde gerçekleşmektedir.

2.1.6. Nefs: Mukârin Cevher

Nefs: (*n-f-s*) kök harflerinden isimdir. *Lisânu'l-Arab*'ın verdiği anlamlar arasında *ruh, zât, hakikat, temyiz gücü* (*mâ yekûnu bihi't-temyiz*) ve *kan* gibi anlamlar öne çıkmaktadır.[259] Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-Muhît*'inde de *Lisânu'l-Arab*'ta belirtilenlere yakın anlamların verildiği görülmektedir.[260] Bu anlamlar, *nefs* lafzının, isim ortaklığı ile pek çok şeye verildiğini göstermektedir. İsim ortaklığıyla çok şeye verilmekle birlikte teşkîk (*dereceli anlam*) anlayışının bir yansıması olarak nefs denen şey, nefs sahibi tüm varlıklarda aynı anlam derecesinde var sayılmaz. Bu lafzın, yukarıda anılan ruh, zât, hakikat, temyiz gücü ve kan gibi çeşitli anlamlardan başka ayrıca nefsi olan varlıklar arasında ortaklık (*iştirâk*) ile kullanılma kapsamı nebatî, hayvanî, insanî ve semavî melekî ayırımları içine alacak genişliktedir. Delalet çerçevesi oldukça geniş olan nefs lafzının açıklamaya odaklandığı esas nokta ise nefs denen şeyin cevherinin ne olduğunu belirtmek değil bedene olan tasarrufunu ve cisimdeki hareketin illeti oluşunu vurgulamaktır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde cisimlik başlı başına hareket kaynağı olarak görülmediği için canlı varlıklarda müşahede edilen fiil ve hareketin isnat edilmesi gereken bir faktör olması gerekmektedir. İşte bu faktör, bitki ve hayvanda nefs olarak belirtilen şeydir. Bundan dolayı bir yandan duyumun diğer yandan fiil ve hareketin ilkesi olarak nefs hakkında konuşmak, bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Hareketli tüm doğal cisimlerde

[257] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 394.; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 297.
[258] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 394-396.
[259] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/6/233-240.
[260] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 577-578.

müşahede edilen fiil ve devinim, cisimlikten kaynaklanan bir olgu olarak görülmediği için bu fiil ve devinimi sağlayan etkin ilkenin ne olduğuna dair belli bir açıklamaya varmak, bir düşünce sisteminin göz ardı edemeyeceği bir aşama olarak görülür. Bundan dolayı *Kitâbu'n-Nefs*'te İbn Sînâ, bu konuda evleviyetle açıklanması gereken şey, nefs denen şeyin varlığının ortaya konulmasıdır demektedir.[261] Muhtemelen nefs denen şeyin ne olduğunu anlamaya yardımcı olabilecek bir faktör de onun ilim sistemindeki konumuna dair farkındalık olacaktır. Bu minvalde *Kitâbu'n-Nefs*'in *eş-Şifâ* külliyyâtında *et-Tabi'iyyât* bölümünün altıncı "fenn"i olarak yer alması, nefs konusunun fizik ilminin tamamlayıcı bir unsuru olduğunu göstermektedir. Zira fizikçinin görüşlerinin önemli bir bölümü hayvan ile ilgilidir. Hayvan bilgisi de ancak hayvanın en üstün ilkesi olan nefs bilgisi ile tamamlanmış olur.[262] Bu bakımdan nefs, cisimde fiil ve hareketi sağlayan ilke olarak fizik ilmi kapsamında incelenir.

Nefs olarak adlandırılan şey, sistemin üzerine bina edildiği üç temel cevherden (*akıl, nefs, cisim*) biri olup bu cevher, aletlerle iş gören önemli bir unsurdur. Aletle iş gördüğünden nefsin kuvveleri bulunur. Bu kuvveler, her bir nefs boyutunda yapı ve işlev olarak farklılaşan bir tarzda oluşurlar. Bu çerçevede beslenme, büyüme ve üreme kuvveleri nebâtî nefsi; tikel formları idrak ve iradeli hareket kuvveleri hayvânî nefsi vurgular. Daha üst yetkinlikler olarak tümelleri idrak etme ve tümeller arası soyut ilişkilendirme özellikleri de nâtık nefsi belirtir.[263] Bu kapsam dikkate alındığında kavramın müşterekliği daha iyi anlaşılmaktadır. Bu nedenledir ki felsefî düşünce geleneğinde nefs, çok kapsamlı bir terim olarak bitki ve hayvan türlerindeki canlılığı ifade etmesinin yanında insanın psikolojik özelliklerini de belirten bedenden bağımsız manevi bir cevher[264] olarak da görülür. Dahası semavî

[261] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 5.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 58-59. Bu yaklaşım tarzının öncüsü olarak Aristoteles, *Ruh Üzerine* eserinin bidayetinde mantıklı olanın ruh/nefs araştırmasına öncelik vermenin gerekliliğini vurgular. Aristoteles, *Ruh Üzerine* (402a 1), çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan, 2019), 31.

[262] İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, ed. Muhittin Macit, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2.

[263] Bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", 57-71.; Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", 96-105.; McGinnis - Reisman, *Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources*, 175-209.

[264] Türker, "Nefis", 32/529-531.; İslâm felsefesinde nefs teorisi ile ilgili kapsamlı bir analiz için Bkz. Tiryaki, "Nefs Teorisi", 3/1292-1315.

cisimleri hareket ettiren yakın nedenin de nefs olduğu belirtilerek dördüncü bir nefs üzerinde durulur.

Tanım olarak bakıldığında felsefî düşüncede nefsin en yaygın tanımı onun *organik (aletli) doğal cismin ilk yetkinliği (entelekheia)* olduğunu belirten Aristoteles'in tanımdır.[265] Nefse delalet etme kapasitesi yüksek olan yetkinlik/entelekheia nitelemesiyle aldığı için bu tanımı İbn Sînâ da benimser[266] ve nefs ile ilgili temel metinlerinde nefse dair düşüncelerini onun üzerine kurar. Nefsin kemâl vurgusuyla alınması önemlidir zira kemâlin anlamı bir şeyin yetkinleşip tam varlığına erişmesidir. Bu açıdan kemâl, bitki ve hayvanın bilfiil duruma gelmelerinin ontolojik ve epistemolojik açıklamasını yapabilecek bir imkâna sahiptir. Aynı zamanda açığa çıkması muhtemel potansiyel anlamında bu imkân, *teşebbüh* eyleminin de dinamiğidir. Daha önce bu gerekçe eksik varlıkların aşk temelinde işleyen *teşebbüh* dinamiği ile yakın gaye olarak kendi kemâllerine ulaşma, uzak gaye olarak da en kâmil varlığın sahip olduğu kemâl ve bekâyı kendi varlıkları ölçüsünde gerçekleştirme çabaları şeklinde belirtilmişti. Bu tanımın odaklandığı *aletli doğal cisim*, maddeyi; *ilk kemâl* de sureti veya yetkinliği vurgular. Dolayısıyla nefs denen şey, cisimde müşahede edilen fiil ve hareketin dayandırıldığı sistemsel bir izah aracı olarak ortaya çıkar. İlliyet üzerine bina edilmiş felsefî sistemin temel varsayımlarından biri, cismin kendiliğinden hareket etmeyişi olduğundan cismi tahrik eden *etkin faktör* bu şekilde nefs olarak ortaya konmuş olmaktadır. Bundan dolayı nefs, ilgili olduğu cismin bir taraftan sureti ve yetkinliği olarak görülürken diğer bir taraftan da cismin fiil ve hareketinin illeti olarak belirtilir. Bitki ve hayvanların özsel cevherleşmeleri suret ve madde kaynaklı olduğundan[267] bu varlıkların tam var oluşla zuhur edebilmeleri madde ve suretin birlikteliğine bağlıdır. Dolayısıyla nefsi olduğu düşünülen hareketli cisimler ne sadece maddeleri ile ne de sadece suretleri ile tam var oluşa sahip olabilirler. Bu bakımdan tamamlanmış doğal bir var oluş, kâbil olarak maddenin uygun bir suretle açığa çıkmasıdır.

Yukarıdaki tanımda ifade edilen organik doğal cismin ilk yetkinlik olan suretiyle meydana geldikten sonra barındırdığı kuvvenin fiile ulaşması, ikinci

[265] Aristotâlîs, *Fî'n-Nefs,* 30.; Aristoteles, *Ruh Üzerine,* 89.
[266] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs,* 10.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,* 68-69.
[267] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs,* 1.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,* 54-55.

yetkinlik olarak gerçekleşir. İkinci yetkinlik, ilk yetkinlik ile meydana gelen tikel varlığın özsel gayesini gerçekleştirme yani tam var oluşa ulaşma eylemidir. Hareketli cisimlerin özsel cevherleşmeleri madde ve suret birlikteliğinde olduğuna göre nefs sahibi hareketli bir cisim, bir yandan maddî varlığını korumaya ve geliştirmeye diğer yandan formunu bilfiil meydana getirmeye yani tam var oluşa ulaşmak ister. Bu çerçevede bitki ve hayvan düzeyinde bakıldığında beslenme ve büyüme kuvveleri, tikel varlığın varlık ve bekâsını temine yönelik dinamiklerdir. Bu dinamikler, ileride üçüncü bölümde ele alınacağı gibi cismani (biyo-fizyolojik) düzlemdeki *teşebbüh* kapsamında değerlendirilir. Ancak bitki ve hayvanların özsel cevherleşmeleri suret ve madde kaynaklı olarak değerlendirilse ve yukarıda ele alınan tanımda nefs, organik doğal cismin ilk yetkinliği olarak vurgulansa da İbn Sînâ'nın, insanın nâtık nefsi bağlamında onun bedenden bağımsız, soyut bir cevher olduğunu söyleyen yaklaşımı da vardır. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, sistemin bütünlüğünü oluşturan temel ilkelerden, nefsin bir yetkinlik olarak alınmasından ve akla dönüşen nâtık nefsin faal akılla ittisal yeteneğinden kaynaklıdır. Nefsin bir yetkinlik olarak alınması o kadar kapsayıcıdır ki bu kapsam, ay-altı nebatî ve hayvanî nefs türlerini içerebildiği gibi ay-üstü semavî nefsleri de içine alabilecek esnekliğe ve genişliğe sahiptir. Bu zihinsel arka plana dayalı olarak İbn Sînâ, nefs konusunda Aristoteles'ten beri süregelen bu tanımın çerçevelediği anlamla yetinmez. Yeni Platoncu gelenekten kaynaklandığı muhtemel olan insanın nâtık nefsinin maddeden bağımsız, soyut bir cevher olduğunu kabul ederken kozmolojik olarak insan nefsini, nâtıklık faslında semavî nefslerle ortaklaştırır ve her iki nefs türünü yetkinleşme gayeleri bakımından daha ötede ayrık akıllara bağlar. İbn sînâ'da nâtık ayrım, yetkinleştiği takdirde insan varlığında ayrık akılların sonuncusu olan faal akılla ittisal edebilen bir imkân olarak tezahür eder. Semavî nefslerde ise altıncı namatta gayeler ve ilkeleri bağlamında işaret edildiği gibi semavî nefslerin ayrıklara *teşebbüh* amacıyla cisimlerini sürekli dairevî hareket ettirmelerinin nedeni olarak açığa çıkar.

Bu verilere göre *teşebbüh* bağlamında nefs şunları ifade eder:

Cisim ve hareket teorilerine göre nefs, fiil ve hareket merkezlidir. Hareketin bilkuvve olanın ilk yetkinliği veya kuvveden fiile çıkış[268] olarak ele alındığı bir

[268] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", 91.

vasatta nefsin ne olduğunu anlamaya çalışma çabaları, doğal olarak fiil ve hareket ekseninde döner. Bu açıdan nefs, *fiil*, *hareket*, *yetkinlik* ve *idrak* gibi kavramlar etrafında cisimliği aşan bir anlam çerçevesinde bitki düzeyinde beslenme, büyüme ve üreme ilkesi; hayvan düzeyinde ise bitkisel nefs özellikleriyle birlikte iradeli ve çok yönlü fiillerin ilkesidir.

Hareket eden, büyüyen ve misil doğuran cisimlerde olduğu düşünülen nefs, nebatî, hayvanî ve insânî olmak üzere üçe ayrılır. Bitkisel nefs, beslenen, büyüyen ve doğuran cihetiyle organik doğal cismin ilk yetkinliği iken hayvanî nefs, iradeyle hareket ve tikelleri algılama cihetiyle organik doğal cismin ilk yetkinliğidir ve kuvveleri açısından "muharrike" ve "müdrike" olarak belirtilir.[269] İnsanî nefs ise akıl yürütme ve düşünsel tercihle oluşan davranışları yapabilme ve tümelleri idrak cihetiyle organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.[270] Bunlar ay-altı nefslerinin çerçevesidir. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın semayı "hayvân"[271] olarak nitelemesine binaen bir de dördüncü bir nefs olarak semavî cisimlerin hareket ve idrak kaynağı olan semavî nefs de bulunmaktadır. Fakat semanın *hayvân* olarak nitelenmesindeki nefs, yersel beslenen, büyüyen ve üreyen nefs değil idrak ve hareket yetilerine malik nâtık nefstir. Bu çerçevede insanî ve semavi nefsler, ortak bir nitelikle *nâtık* olarak nitelendirilir. Semavî nefsler nâtık olarak görüldüğünden onlara beslenme, büyüme, şehvet ve öfke gibi ay-altı nebatî ve hayvânî nitelikler izafe edilmez. Nitekim İbn Sînâ, insan bağlamında da beslenme, büyüme, şehvet ve öfke gibi durumları nâtık nefse değil bitkisel ve hayvânî nefse nispet eder. Buna göre nefs, öncelikle organik doğal cismin ilk yetkinliği; daha sonra tikelleri idrak ve hareket ilkesi son olarak da tümeli idrak ilkesidir.

Yetkinlik ilk ve sonraki yetkinlik şeklinde taksim edilir. İlk yetkinlik, kılıcın formunda olduğu gibi türü bilfiil tür yapan yetkinliktir. Kılıç formunda olmayan demir maddesi, kılıç değildir. Bu çerçevede ilk yetkinlik, şeyin kâbil bir maddede işlevini yerine getirebileceği uygun bir formda açığa çıkmasıdır. İkinci yetkinlik, kılıç örneğinde onun kesiciliğidir. İnsan boyutunda ise ilk yetkinlik, insanın maddesi ve formuyla canlı bir varlık olarak meydana gelmesi; ikincisi de duyum ve harekete

[269] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 197.
[270] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs,* 32.; Krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,* 104-105.
[271] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 295.

artık olarak akıl yürütme, mantıksal çıkarım ve soyut işlemler yapabilme yeteneğiyle nâtık kuvvenin bilfiil akıl olmasıdır. Yersel bitki ve hayvan düzeyinde nefs türlerinin birinci ortak yönü organik doğal cismin ilk yetkinliği, beslenme, büyüme ve üreme odaklı olup neredeyse oluşan tüm devinim, organik-fizyolojik boyutta gerçekleşir. Bu organik-fizyolojik karakterli boyut, bitki ve hayvan düzeyindeki devinimlerde canlının aşk ve şevk ile yetkinlik özlemi içerisindeki maddî bünyesi boyutunda *teşebbüh* eylemini ortaya koyar. Bu düzeydeki *teşebbüh*, cismani boyutta gerçekleşen nefs sahibi varlığın maddî donanımının besinle devam ve istikrarının korunmasına yöneliktir. Hayvan düzeyinde ise nefsin tebarüz eden işlevleri duyum ve iradî harekettir. Diğer taraftan nâtık ilke olan ikinci ortak yön de nefsin aklî gelişimi ile ilgilidir. Nâtık nefs, cisme işlenip kalıplaşmış sayılmadığından[272] bu nefsin eylemleri tümeli idrak gibi soyut karakterlidir. Bu düzeyde gerçekleşen yetkinlik ve bekâ odaklı *teşebbüh* de maddî donanımda değil, aklî cevherde tahakkuk eder. Mahiyetin soyut akıl olmasından daha üstün bir güzellik mümkün olmadığından dönüş sürecinde nâtık nefs, akla dönüşür (*masîr*). Böylece nâtık kuvve, akla dönüşüp yetkinleşerek müstefâd akla ulaşır. Müstefâd akıl, faal akıl ile ittisale erdiğinde iniş ve yükseliş uçlarında akıl, akla ulaşmış olur. Bu şekilde ilk yetkinlik formunda nâtık nefs olarak meydana gelen insan nefsi, aklî *teşebbüh* süreciyle ikinci yetkinliğe yani fiili aklileşme düzeyine ulaşarak mahiyetini gerçekleştirmiş ve varlığın uzak ayrık ilkelerine benzemiş olur. Semavî nefsler de cisimlerini kesintisiz dairevî hareket ettirmek suretiyle ayrık akıllarına *teşebbüh* etmiş olurlar. Bu şekilde insanî nâtık nefs, soyut akla dönüşerek varlığın yüksek ilkeleri gibi yetkinliğe ve kalıcılığa ulaşırken; semavî nâtık nefs de semavî cisimlerini sürekli dairevî hareketlendirmekle onlara belli bir istikrar ve bekâ kazandırmış olur.

2.1.7. Akıl: Mufârık Cevher

Yunanca *nous*, Latince *ratio* ve *intellectus* karşılığı olarak kullanılan akıl,[273] lügatte öğrenme yetisi, kavrama gücü, güzel ve çirkini temyiz gibi anlamlara gelmekle birlikte aklın en dikkat çekici referans noktası, engel ve bağ gibi bir

[272] Aklî nefs başlığı altında insan veya nâtık nefsi, cisme muntabi olmayan, tümeli idrak eden ve ebedi cevher olarak ele alan geniş bir değerlendirme için Bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", 57-71.

[273] Bolay, "Akıl", 2/238-242.

etimolojik çerçeveye sahip olmasıdır.[274] Bu anlam kapsamında değerlendirilebilecek bir şekilde akla *hicr* de denmiştir.[275] Bu çerçeveye göre akıl, engellemek ve bağlamak anlamında kullanılagelmektedir. Bu kullanım, aklın devenin bağına benzetilmiş olmasından dolayıdır.[276] Boynuna geçirilen bağ, deveyi disiplinsiz hareket ederek amaç dışına çıkmasını engellediğinden hareketle, insanın da amaç dışı [rasyonel olmayan] eylemlerini engellemeye dönük olan nâtık özelliğine de akıl denmiş olduğu ifade edilmektedir.[277] Aklın ifade ettiği anlamlar olan bilgi, düzen, temyiz, engel ve bağ çerçevesinden bakıldığında gerek tikel varlıklar düzeyinde gerekse tüm varlıksal yapı ve işleyiş boyutunda gözlenen düzen ve gayelilik, varlığın dinamik ve verimli bir nizama dayalı olduğunu gösterir. Bu dinamizm ve verim, İbn Sînâ düşüncesinde *nizâmu'l-hayr* ve *ğâyât* kavramları etrafında işlenerek tüm varlığın akla dayalılığını temellendirir.

Felsefî terminoloji açısından akıl, birkaç anlam için kullanılan ortak bir isimdir. İbn Sînâ, *Hudûd* risalesinde hem cumhûrun kullanım çerçevesini içeren aklın üç anlamını hem de felsefe literatüründe farklı bakış açılarıyla ele alınan sekiz adet anlamı aktarır.[278] Buna göre cumhûr düzeyinde akıl, insanın sağlıklı ilk fıtratıdır. Bu çerçevede akıl iyi ve kötüyü ayıran temyiz gücü olarak tanımlanır. İkinci olarak insanın tümel yargılardan deneyim ile edindikleriyle ilgili olup zihindeki kapsamlı anlamlardır. Bu anlamlar bir öncül olarak kullanılarak onlardan belli neticeler çıkarılır. Üçüncü olarak da akıl, insanın tüm sözlerinde ve yapıp etmelerinde övgüye layık bir durumda olmasını ifade eder.[279]

İbn Sînâ, *Hudûd* risalesinde felsefe literatüründe kullanılan anlamların ilkinin Aristoteles'in *Burhân* kitabında ele aldığı anlam, ikincisinin *Nefs* kitabındaki nazarî ve amelî anlam çerçevesi olduğunu belirtir. Daha sonra nazarî aklın türleri olan *heyûlânî, bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd* akılları saydıktan sonra yedinci sırada,

[274] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît,* 1034.; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât,* 157.
[275] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/4/165-171.; İsfehânî, "hicr"in akıl olduğuna dair beyanına Fecr Suresi 5. Ayetini (*Hel fî zâlike kasemun li-zî hicr*) istişhad eder. Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* 109.
[276] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/11/458.
[277] Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1982), 1/84.
[278] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", 79.
[279] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", 79.

maddeden mücerret mahiyetler olan ayrıkları kaydeder. Son olarak da *faal aklı* ekler.[280]

Etimolojik anlamı bağ, engel ve hapis olan akıl, cumhûr düzeyinde insanla sınırlı olmak üzere psikolojik ve epistemolojik çerçevede anlaşılır. Felsefî literatürde ise psikolojik ve epistemolojik çerçeveye ek olarak akıl, ontolojik ve kozmolojik (*kevnî*) bir gerçeklik olarak da ele alınır. Aklın bu gerçekliğinin temellendirildiği bağlamlardan biri kuşkusuz İslam felsefe literatüründeki merâtibu'l-mevcudât anlayışıdır. Bu ayırım ve sıradüzenindeki *ayrıklar* terminolojisi, ayrık akılların kozmolojik bir gerçeklik olarak kabul edildiğini gösterir. Diğer yandan aklın yalnızca psikolojik ve epistemolojik bir varlık olarak değil kevnî bir gerçeklik olarak görüldüğünün bir başka düzlemi gayeler (*ğâyât*) bağlamıdır. Bunun işlendiği en belirgin yerlerden biri *el-İşârât*'ın altıncı namatıdır. Burada feleklerin hareketleri gayelere bağlanır. Gayeler de semavî nefslerin âlî ilkeleri olan ayrık akıllara *teşebbüh* olarak temellendirilir.[281] Bu temellendirmeye dönük argümanlar altıncı namattaki çeşitli işaret ve tembihlerden şu şekilde takip edilebilir:

Tembih 10:

> "Semavî hareketlerin bir tür küllî ve cüzî iradeye bağlı olduğu sana açıkça belli oldu. İlk mutlak küllî irade ilkesinin ayrık aklî bir zât olması gerektiğini de bilirsin. Bu zât, kendi erdemiyle tamamsa ve ona yoksunluk (fakr) eşlik etmiyorsa o takdirde [daha önce] bahsi geçen inayete benzer bir irade olmuş olur."[282]

Teznîb 24:

> "Semayı hareket ettiren kuvvet, cismani olmayan sonsuz bir güçtür. Bu kuvvet, ayrık aklî bir güçtür."[283]

İşâret 27:

> "Aklî ayrık ilkeden semâvî nefse sürekli şevklendirici bir tarzda nefsânî hareketlendirmeler taşar. O şevklendirmelerden mezkûr yayılma tarzında semâvî

[280] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", 80.
[281] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 295-318.; Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/158.
[282] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 298-299.
[283] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 306.

> hareketler ortaya çıkar. Ayrık ilkenin etkisi kesintisiz olduğu için bu etkiye tabi olan [semavi hareket] da kesintisizdir…"[284]

el-İşârât şârihi Kutbüddin er-Râzî (ö. 1365), altıncı namatın girişinde semavî feleklerin hareketlerinin gayesinin akıllara *teşebbüh* olduğu konusunu şu şekilde tasrih eder:

> "…eş-Şeyh, bu namatta ayrık ilkelerin gayelerinin olmadığını belirttikten sonra feleklerin gayelerini akıllara *teşebbüh* olarak belirtti. Şimdiye kadar tüm söylenenler gayeler konusuna dairdir. Bundan sonra gayelerin ilkelerini ortaya koydu ki onlar da akıllardır. Gayelere dair açıklamalar, akılları ispat edici olduğundan gayeler konusunu [akıllardan] önce ele aldı. Daha sonra başka kanıtları ele aldı. Bundan sonra da varlıkların sıradüzenine başladı."[285]

Bu çerçevede akıl, varlığın felsefî izahı olan sudûr yaklaşımının en merkezi ve belirleyici kavramıdır. Bu şekliyle Zorunlu Varlık; akıl, âkil ve makul olarak varlığın kaynağı ve işleyişinin (*nizâmu'l-hayr*) sağlayıcısı, ayrıklar semavî varlıkların yakın ilkeleri, faal akıl yersel varlıkların suret vereni (*vâhibu's-suver*) ve nihayet müstefâd akıl, yükseliş yönünde gerçekleşen dönüş sürecinin öznesidir. Ayrıca semavî cisimlerin dönüş dinamizmini sağlayan ayrıklar akıldır. Nitekim altıncı namatta göksel varlıkların dairevî sürekli hareketinin gayesinin ayrık akıllara *teşebbüh* olduğu beyan edilir ki haddi zatında bu namatın amacı da kozmolojik olarak soyut akılların varlığını ortaya koymaktır.[286] Namatın otuz yedinci faslında önceki fasıllarda dile getirilen verilere dayanarak varlığın sıradüzeninde cismani olmayan cevherlerin varlığının açıkça anlaşılmış olduğu ifade edilir.[287] Bu yaklaşımda aklın yalnızca epistemik ve psikolojik bir faktör olarak görülmesi, mümkün değildir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu felâsife geleneğinde akıl, güçlü argümanlara dayalı bir şekilde kevnî bir gerçeklik ve varlığın sudûr ile teşekkül etmiş aşağı yönlü sıra düzeninde önemli bir unsur olarak yerini alır.

---

[284] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 307.

[285] Kutbüddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât (Nasîrüddin et-Tûsî şerhiyle birlikte),* thk. Kerim Feyzî (Kum: Muesseset Matbuât-ı Dînî, 1383), 3/158.

[286] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 295-318.; Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât,* 3/158.

[287] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 314.

Atalete karşı hareket ve fiil, abese karşı gaye ve hikmet, tesadüfe karşı ilim ve taakkul temelli hayır nizamının ön plana çıktığına bakılırsa varlığın her boyutunda aklın güçlü bir nüfuza sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde ontolojik bir gerçeklik olan akıl, konum ve hareketten mücerret, mevzuda olmayan bir mevcut olduğundan[288] ayrık akıllarda tikel değişimler meydana gelmez.[289] Yer, konum ve hareketten ârî olsa da ayrıklar, ay-üstü ve ay-altı varlıklardaki hareket ve değişimleri etkilerler. Ne var ki bu etki, (*akıl aletle iş görmediğinden*) doğrudan (*mübâşir*) veya maddeye bitişik hareket ettiricinin/nefs etkisi gibi değil, uzaktan *şevk* ve *teşvik* tarzındadır.

Psikolojik ve epistemolojik çerçevesi dışında akla yüklenen bu ontolojik ve kozmolojik gerçeklik anlamı, böylece hem yersel tikel varlıklardaki *aşk*, *şevk* ve *teşebbüh'*ün hem müstefâd aklın faal akla ittisali bağlamında insanın *aklî teşebbüh* sürecinin hem de semavî nefslerin *teşebbüh*'ünün hedef noktası ve motivasyon kaynağıdır. Böylece ayrık kozmik akılların sabiteler; ay-üstü ve ay-altı varlıkların değişkenler olarak tasavvur edilmesi, felsefî düşüncedeki varlık algısının sabiteler ve değişkenler içeren algoritmik yapısına dair emareler olarak okunabilir. Bu okumaya göre *teşebbüh*, özsel bir gaye ve devinim olarak değişken varlıkların sabitelere benzeme arzusunun bir tezahürüdür. Özellikle insanın maddeye işlenip kalıplaşmış olmayan nâtık nefsi, *teşebbüh* sürecinde soyut akla dönüşerek ayrık faal akılla ittisal imkanına ulaşır. İttisal imkânı, nâtık nefsin maddeye işlenip kalıplaşmış olmayışı anlayışının yansımasıdır. Bu ittisal, soyut akla dönüşmesiyle nâtık nefsin letafet ve bekâya ulaşması anlamına gelir. Böylece iniş ve yükseliş kavuşarak müstafâd akıl faal akla ulaşmış, ontolojik ve kozmolojik olarak varlıksal birlik ve bütünlük sağlanmış olur.

[288] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât*, 307.

[289] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât*, 255. Aklın tarihi süreçte ele alınış tarzı, yaklaşımlar arasındaki benzer yönler ve farklara dair, özellikle gayri cismani cevherler olarak aklın zaman ve mekân dışında oluşu ile ilgili bir değerlendirme için: Davıdson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 20-55.

2.1.8. Şevk

Şevk: istek, talep, arzu, motivasyon gibi anlamların ortak ifadesidir. el-*Kâmûs*'a göre şevk: nefsin arzu duyması, hevânın hareketlenmesidir.[290] *Lisanu'l-Arab*'ta da şevk, *iştiyâk* mastarıyla birlikte "nefsin bir şeyi arzulaması"[291] olarak belirtilir. Sistemin bütünü, işleyiş mantığı ve İbn Sînâ'nın aşk teorisi dikkate alındığında yersel doğal varlıklar gibi göksel varlıkların da kendi yapısal özelliklerine uygun bir tarzda özsel gayelerini gerçekleştirme konusunda belli bir eğilimi vardır. Kasrî hareket, içten gelen şevkten farklı olarak[292] dışsal zoraki bir tarzda ortaya çıkarken kasrî olmayan hareket (*tabiî ve iradî hareket*) ise her halükârda bir *emr'*e doğrudur ve belli bir şevkle icra edilir. Hatta doğanın kendisi de bu şekilde hareket eder. Bu çerçevede doğanın veya doğal şeyin şevki, doğal bir *emr'*dir ki o da cismin özsel yetkinliğidir.[293] Filozofa göre her şey kendi tanımı, sınırları çerçevesinde ve varlıksal sıradüzeninde varlığını tamamlayan şeye şevk duyar.[294] Bu itibarla bir varlık, mahiyetinin gerektirdiğine ve varlığını tamamlayana arzu duyar. İşte arzu duyulan o şey, söz konusu varlık için *hayır* olarak nitelendirilir. Dolayısıyla hayır, ontolojik olarak mahiyetin gerektirdiği ve varlığı tamamlayan şeydir. Varlıksal hiyerarşi içerisinde bütünsel yapı ile uyumlu bir şekilde her şeyin kendi yetkinliğine ulaşma özlemi içerisinde olduğu bu yapı *hayır nizamı* olarak adlandırıldığı için verim ve iyilik odaklı bu düzende örneğin insan ve feleğin her biri kendi varlığını tamamlayacak (*ma yentehî ileyhi hadduhu*) şeye şevk duyar. *Şevk* ve *teşebbüh* bir gaye olduğu için[295] her bir hüviyetin kalıcılık ve yetkinliğe ulaşma şevki, *aşk* bağlamında görünür hale gelmektedir.

2.1.9. Aşk

Aşk: Bir nesne ya da kişiye biçilen yüksek değer eşliğinde yoğun bir bağlanma ile belirlenen güçlü bir duygudur.[296] Aşk kelimesi ile sarmaşık (*aşeka*)

[290] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 899.
[291] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/10/192.
[292] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 231.
[293] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 387.
[294] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 77.
[295] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 283.
[296] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 46.

bitkisi arasında etimolojik bir ilişki bulunmaktadır.[297] *Aşeka* ve *aşk* telaffuzları arasındaki bu etimolojik yakınlık, her iki sözcükteki odak anlamı kolay kopmayan bir birliktelik olarak vurgular. Bu açıdan sarmaşığın çağrıştırdığı anlam ile aşkın içinde bulunduğu şeyi güçlü bir nüfuz ile kavraması, aralarındaki ortak anlam çerçevesini teyit eden bir noktadır. Bu ilişki çerçevesinde bakıldığında aşk, âşık açısından bağlanma ve incizap hali; maşuk açısından ise cezp ve tesirdir. *Lisânu'l-Arab*'ta aşırı sevgi (*faratu'l-hubb*)[298] olarak belirtilen aşkı, Firûzâbâdî, aynı şekilde aşırı sevgi şeklinde vurgular. Ayrıca Firûzâbâdî, sevilen şeye dair beğeni duygusuna dikkatleri çeker.[299] Felsefe literatüründe de aşk, aynı yönde aşırı sevgi,[300] sevdiğine bağlanma ve onun güdümünde olmayı ifade eder. Aynı kaynaklarda sevgi (*mehabbeh*), şeylerin birleşme nedeni[301] olarak değerlendirilir. Bu çerçeveye göre ülfet kaynağı olarak görünen aşk, varlıktaki telif, düzen ve işleyişin dinamiği olarak tezahür eder. Bu yapısal özelliği nedeniyledir ki İbn Hazm (1064) aşka dair eserinin adını *Tavku'l-Hemâme fi'l-Ülfeti ve'l-Üllâf* koyarak aşkın ülfet yani yalnızlığı giderici, birleştirici, toparlayıcı ve süreklilik sağlayıcı karakterine dikkatleri çeker.[302]

İbn Sînâ, aşkın ontolojisini yaptığı[303] *Risale fi mahiyeti'l-ışk* eserinde aşkı, şöyle belirtir:

> "Aşk, hakikatte, güzel (hasen) ve uygun olanı (mülâim) istihsân edip onu talep etmekten başka bir şey değildir."[304]

Bu ifadenin temel mantığı *hayır hayra âşıktır* sözünden de çıkarılabileceği gibi aşkın uygun varlıklar arasında oluşan ilgi bağı olduğudur. Zira aralarında ilgi bağı olabilecek bir nitelik olmayan şeylerin birbirleriyle *aşk* ile tavsif edilebilecek bir münasebeti olmaz. Şeyler arasında olduğu dile getirilen bu nispet, *mahsûs* veya

---

[297] Uludağ, "Aşk", 4/11-17.
[298] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/10/251.
[299] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît,* 909.
[300] Kindî, "Tarifler Üzerine", 186.
[301] Kindî, "Tarifler Üzerine", 181.
[302] İbn Hazm, *Tavku'l-Hemâme fi'l-Ülfeti ve'l-Üllâf* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2016).
[303] Mehmet Bayrakdar, filozofun aşkın mahiyetini ele aldığı bu risalede onun bir aşk ontolojisi yaptığını dile getirir. Bkz. Bayrakdar, "İbn Sînâ'da varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", 299-306.; Gemuhluoğlu, "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir Mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 151-164.
[304] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk,* 152.

makul olabilir. Bu cihetler göz önüne alınarak şeyler arasındaki ilgi bağı, duyulur somut bir şey olabileceği gibi akledilir soyut bir ilgi de olabilir. Mesela söz konusu somut ilgi bağı, *cismani teşebbüh* boyutunda canlı cisimde çözülenin yerini doldurmak üzere organizmaya alınan besin maddesi iken; akledilir boyutta ise akıldır. Buna göre müşahede edilebilen ilgi bağları, iyilik ve verim odaklı varlıksal düzende dinamik bir işleyişin varlığını açığa çıkarır. Bu açıdan İbn Sînâ, yaptığı tanımda *aşk*'ı, güzel ve uygun nitelemeleri üzerinden *istihsân'*a bağladıktan sonra onu talep etme fiili ile tamamlar. Zira talep etmenin öncülü *istihsân*, onun da öncülü güzel ve uygun olanın varlığıdır ki yukarıda değinilen psikolojik ve epistemolojik olguların ontolojik dayanaklara istinadının zorunluluğunu gösterir. Bu zincirleme yapı, varlıklar arasındaki düzene de dikkatleri çeker. İbn Sînâ, *Risâle*'de varlıkları "el-hüviyyâtu'l-müdebbere"[305] (*düzenlenmiş varlıklar*) olarak görmekle tüm varlıkta yapılandırılmış belli bir düzen olduğunu söylemiş olmaktadır. Zira bu tabir, belli bir sistemle yapılandırılmış, birbiriyle nispeti ve ilişkisi düzenlenmiş varlıkları ifade eder.

Tanımda *istihsân* tabirinin tüm varlıklar için genelleştirilebilecek şekilde kullanılmış olması uygun bulma eyleminin her varlığın kendi mahiyeti, varlık tarzı ve bilinç boyutuna uyumunu, dolayısıyla ontolojik olarak *istihsân'*ın sadece aklî bir tercih ve eylem türü çerçevesinde ele alınmadığını gösterir. Bu gösterim, İbn Sînâ'da *aşk'*ın sadece insan bağlamında düşünülmediğini, onun tüm varlıklar kapsamında ele alınan bir dinamizm kaynağı olarak tasarlandığını ortaya koyar. Bunun dayanağı, İbn Sînâ'nın *aşk'*ın her bir hüviyetin doğasında fıtrî bir tarzda bulunduğunu söylemesidir.[306] Bu yaklaşım, İbn Sînâ düşüncesinde varlığın teleolojik bir yapıda okunduğunu gösteren önemli bir argümandır. Belirtildiği gibi tüm varlıklar düzeyindeki bu güzellik algısı ve uygunluk nitelemesi, varlıkların idrak seviyelerine uygun olarak pek çok şekilde ele alınabilir. Aklî idrak düzeyinde güzel, akledilir soyut bir tarzda idrak edilirken duyu organlarıyla algılanan güzel ve uygun bir şey, hissî idrak düzeyinde duyulur, sevilir ve ona talip olunur. Makul ve hissî idrakten ayrı olarak üçüncü bir talep tarzı da doğa bakımından uygun olana meyil ve onu taleptir ki bu düzeydeki talep, aklî ve hissî idraki olmayan şeyler için ifade edilir. İbn

[305] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 154.
[306] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 153-152.

Sînâ'ya göre tabiat, ihtiyar ile fiilde bulunmaz bilakis teshir ile hareket eder. Bu tespit, nefsi olmayan varlıklara bilinç atfedilemeyeceğini vurgular. Ancak tabiî tikel varlıklara *aşk*'ın isnat edilmesi her bir varlığın mahiyetine içkin bir gayenin olduğunu dolayısıyla bu gayeye erişim için her varlığın kendisi için iyi olana doğru bilinçli olmasa da tabiî bir eğilim ve talep içerisinde olduğunu gösterir.[307]

İbn Sînâ *aşk*'ı, tüm tikelleri kapsayacak genişlikte ele aldığına göre aşktan hâlî olarak nitelenebilecek neredeyse hiçbir varlık (*hüviyet*) yoktur.[308] Bu bakımdan kâmil ve bâkî varlığa benzeme çabası olarak *teşebbüh*, aşk ve şevk temeli üzerinde gerçekleşir. Buna göre her türden varlık, mertebelerdeki konumuna göre tabiî, hissî veya aklî bir tarzda kendisi için iyi olana bir meyil ve arzu içerisindedir. Bu da şevk ve aşkın tüm varlıklar boyutunda yetkinleşme yönünde bir dinamizm kaynağı olarak düşünüldüğünü göstermektedir.

İbn Sînâ'ya göre düzenlenmiş (*müretteb*) her bir varlığın kendisine ait (*zâtî*) bir yetkinliği olup bu yetkinliğe erişme sürecinde o varlık kendi başına yeterli değildir. Dahası bu tikellerin yetkinliği zaten bizzât kâmil olanın feyzinden alınmadır (*müstefâd*). Ancak yetkinlik verici ilkenin (*el-mebde'ül-müfid li'l-kemâl*) tek tek tikel varlıklara doğrudan bu yetkinliği vermesi filozofların genel kabulüne göre uygun görülmediğinden o zaman hikmet ve hayır nizamının bir gereği olarak varlıklar, küllî kemâl feyzinden alabildiğini işleyip koruyabilmek için bu varlıkların her birinde doğal bir aşk (*ğarz*) gerekli görünmektedir ki bu şekilde her bir varlık, varlığın genel düzenine uyum göstermiş olsun.[309]

Aşk'ın, eksiklik ve zevâl endişesinden yetkinliğe doğru bir şevk olması, *teşebbüh*'ün gayesini devam ve istikrar arzusu olarak tayin eder. Varlıkta dinamizmin zıtlıklar bağlamında oluştuğu dikkate alındığında eksiklik ve yetkinlik uçlarının ay-altı ve ay-üstü varlıkları için bir dinamizm ve nispi bekâ zemini sağladığı değerlendirilebilir.

Mahiyet teorisi ve eksiklik-yetkinlik diyalektiği üzerine kurulmuş sisteme göre bir şey, sahip olmadığı bir şeyle tamlığa ulaşmaz. Şeyin, [kendisiyle tamlığa

[307] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 382.
[308] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 150.
[309] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 153-152.

ulaşacağı] bu yetkinlikleri özünde bulunduruyor olması gerekir.[310] Süreç içerisinde bu potansiyel, yetkinlik şeklinde tahakkuk eder. Bu çerçevede tamlık, şeye içkin kuvvenin belli bir süreç içerisinde tüm unsurlarıyla fiile dönüşerek yetkinlik olarak açığa çıkması durumudur. Meydana gelen bu husûl ile şey, kendi mahiyetinin vadettiği tüm unsurlar ve nitelikler tahakkuk etmişse tamlığa ve yetkinliğe ulaşmış olur. Her varlığın yetkinliği, kendi mahiyetiyle ile mütenasip olduğundan bu anlamda farklı mahiyetler arası tamlık karşılaştırması yersizdir. Örneğin atın tamlığı, kişnemesi ve koşması iken insanın tamlığı düşünmesi ve konuşmasıdır. Bu bakımdan her varlık kendi iyiliğine ve yetkinliğine doğru bir gelişim süreci içerisinde olur ki bu sürecin içsel dinamiği de şeye içkin olan kendi yetkinliğine duyduğu özlemdir. Bu özlemi veya aşkı, felsefî düşüncenin sistematiğine göre *yakın* ve *uzak aşk* olarak ayırabiliriz. Buna göre yakın *aşk*, şeyin kendi yetkinliğine olan özlemi; uzak *aşk* da tikel varlığın Bârî Tealâ'ya duyduğu *aşk*'tır. Buna göre her bir varlık, özündeki *aşk* ve şevk ile kendisini, özsel yetkinliğine ve varlığının istikrarına ulaştıracak bir motivasyon kaynağına sahiptir. Hemen her düzlemde her bir varlığın kendini korumaya çalıştığı, kendisi için olabilecek maksimum faydayı temin etmeye çabaladığı, bu gayret ve çabayla da sürekliliğini sağlamaya çalıştığı gözlemlenebilmektedir. Tüm bu dinamizmin varlıkların özündeki bu motivasyon kaynağı ile gerçekleştiği dikkate alınırsa aşk ve şevkin hayır nizamındaki konumu ve işlevinin kuvveyi fiile; eksiği kemâle ulaştırma eylemini gerçekleştiren mahiyete içkin zatî bir yapı olduğu anlaşılır. Ancak bu yapı sadece tek tek hüviyetlerin kemâl ve bekâsını temine odaklı değil tüm varlıksal sistemin bir bütün olarak işleyişinin de dinamiğidir. Zira tikel varlıklar, tüm varlığı oluşturan yapıya rağmen değil, tüm varlığın düzeni olan hayır nizamının bütüne uyumlu tikel unsurları olarak iş görmektedirler.

*Aşk'*ın tamamlayıcısı olan *maşuk* bağlamında da şu değerlendirme yapılabilir:

Maşuk: sevgide ifrat[311] olarak tanımlanan *aşk*'ın *ism-i meful'*ü olarak sevgi duyulan, arzulanan anlamına gelir. Bu anlamda *maşuk*, *teşebbüh* sürecini ortaya çıkaran şevkin uzak nedenidir. Zira arzulanan bu şey olmasa arzulayanda *teşebbüh*

[310] Şahiner, *İbn Sina'da Yetkinlik*, 81.
[311] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît,* 909.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/10/250.

yönünde şevk ve motivasyon ortaya çıkmayacaktır. İbn Sînâ çağının hâkim felsefe tarzı Yeni Platoncu telakki açısından bakıldığında Bir'den meydana gelen varlıklar, aşkla tekrar Bir'e dönmeye çalışırlar. Böylelikle meydana gelen şeyler, kendi kaynaklarına, en yüksek birliğe dönmeye çalışmış olurlar.[312] Bu çerçevesiyle *aşk, âşık* ve *maşuk* kavramları varlıksal başlangıç, süreç ve dönüşü sağlayan güç kaynakları olmaları nedeniyle *mebde ve meâd* terminolojisinin payandalarıdır. Dolayısıyla *teşebbüh* kavramı aşkla ne kadar ilgiliyse *mebde ve meâd* düzeniyle de o kadar ilgili görünmektedir.

Aşk'ın yetkinlik, iyilik ve istikrar odaklı olduğu dikkate alınacak olursa kendisine âşık olunacak şeyin kâmil, iyi ve sürekli olması gerektiği açıktır. Bu bakımdan kuvve veya eksiklik barındıran varlıkların, yetkinlik ve istikrar sağlayan bilfiil hale bir özlem içerisinde olmaları, doğalarında yerleşik aşkın gereğidir. Her bir varlığın yakın maşuku, o varlığın özsel yetkinliği ve istikrarı olsa da nihâî anlamda kemâl ve bekânın en üst derecesini haiz olan Bârî Tealâ'nın maşuk olmaya en layık varlık olduğu *lazımî* bir sonuç olarak anlaşılır. Buna göre *aşk*, bir tarafta âşık diğer tarafta maşukun olduğu iki uçlu bir olgudur. Mezkûr iki uç arasındaki *aşk* olgusunun varlığına imkân sağlayan önemli bir faktör de aradaki nispet ve ilişkidir. Varlıksal dinamiğin yukarıdan aşağıya illiyet, aşağıdan yukarıya gaiyyet tarzında işlediği dikkate alınırsa aşağıdan yukarıya yani malulden illete doğru olan seyir de gaye doğrultusunda *aşk* olduğu anlaşılır. Gaye bağlamında *aşk*, İbn Sînâ'ya göre maşuktan nail olunacak iyilik ve güzellik odaklı bir olgudur.[313] Ancak sistemin temel yapısına ve kurgusuna uygun olarak nail olunacak iyilik ve güzellik, rastgele veya mutlak olarak değil her varlığın mahiyetine uygun olarak gerçekleşir. Bu temel yapıya göre her bir tikel varlık, yakın gaye olarak mahiyetinin (*madde ve sûretinin*) yetkinliğine âşık; uzak gaye olarak da Bârî Tealâ'ya âşıktır. Yakın maşuk olan mahiyet yetkinliği, hareketle ulaşılabilir türden iken; uzak maşuk olan ayrıklar ve Bârî Tealâ yakın maşuk gibi hareketle ulaşılabilecek türden olmadığından (*lâ yunâlu bi'l-hareke*) imkân ölçüsünde benzemeye çalışarak (*teşebbühen bih*) talep edilir.

[312] Taşkent, *Güzelin Peşinde, Fârâbî İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*, 114.
[313] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 151.

2.1.10. Hareket

Fizikte cisim değişmeye konu olması bakımından incelenir.[314] Cisimle var olması nedeniyle hareket de bu bilimde incelenen temel bir konudur. İbn Sînâ'ya göre cisim, cisim olması yönüyle hareket eder veya etmez. Şayet cisimliğinden dolayı hareket etmiş olsa tüm cisimlerin hareket etmesi gerekir. O halde cisimde hareket, cisimlikten ayrı başka bir nedene bağlı gerçekleşir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre cismin hareketi, cisme içkin bir kuvvetten veya dışsal bir nedenden kaynaklanır.[315] Bu doğrultuda içkin veya dışsal hangi nedenden kaynaklanırsa kaynaklansın cisimdeki hareket olgusu, şeydeki değişim ve yetkinleşme ile yakından ilgili olduğundan burada *teşebbüh* kavramının anlaşılmasında yetkinleşme sürecinin bir faktörü olarak hareketin katkısına odaklanmaya çalışılacaktır.

Değişme veya hareket, cismin en temel özelliklerinden olduğundan hareket teorisi, İslâm filozoflarının tabiat felsefesi görüşlerinin merkez noktasını oluşturur. Öyle ki, Kindî'nin, Fizik ve Metafizik ilimlerini tanımlarken birinciye hareket edenin ilmi, ikinciye de hareket etmeyenin ilmi demesi[316] hareket konusunun merkezi konumunu gösterdiği gibi aynı zamanda hareketin cismani ve cismani olmayan yani fizik ve metafizik varlıkların da ayırım çizgisini oluşturur. Buna göre hareket cisim, zaman ve mekân gibi kavramlarla birlikte anlaşılabilen fizik evrende gerçekleşen bir olgudur. Örneğin zaman kavramı bağlamında söylersek zamanla birlikte hareket de var olmuş olmalıdır. Zira hareket, zamanın mündemiç olduğu mahallin kendisi olarak değerlendirilir.[317] Hareket ve değişim, zamana bağlı bir tedricilikle nicelik, nitelik, yer ve konumda gerçekleştiği için kategoriler kapsamında ele alınır.[318] Cevherde hareket olup olmadığıyla ilgili olumlu ve olumsuz fikirler olmakla birlikte İbn Sînâ, cevherde hareket olmadığına kanidir. Zira cevherde gerçekleşen değişimi

[314] Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020).
[315] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 29.
[316] Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 134.
[317] Jon McGinnis, "Time to Change: Time, Motion and Possibility in İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri I*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul, 2009), 251-257. Krş. Jon McGinnis, "Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri I*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul, 2009), 259-265.
[318] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 143.; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 127.

İbn Sînâ, kategorik değil özsel gördüğü için cevherdeki değişim ve dönüşümü oluş ve bozuluş kapsamında değerlendirir.

Hareket, cisimdeki bir durumun bir yöne doğru yavaş bir seyir halinde değişimi veya bilkuvve bir şeyin ilk fiili ve yetkinliği olarak belirtildiği için[319] kuvveden fiile çıkış yani eksik şeyin tamamlanma seyri olarak da ifade edilir.[320] Ayrıca hareketin cisim, değişim, zaman ve mekân gibi terimlerle birlikteliği, hareketin eksik varlıkların yetkinleşmesindeki işlevine işaret eder. Zira *naks* kavramı cisim, hareket ve değişim ekseninde eksik olan tikel varlığın belli bir süreç içerisinde mahiyetine içkin imkânın elverdiği yetkinliğe ulaşmasıdır.

Hareket teorisi kapsamında *teşebbüh* şu şekilde değerlendirilebilir: kasrî harekette zorakilik ve kahır, tabiî harekette meyil, nefsânî (*iradî*) harekette de şevk vardır. Bir şey tabiî yerinden edildiğinde tekrar tabiî yerine döner, kasrî hareketle bir yöne doğru zorlanan şey, zor faktörü çekildiğinde kendi doğal ortam şartlarına geri döner. Nefsânî hareketi meydana getiren faktör de irade ve arzudur. Özellikle kasrî hareketteki zorakilik, o şeyde isteksizlik ve nefret (*münâferet*) oluşturur. Bu çerçevede temelinde aşk bulunan ve karakteristik anlamı özsel bir güce dayalı ve harici bir cazibin çekimiyle oluşan *teşebbüh*'ün kasrî hareket tarzıyla değil tabiî ve iradî hareket tarzlarıyla ilgili olduğu fark edilmektedir. Hareketin, uygun olan şeye doğru bir devinim olması ile İbn Sînâ'nın aşk kavramını uygun olanı *istihsân* edip onu talep etmek olarak vurgulaması birlikte düşünülürse aşk ve hareket arasındaki sistemsel ilişki fark edilecektir. Bu sistemsel ilişkiyi sağlayan da *mülâim* kavramı olarak görünmektedir. İbn Sînâ düşüncesinde hareket, cisimdeki bir durumun bir yöne doğru yavaş bir seyir halinde değişmesi veya kuvveden fiile çıkış (*eksik şeyin tamamlanma seyri*) olarak belirtildiğine göre bu durumda bu seyri gerçekleştiren güç kaynağına ihtiyaç duyulacaktır. Tikel varlık için uygun olanı arzu edip onu edinme imkânı sağlayan bu güç kaynağı, her bir tikel varlıktaki mevcudiyetiyle aşktır. Aşk, ayırım yapmadan her bir tikel varlıkta kendisi için iyi olanı talep arzusu ve çabası üzerine kuruludur.[321] Her bir tikel varlıkta kendisi için iyi olanı talep arzusuna dayalı aşk anlayışına göre *teşebbüh*, içten kaynaklı motivasyona ve harici bir câzibin

[319] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 142.; İbn Sînâ, "et-Tabi'iyyât min Uyûni'l-Hikme", 5.
[320] Bkz. Ross, *Aristoteles,* 137.
[321] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 154-128.

çekimine bağlı bir çaba olarak gerçekleşir. Bu gerçekleşmenin hareket tarzı da doğal olarak *tabiî* veya *nefsânî* harekettir. Bundan anlaşılıyor ki kasrî olmayan hareket yani tabiî ve nefsânî hareket bir *emr'*e yöneliktir. Hatta filozofa göre tabiat da aynı şekilde bir *emr'*e doğru hareket eder ki o *emr* de cismin suret, yer veya konumunda olan özsel yetkinliğidir. Dolayısıyla *teşebbüh'*ün dinamik gücü olan aşk ve şevk, metafizik gaye olarak ayrıklara dönük olsa da bu aşkın yakın (fizik) gayesi, her bir varlığın özsel yetkinliği ve istikrarıdır.

Etimolojik anlamı ve hareketle ilgisi bakımından *teşebbüh'*ün ifade ettiği benzeme arzusu, bir arzuyu ve eylemi yansıttığından *teşebbüh*, kasrî harekete uzak; tabiî ve iradî harekete yakın bir karakterde oluşur. Dolayısıyla her bir tikelde olduğu düşünülen *teşebbüh* arzusu ve eylemi, doğal şeylerde tabiî; irade sahibi varlıklarda da iradî (*nefsânî*) temellere dayalı fıtrî bir olgudur. Buna göre hareketle ilişkisi bakımından *teşebbüh*, zoraki (*kasrî*) yaptırılan, istenmeyen (*münâfir*) bir fiil değil; her bir tikel varlığın içten bir arzu ve motivasyonla gerçekleştirdiği, mükemmel varlığa dönük doğal bir yakınlığı ve yatkınlığı yansıtır.

2.1.11. Muharrik

Muharrik, hareket ettirici anlamına gelir. Çalışmanın pek çok yerinde değinildiği gibi İbn Sînâ düşüncesinin temel kabullerinden biri dahilî veya haricî bir prensip olmadıkça cismin kendiliğinden hareket etmediğidir. Cisimdeki hareket, sırf cisimlikten kaynaklanmış olsaydı tüm cisimlerin hareketli olması gerekirdi. Hareketi kabul ilkesi cisim olduğuna göre cismin hareketinin nedeni içerden veya dışarıdan olur. Hareket ilkesi dışarıdan, istenmeyen bir tarzda ise kasrî hareket, hareket ettirici dışarıdan fakat kasrî değil şevk ve teşvik tarzında hareket ettiren ise çekime bağlı şevkânî hareket meydana gelir. Hareket ettirici faktör, cismin özünde (*fî nefsi'l-cism*) ve tek cihette teshir tarzında hareket ettirirse tabiat; hareket ettirici şey, iradeyle tek hareket veya iradeli ve iradesiz türlü şekilde hareketlendirirse ona da nefs denir.[322] Dolayısıyla hareket, tabiat bağlamında tabiî hareket, nefs bağlamında ise nefsânî veya iradî hareket olarak adlandırılır. Sistemin temel unsurları ve işleyiş düzeni dikkate alındığında cismi hareket ettiren içsel veya dışsal faktörlerin cisme bitişik

[322] İbn Sînâ, "et-Tabi'iyyât min Uyûni'l-Hikme", 4.

(*doğrudan hareketlendirici*) olanına nefs, cisme ayrık (*temassız, dolaylı hareketlendirici*) olanına da ayrık akıllar denilir. Ancak son kertede haricî, dahilî, kasrî veya nefsânî tüm hareket ettiriciler, zorunlu olarak hareketsiz bir muharrike dayanırlar.[323]

İbn Sînâ, cisimde bitimsiz bir güç olduğu düşünülemeyeceğine göre dairevî ilk hareketin muharrikinin nihayeti olmayan bir kuvvet olması gerektiğini bu kuvvetin de cisim olmayan ayrık bir güç olması gerektiğini ifade eder.[324] Bu yaklaşımda cismi hareket ettiren hareket ettiricilerin, *bitişik* ve *ayrık* olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bitişik hareket ettirici (*mukârin muharrik*) doğrudan temasla (*mübaşeret*) hareket ettirirken; ayrık hareket ettirici (*mufârık muharrik*) ise cisimlik yönü olmayan, hareket etmeyen hareket ettiricidir. Ayrık hareket ettiriciler; madde, hareket ve zaman dışında olduğundan bitişiklik (*iktirân*) ve temasla hareket ettirmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı İbn Sînâ, ayrıkların doğrudan hareket ettirmediğini onların hareket ettiriciliğinin *teşvik* yolu ile olduğunu vurgular.[325] Bitişiklik ve doğrudan temasın olmadığı, dolayısıyla mekân ve mesafenin söz konusu olmadığı bir çerçevede cemâl ve kemâle dayalı çekim gücü ile hareketlendiren ayrık hareket ettiricileri *müşevvik* olarak vurgulayan İbn Sînâ, bu tür hareket ettiricilerin cisim veya cisimde olmayan ayrık varlıklar olduğunu belirtmekte[326] buna bağlı olarak onların etkisi ile oluşan hareketin mekân ve mesafede etkileşimle meydana gelen hareketten farklılık arz ettiğini ifade eder.

eş-Şifâ/es-Semâ ve'l-Âlem'de bu yaklaşımı tamamlayıcı bir şekilde şöyle demektedir:

> "…Bitimsiz güç sahibi hareket ettirici bu bağlamda sözünü ettiğimiz hareket ettiricidir. Bu hareket ettirici, küllî misali altında nefse, kendisini kabul ettirme ve kendisine teşebbühle yetkinleşmeye doğru tasarruf eden hareket ettiricidir."[327]

Söz konusu hareket ettirici, kuşatıcı cemâl ve kemâliyle nefsi etkileyerek kendisine *teşebbüh* yönünde teşvik eder. Her varlıktaki yetkinleşme ideali ve istikrar

[323] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 19.
[324] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 167. Krş. İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya (Dâr'ul Fikr'il-Arabî, 1949), 88-89.
[325] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât*, 324.
[326] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 66-68.
[327] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Semâ ve'l-Âlem*, 34.

arzusu; onda hayır, cemâl, kemâl ve bekânın kaynağı olan mükemmel varlığa dönük bir eğilim ortaya koyar. Bu eğilimle İbn Sînâ'nın yukarıdaki tespiti çerçevesinde örneğin nâtık nefsler, bitimsiz hareket ettiricinin küllî misâlî gücüne kapılarak kendi mahiyetlerinin yetkinlik ve istikrarına ulaşmak için ona *teşebbüh* çabası içerisinde olurlar. Bu *teşebbüh* çabası, insanda nâtık nefsinin soyut akla dönüşme süreci şeklinde gerçekleşirken semavî nefslerde cisimlerini sürekli dairevî hareket ettirmeleri suretiyle yetkinlik ve sebata ulaşmaları şeklinde oluşmaktadır.

Felsefî düşünceye göre her yönüyle bilfiil olan şeyin, talep edeceği bir gayesi olmadığından kuvve halinde olup oluş yönünde ilerleyecek bir yönü yoktur. Bu açıdan bilfiil bir varlığın hareketi söz konusu olmadığı gibi hareket ettirmesi de teşvik yoluyla olur. Faal kozmik akıllar, hareket ve zamanın dışında, cisim ve cisimde olmayan, her yönüyle bilfiil varlıklar olduğundan bunların şevk yolu dışında başka bir tarzda hareketlendirmesi doğru olmaz. O halde semavî feleklerin doğrudan hareket ettiricilerinin bu akıllar olmaması gerekir. Dolayısıyla felekleri doğrudan hareket ettirenin maddî bir anlam olması icap eder ki o da cisme bitişik nefs ilkesidir.

Tüm bu veriler çerçevesinde İbn Sînâ'ya göre hareket ettiriciler: (i) ilk hareket ettirici (ii) ayrık hareket ettiriciler ve (iii) bitişik hareket ettiriciler olmak üzere üçe ayrılır. İlk hareket ettirici, yalnızca hareket ettirici olarak değerlendirilmez. Hayır düzeni şeklinde tezahür eden tüm varlığın mûcid nedeni olan İlk hareket ettirici, bizzat hayır, bizzat ezel, bizzat maşuktur ve tüm varlık (*küll*) ona *teşebbüh* ile (*teşebbuhen bih*) ezeliyete ve bekâya ulaşmaya çalışır.

el-Mebde' ve'l-Me'âd'da ilk hareket ettiricinin nasıl hareketlendirdiğine dair olan 44. fasılda şunları söyler:

> "O'nun feleği hareketlendirmesi, iradeli hareketin fail kuvvetinin (*nefsin*) hareketi tarzında olması uygun değildir. [Geçen beyanlardan] bu kuvvetin durumunu biliyoruz. [Şimdi] Onun hareketlendirme tarzının başka türlü olması gerektiğine dair açıklamalar kaldı. O, bitimsiz bir kuvvet olduğundan kendisinin de hareket edeceği bir şekilde hareketlendirmesi uygun değildir. Aksi durumda (*kendisi*) değişimi kabul eden bir maddesi olan cismani kuvvet olurdu. [Bundan dolayı] bu kuvvetin hareketlendirmesi,

hareket etmeyen maşukun hareketlendirmesi gibidir. O halde bu kuvvet; bizzat hayır, bizzat ezel ve bizzat maşuktur. Tüm varlık ona teşebbühle ezeliyet ve bekâya ulaşır."[328]

Burada ilk hareket ettiricinin hareketlendirmesi, iradeyle gerçekleşen hareketin fail kuvveti olan nefsin hareketlendirme tarzından farklı olarak vurgulanmaktadır. Bu farklı hareketlendirme tarzı da gayrı mütenâhî olmaya dayandırılır. Zira gayrı mütenâhî bir kuvvet, değişimi kabul eden bir maddesi olan cismani bir şey gibi olamaz. Çünkü cismani olmak, mütenâhî olmaktır. Bundan dolayı onun hareketlendirmesi hareket ve temastan uzak maşukun hareketlendirmesine benzetilir. En üst maşuk olarak Bârî Teâlâ'nın cemâl, kemâl ve bekâsının oluşturduğu güç ve çekim, varlıklarda ona doğru şevk ve iştiyak hasıl eder. Güzellik, yetkinlik ve kalıcılığın cazibesine kapılan varlıklar, aşk ve şevk ile *teşebbüh* gayesiyle devinim içerisinde olurlar. Tabiatıyla burada *teşebbüh*'le kastedilen, mutlak bekâ ve ezeliyet değil, her tikel varlığın kendi mahiyetine münasip bir süreç aralığında o varlığın yetkin ve istikrarlı iyi yaşam içinde var olmasını sağlayan kemâl ve bekâdır. İkinci şıkta belirtilen ayrık hareket ettiriciler, semavî cisimlerin hareketinin uzak nedeni olan ayrık akıllar, üçüncü şıktaki bitişik hareket ettiriciler de her bir tikelin doğasına içkin faktörlerdir. Bunlar da tabiî hareket ve iradî (*nefsânî*) hareketin ilkeleridir. İlk ve ayrık hareket ettiriciler, uzaktan şevk ve teşvik tarzında hareket ettirirken; bitişiklerinki ise tabiî ve iradî hareket şeklinde gerçekleşir. Bu duruma göre İlk ve ayrıklar, kendisine *teşebbüh* edilen; bitişikler (*cisme bitişik tabiî ve nefsânî hareket ettiriciler*) ise *teşebbüh* edendir. Bu temaşaya göre varlık, ayrık ve bitişiklerden oluşan bir *cümle* (*çeşitli unsurlardan oluşan bütün*) olarak tezahür etmektedir. Bu tezahür, daha önce *akıl* kavramında belirtildiği gibi İbn Sînâ'nın varlığı sabiteler ve değişkenlerden oluşan bütüncül ve dinamik bir sistem olarak tahayyül ettiğini gösteren bir argüman olarak değerlendirilebilir.

2.1.12. Gaye(ler)

Gaye, amaç ve hedef olarak karşılanan Arapça sözcüktür. Bir şeyin en uzak kısmı, en yüksek ve uç noktası, şeyin ulaşabileceği nihâî sınır ve son anlamına

[328] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 58-59.

gelir.[329] Terim olarak ise gaye, bir şeyin kendisi için var olduğu amaç olarak belirtilir.[330]

Garaz kavramı da amaç anlamında kullanılmakla birlikte et-Tûsî, muhtemelen İbn Sînâ'nın altıncı namattaki "فانّ ما هو غرض لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضه" cümlesine dayanarak, *garaz*'ın *ihtiyar*'la nitelenen failin fiilinin amacı olup *gaye*'den daha özel olduğunu belirtir.[331] Bu açıdan *garaz, gaye*'den daha dar bir kullanıma sahiptir. Bu dayanak noktasından hareketle garaz, irade ve ihtiyar kısıtlamasıyla daha dar/özel bir kullanıma sahipken gaye ise daha geniş bir alanda gayesi olan tüm doğal varlıklar bağlamında kullanılan, amaç bildiren bir terimdir.

Gaye, "rasyonel bir failin eseri"[332] kabul edilen varlıkta bir düzenin olduğu, dolayısıyla evrende tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî düşüncelerin ortaya koyduğu bir terimdir. Akıl, düzen ve uyum gibi kavramları içeren bu düşünce gayelilik ve teleoloji gibi kelimelerle karşılanmaktadır.[333] Varlıktaki düzen ve uyuma göndermede bulunan *logos*'la da ilintili görünen teleolojik yaklaşım, Platon'dan beri bilinen bir argümandır. Bu argümana göre evrenin oluşumu rastlantısal (*gaye gütmeyen, tesadüfî*) süreçlerle değil tasarıma, düzen ve uyuma dayalıdır. Dolayısıyla varlık, akıl ve hikmete dayalı düzenli bir görünüme sahiptir. Bu görünüm doğrultusunda doğanın işleyişinde fail neden ve mekanik nedensellikten daha çok asıl açıklamanın ereksel nedene dayanılarak yapılacak açıklama olduğu[334] vurgulanabilir.

Varlık araştırması ile ilgili soruşturmalar, bir bütünü oluşturan yapıya analitik bir yaklaşım olarak ele alındığında bu soruşturmalar, varlığa dair varlık (hel), mahiyet (*mâ*), fail (*eyyu*) ve gayeyi (*lime*) bilme çabası olarak tezahür eder. Bilme ve anlama çabasında insanın sadece şeyin varlığına değil fail ve gayeye de odaklanması bilme ve anlama yeteneğinin girift ilişkileri çözebilmesine katkı sağlar. Çünkü gayesi bilinmediğinde o şey, tam olarak bilinmiş olmaz. Bu açıdan yalnızca olguları

[329] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/4/3331.
[330] Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, 2/120.
[331] Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/168.
[332] Ahmet Cevizci, *Platon* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 65.
[333] Kutluer, "Gaiyyet", 13/291-295.
[334] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 177-179.

gözlemlemekle yetinmeyip, onların niçin gerçekleştiğini de bilmek istemesi[335] insanın, varlığı ve gayesini anlama konusunda dikkate değer bir özelliğidir. Bu çerçeveyi teyit eder şekilde felsefî düşünüşte mahiyet illetleri olan madde ve suret, şeyin tasavvuruna yetse de fail ve gaye olmadan bir şey gerçekleşmez.[336] Zira fail, hareketin ilkesi, gaye de madde ve sureti tamamlayan nedendir. Bu bakımdan varlık soruşturmaları arasında gaye soruşturmasının olması, Meşşâîliğin illetler nazariyesinde dört illetten birinin gaye nedeni olması,[337] keza bir doğanın teşekkülü için üç temel faktörün *fail, kâbil* ve *gaye* olarak belirlenmiş olması ayrıca İbn Sînâ'nın ilke olarak tabiî gayenin kaçınılmazlığı[338] düşüncesine dayanarak varlıkta atalet, tabiatta muattal olmayacağını vurgulaması, varlık mertebelerinde esaslı bir unsur olarak *gaye'*nin sistemsel temelini oluşturur. Diğer yandan kuvve-fiil kavram ikilisi bağlamında sisteme göre kuvve halinde olan bir şey eksik telakki edilir. Dolayısıyla bilkuvve varlıklar, gayesi olan varlıklardır ki bu da onların nâkıs oldukları anlamına gelir. Bu kuvve durumlar, süreç içerisinde her bir varlığın mahiyetine içkin motivasyonla fiile çıkarlar. Bu çerçevede Ross, Aristoteles'in doğadaki ereksellikten söz ettiğinde insanbiçimci bir dil kullandığını belirterek onun "doğanın boşuna bir şey yapmayacağı" anlamındaki sözlerine atıfta bulunur.[339]

Doğanın boşuna bir şey yapmayacağı düşüncesi, her boyutuyla tabiî varlıkların belli bir düzen içerisinde ve bir amaç için işlediği kabulü üzerine kuruludur. Bu da doğayı gözleme dayalı Aristocu yaklaşımın bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Amaca dönüklük, tüm tabiî varlıklara atfedildiğine göre bu atıf, İbn Sînâ'nın tüm tabiî tikel varlıklarda olduğunu ifade ettiği aşk teorisiyle bir uyum ve mantıksal tutarlılık göstermektedir. Daha önce aşk kavramı bağlamında İbn Sînâ'ya göre aşkın her bir varlığın kendi mahiyetine uygun olanı elde etme arzusu olduğu belirtilmişti. Açıktır ki bu arzu, şeyin hayra ve kemâle ulaşma amacını gerçekleştirme imkânı ve gücü olarak o şeyi, mahiyetinde gizil olan gaye yönünde

[335] Jonathan Lear, *Aristoteles Anlama Arzusu*, çev. Ayşegül Yurdaçalış - İlknur Urkun Kelso (İstanbul: Alfa, 2020), 16.
[336] Rıza Tevfik, *Kâmûs-u Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330), 2/160.
[337] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 38.
[338] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 302.
[339] Ross, *Aristoteles*, 132.

domine eden önemli bir sistem aracı olarak görülmektedir. Bu durumda geye, maddede suretin kendisi için oluştuğu anlam[340] şeklinde vurgulanmış olur.

İbn Sînâ'ya göre yersel oluş ve bozuluşta ve semavî varlıklarda ilk bakışta bir gaye olmadığı zannedilse de dört neden ve aşk teorileri temelinde bu varlıkların gayeden hâli olması düşünülemez. Dolayısıyla gaye, madde ve suretten oluşan bileşik şeylerde söz konusudur. Bu doğrultuda ayrıklar dışında göksel varlıklar ile ay-altı varlıkların gayeleri bulunmaktadır. İstidat ve ihtiyaç temelli bu gayeleri tahsil istikametinde ay-üstü ve ay-altındaki varlıklar, fiillerini bu gayelere müteveccih ortaya koyarlar. Zira sisteme göre hareket ve fiil ya kemâlin talebi (*istikmâl*) veya naksın defi için (*isti'vaz*) yapılır. Bu çerçevede, eksiği tamamlama ve yetkinliğe ulaştırma açısından gayeler, "hayrât ve kemâlât"[341] olarak görülür. Çünkü tikel varlık için hayır ve kemâl, eksiğini gidermek ve kendi öz yetkinliğine ulaşmaktır. Söz konusu gayeye erişim için belli bir motivasyona gereksinim olduğu da açıktır. İşte *teşebbüh*, gayelerden biri olarak[342] aşka dayalı, mahiyetinin öngördüğü çerçevede tikel varlığın yetkinliğe ve istikrara ulaşma çabası şeklinde ifade edilir.

Varlığın Bir'den sudûru ile meydana geliş süreci illiyet ilişkisiyle açıklanırken karşı yönden oluş süreci de gaiyyet ile ifade edilir. Varlık, nedensellikle aşağı doğru inerken, en dipten yukarıya doğru da gayelilikle yükselir. Böylelikle genel anlamda İslâm felsefesinde; özelde ise İbn Sînâ düşüncesinde gaye veya gayelilik denildiğinde Bârî Tealâ'nın gayesi olduğu anlamında değil, evreni oluşturan ay-altı ve ay-üstü varlıkların en yüce ve yetkin varlık olarak İlk'e duydukları aşk bağlamındaki gayelerine ve bu aşkın verdiği şevkle söz konusu varlıkların mahiyetlerindeki kuvveden fiile çıkış yönündeki özsel gayelerine atfen kullanıldığı anlaşılmış olmaktadır. Bu kullanım ekseninde tabiî işleyişte gaye, maddede suretin husulü[343] olduğundan suret, tabiî gaye olarak açığa çıkar. Bu çerçevede gaye, aşağıdan yukarıya müteveccih fiil bağlamında ele alınır. Bu bakımdan gayesi olan varlık, gelişim ve yetkinleşme süreci içerisinde olan varlıktır

[340] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî,* 52.
[341] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî,* 70-71.
[342] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 283.
[343] İbn Sînâ, *et-Ta'likât,* 128.

ki "Sebebu'l-esbâb" ve "Mebde'u'l-mebâdi"[344] olan İlk'in ve hareket etmeyen ayrık akılların dışında tüm varlıklar, hareket ve gayeye sahiptirler.

Ayrıkların hareket ve değişimle bağlantılı olan gayenin dışında bırakılması onların cisim, terkip, hareket, değişim ve eksiklik gibi şeylerden berî olmalarının gereğidir. Ay-üstü ve ay-altı varlıklardaki gaye, hareket ve yetkinleşme bağlamında düşünüldüğünden ayrık akıllar, bu tür bir gayeye sahip değildirler. Bununla birlikte ayrık akıllar, ay-altı ve ay-üstü varlıkların yetkinleşme arzusunun uzak nedenleri veya metafizik gayeleridirler. Gayeye dönük olarak varlıkların bu konumlanması, *teşebbüh* düşüncesinin temel zeminidir. Zira *teşebbüh,* eksik varlıkların tam ve kâmil varlıklara benzeme arzusuyla kendi kemâllerine erişme çabasıdır.

Ay-altı oluş ve bozuluş alanındaki varlıklar tam anlamıyla nâkıs olup mahiyetlerinin gerektirdiği yetkinleşme süreci içerisinde iken ay-üstü varlıklar yer ve konum dışındaki kategorilerinde yetkin olduklarından bu varlıklar sadece yer ve konumda yetkinleşme süreci yaşarlar ve bunu da dairevî sürekli hareket ederek gerçekleştirirler. Bu hareketin yakın nedeni semavî nefs; uzak nedeni de ayrık akıllardır. Bu açıdan her bir felek, hareketinin uzak nedeni olan kendi ayrık aklını bir gaye neden olarak arzular ve ondaki yetkinliğe özenerek kendi öz yetkinliğine ulaşabilmek için de kesintisiz hareket eder. Bu durumda gaye nedeni ikiye ayırmak mümkün olmaktadır: fizik gaye neden ve metafizik gaye neden.[345] Fizik alanda gaye, her bir varlığın mahiyeti içerisinde o varlığın kuvveden fiile ulaşma amacıdır. Bu gaye o varlık için maddî, surî ve fail nedenden sonra gerçekleşen gaye nedenidir. Sistemdeki yaklaşıma göre gaye neden diğer nedenleri harekete geçiren neden olmakla birlikte gerçekleşme bakımından en son tahakkuk eden nedendir. Metafizik gaye ise ay-altı ve ay-üstü varlıkların sahip oldukları özsel gayelerinin üstünde var olan sabit uzak gayelerdir. Bu açıdan metafizik gaye veya gayeler, her bir tikel varlığın maddî, sûrî ve fail nedeni gerçekleştikten sonra tahakkuk eden gayelerinden farklıdır. Metafizik gaye/gayeler, kozmolojik şemada ayrıklar olarak yer alır.

---

[344] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât I,* 4.

[345] Gaye sebebin fizik ve metafizik farklılaşması ile ilgili ayırıma dikkat çeken yaklaşımlar için Bkz. Şaban Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fail Neden'in (Etkin Neden) nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife* 4/1 (lkbahar 2004), 121-137.; Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 89-92.

İbn Sînâ'nın altıncı namatta konu edindiği *gayeler* ve *ilkeleri,* bu bağlamda ele alınmaktadır. Bu namatın temel hedefi, ayrık ilkelerin [alt varlıklara dönük] gayesinin olmadığını tespit etmek daha sonra feleklerin hareketlerinin gayelerinin de ayrıklara *teşebbüh* olduğunu beyan etmektir.[346] Bu çerçevede Zorunlu Varlık için gayenin olması bir yana O, tüm varlıklar için hem fail hem gayedir. Bârî Teâlâ için hem fail hem gaye oluşu birleştiren ibare şu şekildedir:

> "Gaye, illetli için ayırt edici bir ilettir. Fakat Zorunlu Varlık'ta fail ve gaye birdir. O hem fail hem gayedir."[347]

Buna göre Bârî Tealâ varlığın hem zorunlu ilk nedeni ve faili hem de *küll'*ün gayesidir. "O, evvel, âhir, zâhir ve bâtındır"[348] ve "son varış O'nadır"[349] ayetleri bağlamında her şeyin kaynağı ve dönüş yeri olarak ele alınır.[350]

Bu verilerle gaye odağında *teşebbüh* ile ilgili şu öze ulaşılabilir: tabiî varlık ve oluş, gaye ve hayra insiyak halindedir.[351] Çünkü hayır, şeyin varlığını tamamlayıcı olduğu için iştiyâk duyulandır. Bileşik varlıklar olarak mahiyetlilerin hayır ve kemâle doğru olan bu insiyakları, özlerinde olduğu ifade edilen aşktan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan özdeki bu *aşk*'ın motive ediciliğiyle hayır ve kemâl, özsel gaye olarak elde edilmeye çalışılır. Bu çerçevede nadir haller istisna edilecek olursa varlık ve oluşta boşluk, atâlet ve tesadüf yoktur. Buna mukabil varlıkta akıl ve hikmete dayalı düzenli ve neden sonuç ilkesiyle işleyen bir yapı bulunmaktadır. Bu yapı hem tikel varlıklarda hem de bu tikellerin nizamını sağlayan genel varlıksal düzende belirgin bir gayeliliğe (*teleolojik işleyişe*) işaret eder. Varlıktaki bu yakın ve uzak gayelere dönüklük, *teşebbüh* fiili bağlamında yorumlanır. Zira varlıkların iniş sürecinde ilk ilkelerden aldıkları anlamlar[352] özlerinde varlığın yetkin sabitelerine dönük arzu ve kapılma halini ortaya çıkararak onlara benzeme çabasını bir gaye olarak meâd yönünde bir tekâmül süreci yaşamalarını sağlar.

---

[346] Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/158.
[347] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 178.; Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 29.
[348] *Kur'an-ı Kerim*, 57/3.
[349] *Kur'an-ı Kerim*, 53/42.
[350] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 62.
[351] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 138.
[352] Bkz. Üçer, "Sudur Teorisi", 1/389.

2.1.13. Mebde ve Meâd

Mebde: (*bede'e*) fiilinden zarf ismi olup felâsifeye göre sebep anlamında kullanılır.[353] Çoğulu *mebâdî* olan mebde başlangıç, ilke, köken anlamına gelir. Ayrıca asıl, esas, temel gibi kullanımları da bulunmaktadır.

İçinde bulunduğumuz varlığın ilkesi ve başlangıcı anlamında *mebde* fikrinin kökeni; âlemde her şeyin değişken olduğunu dikkate alarak sürekli değişim halinde olan sayısız varlıkların (*Çok*) gerisinde değişmez bir varlığı (*Bir*) araştırma ihtiyacı duyan Antik Yunan filozoflarına kadar geri gider. Değişimin ötesindeki aslî şeyi anlama merakı, onları oluş ve bozuluşun verasında *kadîm* ve *müstedîm* bir şey aramaya yönlendirmişti. Sokrat'a kadar felsefenin önceliği ve sorgulaması bu yöndeydi. Süreç içerisinde bu ilk şey düşüncesi *arkhe* olarak terimleştirildi.[354] Felsefenin Arapça'ya intikali ve çeviriler döneminde *arkhe* terimi, *mebde,* çoğul formu olarak da *mebâdî* şeklinde karşılandı. Bu süreçte "mebâdiu'l-mevcudât"[355] varlığın ilkeleri (*Allah, Sevânî Akıllar, Faal Akıl, Nefs, Sûret ve Madde*) anlamında terminolojideki yerini alırken Zorunlu Varlık olan İlk Neden'i belirtmek üzere *el-Mebdeu'l-evvel*; cisim ve cisimde olmayan ayrık akılları ifade etmek için de *el-Mebâdiu'l-âliye* (*Yüksek/Ayrık ilkeler*) kavramsallaştırması vazedildi.

Kavramın kullanım alanının genişliği dikkate alınırsa yukarıdaki temel felsefî çerçeve dışında Mantık sanatında kendisine burhan getirilemeyen öncüllere mebde dendiği, ilk ilkelerin de ilgili sanattaki matlupların kendisine râci olduğu öncülleri oluşturduğu ifade edilmektedir.[356] Dolayısıyla mebde, Mantık sanatında öncüllerdir. Öncüller de kıyasları meydana getiren temel unsurlardır. Ayrıca mebde, Fizik'te hareketin ilkesi, Metafizik'te varlık verici ilke/mûcid/mufîd olarak kullanılırken metodolojik çerçevede mebde, ilimlerin ilkeleri anlamında bir kullanıma sahiptir. Bu verilere göre *mebde'*in kullanımı, ontolojik ve epistemolojik geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu durumda *mebde*, varlıkta ve bilgide her şeyin ilkesi anlamına gelir.

---

[353] et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfî Istılâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebet Lübnan Naşirûn, 1996), 2/1431.
[354] Rıza Tevfik, *Kamûs-u Felsefe*, 1330, 1/342.
[355] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri*, 16-17.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât I*, 27.
[356] Ali Tekin, *Varlık ve Akıl -Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi-* (İstanbul: Klasik, 2017), 349.

İlk Mebde her şeyin ilkesi ve mûcidi, ayrıklar da maddeye bitişik varlıkların ilkeleridir. Epistemolojik olarak *mebde,* bilgi ve bilimin ilkelerini ifade eder ki bu çerçevede her bilimin ilkesi bir üst bilimin *mesâil'*i konumundadır. Buna göre nasıl hâsıl olduğu konusunda belirsizlik olan bedihî evvelî bilgiler,[357] teorik ilimlerin *mebde'*idir. İhsâ etmeye çalıştığımız tüm bu noktaların ortak çıkarımı, ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla *mebde'*in, sonrakini meydana getiren bir ilke veya hareket noktası olmasıdır.

İbn Sînâ terminolojisinde mebde, yer yer *illet* terimiyle eş anlamlı olarak da kullanılagelmiştir. Bu kullanıma örnek olarak *eş-Şifâ'*da cismin iç ilkelerinden ayrı bir de fail ve gaye ilkeleri olduğunu belirttiği bağlamda illet yerine mebde sözcüğünü kullanarak illet ve mebde terimlerinin eş anlamlılığını göstermiş olmaktadır.[358] Bu çerçevede İbn Sînâ'ya göre *mebde*, zâtından veya başkasından kaynaklı, özünde varlığı tamamlanmış daha sonra kendisinden de başka bir varlık hâsıl olana denildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçeve şu şekilde çizilir:

> "Mebde, özünde kendinden veya başkasından kaynaklı olarak varlığı tamamlanmış daha sonra da kendisinden başka bir varlık hasıl olup kendisiyle kıvama ulaştığı her şeye denilir…"[359]

*Mebde'*in bu kullanım çerçevesi *sudûr, illiyyet, mebâdiu'l-mevcudât* ve *teşebbüh* kavramlarının oluşturduğu anlam çerçevesiyle uyumlu bir bütün ortaya koyar. *Mebde,* sudûr ile ilk nedene bir atıf taşırken illiyet ile öncekinin sonrakini *lazımî* olarak netice vermesini ifade eder. Ayrıca *mebde,* akış ve belli bir sıra düzeniyle ortaya çıkan varlıkların *İlk*'e ve *Yüksek İlkeler*'e doğal ilgileri ve yönelimleri açısından *teşebbüh* ile bağlantılıdır.

*Mebde'*in kavramsal kullanımının bir başka önemli yanı, tek başına mebde olarak değil, *mebde ve meâd* şeklindeki ikili kullanımdır. Bu ikili kullanım, Kelâm ilminde ahiret inancı bağlamında öldükten sonra dirilme veya mahlukatın geçici bir

[357] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 101.; Fârâbî, "Aklın Anlamları Risalesi", *İslam filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2017), 129.
[358] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî,* 15-16.; Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 6-9.
[359] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 247.

yok oluştan sonra yeniden yaratılışının aklen imkânı çerçevesinde belirginleşir.[360] Felsefî literatürde tekli *meâd* kullanımıyla felsefî ilimler şemasında öte dünya öğretisi (*Ahiret inancı/Eskatoloji*)[361] olarak yer almakla birlikte *mebde ve meâd* şeklindeki ikili kullanımı ise daha çok *başlangıç ve dönüş* olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda *mebde ve meâd*, Kelâm terminolojisinde Allah'ın varlığı yaratma ve öldükten sonra geri iade etme sürecine atıfta bulunurken İslâm felsefesinde ise âlemin Zorunlu Varlık'tan belli bir düzen içerisinde sudûr etmesi, varlık mertebelerinin oluşumu ve tekrar en dipten gittikçe soyutlaşarak varlıkta akla doğru yükseliş şeklinde bir geri dönüşü ifade eder. Buradaki geri dönüş, akılla başlayan varlığın tekrar akla *ittisal* etme sürecidir.

Sözü edilen *mebde ve meâd* çerçevesini İbn Sînâ şu şekilde resmeder:

> "İlk ilkeden başlayan varlık, sıralı bir şekilde en aşağıya doğru hiyerarşik bir şekilde iner. Bunun ilk aşaması akıllar olarak adlandırılan soyut ruhânî meleklerdir. Daha sonra nefsler denilen ruhani meleklerdir ki bunlar da amele meleklerdir. Üçüncü sırada derece farklarıyla semavî cisimler gelir. Dördüncü sırada oluşup bozulan formları almaya kâbil madde gelir. Bundan sonra maddeyi dört unsur takip ederek onlardan aşamalı olarak cansız bileşikler (*el-murekkebâtu'l-cemâdiyye*), bitkiler ve hayvanlar şeklinde oluş (*tekevvün*) sırası izler. Bunların en üstünü (*efdali*) insandır. İnsanın da en üstünü nefsi bilfiil akıl olarak yetkinleşen ve ameli erdemleri oluşturan davranışları edinendir. ...Böylece başlangıçtan unsurlara kadar olan varlıklar akıl, nefs ve cisim şeklinde oluşurken buradan (*dipten*) varlık, yeniden cisimden başlayarak nefse sonra akla doğru yükselir."[362]

Bu paragraftaki başlangıç ve dönüş yaklaşımını *el-Mebde' ve'l-Me'âd* kitabının üçüncü makalesinin birinci faslında *mebde ve meâd'*a odaklı düşüncenin tarifi meyanında daha açık bir üslupla açıklıyor:

---

[360] M. Sait Özervarlı, "Mebde ve Meâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/211-212. İbn Sînâ, Kelam ilminde ele alındığı anlamıyla "Mebde ve Meâd"ı yani öldükten sonra dirilme anlam çerçevesini, bu konudaki farklı boyutları, tartışmaları ve dirilme konusundaki kanaatlerini insan nefsinin cisme muntabi olmayışı bağlamında *Adhaviyye* risalesinde incelemektedir. İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fi Emri'l-Me'âd*, 91-111.

[361] Alper, *İbn Sînâ*, 55. Krş. Mustakim Arıcı, "Ahlak Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlak", *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler* (Ankara: Nobel, 2016), 48.

[362] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 435-436.

> "Bundan önceki iki makale, mebde hakkında idi. (*Mebde'in*) Anlamı önce olanın kemâl ve şeref bakımından önce olması koşuluyla en baştakinden sonuncusuna kadar varlıkların tertibine işarettir. Bu (*üçüncü*) makale ise meâd hakkındadır. (*Meâd'ın*) Anlamı önce olanın kemâlde daha geri olması koşuluyla varlıkların tertibine işarettir. Bu doğrultuda varlıkta sonrakiler kemâlde daha üstündür. Bu tertip, ilk tertibe geri dönüş şeklinde işler. Orada temel unsurlara (*ustukus*) varana dek üstünden aşağıdakine (*eşref'*ten *ednâ'*ya) doğru başlar, burada ise birincinin tersi yönünde aşağıdakinden üstüne doğru geri dönüş şeklinde gerçekleşir. İlk Mebde'den temel unsurlara kadar ilkeler düzeninde işleyen tertiptir. Temel unsurlardan insana kadar olan da geri dönüş düzeninde gerçekleşir. İnsanda geri dönüş (*meâd*) tamamlanır. İnsanın gerçek geri dönüşü ve aklî ilkelere teşebbühü vardır. Bunlar (insanî nefsler) sanki kendi özlerine döndüler. [Sürecin başında] Akıl, nefs ve cisimler oluştu. Daha sonra ilkeler mertebesine dönmek üzere [sırasıyla] nefs ve akıl [oluşur].[363]

O'na göre *meâd*, varlıklara (*geri dönüş istikametinde*) sıralı düzende işaret etmektir. Dönüş düzeninde önceki sonrakinden yetkinlik açısından geridir. Yani varlıkça sonradan oluşan, öncekinden daha yetkindir. Geri dönüş yönündeki bu sıralı düzen, başlangıç sıradüzenindeki İlk'ten sona doğru olan akışın tersi şeklinde gerçekleşir. Zira başlangıçta dört unsurda (*ustukus*) sona eren üstünden alttakine bir iniş söz konusudur ki bu iniş akıl, nefs ve cisim şeklinde gerçekleşir. Dönüş yönünde ise ters yönlü olarak alttakinden üstüne doğru bir yükseliş vardır.[364] Yükseliş; cisim, nefs ve akıl yönünde seyreder. Bu dönüş süreci, İbn Sînâ'ya göre insanla sona ererken bu süreçte insan, aklî ilkelere *teşebbüh* etmiş olur. Böylece insan, müstefâd akla ulaştığında dönüş süreci de tamamlanmış olur. Nihayette Cevâd'ın cûd'u ile feyz ve sudûr tarzında oluşan varlık, *mebde*'i; hak ediş/ehliyet (*istîhâl*) ve adalet (*adl*) temelinde pay alan varlıkların *aşk'*a dayalı şevkle mutlak Cömert ve Güzel'e yönelim olan *teşebbüh* de *meâd*'ı vurgular.

Köken itibariyle Platon'nun nefsi basit ve cismani olmayan bir cevher olarak görmesine dayalı ortaya çıkan *teşebbüh* düşüncesini, İbn Sînâ, Yeni Platoncu karakter taşıyan bu şekildeki *mebde ve meâd* yaklaşımıyla ontolojik ve kozmolojik olarak temellendirmiş olmaktadır.

---

[363] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 91.

[364] Meâd'ın kemâle teveccüh oluşuna dair Bkz. Nasîruddin et-Tûsî, *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/289.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA TEŞEBBÜH: MAHİYETLERİN VARLIĞA URÛC İMKÂNI

Bu bölüm, önceki iki bölümde ortaya konmaya çalışılan *usûl, temel ilkeler, ontolojik-kozmolojik bağlam* ve *kavramsal çerçeve* üzerinde inşa edilen ana yapıyı oluşturmaktadır.

Bir düşünce sistemini oluşturan *bütün,* üç unsurdan oluşur: Arka plan, içerik ve görünüm. Arka plan temel kabuller ve ilkeleri, içerik muhtevayı oluşturan unsurları, görünüm de düşünce sisteminin temaşa edilebilen bütüncül profilidir. Daha önceki iki bölümde arka planı oluşturan usûl, temel ilkeler, onto-kozmolojik bağlam ve kavramsal çerçeve ele alınmıştı. Bu bölümde ise *teşebbüh* kavramı içerik ve işlev yönünden vuzuha kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

Bölüm başlığının *Mahiyetlerin Varlığa Urûc İmkânı* olarak nitelendirilme nedeni şu şekilde belirtilebilir: varlık-mahiyet ayrımına bağlı olarak mahiyetler, tasavvurâttan sayıldığı için mahiyet, şeyin varlığı anlamına gelmez (*mâhiyetu'ş-şey'i leyset vucûduhu*).[365] Bu kabule göre *varlık* mahiyetlere dışarıdan ârız olan bir durum olduğundan mahiyetler, en başta ve peşinen varlığa sahip olmazlar. Dolayısıyla *varlık*, mahiyete dışarıdan bilfiil varlık tarafından ârız olur. Bu da bir imkân ve süreç içerisinde gerçekleşen bir durumu ifade eder. Ayrıca *varlık,* bir yetkinlik/entelekheia olarak görüldüğünden[366] bu yetkinliğe ulaşmak için belli bir imkân ve sürece olan gereksinim ortaya çıkar. Diğer yandan benzeme çabasının motivasyon, aşk, şevk ve haz gibi anlamlarla ilişkisine bakılırsa *teşebbüh*'ün her bir tikel için varlığa ulaşmayı ve bekâyı gaye edinen uzun vadeli ve iktisaba dayalı bir süreci belirttiği anlaşılır. İbn Sînâ düşüncesinde varlıkla nitelenmeye değer öncelikli şey cevherdir. Cevher de soyut ve somut olarak ayrılır. Sistemin temel kurgusu, önce (*mukaddem*) ve üstün (*eşref*) kavramsallaştırmalarıyla soyut üzerine kurulu olduğundan bu durumda varlıkla nitelenmeye değer öncelikli şey, soyut cevherdir. Dolayısıyla somuttan soyuta doğru yükseldikçe varlıkça güç artar. *Teşebbüh*, özellikle insan düzeyinde

[365] İbn Sînâ, *et-Ta'likât,* 76.
[366] Aristoteles, *Ruh Üzerine* (412a 11), 89.

aklî teşebbüh, ayrık akıllara dönük benzeme eylemi olduğundan mahiyetin varlığa yükselişi şeklinde değerlendirilmiştir. Bu dayanaklara bağlı olarak mahiyetten varlığa, özellikle tam varoluş olan *ikinci yetkinlik* aşamasına uzanan serüvenin karakteri göz önüne alındığında bölüm başlığının varlığa yükseliş imkânı ve süreciyle ilişkilendirilmesi uygun görülmüştür.

Bölümün ana başlığı altında derç edilen veri, analiz ve değerlendirmeler, şu alt başlıklarda organize edilmiştir:

Yapısal Açı başlığında tezin birinci bölümünde ulaşılan kavrama dair etimolojik ve lugavî veriler dikkate alınarak *teşebbüh'*ün yansıttığı anlam odaklarına işaret edilmiştir. Bu başlığın ana amacı kavramı kök, gövde ve dallarıyla anlaşılır kılmaktır. Bir düşüncenin anlaşılabilmesi o düşünceyi oluşturan temel kavramların bilinmesine bağlı olduğundan burada yapılmaya çalışılan tahlil ve terkip bu imkânı sağlamaya dönüktür.

Karşıt Kavramsal Açı başlığı altında kavramsal tekabüle temas edilmiştir. Bu tekabül, *teşbîh* ve *tecsîm* kavramlarının oluşturduğu mefhum çerçevesidir. Zira *teşebbüh'*ün aksine *teşbîh* ve *tecsîm* tenzîlî bir tutumla Tanrının insanî vasıflardan hareketle tasavvur ve tasvir edilmesidir. Bir kavram, etimolojik yapısı ve zâtî çerçeve sınırlarının açığa çıkarılmasıyla bilinir hale gelse de karşıt kavram ve problem noktalarının da tespit edilebilmesi, mezkûr kavramın daha açık ve seçik anlaşılmasına katkı sağlar. Bu yaklaşımdan hareketle *teşebbüh'*ün tabiatını ve işlevini daha iyi seçebilmek için karşıt hareket noktaları olan *teşbîh* ve *tecsîm* kavramları odağında insanbiçimci (antropomorfik) tanrı anlayışı etrafında belli bir tahlil yapılmaya çalışılmıştır.

Tarihî ve Felsefî Açı başlığı, *teşebbüh* kavramının ifade ettiği *benzeme çabası* etrafındaki fikirlerin seyrini görebilmek amacıyla benzeme düşüncesine dair tarihsel ve fikrî bir değerlendirmeden oluşmaktadır. Burada Orta Çağ İslâm felsefî düşüncesine gelene kadarki temel köşe taşları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'te benzeme fikrinin gelişim izi sürülmeye çalışılmakta, ilerleyen dönemde Eski Akademi sonrası ortaya çıkan eklektik ve uzlaştırıcı Orta Platoncuların *Timaeus*, *Phaedo* ve *Theaetetus* gibi diyaloglardaki belli pasajlardan hareketle Tanrıya

benzeme düşüncesini bir doktrin haline getirme sürecine değinilmektedir. Devamında Orta Platoncuların, Platon'un mirası aşkıncı yönelimle bir doktrin haline getirdiği Tanrıya benzeme mefhumunu Plotinus'un tahkim eden yaklaşımı belirtilmektedir. Son olarak Kindî ve Fârâbî gibi İbn Sînâ öncesi İslam felsefî düşüncesinde *teşebbüh* kavramının hangi çerçevede anlaşıldığına yer verilmektedir. Ayrıca Kindî ve Fârâbî'nin mefhuma dair anlayışları, Antik-Helenistik dönemden intikal eden birikimle devam-özgünlük ilişkisi açısından değerlendirilmektedir.

İbn Sînâ'nın Teşebbüh Anlayışı başlığında ise filozofun kavrama olan yaklaşımı üç alt başlıkta ele alınmaktadır. Bunlar:

(i) *Cismani Gelişim Boyutunda Teşebbüh: Fesatla Başa Çıkmak*

(ii) *Aklî Gelişim Boyutunda Teşebbüh: Behâ ve Cemâle Doğru Tekâmül*

(iii) *Semavî Nefslerin Teşebbühü: Dairesel Hareketle Gelen Sebat* şeklindedir.

Bu üç alt başlıkta *teşebbüh'*ü ele aldıktan sonra konuyu tamamlayıcı olması yönüyle *Teşebbüh Lezzet İlişkisi*'ne değinilmekte, araştırma sırasında oluşan birtakım sorular *Teşebbüh Mahiyet İlişkisi* başlığı altında yanıtlanmaktadır. Araştırma sürecinde bazı açılardan kaynaklanan kimi sorulara cevap teşkil edecek değerlendirmelerin yapılması lüzumu duyulmuştur. Bu lüzumun gereği olarak özellikle mahiyetin değişip değişmediği, *teşebbüh'*ün imkânı ve bir şeyin hakikatinin iptal olup başka bir şeye dönüşüp dönüşmediği bağlamında tam *teşebbüh'*ün olabilirliği konularına yanıt arama girişiminde bulunulmuştur. *Teşebbüh Lezzet İlişkisi* başlığında *teşebbüh'*ün lezzet ile ilişkisi çerçevesinde lezzetin fiil ve hareketin tahakkukundaki rolü ve bir gaye olarak *teşebbüh'*ün gerçekleşmesinde lezzetin sistemsel işlevi gibi odak noktalara dikkat çekerken, *Teşebbüh Mahiyet İlişkisi* başlığında ise mahiyet bağlamında oluşan bazı istifhamlara cevap verilmeye çalışılmıştır.

3.1. TEŞEBBÜHTE FARKLI AÇILAR

3.1.1 Yapısal Açı

Uzun soluklu ve kazanıma dayalı yapısına göre *teşebbüh* eylemi, iç itkilerle gerçekleşen, öznenin zâtî çabasından oluşur. Özne odaklı bu karakteristik niteliği, *teşebbüh* fiilinin aşk, şevk ve iştiyak gibi motivasyon araçlarıyla doğal bir bağa sahip olduğunu gösterirken fiilin öznenin özsel çabasıyla öze dönük olarak gerçekleştiğini vurgular. Örneğin *teşbîh*, [bir şeyi başka bir şeye] "benzetmek" anlamına gelirken[367] *teşebbüh* ise eylemin öze dönüklüğü ile "kendini bir şeye benzetmeye çalışmak" anlamını vurgular. Bu açıdan *teşbîh*, öznenin kendisinden başka bir şeyi yani eyleme konu olan zât'tan ayrı bir nesneyi benzetme anlamını yansıtırken *teşebbüh* ise şeyin kendisini, hedef edindiği varlığa benzetmeye çalışma çabasını tasvir eder.

Teşebbüh fiilinin anlaşılabilmesi konusunda dikkatlerin çekilmesi gereken temel noktalardan biri de bu fiilin karakteristik yapısında benzeyen ve benzenilen şey arasında ortak bir *emr* veya niteliğin olması gerektiğidir. Zira benzeme olgusunun tahakkuku, benzeyen ile benzenilen arasında ortak nitelik veya niteliklerin olmasını gerekli kılar. Bu şekilde benzeme imkânını yansıtan *teşebbüh* lafzında benzeyen ile benzenilen arasında belli bir ortaklık (*müşâreket*) olduğu anlaşılmış olmaktadır. Ortaklık, morfolojik açıdan karşılıklı iki tarafı gerektirir. Bu gerekliliğe bağlı olarak ortaklığın her iki tarafa nispeti bulunur. Ne var ki, söz konusu ortaklık tam bir denklik (*müsâvât*) anlamına gelmez. Çünkü bir şeyde ortaklaşan iki varlığın her şeyde ortaklaşıp eşitlenmesini gerektirmez. Bu şekilde, benzerlik ilişkisi kurulan şeyler arasında ortak bir nitelik açısından bir benzerlik olduğuna vurgu yapılmış olur. Bir başka açıdan *teşebbüh*, bir taraftan iki şey arasındaki benzeme imkanını çağrıştırırken diğer taraftan iki şeyin arasındaki farklılığı da yansıtmaktadır. Zira farklılık olmasa benzemeye çalışma çabası olmayacak, diğer yandan ise benzeyebilme potansiyeli olmasa bu eylemi gerçekleştirecek imkân ve motivasyon olmayacaktır.

Ortak nitelik açısından değerlendirildiğinde örneğin fizyolojik *teşebbüh'te* beslenen ve besleyen arasındaki ortak nokta, besin maddesinin beslenenin maddesini

[367] İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/557-558.

besleyici özellikte olmasıdır. Böylece besin, beslenenin bünyesinde özleşerek onun maddesine benzeşmiş ve onu desteklemiş olur. Aynı minvalde akılsal *teşebbüh* boyutunda bakıldığında benzeme fiilinin öznesi olan insan ile fiilin hedefi olan ayrıklar arasında bir ortaklık bulunmaktadır. Aralarındaki bu ortaklık akıldır. Bu çerçevede iki şey arasında bir nispet ilişkisi veya ortak sayılabilecek bir nitelik olmadığında o şeyler arasında bir ilişki olmayacağı anlaşıldığından insanın faal akıl ile olan *teşebbüh* ve ittisal ilişkisi bu nispet ve ortak nitelik bağı üzerinden anlamlandırılır ki bu durum, *benzer benzerini çeker* veya *benzer benzerle idrak edilir* şeklinde belirtilir.

Benzemeye çalışılan varlıklar, tamlık ve yetkinlik gibi nitelikleriyle bir çekim alanı oluşturarak noksan varlıkları eksiklerini ikmal için hareket ve değişim yönünde şevklendirirler. Bu konuda İbn Sînâ, ayrıkların hareket ettirme tarzının doğrudan fiziki temas şeklinde değil, *teşvik* boyutunda gerçekleştiğini ifade eder. Diğer taraftan söz konusu bu şevklendirme olgusu karşı tarafta bir aşk ve şevklenme istidadını da gerektirir. İbn Sînâ, Aşkın Mahiyeti Hakkında risâlesinde bunu belirtmek üzere ayırım yapmadan tüm varlıkların kendi mahiyetlerine uygun bir aşk istidadına malik olduklarını vurgular ve aşkı her bir tikel varlığın kendisine uygun olanı *istihsân* ederek elde etmeye çalışması çerçevesinde açıklar.[368] Benzenilen tarafın yapısındaki hayır, cemâl ve bekâ, benzeyen taraf için bir çekim alanı oluşturmakta, benzemeye çalışan taraf, bu çekim etkisine kapılarak severek ve isteyerek *teşebbüh* sürecini yaşar. Benzemeye çalışılan varlık, hayır, cemâl ve bekâ ile çekim oluştururken benzeyen varlıklar, insiyakla *teşebbüh* tarzında bu etkiye kapılırlar. Böylece *teşebbüh* edilen varlığın hayır, hüsün ve cemâli, hareket ettirici (*tahrîk*) bir faktör olarak iş görürken benzeyen varlığın fakr, ihtiyaç ve noksâniyeti de harekete geçme (*taharrük*) âmili olarak işe katılır. Buradaki etkileşim birinden fiil ve etki diğerinde ise insiyak şeklinde ortaya çıkar. Ancak bu infial ve insiyak zoraki maruz kalma değil, özden kaynaklanan şevk ile güzele ve yetkine benzeme eğilimidir.

3.1.2. Karşıt Kavramsal Açı

Bir kavramın veya problemin çerçeve sınırları *tahdit* edildikten sonra karşıt noktalarının da tayin edilmesi, o kavram veya problemin daha iyi fark edilebilmesine

[368] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 152.

katkı sağlar. Bu açıdan ele almaya çalıştığımız konunun daha iyi anlaşılabilmesi için *teşebbüh* kavramının yukarıda değindiğimiz yapısal özelliklerine ek olarak *insanın tanrıya benzeme çabası* probleminin sınırlarının tahdidine yardımcı olabilecek karşıt nokta olan insanbiçimci tanrı anlayışına değinmekte fayda vardır. Bu nedenle Tanrıya benzeme fikrinin karşıt hareket noktası olan insanbiçimci tanrı anlayışının karakterinin göz önünde bulundurulması, tanrıya benzeme çabası meselesinin tabiatının anlaşılmasında olumlu katkıları olacaktır.

Tanrıya insanî özellikler atfetme tavrı[369] olan antropomorfik anlayış, Tanrıyı veya tanrıları insanbiçimci bir anlatıyla ele alır. Bu anlayışta, manevi varlıklar özellikle Tanrı, insan biçiminde düşünüldüğünden Tanrıya insana ait özellikler atfedilir.[370] Buna göre el, ayak, yeme, içme, sevgi ve nefret gibi insanî nitelikler, Tanrıya atfedilerek onun insan suretinde olduğu ve insan davranışı tarzında fiilde bulunduğu belirtilerek bir "insanî ilah" tasavvuru oluşturulur. İnsan biçimci bu yaklaşım, bilinebildiği kadarıyla Eski Yunan'daki anlatılara dayandırılmakta ise de hemen her düşünce ve inançta buna benzer yaklaşımların olduğu tarihsel bir gerçektir. İnsanın Tanrıya benzeme çabası olan *teşebbüh*'ün aksine söz konusu insanbiçimci yaklaşım, Tanrıyı insana benzetmek suretiyle, onu cismani bir varlık gibi tasvir ederek düşey yönlü, indirgemeci bir düşünce ve hareket tarzını tercih eder.

İnsanbiçimci anlayışın aksine Tanrıya benzeme düşüncesi ise dikey yönlü bir fikir olarak ortaya çıkar. Bu fikirdeki dikey yönden kasıt, insanbiçimci tanrı anlayışının Tanrıyı insana benzeterek oluşturduğu indirgemeci tasavvurun tersine insanı düşünce ve ahlâkî davranış açısından yüce telakki edilen varlığa/Tanrıya benzemeye çalışma yönelimidir. Bu yönelim çerçevesinde Tanrıya benzemeye çalışma yaklaşımı, insanı aklî etkinlik ve ahlâkî davranışları açısından yüceltmeye çalışarak dikey yönlü bir gaye ve hareket tarzını benimser ve bir "ilahî insan" tasavvuru oluşturur. Buna göre bu yaklaşım, insanı aklı kullanmada (taakkul) ve iradî (*ahlâkî*) davranışlarda daha ideal bir düzeye yükseltme amacında iken insan biçimci tanrı yaklaşımı ise Tanrıyı insana benzeterek *zât, nitelikler* ve *fiiller* bazında Tanrıyı

[369] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 237.; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 98.

[370] Ömer Faruk Harman, "Teşbîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/560-563. Krş. İlyas Üzüm, "Tecsîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/448-449.

insanî düzeye indirgeme eğilimindedir. Bu indirgemenin mukabilinde *teşebbüh*, insanın gücü oranında ilahî olana benzeme gayretidir ki bu çerçeve; gaye ve aşk ile kâmil varlığa doğru teleolojik bir yaklaşımdır. Felsefî düşüncede insanın böyle bir ideale sahip olması, nâtık kuvvenin süreç içerisinde akla dönüşerek metafizik düşünceye ulaşabilmesiyle ilgilidir. Zira metafizik düşünce, his ve vehmin ötesinde aklî idrak olarak *teşebbüh*'ün gerçekleşme zeminidir. Bu açıdan maneviyi maddîleştirme eğilimi olan *teşbîh* ve *tecsîm*'in aksine *teşebbüh* düşüncesi, aşkın olana doğru bir eğilimdir. Bu eğilim doğrultusunda noksan varlıklar, kâmil varlıklara benzeme çabası içerisindedirler. Benzeme çabası, sudûr ile açığa çıkıp nüzûl seyrinde gelişen varlık katmanlarının en dipten tekrar akla doğru yükselişinin yansıması iken diğer yandan varlıkta önce ve üstün kabul edilen gayrı cismani cevherlere doğru teveccüh fikrinin de izahıdır. Tabiatı gereği teşbîh düşüncesinin, insan doğasından kaynaklanan antropolojik bir temele dayandığı, bununla birlikte insan zihninin de aşkın varlık olan tanrıyı zorlukla kavradığı[371] dikkate alınacak olursa bu indirgemeci yanılgıya düşmenin zor olmadığı görülebilmektedir. Bu yanılgının, bireysel ve toplumsal düşünce bazında ancak sarîh akla dayalı metafizik bir düşünceyle aşılabileceği İbn Sînâ'nın temel prensiplerinden anlaşılabilmektedir.

3.1.3. Tarihî ve Felsefî Açı

Bir kavram veya problemin gelişim aşamalarının bilinmesi o kavram ve problemin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Tanrıya benzeme bağlamındaki benzer fikirlerin seyrini görmek *teşebbüh* kavramını daha açık anlamaya katkı verecektir. Bu katkıyı sağlayabilmek için burada Tanrıya benzeme fikrinin gelişimini temel bir çerçevede ele almanın yararlı olacağı kuşkusuzdur. Bu çerçeve, Tanrıya benzeme fikrinin Antik Yunan arka planını oluşturan Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Tanrıya benzemeyle ilgili fikir ve yorumlarına dair olacaktır. Buna bağlı olarak Eski Akademi sonrası oluşan ve Tanrıya benzeme fikrinin Aristotelesçi, Pythagorasçı ve Stoacı etkiye açık olarak tartışıldığı Orta Platonculuk dönemine değinilecektir. Yanı sıra bu fikir ve yorumların İslâm düşüncesine intikali sürecinde müessir bir faktör olan Plotinus'un *teşebbüh* fikri etrafındaki düşüncelerine de yer verilecektir.

[371] Mehmet Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslamî İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007), 45-62.

İnsanın Tanrıya benzeme çabası anlam çerçevesiyle alındığında *teşebbüh'*ün ve farklı dillerde bu anlamı sağlayan başka kavram ve terkiplerin pek çok düşünce geleneğinde tartışıldığı bilinmektedir. Bu tartışmalar, belirgin bir şekilde Yunan düşünce ekollerinde gözükse de esasen tanrısal varlıklara benzeme fikrinin izleri, Eski Mısır, Hint ve daha pek çok farlı düşünce geleneğinde ve dinlerde görülebilmektedir. Bu inanç ve geleneklerde insanın tanrısal varlıklara benzer bir formda yaratıldığına dair birtakım kabuller olduğu bilinmektedir.[372]

Sokratçı düşüncenin Tanrıyı ahlâkî bir ideal olarak aldığı ve insanın bu yönde olgunlaşması gerektiği yönündeki karakteri bilinmektedir. Kendini ve Tanrıyı tanıma odaklı olan bu düşünce, ahlâk merkezli ve metafizik temellere dayalıdır. İbn Nedîm'in (ö. 995) aktarımına göre *es-Sîretu'l-Cemîle* isimli bir risalesi olduğu ifade edilen Sokrates'in kelime anlamının da *sağlığa özen gösteren* (*mâsiku's-sihha*) olduğu belirtilir.[373] İbn Nedîm'in aktardığı bu bilgiler, insanın nihaî amacını "iyi yaşamak"[374] olarak belirleyen Sokrates'e uyumlu görünse de Sokrates'in, herhangi yazılı bir metin bırakmadığı, bunun gerekçesi olarak da filozofun insanlarla yüz yüze ilişkide bulunmaktan ve onlarla müzakereden hoşlanan biri olduğu belirtilmektedir.[375] Hangi durum söz konusu olursa olsun Sokrates'in ilkelere riayet ve belli bir disiplinle düzenlenmiş *iyi bir yaşam*ı amaçlayan bir ahlâk filozofu olarak böyle bir yaşam uğruna hayatını feda etmiş olduğu tarihi bir realitedir. Bu tespit, Sokrates'in fikir ve pratik yaşam uyumunu yakalayabilmiş bir hakîm/filozof oluşuna bir kanıttır. Bunun yanında filozofun ahlâkî ideallerine ve metafizik karakterli düşüncesine olan sadakati, ayrıca hakkında verilmiş hükümden kaçmayarak gayesi uğruna ona rıza göstermesi, onun gayeci düşünceye (*teleoloji*) yatkınlığına güçlü bir referanstır. Sokrates'in felsefeyi doğa ve eşya odaklı bir araştırma olmaktan çıkarıp insanın kendisini bilmeye ve bu bilince göre hayatını *iyi* yaşamaya dönük bir tarzda

---

[372] İbrahim Aksu, "İnsanî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslâm Felsefesinde Tanrıya Benzeme (Teşebbüh Billah) Kavramı üzerine Bir Değerlendirme", 1088-1097. Diğer bir çalışma Şeyma Kömürcüoğlu'nun 2017 yılında doktora tezi olarak hazırladığı daha sonra da İz yayıncılıktan çıkan ve İlkçağ Yunan dini ve felsefesinde tanrıya benzeme düşüncesini ele alan kitabı verilebilir. Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*.

[373] İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Mısır: el-Matba'atu'r-Rahmaniyye, 1348), 343.; Krş. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *El-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 798.

[374] Cevizci, *Platon*, 132.

[375] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 84-91.; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 43.

yapılandırmaya çalışması, bu anlamda bir zemin olarak alınabilir. Platon'un aktarım ve anlatımlarından anlaşıldığı kadarıyla Sokrates'in erekbilimci bir açıklama modeli ortaya koymaya çalıştığı şayet tarihsel bir gerçek ise[376] O'nun gayeci bir dünya görüşüne sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir. Buna göre gayeci bir dünya görüşüne sahip Sokrates'in insan merkezli düşüncesinin hedefi, insanın aklî yetkinliğe ulaşması olarak vurgulanabilir. Zira Sokrates'in, ölümsüzlüğü arayan varlıklar olarak insanları bedensel üreme gücüne sahip olanlar ve ruhsal üreme gücüne sahip olanlar şeklinde ikiye ayırdığı belirtilmektedir. Bu ayırıma göre birinciler çocuk dünyaya getirmeye odaklanarak sürekliliği kuşaklar boyunca yaşayacak çocuklar üzerinden gerçekleştirip bununla mutlu olurken; ikinciler ise düşünce ve her türlü form mükemmelliği olan ruhun doğuracağı şeylere yönelirler.[377]

Hemen hemen aynı fikirleri öğrencisi Platon'da da görmek mümkündür. O'na göre üreme ve çoğalma, ölümlü bir varlığın kalıcılığını sağlayan bir faktördür.[378] Platon, Sokrates'in ifade ettiği bedensel üreme yeteneği ile ruhsal üreme veya üretim yeteneğini ayırarak ve ruhsal üremeye daha çok değer atfederek Sokrates'le benzer fikri tekrar eder ve "ruhlarında bereket olanlar bedenden çok daha bol verirler ürünlerini" der.[379] Canlı cansız her şeyin bir amaca uygun olarak, sözgelimi kendi bekâsına katkıda bulunacak şekilde eylemde bulunduğunu öne süren teleolojik yaklaşımın mekanizm karşıtı bir anlayış[380] olduğu düşünülürse Sokrat sonrası dönemde teleolojik düşüncenin en belirgin tezahürü, amaçlı bir karakter taşıyan *ideal* felsefesiyle Platondur.[381]

Platon, önceleri duyusal bir nesnenin, bir ideaya ne kadar katılırsa o kadar var olduğunu, o nesnenin varlık, birlik ve devamlılık kazandığını, nesne ona ne kadar az katılır, ondan ne kadar az pay alırsa bu özelliklerini kaybedeceğini belirterek duyulurların idealarla ilişkisini *pay alma*ya bağlar. Ancak bir taraftan idealara diğer taraftan tikellerin idealardan pay alma fikrine yöneltilen eleştiriler, bu düşüncenin revize edilmesi gereğini ortaya çıkarır. Duyusalların idealarla ilişkisi bağlamında

[376] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, 105.
[377] Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, 94-95.
[378] Platon, *Şölen*, 101.; Yusuf Kerm, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye* (Kahire: Hindâvî, 2014), 109.
[379] Platon, *Şölen*, 104.
[380] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 418.
[381] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 116.

gelen eleştiri ve itirazlar üzerine bu ilişkinin pay alma değil duyusalların idealarıtaklit etmesi, onlara benzemeye çalışma ilişkisi olarak değiştirir.[382] Bu çerçevede duyulurlardaki kendilerini yüce, sabit, bozulmaz, ezeli-ebedî şeylere uydurma veya benzetme çabası, tanrıya benzeme fikrinin Platon'daki ilk izleri olarak okunabilir. Bu çerçevede Antik Yunan'da insanın Tanrıya benzeme çabası, iki türlü bir faaliyet olarak değerlendirilir: ilki insanın pasif, Tanrının aktif olduğu daha çok dinî kültür ve ritüeller çerçevesinde değerlendirilebilecek türü; ikincisi ise insanın kendi entelektüel çabası, akıl ve iradesiyle Tanrıya benzeme çabası olduğu vurgulanarak, entelektüel çaba ve iradeye dayanan çaba. Bu çabanın, birinci tür benzemenin Platon tarafından dönüştürülmesiyle ortaya çıktığı belirtilir. Buna göre dini ve kültürel ortamda var olan Tanrıya benzeme anlayışını Platon'un kendi felsefesine uygun düşecek bir biçimde dönüştürerek, insan aklının aktif olduğu bir yapıda yeniden üretmiş olduğu ifade edilir.[383] Bu bağlamda Platon'da Tanrıya benzeme fikrinin "homoiôsis theôî" (*et-teşebbüh billah*) kavramsallaştırması etrafında işlendiği ve Platon tarafından konunun dinî, kültürel zeminden alınıp felsefîleştirilmiş olduğu belirtilmektedir.[384]

Doğurmak, eskiyenin yerine yenisini koymak olduğuna göre bedensel veya ruhsal yeni üretimde bulunmak devam ve bekânın bir dinamiğidir. Platon düşüncesinde zamanla ortaya çıkan *tanrısal olana benzeme* fikri, varlıkların özlerinde bulunan aşkla iyiliğe ve kalıcılığa ulaşma çabalarını yansıtan *teşebbüh* düşüncesinin ilk oluşum evresinin izlerini taşımaktadır.[385] Bu izlere göre kendisi, Tanrıya benzeme fikrini dini ritüeller alanından daha rasyonel bir zemine çekerek irade ve akıl temelinde oluşan aktif entelektüel bir çaba olarak yeniden kurmuş olmaktadır. Zira Platon'un fikri mirasını devraldığı Sokrates'in bu konudaki temel tavrı ve isteği tanrılar için düşünülen yakışıksız tasavvurların ortadan kalkmasıdır.[386] Kendisinin bu konuda daha gerçekçi ve rasyonel olunması gerektiğini savunduğu da

[382] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, 262-274.
[383] Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, 36-37.
[384] Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, 67-80.; Şeyma Kömürcüoğlu, "Platon'un Tanrı'ya Benzeyen Filozofu Bir Karikatür Mü?", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 30 (Haziran 2016), 1031-1046.
[385] *Eros* kavramı bağlamında iyiye, güzele, erdeme ve mutluluğa ulaşma ile ilgili değerlendirmeler için Bkz. Platon, *Şölen*, 59-102.
[386] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 47.

bilinmektedir.[387] Platon'da Tanrıya benzeme konusunda daha açık bir çerçeve ise *Theaetetus 176b*'de ifade edilen kötülük problemi bağlamındaki ifadelerdir.[388] Platon ölümlü doğanın tabiatı gereği zıtlıkları barındırdığını dolayısıyla yer yüzünde kötülüğün kaçınılmaz olarak dolaşıp durduğunu belirtir. Bundan dolayı insan kötülükten sakınabilmek için bir an evvel tanrıların konutuna kaçmalıdır. Bu kaçış da Tanrı gibi olmaya çalışmakla olur. Ayrıca *Phaedo 64e*'nin filozofun dikkatinin bedenden ruha yönelmesi gerektiği vurgusu[389] ile insanın toprağa bağlı bitki olmadığını söyleyen *Timaeus 90a-e* pasajı[390] tanrıya benzeme konusundaki temel metinlerdir. Bu temel metinlerdeki aşkıncı vurgu daha sonra Orta ve Geç Antik-Helenistik dönem filozof ve şârihlerince mefhumun ana referans noktaları olarak işlenecektir.

Aristoteles'e gelince ona göre doğada normal oluşumların asıl, istisna ve anormal oluşumların ise seyrek oluşu ayrıca türlerde çoğunlukla müşahede edilen selâmet ve süreklilik, doğadaki gayelerin varlığına dair kanıtlardır. Bu anlayışa göre doğal oluşumların neticesindeki oluşları belirleyen şeyin *gaye* olması gerektiği açıktır. Bu bakımdan ona göre doğanın genel işleyişinde asıl açıklama, fail neden ve mekanik nedensellikten ziyade ereksel nedene dayanılarak yapılacak açıklamadır. Filozof, doğadaki oluşumları, yalnızca atomların çarpışması ile açıklamanın, sözü edilen türlerin istikrarını ve organların işlevleri ile olan uygunluklarını açıklayamadığını belirtir.[391] Örneğin ön dişlerin koparmaya, azıların çiğnemeye uygun formda olmasını "arızî bir denk geliş"[392] ile izah etmek rasyonellikten uzaklaşmak olacağından insanın ahlâkî eylemlerini açıklama modelinde olduğu gibi doğanın eylemlerini açıklamada da *teleolojik* bir modelin gerekliliği açığa çıkmaktadır. Bu çerçevede Aristoteles *Metafizik XII'*de duyusal varlıklar dışında başka varlıklar olmadığı takdirde ne ilk ilke ne düzen ne oluş ne de göksel hareketler

[387] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 211.
[388] Plato, *Theaetetus*, çev. John McDowell (Oxford University Press, 2014), 55.
[389] Plato, *Meno And Phaedo*, 50-51.
[390] Plato, *Timaeus and Critias*, 95-96.
[391] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 177-181.
[392] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 35.

olabilir der. Bunun da sonucu teolog ve doğa filozoflarında olduğu gibi sonsuza varan ilkeler silsilesi olacaktır.[393]

Bu gayeci açıklama modelinin özü yukarıdan aşağıya güdülen gayeleri değil, aşağıdan yukarıya olan gayeleri kasteder. Zira gerek Aristoteles felsefesinde Tanrı'nın gerekse İbn Sînâ düşüncesinde Bârî Tealâ'nın gayesinin olmadığı, sistemin ana omurgasını tayin eden belirleyici bir prensiptir. Diğer bir deyişle "âli, sâfil için eylemde bulunmaz" bir ilke olarak benimsendiğinden yapılacak teleolojik açıklamanın, aşağıdan yukarıya doğru yükseliş yönlü olması gerektiği ortaya çıkar. Bu çerçevede bakınca Aristoteles düşüncesinde her şeyin bir yapılış amacı olduğu, her eylem ve tercihin de amaç[394] olduğu anlaşılır. Ancak Aristoteles felsefesinde insan dışı varlıklara bilinç atfedilmediğinden bu varlıklardaki gaye eğilimi doğal; fakat bilinçten yoksundur. Buna göre doğal varlıklar, kendi doğalarını gerçekleştirme yönündeki fiillerini, içlerinde bulunan bir eğilim veya ilkeden hareketle "bilinçli olmayan bir tarzda" yerine getirirler.[395] Bu doğrultuda filozof, doğanın bir şeyi, "bir şey için" yaptığını bunun da onun amacı olduğunu belirtir.[396]

İnsana gelince, türsel ayırımı nâtıklık olduğundan özsel eylemi de nâtık nefsi bağlamında akletmedir. Dolayısıyla insan, zâtî eylemi olan taakkulu sürekli ve en yüksek seviyede yerine getirdiğinde Tanrıya benzemiş olur. Tanrının özü, varlıkta görülen en yüksek fiil olan taakkul olup bu taakkul öncüllerden sonuca ulaşan [istidlalî] ve maddeye dayalı akıl yürütme değil maddeden arınık soyut taakkuldur.[397] İnsanın akletme süreci ise duyulara ve istidlal süreçlerine dayalıdır. Bu mahiyet farkı mahfuz olmakla birlikte insanın özsel eylemini sürekli ve en yüksek seviyede gerçekleştirmesi, Tanrıya benzemesi olarak değerlendirilir. Diğer taraftan göksel varlıklar da tanrısal fiili taklit etmek üzere kendileri için en yüksek fiil olan sürekli dairevî hareket ile Tanrıya benzeme fiilini yerine getirmeye çalışırlar. Bu açıdan sadece göksel cisimler ve insanlar değil tüm varlıklar için bu taklit ve benzeme fiili mümkündür. Her varlığın kendi mahiyetinin ortaya koyacağı en yüksek fiili yerine

[393] Aristoteles, *Metafizik* (1075b 25-30), 577.
[394] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (1097a 20-25), 16.
[395] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 183.
[396] Aristoteles, *Ruh Üzerine* (415b 15), 107.
[397] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 197-198.

getirmesi durumu, tanrısal olanı taklit olarak değerlendirilir. Zira Tanrı, zatının en yüksek fiili olan taakkul fiilini sürekli yerine getirerek kesintisiz işleyiş halinde olduğundan varlıkların her biri kendi en yüksek fiilini yapmasıyla Tanrıyı taklit etmiş veya ona benzemiş olur. Bu çerçevede Tanrı, varlıklar için *gâî neden* olarak nitelendirilir. *Metafizik XII*'deki "ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir"[398] ifadesinden hareketle de Tanrı'nın evrene olan etki tarzı, âşık ile maşuk arasındaki etkiye benzetilir.

Aristoteles açısından Tanrının aşkınlığı ve insana hiçbir şekilde benzeme durumunun olmadığı daha önce belirtilmişti. Bu vurguya insanın *ölümsüz olan*ı, oluş ve bozuluşa tabi istikrarsız maddî yanıyla değil, nazarî düşünce ve taakkul temelinde taklit edebileceği ve ahlâkî erdemlerle de pratik yaşamın desteklenmesi gerektiği eklendiğinde Aristoteles düşüncesi açısından Tanrıya benzeme anlamında *teşebbüh* fikrinin çerçevesi vuzûha kavuşmuş olur. Bu çerçeveye göre Tanrı, insan mahiyetine ait hiçbir nitelik ve benzerlik taşımadığı için Tanrıya benzeme çabası anlamında *teşebbüh*, insanın türsel ayırımı olan nâtık kuvvenin yetkinliği olan aklileşme sürecini tamamlaması, entelektüel ve ahlâkî erdemlere ulaşması olarak ifade edilebilir. Her ne kadar ilk bakışta Aristoteles ile Platon arasındaki belirgin farklardan ve Aristoteles'in bu dünyayı esas alan gözlemci tarzından hareketle onun Tanrıya benzeme fikrine mesafeli olduğu düşünülse de aslında O'nun reddettiği şey, dini bir ritüel aracılığıyla insanın tanrılaşması, Tanrıyla birlik yaşaması gibi uygulamalar olmuştur.[399] Bu doğrultuda *Metafizik XII'*de öncekilerden tevarüs edilen aktarımlarda Tanrıya/tanrılara dair insan biçimci görüşlerin sonradan ilave edilmiş olduğunu şu şeklide belirtir:

> "En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek, bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarlarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir. Böylece tanrılara insan biçimi verilmiş veya onlar hayvanlara benzer olarak temsil edilmişler ve onlara bu türden her çeşit belirlenimler eklenmiştir. Başlangıç temeli bu eklentilerden temizlendiğinde ve bu başlangıç, yalnız başına yani ilk tözlerin

[398] Aristoteles, *Metafizik* (1072b 1-5), 555-556.
[399] Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, 124-125.

> tanrılar oldukları şeklinde ele alındığında, bu görüşün gerçekten tanrısal bir ifade olduğu düşünülmelidir…"[400]

Bu açıdan O'na göre insanın Tanrıya benzeme çabası, madde ve cisim bağlamında değil *taakkul* eylemi üzerinden olabilir ve Tanrıya benzeme fikri ancak bu şekilde anlamlı ve izah edilebilir bir durum olur. Bu çerçeveye göre insanın Tanrıya benzeme çabasının gerçekleşebileceği zemin, maddî bedensel nitelikler üzerinden değil akıl ve onun işlevi olan taakkul fiili üzerinden olabilir. "Aklın fiili, hayattır"[401] deyişi, onun yüce ve daimî bir hayatı, oluş ve bozuluşa tabi olmayan akıl bağlamında gördüğünü ifade eder. Bu yönde tanrısal bir fiil olarak nazarî düşünce (*theoria*) uğraşısı, şu şeklide temellendirilir:

> "İmdi us, insandaki tanrıca bir şey ise usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır. İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı."[402]

Metafizik anlayışının temel kodları ve nazarî düşünceye atfettiği değer, Aristoteles'in saf nazarî düşünce (*theoria*) uğraşısını tanrısal bir fiil olarak gördüğünü gösterir. Bu temele dayanarak insan, yalnızca teorik düşünce ve varlığı temaşâya imkân veren nâtık kuvvesi ile Tanrıya benzeyebilir. Çünkü tanrısal olan, süreklilik ve yetkinliği haiz olan şeydir. Bu çerçevede insanın eylemlerine konu olmadığı belirtilen ve sırf nazarî olduğu vurgulanan ontolojik ve kozmolojik varlığı insanın idrak edebildiği oranda zihninde tasavvur edebilmesi ve buna dayalı soyut akılsal üretim yetisi, onun bu imkanına bir işarettir. Tüm bu veriler göz önüne alındığında nazarî düşünce ve iradî davranışsal olgunluk açısından Aristoteles düşüncesinde Tanrının mükemmellik örneği veya ideali olarak insanlar için yüksek bir ahlâkî değere sahip olmasında herhangi bir imtina yoktur. Tanrısal mükemmelliğin ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan mutluluğun insan tarafından taklit edilebilmesi de mümkündür. Kaldı ki, Aristoteles'in nefs sahibi olarak gördüğü

[400] Aristoteles, *Metafizik* (1074b 1-10), 569.
[401] Aristoteles, *Metafizik* (1072b 25-30), 558.
[402] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (1177b 30), 208.

gök cisimlerinin hareketlerini bu yönde yorumlama eğiliminde[403] olduğu da belirtilmelidir.

Plotinus'a gelinceye kadar geçen yaklaşık altı asırlık zaman diliminde felsefî düşünce pek çok evre geçirmiştir. Bu uzun zaman diliminde Platon ve Aristoteles felsefesi sonraki nesillere çok sayıda filozof ve yorumcunun eserleriyle ulaşmıştır. Özellikle Platoncu miras; Aristoles felsefesi, Pythagorasçı fikirler ve Stoa düşüncesinin etkisiyle yeni çerçeveler halinde ortaya çıkmıştır. Bu çerçevelerin başat özelliği farklı düşünce ve doktrinlerin birbirine yaklaşarak ortak bir zeminde buluşmaya çalışmalarıdır. Bu ortak zeminde buluşma gayretleri, her ne kadar eklektik çabalar olarak ifade edilse de John Dillon bu çabaların eklektizm olarak nitelendirilmesini çok âdil bulmadığını vurgular. Çünkü bu ifadenin, çeşitli okullardan doktrinlerin, felsefenin tarihsel gelişimine ilişkin tutarlı bir teori temelinde değil, ilgili düşünürün kişisel tercihleri temelinde bir araya getirilmesini ima ettiğini belirtir. Bu açıdan ona göre söz konusu gayretler, Platon'u güncellemek (*modernizing*) olarak ifade edilebilir.[404]

Bu dönemde ortaya çıkan ve etkileşerek ortak bir zemin oluşturmaya çalışan düşünce sistemleri, *Orta Platoncular*, *Yeni Pythagorasçılık* ve *Yeni Platonculuk* gibi önlerine birtakım sıfatlar eklenerek nitelenmiştir. Platon'un Akademisi, Speusippus (ö. MÖ 339) ile Ksenokrates'ten (ö. MÖ 314) sonra Aristotelesçi ve Stoacı etkiye açık hale gelmişti. Bu süreçte Ascalonlu Antiochus Akademi'nin, Aristoteles felsefesinin ve Stoa düşüncesinin aslında temel öğretilerinin uzlaştığını iddia ediyordu. Orta Platoncular olarak Eudoros ve Plutarchos gibi ardılları da aynı çizgiyi takip ettiler. Orta Platoncular periyodunda *Timaeus* en önemli Platonik metin olmakla birlikte *Phaedo*, *Philebus*, *Theaetetus*, *Phaedrus*, *Devlet* ve *Yasalar*'dan kimi seçkilerden de yararlanılmıştır.[405] Plutarchos kuşku götürmez bir Platoncu olmasına rağmen Peripatetiklerin etkisine hatta bazı ayrıntılarda Stoa felsefesine açıktı.[406] Daha sonra Eudoros, Platon felsefesini Pythagorasçılık açısından yeniden inşa etmeye çalıştı ve o dönemden itibaren etkisini iyiden iyiye hissettiren ve

[403] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 203-204.
[404] Dillon, *The Middle Platonists*, XIV.
[405] Dillon, *The Middle Platonists*, 8.
[406] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 376-377.

Theaetetus 176b'ye dayandırdığı teleolojik bir ilke vazetti: *olabildiğince Tanrı gibi olmak.* Eudoros, bununla Pythagoras, Sokrates ve Platon'un ortak hedeflerine uygun ortak bir tanım bulduğuna inanıyordu.[407]

Bu süreçte tartışılan başat bir problem olarak hayatın gayesi konusunda Platon'un iki pasajı (*Theaetetus 176a-b, Phaedo 64e*) ve *Cumhuriyet VII*'deki mağara benzetmesi benzer bir tavır etrafında değerlendirildi. Bu çerçevede Antiochus, "doğayla uyum" formülünü tercih etse de Orta Platoncular arasında *Theaetetus 176b*'den alınan "Tanrıya benzeme" biçimindeki yaklaşım genel tanım halini aldı.[408] Böylece insanın hayattaki gayesi nedir? sorusunun bu dönemden itibaren *Tanrıya benzeme* olarak yanıtlanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. İnsanın gayesi bağlamında ağır basan tercihin Antiochus'un "doğayla uyum"u yerine "Tanrıya benzeme" formülünün olması muhtemelen insan nefsi konusundaki düalist ve aşkıncı yaklaşımın bir sonucudur. Bu yaklaşım Orta Platoncuların en yoğun işledikleri metin olan *Timaeus 90a*'daki insanın toprağa bağlı bir bitki olmadığını söyleyen ibareden güçlü bir destek almış görünmektedir. Böylece "İnsanın toprağa bağlı bir bitki olmadığı" dayanağı, felsefe ve filozofun amacının doğayla uyum yerine aşkın/metafizik bir tutumla Tanrıya benzeme olarak belirlenmesini sağlayan faktörlerden olmuştur.

Pek çok filozof ve öğretiyle yolları kesişmesine rağmen Ammonius Saccas'la (ö. 242) tanışana kadar kendisini bir yere ait hissetmeyen Plotinus'un, insan ve öğretici olarak öğrencileri üzerinde büyük etkisi olan Ammonius Saccas'la özlediği düşünceye ve yaşam tarzına kavuştuğu ifade edilmektedir.[409] Bu öğreti ve yaşam tarzıyla oldukça sade bir hayat geçiren Plotinus, ömrünü özlem duyduğu Tanrıya yükselme çabası içinde geçirdi.[410] Temelde Platon'a dayanmakla birlikte Aristoteles ve Stoa'dan da tesirler barındıran Plotinus felsefesinde Tanrıya benzemeye dair fikir ve yaklaşımlar şu şekilde değerlendirilebilir:

---

[407] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 377.
[408] Dillon, *The Middle Platonists*, 9.
[409] Furfûriyûs, "Kitâbu Furfûriyûs fî Hayati Eflûtîn ve Tasnîfi Muellefâtihi", çev. Ferîd Cebr, *Tâsûât-u Eflûtîn* (Beyrut: Mektebet Lübnan Naşirûn, 1997), 5.; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 117.; Yusuf Kerm, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, 287-292.
[410] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 117.

Mevcut şeylerin tamamıyla maddeye irca edilmesini mümkün görmeyen Plotinus[411] asıl dayanak noktasını ruha dayandırır. Neredeyse bedenli olmaktan utanacak kadar[412] tecerrüt eğiliminde olan Plotinus'in bu açıdan başat yaklaşımı, maddecilik karşıtlığıdır. *Ruh, inayet* ve *nizam* gibi anahtar kavramlarla oluşan felsefesinde âlemin gerçekliğini tesadüfe bağlamanın hezeyan olduğunu vurgular.[413] Varlıkları maddeden ibaret görmeyip arka planda etkin ilke olarak ruhu gördüğünden varlıkların, asılları olan ruha ve akla bir yatkınlık içinde olmalarını doğalarının bir yansıması olarak değerlendirir. Bu yansımanın gereği olarak özellikle insan varlığı düzeyinde gayenin, özlem duyulan âleme yönelim olduğu üzerinde durur.[414] Mezkûr yönelim hatta onun tabiriyle kaçış, dikkatlerin yoğunlaşması gereken bir noktadır. Felsefesinin temel zemini akledilir âlem yahut Tanrı olduğundan insan akledilir âlemden duyulur âleme intikal eder ve süreç içerisinde tekrar ilk birliğe yükselmeye çalışır.[415] Bu açıdan Plotinus'a göre nefs için iyi ve güzelin husulü, Tanrıya benzeme çabasıyla gerçekleşebilecek bir şeydir.[416] Tanrıya benzeme çabası iyi, güzel ve kalıcı olana geri dönüştür zira iyi ve güzelin kaynağı bâkî olandır. Bu doğrultuda filozof, kalıcılık (*bekâ*) ile güzelliği (*hüsn*) mütecânis sayar.[417] Böylece bitimsiz ve hakiki iyilik ve güzelliğin Bir'e aidiyetini vurgulayarak iyiye ve güzelliğe ulaşmanın Bir'e yönelip ona benzemeye çalışmakla mümkün olabileceğini ifade eder.

Plotinus, ilk *tâsû'*un erdemlere dair olan ikinci faslında *et-teşebbüh billâh* düşüncesini şerden kaçış bağlamında ele alır. Varlıkta kötülüğün mevcudiyeti devam ettiğine ve nefs de kötülükten kaçma eğiliminde olduğuna göre o halde kaçış nasıl olacaktır diye sorar. Muhtemelen *Theaetetus* diyaloğuna atfen Platon'un bu kaçış, ancak *et-teşebbüh billâh* ile olabilir dediğini aktarır ve *teşebbüh* fiilinin bizim için basiret ve anlayışın (*fitna*) eşlik ettiği, kötülüklerden sakınma (*vera*), adalet (*adl*) ve erdemlerdeki istikametimiz ile gerçekleşebileceğini belirtir.[418] Derin görüş ve kavrayış çerçevesiyle *fitna'*yı nâtık nefsin nazarî akıl yanı, *vera* ve *adl'i* de akıl ve

[411] Eflûtîn, *et-Tâsûât,* 193.
[412] Furfûriyûs, "Kitâbu Furfûriyûs fî Hayati Eflûtîn ve Tasnîfi Muellefâtihi", 1.
[413] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (III. 2. 1.), 199.
[414] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 6. 8.), 93.
[415] Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/423-427.
[416] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 6. 6.), 91.
[417] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (III. 5. 1.), 233.
[418] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 2. 1.), 59.

reviye ile itidal noktası bulunmuş davranışları ortaya koyma çerçevesiyle amelî akıl boyutu olarak ifade edecek olursak burada *teşebbüh'*ün nazarî ve amelî yetkinleşme bütünlüğü içerisinde ifade edilmeye çalışıldığı görülür. Ona göre erdem (*fazîlet*), hayra benzeyen veya ondan bir şeyde ortaklaşan şey olduğu için erdemde istikamet çabası, hayra benzeme veya ondan bir şeyde ortaklaşma gayretidir. Erdemi idrak ruh ve fetânetle olduğundan[419] hayra benzeme ve ondan bir şeyde ortaklaşma, nefs ve fetânet odağında gerçekleşebilecek bir durum olarak ortaya çıkar. Bu durum *teşebbüh* ile mutabıktır. Zira *teşebbüh,* eksik varlığın kâmil ve mükemmel olana ilgisi ve yatkınlığı ile gerçekleşir. Ancak yalnızca insan nefsi özelinde değil semavî cisimlerin dairevî hareketinin sebebini de onların *ruh*u taklit veya ona benzemeye çalışma eylemi olarak izah eder.[420]

İslâm felsefesinin kurucu iki ismi, Kindî ve Fârâbî açısından *teşebbüh,* yukarıda ifade edilen felsefî gelenekteki gibi insanın entelektüel ve ahlâkî davranışlar bakımından daha nitelikli hale gelmesi bağlamında anlaşılmaktadır. Bu dönemde mefhûma delaleti açısından *teşebbüh* kavramı, felsefenin "insanın gücü oranında Allah'ın fiillerine benzemeye çalışması" tanımı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır ki bu tanıma göre felsefe, fiilî ciheti itibariyle insanın kapasitesi oranında Allah'ın fiillerine benzeme çabası ve sürecini (*et-teşebbüh bi-ef'âlillah*) ifade eder.[421] Bu bağlamda Kindî, *kudemâ*'nın bu tanımla insanın erdem yetkinliğini kastettiklerini özellikle belirtir. Yeni Platoncu etkinin bariz olarak görüldüğü bu tanımda Kindî'nin esasen bir tasarrufu olduğu da görülmektedir. Bilindiği üzere gerek Platon diyaloglarında gerekse sonraki dönemlerdeki filozof ve şarihlerin kullandığı ifade "Tanrıya benzeme" (*et-teşebbüh billâh/homoiôsis theô*) tabiridir. Yeni Platonculuğun temel metni olan *et-Tâsûât'ta* da ibare *et-teşebbüh billâh* şeklindedir.[422] Çeviri yoluyla felsefî geleneğin aktarıcılarından olan İbn Bihrîz, tanımdaki tabiri *el-iktidâ bief'âlillâh* şeklinde kullanırken[423] Kustâ b. Lûkâ ise geleneğe uygun olarak *et-teşebbüh billâh* halini alır.[424] Kindî'nin *Tarifler Üzerine'de* aktardığı tanımdaki ibare ise *et-teşebbüh bi-ef'âlillâh*'tır. Kindî'nin bu tercihinde kendisinden altı sene önce

[419] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 8. 8.), 104.
[420] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (II. 2. 1.), 122.
[421] Kindî, "Tarifler Üzerine", 184.
[422] Eflûtîn, *et-Tâsûât* (I. 2. 1-3.), 59-61.
[423] İbn Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık*, 106-109.
[424] Dabier, "Qostâ ibn Lûqâ über die Einteilung der Wissenschaften", 106.

vefat eden İbn Bihrîz'in çevirisinin etkisinin olup olmadığı incelenmesi gereken bir konudur. Ancak Kindî'nin "Allah'ın fiillerine" vurgusu, *teşebbüh* fiilinin yönünü zât yerine fiillere yöneltmiş görünmektedir. Bu yöneltmenin temel dayanağı, Kindî'nin sahip olduğu tevhit inancı nedeniyle Bârî'ye zâtî tam teşebbühü imkân dahilinde görmemesi olmuş olabilir.

Felsefî düşüncenin daha sonraki önemli kavşağı olan Fârâbî'ye göre de filozofun eylemleri, insanın gücü oranında yaratıcıya (*hâlık*) *teşebbüh'*tür. Felsefe, varlık olarak varlığın bilgisi olduğundan küllî bir ilimdir. Bundan ötürü varlığın ilk prensibini ve son gayesini araştıran, onun işleyişini sebep-sonuç ilişkisi içinde yorumlayan filozofun bilgisi de küllîdir. Buna bağlı olarak Fârâbî, filozofun yapması gereken şeyin gücü ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışmak olduğunu ifade eder.[425] Bunu da Fârâbî, felsefe öğrenimine başlamadan önce bilinmesi gereken temel ilkeleri ve takınılması gereken hazırlayıcı tutumları ifade ettiği risâlesinde şu şekilde vurgular:

> "Felsefe öğreniminde hedeflenen gaye yüce yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen Bir olduğunu ve O'nun her şeyin fail illeti olduğunu ve O'nun cömertlik, hikmet ve adaletiyle bu âlemin düzenleyicisi olduğunu bilmektir. [Bu çerçevede] Filozofun davranışları da insanın gücü oranında yaratıcıya teşebbühtür (*et-teşebbüh bi'l-hâlik*)."[426]

Fârâbî'nin bu ibaresinin, Kindî'nin vazettiği "Allah'ın fiilleri" kaydından farklı olarak kadîm felsefî anlayışı yansıttığı söylenebilir. Dolayısıyla *teşebbüh*'ün hedefi açısından Fârâbî'nin Orta ve Yeni Platonculuktaki (*et-teşebbüh billâh/homoiôsis theô*) ibaresine en azından lafzî bir sadakat gösterdiği görülmektedir.

Fârâbî'nin yukarıdaki İbaresinin içeriğine göre tüm varlığın üstünde hareket etmeyen bir ilk nedene ulaşmak, İlk Neden'in de her şeyin fail nedeni olduğunu kavrayıp varlığın illiyet düzeni içerisinde bütünsel bir yapı halinde işlediğini anlayabilmek tümel bir idraktir. Bu idrak, varlığın uzak ve yakın neden bilgisi olan hikmet[427] ile gerçekleşir. Bu idrake ulaşan filozof, âlemin düzenleyicisi olan yüce varlığın bu düzeni cömertlik, hikmet ve adaletle meydana getirip işlettiğini fark eder.

---

[425] Ömer Türker - İbrahim Aksu, "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018), 145-162.
[426] Fârâbî, "Risâle Fîmâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te'allumi'l-Felsefe", 53.
[427] Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, thk. Fevzi Mıtri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1405), 52.

İlk Neden'i ve fiil tarzını (*cûd, hikmet, adalet*) ideal bir örnek edinerek kendisinin de bu yönde yetkinleşmesi gerektiği çıkarımını yapar. Bu değerlendirmeye göre felsefe öğreniminde hedeflenen gaye, nazarî açıdan tüm varlığı kuşatacak tasavvur ve tasdiklere ulaşmak; amelî açıdan da varlıktaki işleyişi sağlayan "Mürettib"in davranış tarzına benzemeye çalışmaktır. Bunu da insan, akla dönüşebilen nâtık kuvvesinin nazarî ve amelî taraflarının sağladığı imkânla gerçekleştirir. Varlıksal güç açısından soyut, somuttan öncelikli olduğundan varlıkla nitelenmeye değer öncelikli şey, soyut cevher daha sonra somut cevherdir. Buna göre somuttan soyuta doğru çıktıkça varlıkça güç artar ve mahiyet, varlığa doğru yükselir. Fârâbî'nin ön plana çıkardığı en önemli kavramlardan olan *merâtibu'l-mevcudât*'ın akıldan maddeye doğru iniş tarzında gerçekleşmesi, varlıkça aklın maddeden daha üst derecede olduğunu gösterir. Dolayısıyla dönüş yönünde gittikçe aklîleşen ve *bilfiil* akla oradan da *müstefâd* düzeyine ulaşan nâtık kuvvesiyle insanın bu fiili, en mükemmel varlık olan Tanrıya benzeme süreci olarak dile getirilir.

Erdemler temelde *nutk* ve *hulk* kaynaklı[428] düşünülecek olursa felsefe öğreniminde hedeflenen öncelikli gayenin *el-Evvel*, *es-Sevânî* ve *Merâtib'ul-mevcudât* gibi insanın eylem alanı dışında olan teorik görüşler (*nazarî ârâ*) ile felsefe talibinin bireysel ve toplumsal davranışlarının bu görüşler ile tertibine dönük olduğu fark edilecektir. Fârâbî'ye göre Tanrı, tüm iyi niteliklere olabilecek en yetkin şekilde sahip olduğundan insan, kendi hayatına nizam vereceği aslî örneklik arayışını bütün âlemin varlık sebebi olan Tanrı'da bulur.[429] Bu süreçte insan *hikmet, cûd* ve *adalet* ile yaşamını inşa ettiğinde ideal örneğe benzemiş olur. Bu çerçevede Fârâbî'ye göre akıl varlığı olarak insana yüklenen temel işlev, metafizik gerçeklik alanı hakkında doğru bilgiye ulaşmak ve bu bilgiler doğrultusunda yapıp etmektir ki bu da filozofik bir çaba ile gerçekleşebilir bir hedeftir.[430] Bu filozofik çaba, aklî etkinlik ve ahlâkî davranışlarla dikey yönlü bir gaye olarak "ilahî insan" tasavvurunu gerçekleştirme gayretidir. Bu "ilahî insan" tasavvuru, daha önce insanın gayesi bağlamında ifade edilen Orta Platonculardan Antiochus'un *doğaya uyum* yaklaşımı yerine tercih edilen Eudorus'un *Theaetetus 176b*'ye dayandırdığı *Tanrıya benzeme* formülüne de uygun

[428] Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 30.
[429] Türker - Aksu, "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri", 32.
[430] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 103.

gibi görünmektedir. Zira doğaya uyum perspektifinin çıktısı "doğal insan"; aşkın varlık olarak Tanrıya benzeme yaklaşımının çıktısı da "ilahî insan" olacaktır.

Soyutu somuta önceleyen Fârâbî'nin yaklaşımı içerisinde insan nefsi, ayrıklardan sayıldığı için illetinin de ayrık olması gerekir. Çünkü cisim, varlıksal derece bakımından ayrıklardan sonra olduğu ve insan nefsi de ayrıklardan sayıldığı için bu durumda cisim veya cisimli bir şey, insan nefsinin illeti olamaz. Şayet cisimsel suret, bir ayrık varlığa neden olsaydı o cisimsel suret, onun üstünde ve ondan daha yetkin bir varlık olurdu.[431] Çalışmanın birinci bölümündeki temel ilkeler arasında ifade edilen insan nefsinin duyulur cisimlerden çok, melekî cevherlerle münasebetinin daha güçlü olduğu prensibi dikkate alındığında insanın ayrıklara ve İlk Neden'e olan yatkınlık ve yönelimi anlaşılmış olur. Bu yönelim yeteneği, Fârâbî'nin yukarıdaki filozofun davranışlarının yaratıcıya *teşebbüh* olduğu yönündeki beyanının dayanağıdır. Bu doğrultuda güzel ahlâk ile birlikte *cevdet-i temyiz*, insan doğasının yetkinleşmiş hali olarak ortaya çıkar. İnsanın bu yetkinleşmiş hali, akıl melekesinin fiile ulaşarak varlığın uzak ilkelerine ve İlk Neden'e benzemesiyle gerçekleşmiş olur. Felsefî düşüncedeki bu çerçeve, en başta bir tabiat varlığı olarak meydana gelen insan için "ilahî insan" hedefinin sistemin temel parametreleriyle tutarlı olduğunu gösterir. Zira tabiî olanlar varlığa gelmeden iradî olanların oluşması mümkün görülmediğinden tabiî olan, iradî olanı önceler.[432] Fakat irade, azim ve kesp ile insan, iradî bir süreç içerisinde nâtık kuvvesiyle bir akıl varlığı haline gelip kozmik döngü halkasını tamamlar.

3.2. İBN SÎNÂ'NIN TEŞEBBÜH ANLAYIŞI

İbn Sînâ, metinlerinde *teşebbüh'*ü etimolojik yapısı ve felsefî terminolojisine uygun olarak yapılandırmaktadır. *Teşebbüh* kavramına dair yaklaşımında hareket noktası ve temel mantığı, terminolojideki Tanrıya benzeme temel anlayışı olmakla birlikte filozof, *teşebbüh'*ü iki farklı boyutta daha ele almaktadır.

İbn Sînâ, bu boyutları metinlerinde tek bir bağlamda ve şematik bir tarzda ifade etmemektedir. Doğal olarak her boyutu kendi bağlamında açıklamakta bu

[431] Fârâbî, *Risale fi İsbâti'l-Mufârikât* (Haydarâbâd: Matb'atu meclisi Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1345), 5-6.
[432] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 80-81.

izahları da çeşitli eserlerinde ortaya koymaktadır. *eş-Şifâ*, *en-Necât, el-İşârât ve't-tenbihât, et-Ta'likât* ve *el-Mubahesât* gibi metinlerinde ilgili bağlam içerisinde müşahede ettiğimiz *teşebbüh*'le ilgili düşünce ve yorumları bir araya getirdiğimizde bu kavramın çeşitli düzeylerde anlaşılmış olduğunu fark etmekteyiz. Bu metinlerde kavrama dair yaptığımız incelemeden İbn Sînâ'nın *teşebbüh*'ü üç farklı bağlamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmenin, kavramın etimolojik yapısı, felsefî terminolojik anlamı ve kozmolojik sisteme uyum çerçevesinde olduğu görülmektedir.

Söz konusu boyutlar şu şekildedir:

(i) Besin ve beslenme düzeyinde *teşebbüh*

(ii) İnsanın aklî gelişimi düzeyinde *teşebbüh*

(iii) Semavî nefsler düzeyinde *teşebbüh*'tür.

İbn Sînâ'nın ele aldığı bu üç boyutun ilki cismani (*biyo-fizyolojik*) boyuttur ki besin ve beslenme düzeyinde gerçekleşir. Bu düzeyde *teşebbüh*'ün mantığı ve işleyiş sistematiği biyo-fizyolojik düzlemde besinin, beslediği cismin doğasına benzetilip dönüştürülerek çözülüp gidenin yerini ikame etmesidir. İkincisi insanın nâtık nefsinin aklileşmesi süreciyle ilgili olan *aklî teşebbüh*'tür. Bu aşamadaki *teşebbüh*, insanın nâtık nefsi özelinde gerçekleşir ve ilkine göre soyut üst bir düzeyi ifade eder. Bu düzeyde *teşebbüh*, nâtık nefsin faal akılla ittisali gerçekleştirebilecek bir düzeye gelene kadar ayrık akıllara benzeme çabasını vurgular. Bu düzeydeki benzeme çabası, hem soyut aklî (*entelektüel*) boyutuyla hem de davranışsal (*etik*) yetkinleşme boyutuyla gerçekleşir ki bu da felsefenin tanımında uzak gaye olarak vurgulanan ana çerçeveyi oluşturur. Üçüncüsü de semavî cisimlerin sürekli dairevî hareketini sağlayan bir faktör olarak semavî nefslerin ayrık akıllara benzeme eylemi olarak belirtilir.

3.2.1. Cismani Gelişim Boyutunda Teşebbüh: Fesatla Başa Çıkmak

Daha önce nefs kavramı kapsamında belirtildiği gibi felsefî terminolojide nefs en temelde üçe ayrılmış *bitkisel*, *hayvanî* ve *insânî nefs* olarak belirtilmiştir.

Bitkisel nefs, beslenme, büyüme ve üreme cihetiyle organik doğal cismin ilk yetkinliği, hayvanî nefs ise bu üç temel yetiye artık (*ziyâde*) olarak iradeyle hareket ve tikelleri algılama cihetiyle organik doğal cismin ilk yetkinliğidir. İnsanî nefse gelince; ilk iki nefsin uygun bir formda varlığıyla birlikte onun akıl yürütme, düşünsel tercihle oluşan davranışları yapabilme ve tümelleri idrak cihetiyle organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.

Hayvanda nefs, bitkisel ve hayvanî olmak üzere iki ayrı nefs şeklinde değil, tikel canlı varlığın mahiyetine uygun, birlik ve bütünlük içinde bünyede ihtiyaç duyulan çeşitli işlevleri yerine getiren bir tek nefs şeklinde oluşur. Bu açıdan bedendeki bitkisel nefste bedenden olmayan bir şey hasıl olmaz. Bedendeki beslenme, büyüme ve üremeyle ilgili yapılaşma ve organizasyon, bitkisel nefs temelinde gerçekleşerek bünyenin genel yararı ve istikrarı istikametinde işler. Bu açıdan hayvanda bitkisel nefs ile kastedilen, gerçek anlamıyla bir bitki nefsi değil hayvanın beslenme, büyüme ve üreme süreçlerini kapsayan işlevler bütünlüğüdür. Hayvanî nefs de duyum (*idrâk*) ve iradî hareket yetileri açısından canlı doğal cismin yetkinliğidir. Bitkinin beslenme konusundaki fiil ve infiallerde hayvanla ortaklığı olsa da[433] *hayvan* olmanın asgari şartı, *his* ve *iradî hareket* olduğu için bitkiye hayvan denilmez.[434] İbn Sînâ'ya göre *hayvan* lafzı his ve iradî harekete sahip varlığı ifade için vazedilmiş olduğundan bitkilere hayvan denilemeyeceği anlaşılır. Buna göre nefs, cisimdeki beslenme ilkesi ve hareketi ifade eden bir cevherdir. Bu çerçevede bitkiler, hayvanın beslenme ve üremesinde istikrarı (*bekâ*) sağlayan bir kaynak gibi görünmektedir. Nebatî, hayvanî ve insanî nefsi özelleştiren hususiyetler bir yana bırakıldığında nefs türlerinde ortak zemin olarak beslenme, büyüme ve misil üretme olduğu görülür. Zira nefs olarak değerlendirilen şeyin ilk fiilinin beslenme olduğu vurgulanmaktadır.[435] Nefsin tanımına bu çerçevede dikkat edildiğinde *onun organik doğal cismin ilk yetkinliği* olarak belirtildiği görülmektedir.

[433] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/en-Nebât,* thk. Abdulhalim Muntasır vd. (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metabi'il-Emiriyye, 1965), 3.
[434] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 95.; Krş. Aydınlı, *Fârâbî*, 101.
[435] Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlîs*, 116.; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri,* 134.

Canlı cismin suretini oluşturan nefs, ondaki ilk yetkinlik belirtisi olduğundan[436] hareket bağlamında ilk yetkinlik, beslenme hareketidir. Çünkü canlı bir cisim, beslenememe durumunda organik çözülme karşısında devam ve istikrarını koruyamaz. Bu açıdan yakın konusunun (*maddesinin*) bilfiil olma ilkesi olan nefsin üç temel kuvvesinin fiilleri değerlendirildiğinde şu şekilde bir görünüm ortaya çıkar: Besleyici kuvve, dışarıdan alınan besinlerle organik doğal cismin varlığını takviye etmek suretiyle istikrarını korurken büyüme kuvvesi, besin olarak organizmaya dahil olan besleyici cisimlerdeki imkânı kullanarak içinde bulunduğu organizmayı üç boyutlu artış şeklinde geliştirir. Bu kuvve, bulunduğu cismi, yetkinliğine ulaşabilmesi için, *teşebbüh* sürecine alınan cisimle (*besin*) üç boyutlu olarak yani uzunluk, genişlik ve derinlik boyutunda hacmini artırır. Üreme kuvvesi (*müvellide*) ise beslenmeyle alınan ve *teşebbüh* sürecine sokulan cisimleri kullanarak donanım ve mizaç açısından kendisine bilfiil benzerler üretir.[437] Özellikle beslenme ve büyüme kuvvelerinin hareket ve fiilleri, nefsin yakın konusunun varlıksal bekâsını temin etmeye odaklı olduğundan bu iki kuvve bireyin bilfiil halini korur, üreme kuvvesi ise bireylerin ardışık takibi ile türsel bekâya katkıda bulunarak türün bilfiil kalmasını destekler. Buna göre besleyici kuvve bireyin bekâsını; üreme kuvvesi ise türün bekâsını temine odaklı işler.[438]

Bu düzlemde konuyu tavzih eden iki temel bileşen *nefs* ve *besin*'dir. Dolayısıyla nefs, problemin bir tarafını oluştururken, diğer tarafı da besindir. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*'ın Fizik bölümünün altıncı makalesinde bu iki temel bileşeni ilgi bağları içinde şu şekilde ifade eder:

> "Unsurlar daha mutedil bir karışıma ulaştığında yani [yukarıda] sözü edilen itidalden daha yakın bir karışıma ulaştığında felekî kuvvetler aracılığıyla bu unsurlardan [bazı] varlıklar oluşur. Bu varlıkların ilki bitkilerdir. [Bitkilerin] kimisi tohumludur, üreme gücü taşıyan bir şey salgılar. Kimisi de tohum olmaksızın kendiliğinden oluşur. Bitkilerin beslenebildiği için beslenme gücü; büyüyebildiği için büyüme gücü vardır. Mislini (benzerini) doğurabildiği ve mislinden doğabildiği için de üreme güçleri vardır. Üreme gücü besleyici güçten başkadır. Ham meyvenin üreyen gücü yok, fakat besleyici

[436] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 83.
[437] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 33.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 106-107. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 197.
[438] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 47.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 126-127.

ve büyüme gücü vardır. Görmüyor musun yaşlı hayvanın besleyici gücü olmasına rağmen büyüme gücü yoktur. Besleyici güç, besini işler ve çözülüp gidenin yerine koyar. Büyüme gücü, temel organların cevherini rastgele değil gelişiminin olabilecek son sınırlarına doğru en, boy ve genişlik olarak artırır. Üreme gücü, maddeye şeyin suretini verir, ondan bir parçayı belirleyerek özünden bir güce çevirir. Fiilini kabule hazır yer ve maddeyi bulduğunda da bir benzerini (misil) meydana getirir. Geçmiş söylenenlerden anlaşılmıştır ki bütün nebâtî, hayvânî ve insanî fiiller, cisme hatta mizacın doğasına da zâid güçler kaynaklıdır. Bitkilerden hemen sonra hayvanlar gelir.

Unsurlarda terkip yoluyla mizacı ilk ikisinden daha mutedil olan ve nebâtî nefsin derecesini tamamladıktan sonra mizacı hayvan nefsini kabule hazır şey meydana gelir. İtidal inceldikçe öncekinden daha latif başka bir nefsânî kuvveti kabule güç artar.

Nefs, bir cins gibidir ve bir tür bölümlemeyle üçe ayrılır: ilki nebâtîdir ki o da beslenme, büyüme ve üreme yönüyle organik doğal cismin ilk yetkinliğidir. Besin, besini olduğu söylenen cismin doğasına benzeyebilen cisimdir. Besin, beslediği cisimde çözülüp giden kadar, daha az veya daha fazla artış sağlar. İkincisi hayvânî nefstir ki tikeli idrak ve iradeyle hareket yönünden organik doğal cismin ilk yetkinliğidir. Üçüncüsü insanî nefstir ki o da fikrî ihtiyarla oluşan fiilleri eyleme, düşünsel çıkarımda bulunma ve tümelleri idrak yönüyle organik doğal cismin ilk yetkinliğidir. Nebâtî nefsin üç kuvvesi bulunur: (i) [dışarıdan] başka bir cismi içinde bulunduğu cismin formuna dönüştüren ve çözülüp gidenin yerine yamayan besleyici güçtür. (ii) Gelişimsel yetkinliğine ulaşması için benzetilen cisimle (besin) içinde bulunduğu cismin her yanını en boy ve derinlik olarak gerektiği kadar artıran büyüme gücüdür. (iii) İçinde bulunduğu cisimden ona bilkuvve benzeyen bir parça alan, mizaç ve yaratılışça ona benzer cisimlerin yardımıyla ona bilfiil benzeyen şeyi yapan üreme gücüdür."[439]

İbn Sînâ'nın nefs teorisi kapsamında *besin,* beslediği cismin doğasına *teşebbüh* edebilen, çözülüp gidenin yerini dolduran cisim olarak tanımlanır. Buna göre besin, dahil olduğu cismin doğasına benzeşip özleşerek (*en yeteşebbehe bi-tabî'ati'l-cism*) yakılıp gidenin yerini ikame eden cisimdir.[440] Bu çerçevede besin, mütemadiyen çözülüp eksilen bünyeyi, *dışsal destek unsuru* olarak yenileyerek bireyin varlıksal devamını sağlayan bir kaynaktır. Buna göre bünye, canlı kalabilmek için belli bir kaynağa gereksinim duyar. Bu kaynak kendi öz varlığında olmadığından dışsal kaynaklardan onu edinmesi gerekir. Dış kaynaklardan alınan söz konusu besin

[439] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 196-197.
[440] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 32.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 104-105.; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 197.

bünyeye adapte edilerek organizmayı besler, yeniler, kendi kapasitesi oranında büyütür ve bünyedeki üreme gücünün işlevi kapsamında da benzer (*şebîh*) yeni bireyler üretimine katkı sağlar. Bu dönüştürme ve yeniden üretim süreçleri, bedendeki ilgili kuvveler marifetiyle gerçekleşir.

Besini bünyeye katkısı açısından İbn Sînâ, şu üç aşamada açıklar:

> "…Besin şeyin bilkuvve benzeri olması cihetiyle onda çözülenin yerini doldurur. Büyüyenin miktarını artırıcı bir miktarı olması yönüyle de büyütücüdür. Besin, onun (girdiği bünyenin) türüne dönüşmek suretiyle çözülüp gidenin yerini dolduran şeydir. Buğdayda olduğu gibi ona besin denilmesi, daha henüz bilkuvve besleyici olduğundandır. Kimi zaman da nitelikte teşebbühe ulaşmış, yalnızca yamama ve bağlanmaya muhtaç olması durumuna da besin denilir. [Daha ileri aşamada bünyeyi] besleyip ete dönüştüğünde de ona besin denir. [Böylece] besinin besin olmasıyla yararı, bünyeye benzeyip dönüşmesi (teşebbüh), çözülüp gidenin yerini alarak (ilsak) onu büyütmesidir.[441]

Besin, beslediği cismin bilkuvve benzeri olduğu için dahil olduğu cisimde dağılıp gidenin yerini doldurabilen destekleyici şeydir. Organizmayı destekleyici olarak besin, içine alındığı bünyenin türüne dönüşerek onu ikame eder. Burada İbn Sînâ, besin olması yönüyle besinin iki aşamasına dikkat çeker. İlki bilkuvve besleyeci besin hariçteki buğday gibi. İkincisi de organizmada ilgili süreçlerden geçerek kana karışmaya hazır hale geldikten sonra daha ileri bir aşama olarak ete dönüştüğünde bilfiil besindir.

Besini dönüştürme ilkesi, yani benzetici güç (*el-kuvvetu'l-muşebbihe*) beslenende bulunan bir güçtür.[442] Bu güç, organik çözülme ve yıkımla gidenin yerine alınan besinleri beslenenin (*muğtezî*) bünyesine benzetir (*muşebbihe*) ve dönüştürür (*muğayyire*). Canlı organizmadaki beslenme, büyüme ve üreme kuvvelerinin her biri kendi işlevi doğrultusunda kullanabileceği surete dönüştürülmüş besin maddesinden aldıkları takviye malzemeyi kullanarak iş görür. Dahil olduğu cisimle özleşmek suretiyle o cismi ikame (*ibdâl*) ederek istikrarını sağlayan besinin bu özleşme eylemi *teşebbüh'*tür. Bu eylemin *teşebbüh* olarak nitelenmesinin gerekçesi de yukarıda İbn

[441] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Kevn ve'l-Fesâd*, thk. Mahmud Kâsım (Kahire/Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1405), 144.
[442] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Kevn ve'l-Fesâd,* 145.

Sînâ'nın "*en yeteşebbehe bi-tabî'ati'l-cism*" ifadesi çerçevesinde besin maddesinin, içine alındığı cismin özüne inkılap ederek çözülüp giden unsurlarının yerine onların benzerlerine dönüşerek yerlerini doldurmasıdır.

Bu verilere dayalı olarak *teşebbüh,* ilk aşamada besinle ilişkilidir. Bu ilişki çerçevesinde bitkisel nefsin üç kuvvesinden biri olan beslenme kuvvesi, besini uygunlaştırarak bedene mal etme fiili ile bu süreçte aktif role oynar. Bu kuvve, kendisinden olmayan [dışarıdan alınan] başka bir cismi, içinde bulunduğu cismin benzerine dönüştürerek (*müşâkelet*) çözülenin yerini doldurmak suretiyle[443] cismin varlıksal istikrarını sağlar. Buna göre organizmadaki beslenme kuvvesi, bağlantılı bulunduğu yardımcı sistemlerle birlikte dışarıdan alınan ve bedeni besleme niteliği bulunan maddeleri organizmanın formuna uygun hale getirerek cisme mal eder. Bu mal ediş fiili, dışarıdan alınan besinin çeşitli süreçlerle organizmanın özyapısına benzetilerek yerine getirilir. Bu da besini ağza alma, çiğneme, mide ve sonraki organlarda iyice özümseme gibi süreçlerle çözülenin yerine yeni benzerini koyma şeklinde gerçekleşir. Burada konu, metabolizma ve sindirim sistemi bağlamına dâhildir. Sindirim sistemi, canlı varlığın yaşadığı çevreyi oluşturan fiziki sistemin bir ürünü olan maddelerin vücuda girmesiyle harekete geçen ve kendisine özel görevleri olan bir sistemdir. Vücuda alınan maddelerin, vücut tarafından kullanılabilecek bir duruma getirilmesi (*istiklâb*) için işlemden geçirilmesi ve bunların vücut diline çevrilmesi gerekir. Sindirim sistemi de bu işlevleri yerine getiren faktörlerden biridir.

Filozof, insan beslenmesi düzeyinde konuyu bedensel ihtiyaçlar ile canlının yaşadığı muhitin sunduğu imkanlar perspektifinden şu şekilde belirtir:

> "Yüce yaratıcı, insanı karşıt unsurlardan bileşik olarak yaratıp cevherinin kıvamını yaşlılık (rutubet) kılınca, [bedeninin] içindeki hararet ve yaşadığı muhitteki sıcaklık da cevherinde çözülme (yıkım) meydana getirince bedeninde çözülenin yerini karşılaması için hikmetiyle bir tedbir kılması gerekli oldu. Böylece ona çevresinde hazır bulabileceği, cevherinin benzerine dönüşerek çözülenin yerini doldurabilen cisimler hazırladı. İşte besin denen şey budur. (Bunun devamında) ona, içinde besin denen şeyi

[443] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 33.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 106-107.

işleyerek [bünyesinin] benzerine dönüşebilmesini sağlayan organlar hazırladı. Bu organlar mide, karaciğer ve bu ikisiyle iş birliği yapan diğer organlardır."[444]

Bu kısa değerlendirme canlı varlık ile muhit arasındaki dinamik ilişkiyi dolayısıyla ekolojik çevre ile o çevrede yaşayan canlılardaki sindirim sistemi arasındaki uyumu dile getirmektedir. Paragrafa göre insan özelinde bakıldığında yaratıcı güç, bileşik bir varlık olarak insanı var edip kıvamını rutubet yönünde kılmıştır. Bünye içi hararet, çevreden kaynaklı hararet ayrıca bünyedeki işleyiş ve hareket gibi faktörler, organik çözülmeye sebep olduğundan canlı cisimde aşınma ve yıkım ortaya çıkar. Bu yıkımı telafi etmek ve bünyeyi onarıp istikrarını korumak için yaratıcı güç, canlının yaşadığı muhitte bulabileceği ve kendi cevherinin formuna dönüşebilen destekleyici şeyler hazırladı. Bunun yanında süreci tamamlayıcı bir âmil olarak da bu destekleyici şeyleri aldığında canlı organizmada bunları işleyip kendi özüne dönüştürebilecek aletler var etti. Bu şekilde süreç, iç ve dış koşulları sağlanmış olarak işler hale getirilmiştir.

Besleyici güç ve diğer yardımcı fonksiyonlarla birlikte besin maddeleri *îrâd ve tevzi* süreçleriyle organizmanın işine yarayacak hale getirilir ve bünyeye dağıtılır. Bedenle özleşen ve ilgili yerlere dağılan madde, organizmanın birimlerine dönüşür. Buna göre organik düzeyde *teşebbüh,* besinin hazm ile bedene benzeyip onunla özleşmesi, ona gerekli desteği sağlaması ve sürecin sonunda fazlalığın atılmasıdır. Organik-fizyolojik boyutta *teşebbüh*'ün beslenme, hazm, sindirim sistemi ve özleştirmeyle bünye için gerekli ikamenin sağlanması odağında ele alınmasında, kavramın etimolojik yapısının sağladığı imkanla birlikte özellikle tıp bilimi öne çıkmaktadır. Zira filozofun tıp doktoru oluşunun problemi kendi zeminine uygun nizamî bir çerçevede değerlendirebildiğini göstermektedir.

Yukarıda İbn Sînâ'nın kullandığı *müşâkelet* önemli bir odak noktası olarak görünmektedir. Kelimenin kökü olan *şekl; "şibh" ve "misil"* anlamına gelir.[445] Yani *şu, şu şekil üzeredir* denildiğinde ona olan benzerliği ifade edilmiş olur ki bu

[444] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Hayevân*, thk. Abdulhalim Muntasır, Said Zâyed, Abdullah İsmail (Kum, İran: Menşûrât Maktebet Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1406), 298-299.
[445] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/356.

çerçevede *müşâkelet,* "*muvâfakat"* ile karşılanır.[446] Ayrıca kavram "*müşâbehet*" ve "*mümâselet*" çerçevesinde benzerlik anlamını ifade eder.[447] Ortaya çıkan *muvâfakat, müşâbehet* ve *mümâselet* anlamı, yukarıda organizma-besin bağlamında vurgulanan uygun hale getirme ve özleştirme süreçlerinin anlaşılabilmesini kolaylaştırmaktadır. Aynı kökten olan *şekl* ve *şâkile'*nin kullanım çerçevesine bakıldığında *şekl'*in daha çok fiziksel form (*hey'etu'ş-şey'i ve sûretuhu*)[448], *şâkile'*nin de karakter formu anlamında kullanıldığı görülmektedir. İbn Sînâ, *es-Semâ ve'l-Âlem'*de bünyenin niceliksel artış veya azalış göstermesi bağlamındaki *"ve emma'ş-şeklu ve'l-hilkatu femin cumleti umûrin ârizatin lâzimetin li's-sûreti'n-nev'iyyeti…"*[449] beyanıyla *hilkat* ibaresi ile *şekl* kelimesini birbirine atfederek aynı anlamda kullanır ki o anlam da madde ve miktar odağında yaratılış ve dış görünüştür. *Şâkile'*ye gelince İbn Manzûr, onun karşılığı olarak "*nâhiye*", "*tarîka*" ve "*cedîle*" kelimelerini verir. *İnsan şâkile'si* denildiğinde de daha çok yaşam tarzı ve anlayışı (*şekluhu, nâhiyetuhu ve tarîkatuhu*) olarak anlaşıldığını ifade eder. İbn Manzûr, bir yandan İsra Suresinin 84. Ayetini (*kullun ya'melu alâ şâkiletih*) istişhâd ederek *şâkile*'nin anlayış ve yol tutuş tarzı anlamında kullanıldığını vurgularken diğer yandan da Ahfeş'in *şâkile*'nin karşılığı olarak kullandığı kelimelerden birinin de "halîka" (*hulk, ahlâk, seciye*) olduğunu belirtir.[450] Böylece bu karşılıkların ortak anlamı olan yol, yöntem, yaşam tarzı ve gidiş, *şâkile*'nin huy, tutum ve davranış tarzı odağında anlaşılmasını sağlamaktadır.

Hayvanî nefsi olan organik doğal cisme dışarıdan giren (*vârid*) ve onu besleyici niteliği bulunan haricî cisim, organizmadaki nefsin kuvveleri ile eritilip özümsenerek organizmanın cevherine dönüştürülür. Böylece bu cevherleşme (*tecevhür*) sürecinde *teşebbüh* yoluyla organizmaya mal edilen besin, bünyeye uygun bir hale dönüştürülerek bünyenin *şekl* ve *şâkile'*sine katkıda bulunmuş olur. *Şekl'*ine olan katkı fizyolojik besleme ve destek; *şâkile'*sine olan katkı ise arzu-öfke gibi davranışları izhar eden duygu cihetine (*şehevî-gazabî*) olan etki olarak vurgulanabilir. Özellikle insan düzeyindeki beslenme konusunda zamana ve coğrafyaya göre bitki ve hayvanlardan oluşan gıdaların çeşitlenmesi ve farklılaşması,

[446] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/357.
[447] "Müşâkelet", *www.almaany.com.* (Erişim 18 Ekim 2020).
[448] "Şekl", *www.almaany.com* (Erişim 10 Temmuz 2022).
[449] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Semâ ve'l-Âlem,* 143.
[450] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/357.

öncekilere varis olan yeni nesillerin yaratılış (*halk*) ve karakterlerinde (*hulk*) farklılıklar meydana getirir.[451] Bu biyolojik ve psikolojik gerçeklik, besinin *şekl* ve *şâkile*'ye olan etkisini görme konusunda önemli bir argüman olarak ifade edilebilir.

Şekl boyutundaki destek eylemini yani fizyolojik donanımda çözülüp gidenin yerini yenisiyle ikame işini gerçekleştiren beslenme kuvvesi, nefsin aletlerinden olan fıtrî hararet marifetiyle dahili süreçlerle besini çözüp işlenebilir hale getirir. Besleyici kuvvenin alt aleti konumundaki hararetin işlevi, besini belli bir ısı içerisinde parçalama ve öğütme süreçleriyle *teşebbüh* için kullanıma hazır hale getirmektir. Hararet, yardımcı bir güç olarak besinin işlenmesine yardımcı olsa da İbn Sînâ'ya göre besinin organizmaya uyumlu bir hale dönüştürülmesi (*ihâletuhu ile'l-müşâkeleti*) başka bir kuvveye ait[452] bir fonksiyondur. *el-Mubahesât'ta* "fıtrî hararet"ten ayrı başka bir kuvve denilen şey, *eş-Şifâ/Kitabu'n-Nefs*'te besleyici kuvve olarak belirtilir.[453]

Besleyici kuvve, bünyeyi besleme ve istikrarını koruma işlevini yerine getiren nefsin etkin bir gücüdür. Bünyeyi besleme ve varlığını idame ettirme amacı, belli bir işleyişi gerektirdiğinden bu işleyiş de doğal olarak yoğun bir emek ve sürdürülebilir bir performansa dayalı olarak gerçekleşir. İnsanın yaşadığı muhitte var olan ve besleyici özelliği bulunan cisimlerin bir kısmı hariçteki buğdayda olduğu gibi bilkuvve besin durumunda iken kimisi organizmanın ilgili süreçlerinden geçerek nitelikte benzerliğe ulaşmış, artık yalnızca yamama ve bağlanma ile ikame işini yerine getirmeye hazır hale getirilmiş durumdadır.[454] Daha ileri bir aşamada besleyici kuvve ve ilgili alt sistemler, azim ve gayretle işledikleri besini ete dönüştürerek onu bünyenin şekline dönüştürür. Böylece besini, içine alındığı organik doğal cismin cevherine dönüştürme işi bir mücadele ve emek süreci olarak gerçekleşmiş olur. Besin açısından bakılacak olursa insanın muhitinde olup onu besleme özelliği bulunan organik cisimler, insan bünyesine dahil olup gerekli süreçlerden geçtikten sonra içerdikleri bilkuvve *teşebbüh* imkanını bilfiil hasıl ederek bünyeyi oluşturan birimlere dönüşür ve nispi bir bekâya ulaşırlar. Besleyici kuvvenin söz konusu

[451] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri*, 100-101.
[452] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât*, 101. Krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (416b 11), 115.
[453] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 33.; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 106-107.
[454] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Kevn ve'l-Fesâd*, 144.

besleme ve istikrarı koruma mücadelesi her bir birey (*hüviyet*) için fesatla başa çıkma, varlığını koruyup idame ettirme ve mümkünse mahiyetinin vaat ettiği son yetkinliğe ulaşma arzusunu yansıtan varoluşsal bir mücadeledir. Bundan dolayı organik-fizyolojik *teşebbüh* ile ilgili olan bu bölümün başlığını *fesatla başa çıkmak* olarak vurguladık. Buna göre organizmayı desteklemek ve istikrarını sağlamak amacıyla besin olarak nitelenen cisimleri özleştirmek suretiyle organizmaya mal etmek için besleyici kuvvenin aşk ve şevkle harcadığı çaba, güçlü bir motivasyonla ortaya konan varoluşsal bir eylem sürecidir. Bu süreç olgusal dayanağı olan bir realitedir. Bu olgusal dayanak, nefs sahibi varlıklarda gözlenebilen haz destekli güçlü bir motivasyonla icra edilen beslenme eylemidir. Şevkî boyutuyla baktığımızda sözü edilen böyle bir motivasyonla gerçekleşen *teşebbüh* fiilinde hareket teorisi açısından ikrah veya kasrîlik anlamında herhangi bir zorlamadan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla *teşebbüh* fiilinin aşk ile olan bağı, biyo-fizyolojik *teşebbüh* düzeyinde olgusal olarak fark edilebilir bir duruma gelmektedir. Diğer yandan hareket teorisinde cevherde hareket olmadığı ifade edildiği, şayet cevherde bir hareketten söz edilecekse de bu hareketin oluş ve bozuluş şeklinde olacağı belirtilmektedir. Daha önce *hareket* kavramı bağlamında hareket ve değişimin nicelik, nitelik, yer ve konumda gerçekleştiği için hareketin, kategoriler bağlamında ele alındığını, İbn Sînâ'nın cevherde hareket olmadığına kani olduğunu zira cevherde gerçekleşen değişimi kendisinin *kategorik* değil *özsel* gördüğünü buna bağlı olarak filozofun cevherdeki değişim ve dönüşümü oluş ve bozuluş kapsamında değerlendirdiğini ifade etmiştik.

Besin, dahil olduğu organik doğal cismin cevherine dönüştürüldüğüne göre o zaman beslenme, *cevherde hareket* olarak gerçekleşir. Beslenme, cevherde gerçekleşen bir hareket ise oluş ve bozuluş şeklinde gerçekleşmiş olur. Zira *besleyici* kuvve yukarıda değinildiği şekliyle bir dönüştürücü olarak besini, içinde bulunduğu cismin özüne çevirmekle onu öldürmüş olur. Besin de bu süreçte o cismin cevherine dönüşerek belli bir oluşa (*tekevvün*) kavuşur. Bu oluşla besin, organizmada kana ve ete dönüşür. Böylece besin, besin olmaklığı ile bozulur (*fesat*); dahil olduğu organizmanın cevherine dönüşerek de yeni bir oluşuma (*kevn*) girmiş olur. Bu çerçeveye göre bozulanın yerine oluşanın konmasıyla meydana gelen bu ikame eylemi, oluş ve bozuluş olur. Çünkü fesat, suretin maddeden zevalidir. Besinin

suretinin zevali, onun özümsenerek maddesinin beslenenin benzerine dönüşmesiyle gerçekleşir. Bu da sindirim sistemi ve yardımcı mekanizmalar ile besinin organizmanın işine yarayacak formata dönüştürülerek bedenin takviye edilmesi amacıyla yapılır. Böylece bu faaliyetle besin maddesinin sureti fesat bulurken, besinin maddesi, canlı organizmanın suretini meydana getiren temel birimlere dönüşür. Bu şekilde oluş ve bozuluş döngüsü içinde bir suret zeval bulurken; başka bir suret hasıl olur. Yani bilfiil besin, besinlik suretinden sıyrılarak (*hal'*); içine girdiği bünyenin organik suretini giymiş olur (*libâs*).

Daha önce kavramsal çerçeve bölümünde etimolojik olarak nefsin en merkezi anlamlarından birinin kan olduğuna ve bunun *el-Kamûsu'l-Muhît* ve *Lisanu'l-Arab*'ta aktarıldığına değinmiştik. Bu etimolojik dayanağa göre hayvansal canlılık düzeyinin kan ile ilişkisinin gücü açığa çıkmaktadır. Bu açıdan örfi telakkideki *kanı akıtılan hayvanın canının çıkmış olduğu* şeklindeki kabul, etimolojik açıdan nefs ile kan arasında olduğu ifade edilen ilişkinin *oluş* boyutunda müşahede edilmesine dayalı görünmektedir. Diğer yandan besinin canlı tikel varlığın bünyesine *teşebbüh* sürecinin besinin yukarıda değinilen sindirim sisteminde uyum ve adaptasyon aşamalarından sonra kana karışması suretiyle gerçekleşmesi, fizyolojik *teşebbüh'*ün tahakkuk tarzı hakkında *müeyyed* bir fikir vermektedir.

İbn Sînâ bu çerçevede *eş-Şifâ/Kitabu'n-Nefs*'te şöyle demektedir:

> "Geçen açıklamalardan besinin beslenene olan nispetini ve her birinin tanım ve özelliğini görmüş oldun. Şimdi şunu deriz: besin, beslenenin doğasına hemen bir anda dönüşmez. Besin önce kendi niteliğinden uzaklaşarak beslenenin cevherine dönüşmeye hazırlanır. Besleyici kuvvenin alt kuvvelerinden olan "hazm" gücü, besini eriterek onu nüfûz edilmeye uygun bir düzeye getirir. Daha sonra başka yerlerde de değindiğimiz gibi besleyici kuvve onu canlıda ilkin kana ve bedeni oluşturan karışımlara dönüştürür. Her organ kendine ait özel bir besleyici kuvveyi içkin olup bu kuvve ile besini özüne benzer (müşâbehet) bir yapıya dönüştürerek kendine yamar (ilsâk). Böylece besleyici kuvve, "bedel" oluşturmuş olur. Yani benzetme ve yamama [işlemleri] ile çözülenin yerine başkasını koyar. Bununla birlikte besine olan ihtiyaç bununla kalmaz. Aynı zamanda canlının doğası, [organizmanın gelişip] büyümesi için de besine ihtiyaç duyar. Gelişme süreci bittikten sonra ise çözülüp gidenin yerini doldurmak için işlev görür. Bitkisel nefsin kuvvelerinden olan beslenme kuvvesi birey hayatta kaldığı müddetçe

fiilini icra eder, o fiilini icra ettikçe de bitki veya hayvan olarak canlı bireyin yaşamı devam eder. Bu kuvvenin işlevi sona erdiğinde de canlı ölmüş olur."[455]

Filozofun bu uzun açıklaması, fizyo-biyolojik *teşebbüh* eylemi hakkında yapılan tespit ve değerlendirmeleri pekiştirmiş olmaktadır. Buna göre besin ve beslenme düzeyinde gerçekleşen *teşebbüh*'ün belli bir süreç içerisinde tahakkuk ettiği "besin, beslenenin doğasına hemen bir anda dönüşmez" ifadesiyle vurgulanmaktadır. Bu da daha önce *teşebbüh* fiilinin etimolojik ve morfolojik yapısı bölümünde vurguladığımız fiilin yapısal çerçevesine mutabık bir durumdur. Bu süreçle besin, ilgili canlı organizmanın cevherine dönüşüm safhası geçirir. Bu da hazm gücü ile besinin nüfûz edilmeye uygun bir düzeye getirilmesini sağlar. Daha sonra besleyici kuvve, onu kana ve ilgili karışımlara dönüştürerek organizmanın işine yarayabilecek bir hale getirir. Bu şekilde organizma, çözülenin yerine yenileri koyarak bozuluşu, oluş ile *ibdâl* ve *ikame* eder. Bu işlemleri de İbn Sînâ, *teşebbüh* ve *ilsâk* tabirleri ile dile getirir. İbn Sînâ'ya göre her ne kadar besinin yararı en çok bedel ikamesinde olsa da besine olan ihtiyaç sadece bununla da sınırlı değildir. Zira canlı için beslenmenin yanı sıra büyüme ve üremenin de temel dayanağı besindir. Besleyici kuvve, canlı hayatta kaldığı müddetçe işlevini yerine getirerek onun varlığını ve bekâsını destekler. Bu açıdan bu kuvve, devre dışı kalma durumunda kalırsa canlı da hayatta kalamaz.[456]

Belirtilen istikrarı ve devamlılığı niteleyen *teâküb* ve *tevârüd* kavramları fesada uğrayanın devamı için aynısı veya benzerinin yerine konulması gerektiğini belirten ibarelerdir. Bu anlamda bozulanın nispi bekâsı, "müstemir bir teakup" (*istikrar*) imkânı olursa söz konusu olabilir. Bu imkânla organizmada organik çözülme, besinle telafi edilirken (*sedde meseddeh*) bu telafiyle bireyin bünyesi korunmuş olur. Üremeyle ise çözülen bireylerin yerine yeni bireyler konur. İstikrarı sağlayan bu ardışıklık (*teâküb* ve *tevârüd*) ile tikel planda birey, tümel planda da tür korunmuş olur. Böylece bekâ ve istikrar odaklı olan *teşebbüh* hem tikel çerçevede birey boyutunda hem de tümel çerçevede tür boyutunda söz konusu varlığın devam ve istikrarını gerçekleştirmek için gerçekleştirilen bir çaba olarak ortaya çıkar.

[455] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 45-46.
[456] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 45.

Bireyin ve türün bekâsına dönük tüm bu süreçler, cismani düzeydeki besin ve beslenme odaklı *teşebbüh'*ün bitkisel ve hayvanî nefs boyutuyla gerçekleştiğini göstermektedir. Bu boyuttaki *teşebbüh* eyleminin gerçekleşme çerçevesini daha önce bitki ve hayvan (*hars ve nesl*) çerçevesinde belirtmeye çalışmıştık. *Hars* ekin ve bitki gibi toprakta yetişen nebatî canlılara işaret ederken *nesl* de hareket ve idrak yetilerine sahip belli bir organizması olan ve tabiattan beslenen canlıları belirtir. Böylece cismani teşebbüh, beslenme eylemiyle bünyeyi oluşturan temel birimlerdeki ardışıklıkla sürdürülebilirliğin sağlanması anlamında *teâküb* ve *tevârüd'*ü sağlayarak bu düzeydeki varlıklarda birey boyutunda belli bir süreye kadar (*ecel*) fesatla başa çıkma çabası olarak gerçekleşmiş olmaktadır. İnsan varlığı düzeyinde cismani *teşebbüh'*le birlikte türsel ikinci yetkinlik niteliğinde nâtık kuvvenin akla doğru gelişimi de *aklî teşebbüh* şeklinde gerçekleşir. Böylece doğal organik cismin ilk yetkinliği düzleminde gerçekleşen cismani *teşebbüh,* canlı cismin maddî varlığının istikrarını sağlayan besin ve beslenme süreçleriyle işleyen bir dinamik olarak ortaya çıkar. Bu dinamikle maddî donanımın selâmeti ve bekâsı korunmaya çalışılır. Bunun ötesinde *ikinci yetkinlik* veya *tam varoluş* olarak ifade edilen ve insan için türsel suret bağlamında gerçekleşen nazarî ve amelî yanıyla aklî gelişim boyutundaki *teşebbüh* bundan sonraki başlıkta ele alınacaktır ki bu boyut, felsefenin kadîm tanımları arasında anılan insanın gücü oranında Tanrıya benzeme çerçevesini oluşturur.

3.2.2. Aklî Gelişim Boyutunda Teşebbüh: Behâ ve Cemâle Doğru Tekâmül

Bir önceki kısım olan cismani düzeydeki *teşebbüh, fesatla başa çıkmak* şeklinde nitelendirilmişti. Bu nitelendirmenin gerekçesi biyo-fizyolojik düzlemde canlı varlıkların mütemadiyen bünyesel aşınma şeklinde cismani yapılarında çözülüp gidenin yerine başkasını ikame etme eylemi olduğu belirtilmişti. Zira bu ikame eylemi yapılamadığında bir süre sonra canlı cisim için fesat mukadder bir akıbet olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bu ikame eylemi, canlı varlığın donanımsal istikrarının zorunlu bir nedenidir. Bu da *teşebbüh'*ün varlık ve bekâ odaklı bir fiil oluşuna organik cisim düzleminde bir gözlem olarak belirtilebilir.

Sadedinde bulunduğumuz aklî gelişim boyutundaki *teşebbüh'*ü de *Behâ ve Cemâle Doğru Tekâmül* olarak nitelendirmemizin gerekçesi, İbn Sînâ felsefesinde en

yüce halin mahiyetin aklîliği olarak kabul edilmesi[457] ayrıca Fârâbî çizgisinde güzellik ve letafetin ikinci yetkinliğin husulüyle kazanılan bir şey olduğunun ifade edilmiş olmasıdır.[458] Bu çerçevede özellikle insan düzeyinde aklî gelişim süreci, ikinci yetkinlik olarak telakki edildiğinden bu düzeydeki *teşebbüh* güzellik ve letafete doğru bir tekâmül olarak değerlendirilir. Bu da *teşebbüh'*ün gaye ve tamamlanma odaklı yapısına olan vurguyu ifade eder. Zira şeyin varoluşu ile tamamlanması aynı şeyi ifade etmez. Var oluş, şeyin ilk yetkinlik tarzında meydana gelmesiyken; tam var oluş ise şeyin mahiyetinin yetkinleşmesidir.[459]

Aklın etimolojik ve terim anlamları çerçevesinde vurgulanan *engel* ve *bağ* kök anlamı, onun insanın rasyonel amaçlar dışına çıkışını engelleyen bir *kayıt* olduğunu gösterir. Aklın aslının *kayıt* ve *imsâk* olmakla birlikte fonksiyon itibariyle bilgi, kavrama ve temyiz gücü oluşu da dikkate alındığında insanın ilk fıtratının ayırıcı faslı olan aklın onu koruyucu vasfı da açığa çıkar. Bu çerçevede varlıkta ilkeye dayalı yapı oluşturarak düzen ve disiplin sağlayıcı faktör olarak öne çıkan akıl, bulunduğu şeyde o şeyin doğal gayeleri yönünde işleyişini sağlarken o şeyi fıtrî gayeleri istikametinde tutmuş olmakla da onu korumuş olur. İfade ettiği bilgi, kavrama, bağ, engel ve hapis anlamı, aklın ilme dayalı nizam içeren karakterini özellikle vurgulayarak varlığın içkin yapısında tesadüflere yer olmadığını, tersine varlığın hayır nizamıyla işleyen gayeli işleyişini ortaya koyar. Bu dinamizm ve verim, İbn Sînâ düşüncesinde *nizâmu'l-hayr* ve *ğayât* kavramları etrafında işlenerek tüm varlığın akla dayalı oluşunu temellendirir.

Gayeli işleyiş tarzı, İbn Sînâ'nın her tikel varlığa atfettiği aşk yaklaşımıyla birleştirildiğinde filozofun varlığa bir sistem olarak yaklaştığını gösterir. Tabiî gayelerin kaçınılmaz oluşu *(el-ğâyâtu'tabî'iyye ğayru muhâle*)[460] gereği varlıkta atâlete yer verilmeyişi ve her varlığın kendi mahiyetine uygun bir gayesinin olduğunun kabulü, dinamik işleyişle kurgulanmış sistemik yaklaşım tarzını ortaya koyar. Zira varlık, ilim, düzen ve disiplinle gayesi yönünde dinamik bir işleyiş

[457] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* 281.
[458] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 66.
[459] Bkz. Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 91.
[460] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî,* 20;302.

içerisindedir. Bu işleyiş, her şeyin kendisine uygun olana doğru bir eğilim gösterdiğini izhar eder ki bu eğilim, aşk teorisi bağlamında *teşebbüh'*e uzanır.[461]

Çalışmanın ikinci bölümü olan *Kavramsal Çerçeve*'de *aşk* kavramında değinildiği gibi *aşk'*ı, *istihsân'*a bağladıktan sonra onu talep etme fiili ile tamamlayan filozof, talep etmenin öncülü olarak *istihsân'*ı, onun da öncülü olarak güzel ve uygun olanın varlığını vurgular. Bu vurgu, psiko-epistemolojik olguların ontolojik dayanaklara istinadının zorunluluğunu gösterir. Buna göre akıl, yalnızca insan bağlamında epistemik ve psikolojik bir faktör olarak görülmez,[462] kevnî bir gerçeklik olarak varlığın sudûr ile teşekkül etmiş aşağı yönlü sıra düzeninde önemli bir unsur şeklinde yerini alır. Bu bağlamda tüm varlık ondan (*minhu*) veya ondan olandan (*mimma minhu*) kaynaklıdır. Bu vurgudaki *ondan* ve *ondan olandan* şeklinde işaret edilen her iki referans noktası, akla râcî olduğundan söz konusu bu referans noktaları, varlığın akla dayalılığını vazıh olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca sistemi oluşturan gayri cismani cevherlerin önce ve üstün nitelikleriyle cismani cevherlere mebde teşkil etmesi, akla dayalı temellendirme yaklaşımını pekiştirmektedir. Bu görünümüyle varlık, mebde ve müntehasıyla akla dayalı bir yapı arz eder. Buna göre akıl, sadece psikolojik ve epistemolojik bir çerçeveyle sınırlı değil, kozmolojik bir gerçeklik olarak hayır nizamının ana unsurudur. Böylece ayrık akıllar kozmolojik olarak uygun olana eğilim yaklaşımı ile alt ve orta alandaki eksik varlıkların yüksek sabit ilkelere *teşebbüh* eyleminin de sistemsel dayanağını oluşturmaktadır.

---

[461] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 155-128.

[462] Daha önce ikinci bölümde "akıl" kavramı kapsamında ifade edildiği gibi insan bağlamı inhisarında ele alındığında akıl, insanın sağlıklı ilk fıtratı, iyi ile kötüyü temyiz, zihinde oluşan kapsamlı anlamlar ve nihayet söz ve davranışlarda insanın övgüye layık bir durumda olmasını ifade ettiği vurgulanmıştı. İbn Sînâ'ya göre cumhur düzeyinde akıl, bu anlam boyutlarından ibarettir ki bu boyutlar insanın psiko-epistemolojik varlığı ile sınırlıdır. İbn Sînâ, *Hudûd* risalesinde cumhur düzeyinde belirtilen bu anlamları saydıktan sonra felsefe literatüründe kullanılan anlamları tadât ederken *maddeden mücerret mahiyetler* olarak kozmik faal akılları ve özellikle "faal akıl"ı da belirtir. Bu vurgu aklın insanın psiko-epistemolojik varlığının ötesinde kevnî bir gerçeklik olarak kabul edildiğine dair açıklayıcı bir vurgudur. İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", 80. Bu doğrultuda *el-İşârât* altıncı namatta önceki bölümlerde dile getirilen verilere dayanarak varlığın sıradüzeninde cismani olmayan cevherlerin varlığının açıkça anlaşılmış olduğu "fekad bâne leke enne cevâhira ğayra cismâniyye mevcûde" cümlesiyle beyan edilir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 314.

Benzeme çabası, *sudûr* ve *nüzûl* seyrinde oluşan varlık katmanlarının dipten akla doğru yükselişinin yansımasıdır. Varlıkta olduğu ifade edilen bu yükseliş yaklaşımı, önce ve üstün olan gayri cismani cevherlere doğru bir *teveccüh* ve *teşebbüh* fikrinin de asli dayanak noktasıdır. Varlıksal yapı, soyuttan somuta doğru tezahür ettiğinden soyut olan, somut olandan hem varlıksal önceliğe hem de varlıksal üstünlüğe sahiptir. Bu tasavvura göre varlık olarak nitelenmeye *ayrık, bitişik*'ten önceliklidir. Sistemin öngördüğü soyutun bu varlıksal güç ve nüfuzu, sudûr teorisi açısından bakıldığında gayri cismani cevherlere dönük olan eğilimi ve özellikle nâtık nefsin *aklî teşebbüh* yönünü vurgulamaktadır. Buna göre kevnî bir gerçeklik olarak ayrık akıllar, göksel ve yersel varlıklardaki hareket ve değişimlerin yüksek ilkeleridir. Bu ilkeler sahip oldukları iyilik, güzellik, yetkinlik ve süreklilik ile eksik varlıklarda kendi yetkinliklerine ulaşma arzusunu teşvik ederek kâmil varlığa benzeme çabasının ortaya çıkmasına etki eder. Ne var ki, *âlî*nin, *sâfil* için doğrudan bir gayesi olmadığı için ayrıkların oluşturduğu bu etki, doğrudan bir etki değil, uzaktan *özendirme* ve *arzu uyandırma* tarzındadır. Çünkü her yönüyle bilfiil olan şeyin başkasını hareketlendirmesi bitişiklik ve temasla değil teşvik tarzında olur. Faal akıllar da her yönüyle bilfiil olduğundan şevk ve teşvik tarzı dışında hareket ettirme yolu uygun değildir.[463] Bu durumda ayrık akılların ontolojik ve kozmolojik gerçeklikleri, nâtıklık faslında ortaklaşan insanî ve semavî nefslerin yetkinleşmelerinin uzak nedenleri (*mufârık câzib*) şeklinde ortaya çıkar.

Aşk teorisinde varlıkta her şeyin kendisine uygun olana doğru eğilimi temel bir prensip olduğuna göre cisme işlenip kalıplaşmış olmadığı belirtilen insanî nâtık nefsin,[464] soyut akla doğru bir eğilim içerisinde olması tabiîdir. Aklın kevnî bir gerçeklik olarak tasarlanıp sistemin dayanak merkezi ve işleyiş dinamiği olarak görülmesiyle her şeyin aşk ve şevk ile kendisine uygun olana bir meyil içerisinde oluşu beraber düşünüldüğünde görünüm netleşmektedir. Bu görünüme göre insanın nâtık nefsinin eğilimi, ayrıklara doğru görülmekte bu durumu belirtmek üzere İbn Sînâ "nefsler, zâtında akıl olarak yetkinleşmeye muhtaçtır"[465] diyerek nefsin yetkinleşme yönünü vurgulamaktadır. Çözülmeye (*fesat*) ayarlı bedeni, *cismani*

[463] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât*, 352.
[464] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 220.
[465] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 82.

teşebbüh kapsamında olsa da insan nefsinin nâtık olması yönüyle (*min haysu hüve nâtık)* gerçekleşen *teşebbüh* eğilimi ve eylemi, bedensel (*cinsî*) değil, nâtık kuvve (*türsel*) odaklıdır. Bu düzeyde gerçekleşen *teşebbüh*, maddî donanımı aşan soyut bir düzeyde tahakkuk eder. Dahası insan nefsi, yetkinleşmesi durumunda tamamen soyutlaşıp adeta akıldan bir âleme döner. İbn Sînâ, nâtık nefsteki bu yönelimi şu şekilde belirtir:

> "Beşerî nefslerin melekî nefslerle münasebeti duyulur cisimlerden daha güçlüdür. [Meleki nefslerle temas ve münasebet konusunda] gizlenme (ihticâb) veya cimrilik (buhl) yoktur. Gizlenme veya kısıtlılık söz konusu olduğunda cisme dalmış olmasından veya aşağı yönlü cazip şeylere odaklandığı için kâbilden kaynaklı olur. Beşerî nefs, bu meşgul edici şeylerden bir nebze boşalabilse diğer taraftaki şeylere yönelme fırsatı hasıl olur."[466]

Filozofa göre burada nefsimizin biri bedene diğeri de *mebâdi-i âliye'*ye bakan iki veçhesi vardır. *Mebâdi-i âliye'*ye bakan veçhe, her dâim onlardan gelen etkileri kabule açık bir yapıda olması gerekirken[467] başka şeylerle yoğun bir meşguliyet söz konusu olduğundan yüksek ilkelerden gelen etkileri alamama durumu vaki olur. Nefste mevcut bulunan kısıtlılık ve engellenmiş olma durumu yüksek ilkelerden değil, etkileri alma konusunda nefsin kapalılığından kaynaklanmaktadır. Bu kapalılık da nefsin, yönünü ve dikkatini başka *câzip'*lere çevirmiş olmasındandır. Beşerî nefs, bu oyalayıcı engellerden boşalabilirse yüksek ilkelerin etkilerine erişebilecektir. Nefs, oyalayıcılardan kurtulup bu âlî etkilere eriştiğinde daha önce bitki ve hayvan nefsi odağındaki ilgilerin naifliğini fark ederek zâtı itibariyle esasen yüksek ilkelere olan eğiliminin daha güçlü ve kapsamlı olduğunu fark edecektir. Filozof, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâb'un-Nefs'*in sonlarına doğru tahayyül ve rüya bağlamında insan nefsinin ilgi ve eğilimlerinin belirleyiciliğini şu şekilde belirtir:

> "…Şüphesiz beşerî nefsler, duyulur cisimlerden daha çok, melekî cevherlerle daha güçlü bir münasebet içindedir. Burada gizlenme (ihticap) veya cimrilik (buhl) yoktur. [Var olan] sakınma veya gizlenme ya cisimlere dalmışlıktan ya da aşağı taraf yönündeki cazip şeylere kapılımından dolayı kâbilden kaynaklıdır. Bu fiillerden boşalabilme

[466] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 158-159. Krş. Ruhun aynı kalana, kalmayandan daha çok benzediği veya ruhun tanrısal olana daha çok benzerlik taşıdığı vurgusuna dair Bkz. Platon, *Phaidon*, 76.

[467] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 203.

durumu olursa [nefse] diğer tarafı değerlendirme imkânı hasıl olur. Bundan dolayı [nefsin] ilk kanıtladığı şey, bu insanla, etrafındakilerle, yaşadığı kenti veya memleketiyle ilgili şeylerdir. Bu nedenle [nefsin] dile getirdiği rüyaların çoğu rüya sahibi insanla ve çevresindekilerle ilgilidir. [Böylece] kimin himmeti makuller ise onlar, ona belirirler. Kimin de himmeti insanların yararı ise onu görür ve ona ulaşır…"[468]

Bu farkındalık bağlamında İbn Sînâ, nâtık nefsin akıl ve melekî cevherlere olan ilgisinin maddeye olan ilgisinden daha güçlü olduğunu belirtir ve *merâtibu'l-mevcudât* yaklaşımının sistemsel arka planına dayalı bir şekilde insan nefsinin ayrıklardan sayılmış olmasına göndermede bulunur. Bu çerçevede kimin ilgisi neye ise onu elde eder. Akledilir şeylerle ilgilenene onlar zahir olurken; başka şeylere dikkat ve himmetini hasreden kişi de o şeylere ulaşır. Ancak yüksek ilkelerin etkisi konusunda sistemde *âlî'*nin *sâfil* için doğrudan bir gayesi olmadığı kabul edildiği için ayrıkların etkileri doğrudan değil, uzaktan teşvik tarzında gerçekleşir. Buna göre insanî nefs için bu etkiler, kasrî veya tabiî bir yolla değil şevklendirme tarzında meydana gelir. Bu şevklendirmeye nefs, onda içkin bulunan aşk yoluyla özsel bir yönelimle kapılır. Buna göre yüksek ilkeler, nefslerin yetkinleşmelerinin *uzak câzipleri* olarak dolaylı etki etmiş olurlar.

Nâtık kuvvenin bu yetkinleşme süreci, eksik varlığın yetkinliğe doğru seyir sürecini vurgularken diğer yandan her şeyin kendisine uygun olana doğru eğilimini de gösterir. Bu eğilimin doğal bir seyri olarak nâtık kuvve, ayrık akıllara doğru bir meyille yetkinleşme secini yaşar. İnsanın *vücûdî tekevvünü* ile birlikte *aklî tekâmülü* ve *teşebbüh'*ü de ontolojik kaynaklara bağlı görünmektedir ki bu görünüme göre insanın varlıksal ilkeleri, somut (*semavi varlıklar*) ve soyut (*Faal akıl*) varlıklar olarak açığa çıkmakta ve aklî *teşebbüh'*ün yönünü belirlemektedir.

İbn Sînâ'nın insan aklı ile ilgili tasnifine bakıldığında bu tasnifin *heyûlânî, bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd* olarak belirtildiği görülür. Bu sınıflandırma, tamamen kuvve halde olandan en yüksek derecede fiile ulaşıp soyutlaşmış akla doğru sıralanır. Dolayısıyla bu sıralama, gittikçe soyutlaşan bir eğri olarak tezahür eder. Bu tezahür,

[468] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 158-159.

insanın akli yönde geliştikçe bedene ve duyulara olan bağımlılığının azaldığını gösterir.[469]

Akıl tasnifinde *heyûlânî* ile nâtık kuvvenin ilk durumu ifade edilir. Aklın bu ilk durumu, makulleri elde etme gücüne sahip olmakla birlikte henüz onları elde etmemiş halidir. Bu haliyle akıl, henüz hiçbir suret almayan ilk maddeye (*heyûlâ*) benzetilmiş ve ona *heyûlânî* denilmiştir.[470] Akıl, ilk makulleri elde ederek ikinci makullere erişme yeteneğine ulaştığında *bilmeleke*; makulleri elde edip her istediğinde onları aklında hazır hale getirebilecek düzeye ulaştığında *bilfiil* akıl denir. Aklın makullerle ilişkisi onları bilfiil düşünmek şeklinde olduğunda da ona *müstefâd* akıl denir.[471] *Müstefâd* akıl ile ileri düzey soyut ilişkilendirme (*metafizik*) kapasitesine ulaşılır.[472] Nazarî akılların mertebelerini *heyûlânî, bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd* olarak saydıktan sonra İbn Sînâ, en son mertebe olan *müstefâd* mertebesine ulaşıldığında insan için tüm varlığın ilk ilkelerine *teşebbüh* hasıl olduğunu ifade eder:

> "Tüm bunlar nazarî aklıllar olarak adlandırılan kuvvelerin mertebeleridir. Müstefâd mertebesinde hayvan cinsinden olan insan türü tamamlanmış ve orada insanî kuvvet tüm varlığın ilk ilkelerine benzemiş olur."[473]

Bu kapasiteye ulaşan insan nefsi, akıldan bir âleme dönüşmüş gibi kavrayabildiği tüm varlığın *hey'et'*ini tasavvur edebilecek bir istiaba ulaşır. Tüm varlığın *hey'et*ini tasavvur edebilecek bir istiaba ulaşan ve *âlemen akliyyen* niteliğine erişen insan nefsi,[474] yukarıda bölüm başlığında vurgulanan *behâ ve cemâle doğru tekâmül'*ü gerçekleştirerek en yüce hal olan mahiyetin sırf aklî olması durumunu ihraz eder. Akla dönüşerek tümel ilişkileri idrak düzeyine ulaşan insan nefsi, ayrıklardan sayıldığı için insanın nâtık nefsinin cevhersel fiili, bu açıdan taakkul

---

[469] Davıdson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 127.
[470] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 204.
[471] Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", 64.
[472] Türün tüm bireylerinde ortak olan *heyûlânî akıl*, süreç içerisinde irade ve *iktisap* ile *bilmeleke* ve *bilfiil* akla dönüşür. Bu dönüşümle akıl, sürekli işleyiş halinde olan faal akla erişim ile *müstefâd* akıl seviyesine ulaşır. Gelişim sürecinde bir varlığın harici bilfiil bir illetin etkisi olmadan sadece öz kuvveleriyle bilfiil duruma geçemeyeceğinden *müstefâd* kavramı, dışarıdan destekli yanına vurgu yaparak aklın, makul suretleri faal akıldan edinmesine vurgu yapar. İbn Sînâ'ya göre müstefâd akıl seviyesine ulaşıldığında insan türünün gelişimi tamamlanmış olur. Bu gerçekleşmeyle insanî güç ve kapasite tüm varlığın ilk ilkelerine benzemiş (*teşebbüh*) olur. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 205.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 40.
[473] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 205.
[474] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 426.; Krş. Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 98-101.

olarak açığa çıkar. İlerleme seyri duyulurdan akla doğru olan insanın bu cevhersel eylemi, hissî, hayalî ve vehmî idrakten aklî idrake yükselerek ayrık akılların sonuncusu olan faal akıl ile *mücânis* olabilecek tarzda soyutlaşır. Faal akıl, mücerret olduğundan onunla ittisale ulaşmış insan aklı da soyutlaşmış ve faal akıl ile hemcins olmuş sayılır. Bu hemcins sayma yaklaşımı, bir yandan mantıksal terminoloji açısından cinste bir olana mücânis denildiği[475] diğer yandan felsefî düşüncede *teşebbüh* eylemi söz konusu olabilen iki şey arasında ortak bir *emr'*in olması gerektiğinin belirtilmiş olmasına dayalıdır. Bu iki dayanağa bağlı olarak ittisal düzeyine ulaşan *müstefâd* akıl, insan aklının cevheri faal aklın cevherine yaklaşıp onunla aynı düzeye ulaştığı için[476] faal akıl ile mücânis sayılmıştır. Gittikçe tecerrüt ederek akıllaşan insan nefsi artık nefs olarak değil akıl olarak adlandırılır. Zira ifade edildiği gibi zaten maddeye işlenip kalıplaşmış olmayan,[477] akıllaşma süreciyle de ittisal derecesine ulaşmış insan nefsi *âlemen akliyyen'*e dönüşür. Bu duruma ulaşabilen insan aklı, bu açıdan faal akıl ile *mücânis* olur. Nâtık nefsin akıldan bir aleme dönüşünü İbn Sînâ, şu şekilde tasvir eder:

> "…Bu temel ilkeler anlaşıldıysa amaçladığımız hedefe yönelip deriz ki: Nâtık nefse özel kemâl, onun küll'ün suretini, küll'ün suretindeki makul nizamı ve küll'e taşan hayrı tasavvur edeceği akıldan bir âlem olmasıdır. İlk nedenden başlar, yüce ruhanî cevherlere sonra bedenle bir tür taalluku bulunan ruhanîlere daha sonra hey'etleri ve kuvveleriyle ulvi cisimlere geçer. Bu şekilde tüm varlığın tasavvurunu tamamlayana kadar [devam eder]. Böylece mutlak güzel ve mutlak hayır olana tanık olup onunla bir olan, [tüm varlığın] misalini ve hey'etini kazınmış, işleyiş tarzını edinmiş ve ondan bir cevher olmuş [olarak] mevcut tüm aleme paralel, makûl bir âleme döner."[478]

Bu yaklaşıma göre nâtık nefsin yetkinliği tüm varlığın suretini, düzenini ve varlıkta tezahür eden hayrı tasavvur edebilecek aklî bir âleme dönüşmektir. Bu idrak ile nefste, sıralı düzen içerisinde ilk nedenden başlayarak en aşağıya kadar illiyet düzeni içerisinde tüm varlığa dair bir tasavvur oluşur. Bu tasavvur ve idrakle tüm varlık adeta onda nakşolur, kazınır. İdrak, idrak edilenin (*müdrek*) suretini almak olduğuna göre nefs (*bir ayna gibi*), yansıtma gücü yüksek cila (*nazarî akıl*) ile

[475] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 260.
[476] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri*, 18.
[477] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 220.
[478] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 425-426.; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 328.

varlığa dair makuller onda irtisam eder.[479] Nefs, varlıktaki hayr, cemâl ve kemâle tanık olup işleyiş tarzını kendisi de edinince ondan bir cevher olarak tüm âleme paralel (*muvâzî*), akıldan bir âlem haline gelir. İnsan, varlıklarına burhanla ulaştığı ayrık ilkeleri hakiki tasavvurla tasavvur eder ve buna bağlı olarak yakinî bir tasdikle onları tasdik eder. Varlıkta meydana gelen şeyleri, tikel nedenlerinin ötesinde uzak nedenleriyle tümel olarak idrake ulaşır. Bu tümel idrakle onda *küll*'ün genel yapısı ve işleyişinin tasavvuru karar bulur. Varlığı ve işleyişini tahkik edip anlamaya çalışan bir nâzır olarak insanın görüşü netleştikçe mutluluk hissi artarak bu tahkikte daha ileriye gitme arzusu oluşur.

Nâtık kuvvenin akıllaşma yolundaki bu süreci, ikinci yetkinlik kapsamında değerlendirildiğinden iradî ve kesbî olarak gerçekleşir. Bu açıdan müstefâd akıl düzeyinde sonlanan bu yetkinleşme süreci, türün tüm bireylerinde aynı derecede gerçekleşmeyebilir. İkinci yetkinlik olarak *aklî teşebbüh'*ü *cismani teşebbüh* ile kıyasladığımızda *cismani teşebbüh'*ün insanın fiziki varlığının istikrarı ile doğrudan ilgili olduğundan zarurî ve türün tüm bireylerinde ortaktır. Nâtık kuvvenin yetkinleşip soyut akla dönüşmesi ise ihtiyarîdir ve mümkün olmakla birlikte türün tüm bireylerinde ortaya çıkması beklenmez. Daha önce belirtildiği gibi hareket teorisi açısından iradî olan bu yetkinleşmede ikrah veya kasrîlikten bahsedilmesi olanaksızdır. Bu açıdan iradî olan bu *teşebbüh* fiili, türün tüm bireylerinde değil bu iradeyi sergileyerek gerekli yetkinleşme seyrini tahakkuk ettiremeyenlerde gerçekleşmez. Özellikle nâtık kuvve boyutundaki *aklî teşebbüh'*ün ihtiyariliği açısından ve fiili meydana getiren haz ve insiyaka bakılırsa bu *teşebbüh* boyutunda insanın ihtiyari aktifliği belirleyicidir. Bu açıdan İbn Sînâ, ikinci kemâlin "tab'" ile değil "iktisâb" ile gerçekleştiğini belirterek[480] bu yetkinlik kapsamında değerlendirilen aklî *teşebbüh'*ün aktif bir irade ile kazanıldığını vurgular. *Teşebbüh*'teki bu iktisap vurgusu felsefenin geleneksel Orta ve Yeni Platoncu karakterini yansıtan *insanın gücü oranında tanrıya benzeme çabası* tanımındaki "gücü oranında" kaydı ile belli bir uyum sergiler. Zira mezkûr gücü iki şeklide

[479] İbn Sînâ, "Fi'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrâkatiha", *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât* (Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, ts.), 63.
[480] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 22.

anlamak mümkündür: irade ve kapasite. Böylece azim ve gayretle girilen süreçte (*sülûk*) her birey, kendi vüsatının en üst yetkinleşme haddine ulaşır.

İbn Sînâ, akıllı olması cihetiyle insanın yetkinliği, hakkı bilmesi ve hayrı işlemesidir. Ancak insanın ilk fıtratı, hakkı bilme ve hayrı işleme konusunda insana çok az destek verecek niteliktedir. Bu mevzuda insan, elde edebileceği pek çok şeyi ancak iktisap ile elde edebilir demektedir.[481] Buna göre insanî ilk yetkinlik olan nâtık kuvve, iktisap ile gelişip yetkinleşemediğinde sonraki yetkinlikleri elde etmede oldukça yetersiz kalmış olur ki bu da nâtık kuvvenin ilk haline verilen *heyûlânî* isminin yerindeliğini gösterir. Çünkü bu isim, işlenmemiş kuvve haliyle nâtık kuvvenin *heyûlâ*'ya benzer oluşuna dikkat çeker. Burada *heyûlânî* akıl, aklın madde ile birlikteliğini değil onun sırf madde gibi kuvve halini vurgulamak için kullanılır.[482] Bu açıdan filozof, bu kuvvenin bu haliyle işlenip yetkinleştirilmediği taktirde insana sonraki yetkinlik konusunda pek yardımcı olamayacağına dikkatleri çeker.

Zaruri hayır perspektifinden bakılırsa sıhhat ve bedenin selâmeti zorunlu ilk yetkinlik, bu iyi olma haline bağlı olarak gelişen sonraki yetkinlik de ihtiyari hayırdır. Çünkü bu en temel hal sağlanamadığında ilk yetkinlik sona ereceğinden sonraki yetkinliğe kavuşum doğal olarak gerçekleşmeyecektir. Bu açıdan ikinci yetkinlik için ilk yetkinlik zorunlu iken ilkinin varlığı için ikinci yetkinliğin bilfiil ortaya çıkmasına gerek yoktur. Bu nedenle İbn Sînâ, ilk yetkinlik ortadan kalkarsa şeyin yok olacağını, ikinci yetkinlik olmaz ise şeyin ortadan kalkmayacağını ancak onda bir *hal salâhı* olmayacağını belirtir.[483] Bunun nedeni şeyin ilk yetkinliğinin, cisimsel suret; ikinci yetkinliğinin de doğasının bekâsını sağlayan suret[484] oluşudur.

İlgili yerlerde değine gelindiği gibi *teşebbüh*, bir yanıyla insiyak eşliğinde belli bir süreci vurguladığından sülûk tarzında bir karaktere sahiptir. Bu anlamda sülûk, tam varoluş bağlamında gayenin tahakkuku yönünde belli bir süreci gerektirdiğinden özellikle insanın *aklî teşebbüh*'ü kapsamında aşamalılık ve sülûk, belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna göre ilk yetkinlik, şeyin madde ve ilk

[481] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Medhal* (Kahire: el-Matba'atu'l-Emiriyye, 1952), 16-17.
[482] Dimitri Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", 64.
[483] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 137.
[484] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 55.

suret olarak varoluşudur. Bu varoluş, fiziki varlığın bekâsı açısından önemli olmakla birlikte sonraki yetkinlik, birinci öncelik olmayan bir gelişimi belirtse de şeyin gaye yönünde tamamlanması ikinci yetkinlik ile olduğundan, ilki ile yetinmek eksik kalmaya devam etmek olur. Örnek vermek gerekirse insan ölçeğinde beslenmek ve diğer maddi donanıma ait ihtiyaçlar, birinci yetkinlik kapsamındadır. Buralarda ortaya çıkan ciddi aksaklıklar bireyin fiziksel yapısında helâke sebep olabilir. Felsefe, mantık, metafizik, astronomi ve geometri öğrenimi ise ikinci yetkinlik kapsamında olan fiiller olduğu için bunların yapılmaması bireyin maddî varlığına doğrudan zarar vermez. Ne var ki bu hususların ihmali bireyde ikinci yetkinliğin yani soyut aklî gelişimin akim kalmasına neden olur. Bu ayırıma göre beslenme, cinsî cevhere; nâtık kuvve eylemleri de türsel cevhere dönüşür.[485] Organik varlık düzeyinde bekâ beslenme ve üremeyle; aklî düzeyde bekâ, aklî cevherin tam yetkinliğe ulaşarak soyutlaşması ile elde edilir. Bu düzeyde talep edilen hayır, zatıyla kaim olduğundan, hareketle erişilebilir bir özelliği yoktur. Akıl, *Mutlak Hayr*'a imkânı nispetinde *teşebbüh* etmek ister. Ona *teşebbüh* de sonsuz kemâlinde zâtını taakkuldur. Benzeri olabilmek (*li-yesîra misleh*) ve maşûkuna hasıl olduğu gibi onun özünde mümkün olan yetkinliğin husule gelebilmesi için akıl, onu taakkul eder. Böylece cevherinin elverdiği [kemâle ve] bekâya ulaşmış olur.[486] İkinci yetkinlik ile elde edilen bekâ, artık oluş ve bozuluş alemindeki cisimsel, nispi ve muvakkat istikrar değil nâtık kuvvenin akıllaşması ile ayrıklara benzer bir varlıksal boyuta erişmektir. Bu erişim, varlıkça güçlenmek anlamına gelir. Bu açıdan İbn Sînâ düşüncesinin kaynaklarından olan Fârâbî gerçek anlamda hayatı ikinci yetkinlik ile ilgili görür.[487] Fârâbî, insan özelinde alınacak olursa gerçek anlamda hayatiyeti, son yetkinliğine ulaşarak tamamlanmış ve zatî gayesini tahakkuk ettirmiş olan insan olarak görmektedir.

Nihaî olarak hem bundan bir önceki kısım olan *cismani teşebbüh* hem de içinde bulunduğumuz insanın *aklî teşebbüh'*ü boyutuyla toparlarsak şunları vurgulayabiliriz:

---

[485] Krş için Bkz. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 153.

[486] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 60.

[487] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 62.; Cafer Âli Yasin, *el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmih*, 223.

İnsan zâtı için söz konusu olan *teşebbüh* hem *cismani* hem de *aklî teşebbüh'*tür. *Zâtî* lafzı, mahiyetin mukavvimi olan unsurları belirttiğinden ve insan mahiyetini oluşturan iki mukavvim lafız *hayvan* (*cins, madde*) ve *nâtık* (*akıl*) olduğundan insan için hem *cismani* hem de *aklî teşebbüh* söz konusudur. Maddî cisim olması ve beslenme gereksinimi duyması dolayısıyla bedeni zorunlu *cismani teşebbüh'*ün konusu iken, nâtık kuvvesi de iradî *aklî teşebbüh'*ün gerçekleştiği türsel cevheridir. Cismani boyuttaki, bedenin muvakkat bekâsını sağlamaya dönük iken insanî nefsin soyut tümel suretlerle *müntabi* olmasına[488] dayalı olarak iradî *aklî teşebbüh* ise ayrıklara dönük bir şekilde bekâya ulaşma imkânı içerir. Bu açıdan *aklî teşebbüh*, cismani boyutta hayatta kalma endişesini aşan insanın, nâtık kuvvesinin *müstefâd* akla dönüşmesiyle temaşa düzeyinde bir hayata yükselişi olarak değerlendirilebilir.

İnsan nefsinin *merâtibu'l-mevcudât* ayırımı çerçevesinde ayrıklardan sayıldığı bilindiğine göre bu durumda müstefâd akla dönüşen, ittisal düzeyine eren ve varlığın ayrık ilkelerine benzer hale gelen insan aklı, faal akıl mertebesinde değerlendirilir. Bu düzeye ve niteliğe ulaşmış insan aklının, bu mertebede değerlendirilişi insanın kıvamında cisim, madde veya araz türünden bir şeye muhtaç olmayacağı bir duruma ulaşmış olmasıdır.[489] Her ne kadar insanî nefs, madde türünden bir taşıyıcı olmaksızın varlığa gelemese de -çünkü madde nâtık nefsin var olanlar dünyasına katılması için kaçınılmazdır-[490] nâtık nefs akıllaşma süreciyle yetkinleşip akıldan âleme dönüştüğünde maddeye ihtiyaç duymayacak bir hale gelir. Zira akıl, mahiyeti itibariyle cismani olmadığından aletle iş görmez. İnsanın kıvamında cisim, madde veya araz türünden bir şeye muhtaç olmayacağı böyle bir duruma ulaşmış olması, mahiyetin aklileşmesi bağlamında gerçekleşen bir süreç olmasına dayalıdır. Bu süreç, yukarıda *aklî teşebbüh* ile ilgili bölümün girişinde vurguladığımız *behâ ve cemâle doğru tekâmül* nitelemesi ile tutarlı bir yapı göstermektedir.

---

[488] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 203.
[489] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 56-57.
[490] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 102.

Aklî teşebbüh konusunda önce önemli bir açı olduğunu düşündüğümüz bir noktaya daha temas etmek istiyoruz. Bu nokta da İbn Sînâ'nın akıllar nazariyesindeki *kutsî aklın teşebbüh* süreci ile ilgisi olup olmadığıdır.

Bilindiği gibi *kutsî akıl*, İbn Sînâ'nın akıl anlayışında önemli bir ayırımdır. Bu akıl, standart akıllar ayırımı olan *heyûlânî*, *bilmeleke*, *bilfiil* ve *müstefâd* akıl dışında ele alınan beşinci bir ayırımdır. Bu ayırım aynı zamanda nübüvvet bağlamında ele alındığından *kutsî* akıl, güçlü nefsi, mutedil mizacı ve arınmışlık durumuyla sahip olduğu ittisal melekesi sayesinde peygamberin tüm akledilirleri bir anda elde etmesini sağlayan nebevî bir özelliktir.[491]

İbn Sînâ'nın bilinen genel yaklaşımına göre bu akıl, talim ve kıyas süreçlerini içeren aşamalara uğramaksızın *heyûlânî* akıldan doğrudan bir sıçrama ile orta terime ulaşılması durumunu ifade eder. Bu açıdan *kutsî* akıl, yetkinleşme süreçlerine ve hazırlık aşamalarına gereksinim duymadan *def'aten* makullerin kendisinde hasıl olduğu akıl olarak belirtilir.

Öğrenme ve yetkinleşme süreçlerini muhtelif (*mütefâvit*) olarak niteleyen İbn Sînâ'ya göre makulleri edinme yolu olan orta terimi elde etme iki şekilde gerçekleşir: *Hads* veya *talim*. Talim, dışsal öğretici faktöre dayalı ve uzunca belli süreçleri kapsayan bir yol iken hads ise daha çok iç dinamiklere bağlı ve yukarıda vurgulanan *def'aten* gerçekleşme tarzında görünmektedir. Hadsi, zihnin eylemi olarak gören filozof, bu eylemle zihnin bizzat orta terimi istinbat ettiğini vurgular.[492]

Öğrenme ve yetkinleşme süreçlerinin *muhtelif* oldukları vurgusuna bağlı olarak bu potansiyel, kişiden kişiye farklılaşır. Bu konuda İbn Sînâ, ister öğrenenin dışında birinin etkisiyle gerçekleşsin ister öğrenenin kendisinden oluşsun öğrenimin çeşitli derecelerde gerçekleştiğini ifade eder. Bu doğrultuda insanlardan kimisi şeyi tasavvur etmeye başkalarından daha yakın ve yatkın olabilir. Zira bu özellikteki insanın istidadı daha güçlü olabilir. İbn Sînâ, bu güçlü istidat, içsel öğrenme dinamiklerinde söz konusu ise ona *hads* denildiğini belirtir. Bu istidat, kimi insanlarda o kadar güçlüdür ki faal akılla ittisal için öğretim ve çıkarım gibi pek çok

[491] Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 2.
[492] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 219.

şeye gereksinim duymayabilir. Hatta bunun için o kadar hazırdır ki neredeyse ikinci istidat onda edinilmiş ve sanki o, her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir (*ke-ennehu ye'rifu kulle şey'in min nefsih*). Bu derece, söz konusu istidadın en üst derecesidir. İşte bu durumun *heyûlanî* akıldan *kutsî* akıl olarak adlandırılması gerektiğini söyler. Ona göre bu hâlet, *bilmeleke* akıl cinsinden sayılsa da çok yüce ve istisnai olduğundan insanların pek çoğunun ortaklaşabileceği bir şey değildir.[493]

Kutsî akıl bağlamında ele alınan temel parametrelere bakıldığında bunların arınmışlık (*şiddet-i safâ*), aklî ilkelerle güçlü ittisal, bir anda aydınlanma (*en yeşte'ile hadsen*), yakînî bir tarzda (*taklidî olmayan*) orta terime ulaşma[494] gibi nâtık türde herkes için standart olmayan özellikler olduğu görülür. Bu vizyon, kutsî aklın istisnai yapısını ve insanların pek çoğunun ortaklaşabileceği bir şey olmadığı yaklaşımını teyit etmektedir. Bu çerçevede standart akıllar yaklaşımının dışında olan kutsî aklın, nâtık tür için türsel cevherin gaye yönünde bir eylemi olan *teşebbüh* ile doğrudan ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Zira iradî ve iktisabî süreçlerle ilerleyen *bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd* akıl aşamaları ile ayrık ilkelere benzeme çabası olan *teşebbüh'*ün aynı zamanda aşk ve şevk temelinde belli süreçleri gerektiren bir *sülûk* tarzında tahakkuk etmesi, ikisinin farklı bağlamlara sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle öğrenim tarzları açısından *kutsî* aklın hadsî (*def'aten*), *teşebbüh'*ün ise iradî ve iktisabî bir sülûk olduğuna göre *kutsî* akıl ve nübüvvetin, sözü edilen *teşebbüh* sürecinin kapsam alanı dışında kaldığı değerlendirilebilir. Felsefenin uzak gayesi olarak belirtilen insanın gücü oranında Tanrıya veya fiillerine benzeme çabası olan *teşebbüh'*ün teorik olarak mümkün ancak pratikte tüm nâtık bireylerde gerçekleşmemesi onun istisnâî bir yetkinlik olan kutsî akıl ve nübüvvetle aynı şey olduğu anlamına gelmez. Zira nazarî ve amelî uzun süreçlere bağlı, türün ikinci yetkinliği olan *teşebbüh*'ün gerçekleşme tarzı ile kutsî akıl ve nübüvvetin karakteri arasında yukarıda ifade edildiği gibi yapısal farklılıklar bulunmaktadır. Bu yapısal farklılıkları dikkate alıcı bir tutum içinde İbn Sînâ, *Metafizik*'in son makalesinde amelî erdemlerin (bilgelik, cesaret, iffet, adalet) nazarî erdemin dışında olduğunu söyleyerek bu amelî erdemlerle birlikte nazarî hikmeti kendisinde birleştirebilenin gerçek anlamda saadete ulaşacağını vurgular. Bunun daha ötesinde nebevî

[493] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 219.
[494] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 220.

hususiyetlere nail olanın ise neredeyse "rabben insâniyyen" olabileceğini ifade eder.[495] Bu bağlamdan nebevî hususiyetlerin, türün ikinci yetkinliği olan aklî *teşebbüh* sürecinden daha özel bir mevhibeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Zira nübüvvetin hadsî öğrenim yönteminin yanı sıra özellikle ikna yeteneği ve teşri gücü dikkate alındığında insanlardan nazarî ve amelî yetkinlikle *ikinci kemâle* ulaşan her öznenin sosyo-politik kurucu ve düzenleyici imkânı da barındıran nebevî vasıflara sahip olmayabileceği izahtan varestedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, ikinci kemâle ulaşmış her yetkin için değil, nübüvvet hususiyetlerine sahip insan için hemcinslerini *terbiye* ve *tedbir* etme kudretine işaret etmek üzere "rabben insâniyyen" tabirini kullanmış olduğu değerlendirilebilir.

3.2.3. Semavî Nefslerin Teşebbühü: Dairesel Hareketle Gelen Sebat

Mantık ve felsefede mahiyet illetleri olan madde ve suret, şeyin tasavvuruna yetse de fail ve gaye olmadan bir şeyin gerçekleşmeyeceği belirtilmekte, bu minvalde fail, hareketin ilkesi gaye de madde ve sureti tamamlayan neden olarak kabul edilmektedir. Bu kabule göre mahiyet ve varlık nedenleri, şey hakkında tasavvur ve tasdikleri meydana getiren önemli öncüller olarak belirginleşir. Bu bakımdan bir doğanın teşekkülü için üç temel faktörün *fail*, *kâbil* ve *gaye* olarak belirlenmiş olması[496] keza İbn Sînâ'nın ilke olarak tabiî gayenin kaçınılmazlığı düşüncesine dayanarak varlıkta atâlet, tabiatta muattal olmayacağını vurgulaması[497] gaye unsurunun ağırlığını ortaya koymaktadır. Hem *eş-Şifâ*'da hem de özellikle *el-İşarât*'ta bir namat tahsis edilerek *gayeler*, *ilkeler* ve *düzen'*in ele alınmış olması, konunun önemini göstermektedir. Öte yandan karşıt bir kavram olarak *bâtıl* da hesaba katılarak konunun diğer tarafına dikkatler çekilmektedir. Altıncı namatın ele aldığı *gayeler, mebâdî ve tertip* yaklaşımı, varlıkta bâtıl ve abesin olmayacağına atıfta bulunur. Bu bakımdan görkemiyle varlığın en dikkat çekici alanı olan semavî cisimlerin nizam ve gaye odağında ele alınması altıncı namatın konuyu *gayeler, mebâdî ve tertip* bağlamında işlemesini anlamlı kılmaktadır. Bu anlam, felsefî düşüncede semavî cisimlerin hareketlerini nefslerinin ayrık akıllara *teşebbüh* gayesi

[495] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 455.
[496] İbn Sînâ, "Fi'l-Ecrâmi'l-Ulviyye", *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât* (Kahire: Dâr'ul-Arab li'l-Bustân, ts.), 51-52.
[497] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 138.

ile izah yaklaşımıdır. Bu anlam yönündeki ilkelerden biri doğanın bâtıl bir şey yapmadığı ve varlıkta bâtıl bir durumun olmadığıdır.[498] Her varlık ya kendisi ya da başkası içindir. Başkası için olan şeyin gayesi ise o şeye erip ulaşmasıdır (*ittisal*).[499] Bu bakımdan her iki (ibda ve oluş) âlem için hareket ve gayeler, noksâniyetin doğal bir gereği olarak sistemdeki yerini alırken söz konusu noksâniyet, bu varlıkların hareket ve fiillerinin de izah zemini olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla semavî cisimler ve hareketleri *gayeler, mebâdî ve tertip* anahtar kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çaba kozmolojik düşünceyi ve ilgili bütüncül şematik yaklaşımları ortaya çıkarır. Zira tek tek olguları aşarak en genele ulaşma ihtiyacı duyan insan, varlığın genel yapısı (*hey'et*) ve işleyiş düzenini (*nizam*) açıklayabileceği bir dizgeye ulaşmak ister. Bu dizge de tüm varlıkların birbirine nispetinin anlamlı hale gelebileceği bir *kozmolojik tasavvur* zemininde ortaya çıkar.

Her malulün illeti ve her hâdisin bir madde ve sureti olduğu düşünüldüğünde her hareketin de bir gayesi olması gerekir. İbn Sînâ'ya göre oluş ve bozuluşta ve semavî varlıklarda ilk bakışta bir gaye olmadığı zannedilse de[500] bu varlıklar gayeden hâli değildir. Hakikati itibariyle gayede bir sükûn olması gerektiği yani amacına varması ile şeyin sükûna ermiş olması gerekir. Ancak felsefî düşüncenin ana kodları, gayenin sükuna eriş olmasını, ay-altı varlık alanı ile sınırlar. Bu inhisar nedeniyle ay-üstü varlıkların gayesinin sükuna eriş odaklı olmaması gerekir. Bu açıdan ay-üstü varlıkların doğrudan veya rasat ile gözlenen muttasıl hareketlerinin kaynağının ne olduğu ve bunların amacının ne olabileceğine dair bir sonuca varmak bu bölümde amaçladığımız hedeflerdendir.

Başından beri hem etimolojik hem de felsefî anlam çerçevesi itibariyle *gaye*ye dönük bir eylem olduğunu ifade etmeye çalıştığımız *teşebbüh*, işte bu açıklama çabası muvacehesinde felsefî düşünce ve kozmolojide oluşan bir izah yöntemi olarak dikkatleri çekmektedir. Semavî cisimlerin hareketlerinin felsefî bir açıklaması olarak *teşebbüh*'ün anlaşılabilmesi, semavî nefsler, cisimleri ve feleklerin mahiyet ve fiillerini tanımaya bağlıdır. Bu açıdan bu varlıkların konum, mahiyet, fonksiyon ve hareket tarzlarının ortaya konulması gerekir. Konumlarına birinci

[498] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 138.
[499] Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, 1/193-194.
[500] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 283-284.

bölümdeki *Kozmolojik Bağlam*da, hareket tarzlarına da ikinci bölüm *Kavramsal Çerçeve*de ilgili kavramların içeriğinde değinmeye çalıştık. Bu bölümde ise bunların mahiyet ve fonksiyonlarına temas etmeye çalışacağız. Her ne kadar İbn Sînâ'nın deyimiyle bu problemi tam anlamıyla temyiz edip onun künhüne vakıf olmak zor olsa da ana hatlarıyla oluşacak bir çerçevede mezkûr problemi çözme imkânı mevcut bulunmaktadır.[501] Zira İbn Sînâ'nın yaşadığı çağda o günkü kapasite oranında belli bilimsel veriler ve rasat imkanlarıyla desteklenen akıl yürütme ve mantıksal çıkarım şeklinde işleyen rasyonel etkinliklerle göksel cisimlerin incelenip anlaşılmaya çalışıldığı bilinmektedir.[502] Bu çerçevede İbn Sînâ felsefesinde felekler, semavî cisimler ve semavî nâtık nefsin ne olduğunu anlamaya ayrıca dairevî ve doğrusal hareket ayırımının bir yansıması olarak bunların gayelerinin hareketle ulaşılabilecek şeyler olup olmadığına değinmeye çalışacağız. Böylece İbn Sînâ'nın yaşadığı çağdaki felsefî birikim etrafında oluşan semavî cisimlerin hareketlerine getirilen bir izah yaklaşımı olarak *teşebbüh'*ü filozofun temel metinlerinden hareketle ortaya koymaya gayret edeceğiz. Bunu da bağlamı oluşturan felek, semavî cisimler, dairevî hareket, semavî nefsler ve ayrık akıllar faktörlerinin ilişkileri ve etkileşimleriyle anlamlandırmaya çalışacağız.

Felek: kirmen ağırşağı, kadın göğsü, düz arazideki kubbe şeklinde tepe, çalgı aletlerinden yarım küre şeklindeki zil gibi yuvarlak ve bombeli nesnelere verilen bir isimdir.[503] Bir astronomi terimi olarak da feleğin yıldızların döndüğü yer anlamını taşıdığı kaydedilmiştir. Bu anlamıyla felek, gök cisimlerinin dönüş yörüngeleri anlamını çağrıştırmaktadır. Feleğin, dönen cismin kendisi mi yoksa cismin üzerinde döndüğü yer mi olduğu konusunda farklı görüşler olduğu, Arapça'da dönen her şeye

[501] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 302. Filozof altıncı namatın on dördüncü faslında önceki fasıllarda takdim edilen beyanâttan semavî cisimlerin dairevî hareketinin iradeye dayalı ve teşebbüh gayesiyle yapıldığının anlaşılabildiğini ifade ettikten sonra muhatabına ancak bu teşebbühü genel hatlarıyla bildikten sonra tam olarak künhüne vakıf olmak için kendini zorlamaması gerektiğini tavsiye eder. Bunun gerekçesi olarak da *gurbet âlemi*nde bulunan insanın kavrama güçlerinin, değil semavî nefslerin teşebbühü gibi bir konuyu bunun çok altında basit konuları dahi tam anlamıyla kavrayamadığını ifade etmektedir.

[502] Dönemin özellikleri ile ilgili bilgi ve referans kaynakları için tezin birinci bölümündeki *Kozmolojik Bağlam*a ve içeriğinde atıf yapılan kaynaklara bakılabilir.

[503] İlhan Kutluer, "Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/303-306.

felek denildiği, lakin feleğin dönme olayının faili veya mahalli olması konusunda ihtilaf olduğu ifade edilir.[504]

İbn Manzûr'un, "medâru'n-nucûm"[505] açıklamasına bakılırsa felek sema, semavî cisimler ve dairevî hareket odağında alınmaktadır. Buna yakın bir izahla Râğıb el-İsfehânî, feleği gök cisimlerinin akış mahalli anlamında *mecra'l-kevâkib* şeklinde adlandırır. Ona göre bu şekilde adlandırılmasının gerekçesi de *felek* kelimesinin *fülk* ile olan benzerliğidir.[506] Bu durumda *fülk* denizde akarak ilerleyen gemiyi *felek* de semada akarak ilerleyen gök cismini belirtmek için kullanılır.

İbn Sînâ, *Hudûd* risalesinde feleği kürevî, doğası gereği hareketli, oluş ve bozuluşa kabil olmayan basit cevher şeklinde tanımlayarak[507] kavramı etimolojik özelliklerini havi felsefî bir terim olarak kaydeder. Zira mezkûr tanımı "oluş ve bozuluşa kâbil olmayan basit cevher" ibaresi ekseninde yapması, lugavî anlam çerçevesine felsefî kozmolojinin yaklaşımını taşıdığı görülmektedir. Bu tanıma göre felek, en mükemmel şekil olarak görülen küre şeklinde, en iyi hareket tarzı olan dairesel ve sürekli hareket halinde, tabiî unsurlardan mürekkep olmadığı için de oluş ve bozuluşa uğramayan basit bir cevherdir.

Geçen bölümlerde nefs kavramı çerçevesinde *hayvan* nitelemesinin asgari şartının duyum ve iradî hareket olduğu vurgulanmıştı. Hayatın odağında idrak ve fiil olduğu[508] vurgusuna mebni olarak feleğe idrak ve fiil atfedildiğinden olacak "felek hayvandır"[509] denilmiştir. Feleğin nefs sahibi hayvan olarak nitelenmesi, ona izafe edilen iradî hareket ve idrakten dolayıdır. Ancak feleğin nefsi hareket ve yetkinleşme gibi fiillerini, yersel organik cisimlerde olandan farklı olarak âlet olmaksızın tek yöne müteveccih bir iradeyle ve sınırlarını aşmayacak bir tarzda yapar.[510] Bu öncüllerle feleğin hareketinin nefsânî (*iradî*) olduğu doğrulandıktan sonra İbn Sînâ'ya göre "sema Allah'a boyun eğen hayvandır"[511] denilmiştir. Bu öncülü esas

[504] Kutluer, "Felek", 12/303-306.
[505] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/10/478.
[506] el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 385.
[507] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", 89.
[508] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât*, 297.
[509] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 57.; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 182.
[510] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 137.
[511] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 295.

aldığımızda feleğin hareketinin (*teşebbüh talebi yönünde gerçekleştiği için*) iradî (*hayvanî*) olduğu anlaşılmış olur. Zira ona göre kasrî olmayan hareket bir *emr'*e yöneliktir. O *emr* de cismin suret, yer veya konumunda olan zâtî kemâlidir.[512] Dolayısıyla *teşebbüh'*ün dinamik gücü olan aşk ve şevk, metafizik gaye olarak ayrıklara dönük olsa da *aşk*'ın yakın gayesi her bir varlığın zâtî kemâlidir.

Teoriye göre cisim, tabiat alanında dört temel unsura dayalı bileşik cisim ve basit semavî cisim olarak ayrılır. Dört temel unsura dayalı cisimler, mizaç ile ele alınır ve oluşan mürekkep cisimler bitki ve hayvan olarak ayrılarak fizik ilmi kapsamında incelenir. Göksel cisimler, bileşiklikten uzak basit cisimler olarak varsayıldığından terkip ve mizaç gibi süreçlerle oluşmazlar.[513] Dolayısıyla göksel cisimlerin nefslerinde beslenme, büyüme, üreme gibi durumlar söz konusu olmayıp şehvet ve gazap kuvveleri yoktur. [Değişken haller olmaları nedeniyle] Şehvet ve gazap değişmeyen cismin cevherine uygun olmadığından[514] değişmeyen cisimler olarak göksel cisimlerin şehvet ve gazabı olmadığı sonucuna varılır. Çünkü bu cisimde uygun olmayan halden uygun hale geçiş söz konusu olmadığından haz veya öfke ile hareket etmesi mümkün değildir. Zira haz veya öfke ile hareket, sonlu ve değişken olduğu gibi duyum ve zanna bağlı hareket de berdevam olamaz. Öyleyse berdevam olan semavî cisimlerin fiil ve hareketleri, şehvet ve gazap gibi yersel tikel hayvanda olan hareket ettirici faktörlere bağlanamaz. Bu verilere bağlı olarak semavî cisimlere nefs atfedilerek feleğe hayvan denildiğine göre bu cisimlerin hareketleri nefsânî yani iradî bir tarzda oluşur. İradî hareketin, hissî, hayalî veya aklî tasavvura dayalı oluştuğu da bilinmektedir. Hissî tasavvurla oluşan iradî hareketin saiki ya hoşa gidenin cazibesi ya da rahatsız olunana duyulan nefrettir. O halde iradî hareketlendirme, hayvan türlerinde olduğu gibi arzuya yahut öfkeye dayalı gerçekleşir. Amelî akıl çerçevesinde insan nefsinden kaynaklanan hareket veya semanın hareketi gibi aklî tasavvura dayalı hareketlendirmenin ise arzu veya öfke saikine dayalı olması uygun değildir. Çünkü arzu ve öfke, hoşa giden veya gitmeyen durumlara maruz kalan edilgen ve değişebilen cisme özel durumlardır. Bu cisim hoşuna giden ve gitmeyen durumlar arasında sürekli gelgitler yaşar. Hoşa gidenden

[512] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd,* 59.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II,* 387.
[513] İbn Sînâ, "Fi'l-Ecrâmi'l-Ulviyye", 56.
[514] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 59.

lezzet veya gitmeyenden öfke duyarak ona karşı tavır alır. Bu durumda canlı varlık, haz ve öfke sarkacı arasında istikrarsız infialler arasında kalır. Buna göre semavî cisimlerin sergilediği düzen, uyum ve muttasıl dairevî hareketteki istikrar, bu hareketin şehvet ve öfkeye dayalı değil amelî akla dayalı olduğuna bir kanıttır. Bu nedenle bunların hareketleri insanın amelî akıl çerçevesinde izhar ettiği fiillere benzetilmiştir. Bu yönde göksel cisimlerde genel özellikler; cisimlik, dairevî şekil ve sürekli dairesel hareket[515] olarak ortaya çıkar. Cisimlikte yersel ve göksel cisimler ortaklaşsa da semavî cisimler basitlik, kürevi şekil ve sürekli dairesel hareketle ay-altı varlıklardan ayrışır. Bu açıdan türsel farklılık gereği semavî varlıkların tabiattakiler gibi *kevn* değil *ibdâ* tarzında var olduğu kabul edilir. Bu temel kabule binaen İbn Sînâ'ya kadarki kadim felsefe ve bilim anlayışında semavî varlıkların *ibdâ* tarzlı ezeli varlıklar olduğu varsayılmış ve bu varsayımla basit semavî cisimlerde "tekevvün" değil "istihâle ve istikmâl" olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[516] Bu şekilde semavî cisimler, tabiat alanını oluşturan dört unsurdan müteşekkil cisimlerden farklı, *ihtirâ* ve *ibdâ* tarzında oluştuğu kabul edilir.[517] Bu çerçevesiyle felek ve semavî cisimlerin, dört unsura dayalı tabiatın yani tekevvün süreçlerinin dışında olduğundan suret ve hareketlerinde zıtlıklar içermez. Dolayısıyla semavî cisimler, *mizaç* ve *ihtilat* kavramları odağında şehvet ve gazap saiki ile fiil ve harekette bulunmaz.

Semavî cismin madde ve sureti konusunda İbn Sînâ şöyle demektedir:

> "Semavî cismin oluşa tabi olmayan (gayrı mütekevvin) olduğuna ulaştığımıza göre onun bozulmayan (gayrı fasit) olduğu açığa çıkar. Böylece suretinin maddesine sabit (mevkûfetun alâ mâddetih) olduğu da anlaşılmış olur."[518]

Pasaja göre semavî cisim, oluş ve bozuluşa kabil olmadığından semavî cismin maddesinde suretler arası ardışık bir değişim olmayacağı açıktır. Ardışık değişim olmadığına göre diyor İbn Sînâ, o halde semavî cismin sureti maddesinden zâil olmayacaktır. Dolayısıyla yersel mürekkep cisimlerde (*bitki, hayvan*) olanın aksine böyle bir cismin sureti, maddesinde sürekli ve istikrarlı bir şekilde kalıcı (*mevkuf*)

[515] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 33.
[516] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Semâ ve'l-Âlem*, 32.
[517] İbn Sînâ, "Fi'l-Ecrâm'il-Ulviyye", 56.
[518] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Semâ ve'l-Âlem*, 34.

olmalıdır. Pekiyi bu özelliklerle beraber semavî varlıklar nerede ve neden eksik sayılmakta ve bu eksikliği nasıl telafi etmektedirler? Fâik özellikleri ve ibdâ tarzında var oldukları kabulüyle birlikte bu varlıkların eksikliği nerede ortaya çıkmaktadır?

Bu sorulara verilen cevap semavî cisimlerin yer ve konumda eksik olduklarıdır. Bu cevaba göre *nâkıs*lık açısından felekler ve semavî cisimler, konum ve yer itibariyle eksik sayıldığından bu varlıklar, yer ve konumdaki eksikliği hareketleri ile gidermiş olurlar. Cismani nefsine ait kuvvet bitimli (*mütenâhî*) olsa da semâvî cevherin hareket ettiricisi, onu bitimsiz (*gayrı mütenâhî*) bir kuvvetle hareket ettirir. Semavî cisim her ne kadar cevherinde, nitelik ve niceliğinde en üst yetkinliğini edinmiş olsa da yer ve konumda ve bunlara bağlı durumlarda (*umûr*) noksanlığı bulunur. Yeri ve konumları arasında cevherine uygunluk açısından en uygun veya en üstün bir yer ve konum söz konusu olmadığından sürekli yeri ve konumunda bir hareket ve değişim hasıl olmaktadır. Dolayısıyla feleğin cevherine yeri ve konumu cihetinden bilkuvve bir durum arız olur. İşte arız olan bu durumdan ötürü semavî cisim noksan sayılır.[519] Bu durumda dairesel hareketin kendisi, felek ve semavî cisimler için yetkinlik olmuş olur. Semavî cisimler için yer ve konumda istikrar ve bekâ sağlayan bu hareket, doğrusal hareketten farklıdır. Zira bunların yetkinliği hareketle ulaşılan başka bir şey olsaydı o taktirde bu cisimler yetkinliğe eriştiklerinde durmaları gerekirdi.

Dairesel hareket, başladığı noktaya dönen bir hareket türü olduğundan ay-altı tabiatta olduğu gibi bir yerden kaçış ve bir yere varış şeklinde gerçekleşmez. Bu açıdan dairesel hareket tabiî değil iradî olarak nitelenir. Bu iradî hareket, *teşebbüh* amacıyla ve şevk ile gerçekleşir. Böylece dairesel hareket, bunlar için devamlı bir eylem olarak gerçekleşmiş olur. Ancak bu bağlamda da "bu devamlı fiil ve hareket nasıl gerçekleşmektedir? Bu devamlılığın kaynağı nedir?" gibi sorular oluşmaktadır. Semavî dairesel hareketin daimîliğine bakılırsa bu devam ve sebatın sadece *nefs* faktörüyle oluşması düşünülemez. Feleğin nefsini hareket ettiren şeyin, cismani maddeden uzak ve bitimsiz güce sahip bir faktör olması gerektiğine dair değerlendirmesini şu şekilde tasvir eder:

[519] Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 389.

> "Dairesel hareket daimî olduğundan bu hareketin sürekliliğinin yalnızca nefsânî güçle gerçekleştirilmesi uygun değildir. Bunun için iki mukaddime öne sürelim: ilki herhangi bir cismin bitimsiz bir gücü olması mümkün değil; ikincisi de bitimli bir güçten bitimsiz bir fiilin sudûru mümkün değildir…"[520]

Buna göre cismin bitimsiz bir gücünün olması düşünülemeyeceği gibi bitimli bir kuvvetten bitimsiz bir fiilin çıkması da mümkün değildir. Bu öncüllerin mantıksal açıklamasını iki paragraf halinde yaptıktan sonra İbn Sînâ, sonuç olarak şunu söyler:

> "Açıkça anlaşılmıştır ki; bu hareketin, gücü bitimsiz ve zâtı cisimlerden farklı bir hareket ettiricisi vardır. O halde bu hareket ettirici, feleğin kemali olan ve cismani bir güç olduğu için de değişime kâbil olan nefsten başkadır. [Dahası] bu hareket ettirici ne cismin kemâli ne de cisimde bir kuvvet olabilir."[521]

Bu sonuç ile dairesel hareketin hareket ettiricisinin bitimsiz bir güce sahip, her cirimden ayrı bir zât olduğu açığa çıkar. Bu hareket ettirici, değişime kâbil ve feleğin yetkinliği olan nefsten başkadır. Çünkü nefs, cismani yani cisme bitişik bir kuvvettir. Bu bitimsiz hareket ettirici ise cismin yetkinliği veya cisimde bir kuvvet değildir. Cismin yetkinliği veya cisimde bir kuvvet olmadığı için de bu hareket ettiricinin iradî hareket ettirici tarzında (*nefsânî*) hareket ettirmesi de düşünülemez. Bitimsiz bir güç olduğundan başka bir tarzda hareketlendirmesi gerekir. Bu tarz hareketlendirme maşûkun hareket etmeden hareketlendirmesi gibidir. Bu kuvvet, zâtı ile hayır, ezelî ve maşûktur. Böylece felekler, ona *teşebbüh'*le (*teşebbuhen bih*) ondan ezeliyete ve bekâya ulaşmış olurlar.[522] Buna göre semavî cisimde hareketin ilkesi hakiki hayra dönük *ihtiyar'*dır. İbn Sînâ'ya göre bu hayır ya hareketle ulaşılabilir türden bir hayırdır veya değildir. Ancak hareketle ulaşılabilir olması, göksel dairesel hareketin sonlanması demek olur. Bu açıdan hareketle ulaşılabilir olması, sisteme uygun değildir. Bunun için hareketle talep edilen hayır, zâtı ile kaim hayır olmalı, ulaşılabilir olmamalıdır."[523] Bu çerçevede ayrıkların özellikleri dikkate alınırsa dairevî hareketle talep edilen hayrın, zaman ve mekânda hareketle ulaşılabilir olmayan *ayrık bir gaye* olduğu daha iyi fark edilecektir.

---

[520] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 57.
[521] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 58.
[522] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 58-59. Farabî, bu bağlama daha önceden temas ederek *Risale fi İsbâti'l-Mufârikât*'ta daimî hareketin mufârık bir muharrikinin olması gerektiğini belirtir. Fârâbî, *Risale fi İsbâti'l-Mufârikât*, 6.
[523] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 60.

Bu açıklamada iki önemli unsur ortaya çıkmakta ve semavî cisimlerin hareketlerini izahta felsefî sistemin karakterini belirlemektedir. Onlar da *nefsler* ve *ayrık akıllar'*dır. Akıl, hareket ve değişimden ârî olup aklî irade de hareketi gerektirmediğinden her halükârda cisimde ortaya çıkan hareketin yakın ilkesi olarak nefse ihtiyaç kaçınılmazdır. Bu zorunluluk şu şekilde belirtilir:

> "Durum bu şekilde olduğuna göre felek nefsle hareket eder. Böylece nefs, onun hareketinin yakın ilkesi olmuş olur. Söz konusu bu nefs, tasavvur ve irade bakımından sürekli yenileşir ve o, mütevehhimdir yani cüz'îler gibi değişimlere dair idraki ve aynıyla ciz'î durumlara iradesi vardır. Ve o, feleğin cisminin kemâli ve suretidir. [Nefs] Bu şekilde olmayıp her yönüyle kendiyle kaim olsaydı değişmeyen, intikal etmeyen ve kendisine bilkuvve karışmayan sırf akıl olurdu. [Bu şeklide] Feleğin yakın hareket ettiricisi akıl olmasa da bu [yakın hareket ettiricinin öncesinde] bir akıl olması gerekir ki o, feleğin hareketinin bir üst sebebidir. [Tüm bunlarla] bu hareketin bitimsiz, maddeden mücerret ne bizzat ne de bilaraz hareket etmeyen bir güce muhtaç olduğunu anlamış oldun."[524]

Her yönüyle bilfiil olan şeyin, talep edeceği bir gayesi olmaz. Çünkü kuvve halinde olup oluş yönünde ilerleyecek bir yönü yoktur. Böylesi bilfiil bir varlığın hareketlendirmesi de başkasını şevk ve teşvik yoluyla olur. Örneğin faal kozmik akıllar her yönüyle bilfiil varlıklardır. Sisteme göre bu varlıkların şevk yolu dışında başka bir tarzda hareketlendirmesi doğru olmaz. O halde feleklerin doğrudan hareket ettiricilerinin bu akıllar olmaması gerekir. Dolayısıyla felekleri doğrudan hareket ettiren şeyin maddî bir anlam olması icap eder. Akıl, mahiyeti itibariyle cismani olmayıp aletle iş görmediği için *felekleri doğrudan hareket ettiren şeyin maddî bir anlam olması* şartını karşılamaz. Hareketin imkânı da ardışık değişken hallerdir. Sabit bir illetten değişken bir *emr'*in lâzım olması, sisteme uygun olmadığından cisme tedbir ve tasarruf taalluku bulunan nefs, maddî bir anlam şartını karşılar ve doğrudan hareket ettirici faktör olarak görülür. Dolayısıyla hareketin nedeninin nedeni ayrıklardır. Sabit, hareketsiz illetler olarak ayrıkların, semavî cisimleri doğrudan hareket ettirmesi, akıllar teorisine uygun olmadığı için burada semavî nefs faktörü, aradaki geçişi ve etkileşimi sağlayan bir unsurdur. Zira *et-Ta'likât*'taki yaklaşımında filozof, her feleğin ayrık hareket ettiricisinin onu yakın hareket ettirici

[524] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 386-387.

aracılığıyla tahrik ettiğini belirtir.[525] Bu durumda akıl, doğrudan temasla hareket ettirmediği için nefse kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyulduğundan feleğin nefsle hareket ettiği sonucuna varılır. Dolayısıyla feleğin yakın hareket ettiricisi nefstir. Nefs, değişim ve tikelleri idrak ettiğinden (*mütevehhim*) onun tasavvur ve iradesi sürekli yenileşir (*müteceddid*) durumdadır. Bu yönüyle nefs, feleğin kemâli ve suretidir. Felek, tikeli idrak, tasavvur ve harekete sahip olması nedeniyle *hayvan* olarak nitelendirilir. Bu şekilde semavî cisimlerin hareketlerine, hareket ettiriciler açısından bakıldığında bu cisimlerin hareketinin yakın nedeninin nefs, uzak nedeninin de akıl olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ, hareketin yakın nedeninin akıl değil nefs olduğunu özellikle vurgulamakta, semaya nefs atfetmiş olmakla da semanın Allah'a boyun eğen bir hayvan olduğunu söylemektedir.[526] Böylece uzaktan teşvik şeklinde hareket ettiren hareket ettiricinin, ayrıklar olduğu netleşmiş olmaktadır. *el-İşarât*'taki ifadeyle semavî cisimleri hareket ettiren güç sonsuz, cisim olmayan ayrık aklî bir güçtür.[527] Bu sonsuz ve ayrık aklî güç, doğrudan temasla değil temas ve mübaşeret içermeyen teşvik tarzında hareketlendirir.

Bitki, hayvan ve insanın nâtık nefsi dışında dördüncü bir tür olarak semavî cisimlerin hareket ve idrak kaynağı olan semavî nefsin temel dayanağı İbn Sînâ'nın semayı "hayvan"[528] olarak nitelemesidir. Bu nitelemenin izahı *hayvan* olarak görülen semanın nefsi olduğu kabulüdür. Zira hareketli oldukları bilinen semavî cisimlere canlılık ve idrak atfedilmiştir. Atfedilen bu özelliklerin kütle çekim gücünün bilinmediği o gün için izah edilebilirliği semanın nefs sahibi olduğunu kabul etmekti. Semanın nefs sahibi olduğunu söylemek de onun *hayvan* olduğunu söylemektir. Fakat semanın *hayvan* olarak nitelenmesi ile sözü edilen nefs, beslenen, büyüyen ve üreyen nefs değil idrak ve tedbir yetilerine malik nâtık nefstir. Semavî nefsler nâtık olarak görüldüğünden onlara beslenme, büyüme ve üreme ile birlikte hissî hareket ettirici olan şehvet ve öfke gibi ay-altı nebatî ve hayvanî nitelikler izafe edilmez. Buna göre semavî nefsler için sadece tasavvur, tahayyül ve taakkul süreçlerinden bahsedilebilir. Bu açıdan semavî nefsler nebatî ve hayvanî alt düzeyleri içermeyen nâtık nefslerdir. Bu temellere dayalı olarak feleğin hareketinin hakiki hayra

[525] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 54.
[526] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*, 381-382.
[527] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 306.
[528] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 295.

mütevecih bir irade olması icap eder. Ancak bu hayır, hareket ile ulaşılabilen değildir. Zira hareketle ulaşılabilen olsaydı vusûlü ile hareket sona ermiş olurdu.[529]

Felsefî sistemin temel varsayımlarından biri, cismin kendiliğinden hareket etmeyeceği kabulü olduğundan cismi hareket ettiren etkin faktör böylece nefs olarak ortaya konmuş olmaktadır ki bu dörtlü ayırımda nefs denen şey, cisimde müşahede edilen fiil ve hareketin dayandırıldığı sistemsel bir izah aracıdır. Bundan dolayı nefs, ilgili olduğu cismin fiil ve hareketinin illetidir. Daha önce "Nefs" kavramı çerçevesinde İbn Sînâ'ya göre nefsin cisme *artık* (*ziyade*) bir şey olduğunu belirtmiştik. Cisimdeki bu artık şey, o cisimdeki hareket ve idraki sağlayan faktördür. Yersel hareket, doğrusal olduğu için kesintili veya süreksiz (*munkatı*) olarak gerçekleşir. Bu hareketteki süreksiz niteliği onda doğrusal başlangıç ve bitiş süreçleri olduğunu vurgular. Bu başlangıç ve bitiş süreci sona erince gereksinime göre yeniden tekrarlanır. Bunu hatırda tutarak semavî cisimdeki hareketin sürekli dairevî olduğu ve bunun da muttasıl tabiatlı olduğu dikkate alınırsa felsefî düşüncedeki yersel ve göksel hareket yaklaşımı fark edilmiş olur. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın semavî cisimdeki dairevî hareketi yalnızca nefse değil başka bir ilkeye de ihtiyaç duyan dışsal bir olgu olarak ele alması, semavî nefs ve ayrık akıllar ile dairevî hareket arasında sistemsel irtibat mekanizmasını ortaya çıkarır. Bu verilere göre İbn Sînâ, dairevî hareketin dış kaynaklı bir cazibin çekim gücü ile gerçekleştiği görüşündedir. Cismani illetlerin ötesinde cismani olmayan metafizik illetlerin varlığı sistemin temel parametresi kabul edildiği için bu çerçevede dış kaynaklı cazip yani ayrık akıllar sürekli göksel hareketin uzak nedenidir. Zira İbn Sînâ kozmolojisinde her feleğin kendisinden feyz aldığı ayrık bir aklı vardır. Akıl, hareket ve cisimden uzak olduğu için sisteme göre feleğin [doğrudan, yakın] hareket ettiricisi nefs[530] olsa da akıl, uzaktan feyz ve teşvik tarzında nefsin cismini hareket ettirmeye motive eden metafizik bir faktör olarak yer almaktadır. Buna göre semavî cisimlerin hareketinin yakın nedeni semavî nefs olsa da bu cisimlerin hareketinin uzak nedeni sabit ayrık akıllardır.

[529] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 60.
[530] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 386.

Sonlu cismin hareketi sonsuz olamayacağından semavî cisimlerdeki nispeten bitimsiz hareketin sistemsel nedeni bu şeklide namütenâhî bir güce, ayrık akılların uzak ilke oluşuna bağlanır. Semavî nefs, ayrıklara *teşebbüh* amacıyla cisimlerini sürekli dairevî hareket ettiren yakın hareket ettiricidir. Yakın hareket ettirici ile uzak hareket ettirici arasındaki bağ, şu şekilde tasvir edilir:

> "Kesintisiz hareket, bitimsiz bir güçten kaynaklanıyorsa ve bu bitimsiz güç cisme işlenmemiş bir ayrık ise bu durumda [hareket ettirici], sürekli tikel hareketleri ya doğrudan ve kasıt ile ya da lüzûm cihetinde hareket ettirir. Şayet doğrudan ve kasıt ile olursa o zaman kasıt ya tümel veya tikel olur. Tohum ve benzeri şeylerde olduğu gibi tikel, tikel bir ilkeden ve tahayyülden kaynaklanır. Bunun gibiler ayrıktan kaynaklanmaz. O halde [ayrıktan kaynaklanma durumunda] kasıt, tümel olur. Tohumlar konusunda açığa çıktı ki ne ihtilaf içermeyen Bir'den ne de tümel bir görüşten zorunlu olarak aynıyla tikel bir şey çıkmaz. O zaman hareket ettirmede ayrık'a bir ortak gerekli olur.
>
> ……
>
> Geriye iradeye bitişik değişimden ve tahayyülleri birbirine bitiştiren bir illet olarak varsayan bir konuma bitişik olması yönüyle iradeden söz etmek kaldı. Hareket(ler) bitişir (ardı sıra tekrar eder) ve [bu durumda] o iradenin ayrık ilkeyle ilgisi, itaat edenin, iştiyak duyanın veya benzeyenin ilgisi olur. Böylece ayrık, boyun eğen ve iştiyak duyan nefsi hareketlendiren, itaat edilen ve iştiyak duyulan şey gibi hareket ettirmiş olur. Nefs ise cismi hareketlendirir. Bu şeklide ayrık, hareket ettiricinin hareket ettiricisi ve yakın cismani hareket ettiricinin hareket ettiricisi olmuş olur. Cismani hareket ettirici, fiilinde gayri mütenâhî değil aksine ayrıktan etkilenmede gayri mütenâhîdir. [Yakın nedenin/nefsin] kesintisiz edilginliği, cismin kesintisiz edilginliğine sebep olur. Nitekim semâvî cisimdeki kesintisiz cismani edilginlik başka sürekli edilginliklere sebeptir."[531]

Buna göre göksellerdeki sürekli hareketi sağlayan iradenin ayrık ilkeyle (*mebde'ul-mufârık*) alakası itaat eden (*mutî*), iştiyak duyan (*müştâk*) ve benzemeye çalışan (*müteşebbih*) kapsamındadır. Bu şekilde ayrık ilke, itaat edilen (*mutâ*) ve arzulanan (*müteşevvek*) olarak, arzuyla itaat eden nefsi hareketlendirir. Böylece ayrık ilke, cismi hareket ettiren yakın hareketlendirici olan nefsin hareket ettiricisi olmaktadır. Bu konumuyla nefs, tahrik etmede değil, ayrıktan etkilenmede gayrı mütenâhîdir. Yakın neden olarak nefsin bu sürekli infiali, cismin sürekli infialine ve

[531] İbn Sînâ, *Kitabu'l-Mubahesât*, 334-335.

hareketine neden olur. Buna göre semavî cisimlerin sürekli dairevî hareketinin nedeni vuzuha kavuşmuş olmaktadır. Sürekli var olan ayrıklar, semavî nefsleri teşvik tarzında sürekli hareketlendirir. Semavî nefsler de ayrıklara *teşebbüh* fiiliyle cisimlerini sürekli hareketlendirir. Semavî nefslerin bu sürekli *teşebbüh* fiilleri, cisimlerini sürekli dairesel olarak hareketlendirerek semavî cisimlerin yörüngelerinde istikrarlarını sağlar. Bu istikrarı sağlama olgusu, sistemsel tutarlılık açısından şuna benzetilebilir: biyo-fizyolojik *teşebbüh'te* beslenme ile bedende çözülüp gidenin yeri ikame edilerek bedenin sürekliliği ve istikrarı sağlandığı gibi benzer bir şekilde fakat farklı bir zeminde feleğin nefsi, cismini sürekli hareket ile besleyerek süreklilik ve istikrarını sağlar. Böylece başlıkta telmihte bulunduğumuz gibi semavî nefslerin *teşebbüh'*ü, cisimlerinde oluşan dairesel hareketle meydana gelen sebat ve kararlılığın içsel dinamiği olarak tezahür eder.

3.3. TEŞEBBÜH LEZZET İLİŞKİSİ

*Teşebbüh'*ü anlamada önemli bir açı da elbette kavramın lezzetle ilişkisidir. Zira çalışma boyunca kavrama dair süregelen incelemede mezkûr fiilin güçlü bir motivasyona bağlı gerçekleşen bir eylem olduğu müşahede edilmiş, bu tanıklık ilgili yer ve bağlamlarda ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu güçlü motivasyon, fiilin hem etimolojik yapısından hem de çeşitli kullanım alanlarındaki çerçeveden anlaşılabilmektedir. Örneğin yatay ve dikey *teşebbüh* ayırımı kapsamında bireysel ve toplumsal çerçevede gerçekleşen *teşebbüh* çabasında idealize edilen birey veya topluma benzeme çabasında belli bir eğilim ve motivasyon olduğu gibi felsefî düşüncede dikey benzeme çabası olarak Tanrıya benzeme çabasında da *aşk*, *arzu* ve *motivasyon* olduğu açıktır.

Birinci bölümdeki *Temel İlkeler* kısmında belirtildiği gibi tabiat alanında hareket, gayeye dönük kuvveden fiile çıkış olarak görülmüştür. Diğer taraftan ay-üstü varlık alanındaki dairesel hareket de sebat ve devamı sağlamak üzere ayrık akıllara *teşebbüh* gibi belli bir gaye istikametinde açıklandığından zaman, mekân ve hareketin söz konusu olduğu her iki alandaki devinimlerin bir motivasyon kaynağına bağlandığı anlaşılmıştır. Bu motivasyon, ay-altı ve ay-üstü varlıklardaki devinimin özsel kaynağıdır.

Tabiî arzuya dayalı devinim, tabiî görüldüğünden şartların oluşması ve engel olmaması durumunda tikel varlığa içkin uygun bir hazla yetkinlik veya kalıcılığa ulaşma amacıyla kolaylaştırılan süreç, kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Haz, tabiî bir fert için fiilini yapma sürecinde engel olmaması durumunda fiilin suhulet ve lezzetle husulünü vurgular. Nitekim bu kolaylaştırılma süreci, her varlığın kendisi için yaratılmış olduğu şeye doğru kolaylıkla ilerlediği yaklaşımına bağlanarak da ifade edilebilir. Bu perspektife göre her varlık, mahiyetine içkin gayesine doğru hazla bezenmiş bir eğilim ve akış hali içerisinde seyreder.

Birinci bölümdeki *Ontolojik Bağlam*da *vücûd* kavramı ve nüansları ile ilgili yapılan değerlendirmede ilgili kaynaklardan hareketle *vücûd'*un harici buluşu, *vicdân'*ın enfüsî buluş ve erişimi ifade ettiğini, *vecd'*in ise ruhsal (*manevi*) buluş için kullanıldığını belirtmiştik. Firuzâbâdî'ye göre *vecd'*in, muhabbet odaklı buluşu ima ettiğini bu anlamın da *teşebbüh'*ün motivasyon kaynağı olarak tikel varlıkta fıtrî bulunan arzu ve iştiyak ile yakın anlam çerçevesine sahip olduğunu zira *aşk*, *şevk* ve *gaye* gibi kavramların, *teşebbüh'*ün anlaşılmasında bu yakınlığı kurmaya imkân verdiğini ifade etmiştik. Bu çerçevede *vicdân*, *vecd*, *aşk*, *şevk* ve *gaye* kavramlarının tikel varlığın yetkinleşme sürecinde lezzet kavramıyla olan ilgi bağları sezilmiş olur. Buna göre İbn Sînâ'nın, el-Evvel'i taakkul etmesinde felekte hasıl olan şeyi bizim bir şeyi tahayyül ettiğimizde bizde hasıl olana benzetmesi[532] bu bağlamı desteklemektedir.

Yetkinleşme, tamamlanma arzusu ile eyleme geçmeyi ifade ettiğinden tikel varlıktaki eksikliğe delalet eder. Bu doğrultuda literatürde istikmâl sürecinde olan şey, *tamamlanma sürecine* atfen *müstekmil* olarak nitelendirilir. Bu lafız *ism-i fâil* olarak öznenin yetkinliğe ulaşma yönündeki arzu ve iradesini yansıtırken onda içkin bir imkânı da ima eder. Çünkü bir şeyde eksiklik veya bilfiil olabilme imkânı olmasa o şeyde olmaya doğru bir seyir olmayacaktır. İşte varlıkta olmaya doğru olan bu seyri garanti altına alan sistemsel mekanizma, *yetkinlik arzusu* ve *lezzet* olarak ortaya çıkar. Yararlı olduğu için tikel varlık, şeye karşı haz duyar. Tikel, kendi varlığına katkıda bulunan yararlı şeyleri lezzet faktörünün saiki ile o yararlı şeyi alıp varlık ve

[532] İbn Sînâ, *et-Ta'likât,* 103. Krş. Fârâbî, el-Evvel'i akletmede felekte hasıl olan şeyi bizim bir şeyi tahayyül ettiğimizde bizde oluşan vecde benzetir. Fârâbî, "et-Ta'likât", 14.

bekâsına katkıda bulunmasına vesile olur. İşte varlıkta bekâ ve istikrarı garanti altına alan unsur, bu şekilde yetkinlik arzusu ve lezzet olarak ortaya çıkar. Yetkinleşme sürecinde ulaşılan lezzet, sistemsel olarak nefsin tanımıyla da mutabık bir durum arz eder. Felsefî düşüncedeki en yaygın tanıma göre nefs, organik cismin ilk yetkinliği olarak alınır. Tanımın yetkinlik vurgusuyla alınması önemlidir. Çünkü yetkinlik, şeyin tam var oluş sürecine göndermede bulunarak bu sürecin ihtiva ettiği ve bir tür motivasyon kaynağı olarak işlev gören lezzete de işaret eder.

Şeddeli kalıbıyla *teşebbüh'*ün benzeme çabasındaki motivasyonu yansıttığına fiile dair etimolojik bölümde değinilmişti. Bu motivasyonu sağlayan şeyin belli bir haz ve insiyak olduğu açıktır. Dolayısıyla kavram olarak *teşebbüh, aşk, şevk, haz, insiyak* gibi anlamları muhtevi görünürken fiildeki *şedde,* belli bir süreç dahilinde yapılan işin zor ve zahmetle yapıldığını da vurgular. Buna rağmen icra edilen eylemden duyulan lezzet ve insiyak galip gelerek tikel varlığı sonuca ulaştıran bir garantör gibidir. Belirtilen zorluğa ve zahmete katlanarak her bir tikel varlığın mahiyetinin gayesini gerçekleştirme konusunda belli bir haz ile hareket ettiği anlaşılabilmektedir. Bu açıdan varlığı izaha dair yaklaşımlardan olan teleolojik yaklaşım, her şeyin bir amaca uygun olarak kendi bekâsına katkıda bulunacak şekilde eylemde bulunduğunu belirtir. Doğal olarak tikelin varlığına ve bekâsına katkıda bulunacak eylem, şansa bırakılmadan güçlü bir harekete geçme sistematiğine bağlı olmalıdır. Bu güçlü sistematik, felsefî teoride her bir tikelde doğal bir yapı şeklinde var olduğu dile getirilen aşk ile ortaya çıkmakta ve tikel varlığın gayesini gerçekleştirme dinamiğini sağlamaktadır. Bu da lezzetin "idrak-ı mülâim" olarak ele alınması şeklinde ortaya çıkar.[533] *Aşkın Mahiyeti Hakkında* risâlesinde İbn Sînâ, tüm tikellerin doğalarına uygun bir aşka sahip olduğunu ifade eder ve aşkın gerekçesini de her varlığın kendisi için iyi ve faydalı olana tabiî eğilim ve kavuşma arzusunu barındırması olduğunu belirtir. Bu risâlede ele alınan çerçeveye göre aşk, güzeli ve uygun olanı arzu etmektir. Bu arzu, *güzel* ve *uygun olma* kriterine bağlı olarak yukarıda belirtilen *mülâim* kavramı ile vurgulanır.

[533] Teşebbüh kavramının "Aşk" ve "Mülaim" kavramları çerçevesinde anlamlandırılma yaklaşımı için Bkz. İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk,* 154-128.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyât II,* 369.**;** Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât,* 201.

Üçüncü bölümün başında *Yapısal Açı* bağlamında belirtmeye çalıştığımız gibi *teşebbüh,* öze dönük karakteri ile *kendini bir şeye benzetmeye çalışmak* anlamını vurgular. Yani *teşebbüh,* şeyin kendisini hedef edindiği şeye benzetmeye çalışma çabasını belirtir. Bu vurguya göre *teşebbüh'te*ki benzemeye çalışma çabası, bu çabayı sürdürecek ve sonuca ulaştıracak belli bir motivasyona gereksinim duyar. Bu açıdan fiilin karakterinde haz, insiyak ve süreç anlamında *sülûk* olduğu görüldüğünden ayrıca yukarıda değinildiği üzere lezzet de sürece kolaylaştırıcı bir faktör olarak dahil olduğundan araştırmamızda tamamlayıcı bir unsur olarak *teşebbüh-lezzet* ilişkisi, beyan edilmesi gereken bir perspektif olarak belirmektedir. Zira sülûk, tam varoluş anlamında gayenin gerçekleşmesi yönünde uzun bir süreçtir. Özellikle insan boyutunda iktisaba dayalı karakteriyle *aklî teşebbüh,* nazarî ve amelî tahkik süreçlerini gerektirdiğinden bu etkinliği gerçekleştirmek uzun soluklu, güçlü bir iradeyi ve bu iradeyi kamçılayan lezzeti istilzam eder.

Lezzet konusunda dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da hareket boyutudur. Bu boyut da şudur: *Teşebbüh'ü*n ifade ettiği benzeme arzusunun yoğun bir iştiyakı yansıttığı bu iştiyaka istinaden *teşebbüh'*ün kasrî hareketle değil tabiî ve iradî hareketle ilgili olduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla her bir tikelde olduğu düşünülen *teşebbüh* arzusu ve eylemi, doğal şeylerde tabiî; iradeli varlıklarda da iradî yapıya dayalı bir olgu olarak tezahür eder. Buna göre hareketle ilişkisi bakımından *teşebbüh,* zoraki, istenmeyen bir fiil değil; her bir tikel varlığın içten bir motivasyonla gerçekleştirdiği, mükemmel varlığa dönük doğal bir eğilimi ve yatkınlığıdır**.** Kavramlar arası ilişkiler çerçevesinde lezzete hareket açısından bakıldığında lezzet veya haz, arzuya dayalı fiil ve hareketler bağlamında anlaşılır. Dolayısıyla *teşebbüh* ve *lezzet* canlı varlıkta tabiî ve iradeli hareketten duyulan haz ve memnuniyet ortak paydasına sahiptir. Zâtî fiil ve gayelerin tahakkukunda tikel varlıkta hasıl olan lezzetin, mezkûr fiil ve gayeye erişimi kolaylaştırdığı hatta garanti altına aldığına yukarıda temas etmiştik. Hareket bağlamında bu tablo hesaba katıldığında *teşebbüh* ve *lezzet* arasındaki güçlü ilişki daha kolay seçilebilir hale gelmektedir. Bu vurgu istikametinde ilgili yerlerde belirtmeye çalıştığımız her bir bireyin içinde bulunan ve onu kendi yetkinlik ve istikrarına ulaştırmaya dönük bir dinamizm kaynağı olan *aşk*'ın bireyin mahiyetinde uygun bir lezzet hasıl ettirdiği izahtan varestedir. Zira bireyin doğasında ekili bulunan devam ve istikrar arzusunun (*hubbu'l-bekâ*)

sürekliliğini sağlayacak en güçlü motivasyon aracı, tikel varlığa o şey istikametinde hoşnutluk duygusu verecek bir sistematik olabilir. İşte bu sistematik, haz veya lezzet olarak nitelendirilen şeydir.

Lezâz mastarından isim olan lezzet, "hoşlanma, zevk alma" anlamına gelir.[534] Bu çerçevesiyle lezzet, cismani veya gayri cismani arzuların karşılanması ile duyulan hoşnutluk duygusu veya hazzın verdiği memnuniyet ve itminana işaret eder. *Lisanu'l-Ârab,* lezzeti "elemin zıttı" şeklinde alırken[535] elemi de "ağrı" ile karşılar.[536] *el-Kamûsu'l-Muhît* de aynı şekilde lezzeti, "elemin karşıtı" olması yönüyle anlamlandırır.[537] Kindî, elemden duyulan hüznü "nefse ait bir hal" olarak ele alır ve onun sevilen şeylerin kaybından ve peşine düşülen şeylerin kaçırılmasından kaynaklandığını temellendirir.[538] Tehânevî de elemin karşıtı olarak lezzetin "nefsânî keyfiyetlerden" olduğunu belirtir ve her ikisinin kolayca tanımlanabilir olmadığını ifade eder. Lafzî karışıklığın önlenebilmesi için özellikle bu kavramların özelliklerinin anıldığını söyler. Bu doğrultuda lezzet, özne (*müdrik*) için iyi ve güzeli idrak ve ona erişimi (*neyl*) ifade ederken; elem ise özne için afet ve şer olanı vurgular. Burada "idrak", öznenin nesneyi fark edip algılaması; "neyl" de algılanan şeye erişip kavuşmaktır. Her iki kavram da lezzetin gerçekleşme sürecine atıftır. Bu süreç, önce uygun olan şeyin eksikliğinin hissedilmesi daha sonra da algılanan uygun şeye erişilmesi aşamalarından oluşur ki *el-İşârât*'ta şu şekilde belirtilir:

> "Lezzet, müdrik nezdinde böyle olması yönüyle kemâl ve hayır olana ulaşmayı algılamak (idrâk) ve onu elde etmektir (neyl)."[539]

Buna göre lezzet, algılayan canlı öznenin kendi durumuna uygun olanı algılaması ona karşı bir hoşnutluk duygusu hissetmesi ve ona erişme fiili ile de bir yandan eksiğini giderirken diğer yandan da bu süreçte belli bir haz ve memnuniyet duymasıdır.

---

[534] Mahmut Kaya, "Lezzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/170-172.
[535] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/3/506.
[536] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 15/12/22.
[537] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît,* 337.; Bedia Akarsu, "Haz" maddesi kapsamında lezzeti acının karşıtı olarak hoşlanma, istek duyulan bir şeyi elde etmeden doğan hoşnutluk duygusu olarak tanımlar. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 86.
[538] Kindî, "Fi'l-Hîyleti li-Def'il-Ahzân", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 295.
[539] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 343.

İbn Sînâ açısından *teşebbüh'*ün üç boyutlu olarak ele alınmış olması ve bu üç boyuttaki varlıkların tümünün de nefs sahibi olması, *teşebbüh, nefs* ve *lezzet* (*nefsânî bir keyfiyet olarak*) kavramları arasındaki ilişkiyi gösterir. Dolayısıyla *teşebbüh-lezzet* ilişkisi, her iki kavramın ortak dayanağı olan nefse dayalıdır. Buna göre nefs, *teşebbüh'*ün de *lezzet'*in de ortak varlık zeminini oluşturur. Özellikle hayvan varlığı düzeyinde fiil ve hareketler kapsamında ortaya konan etkinlikler, nefse ait kuvvelerin fonksiyonelliği bağlamında meydana gelir. Aksi taktirde bu kuvveler, atâlet ile malul olurlardı. Oysa ki atâlete imkân vermeyen hayır nizamına dayalı işleyiş, uyum ve verim odaklı dinamik bir işleyiştir. Bu işleyişi sağlayan sistemsel unsur, aşkla edinilen yetkinlikten kaynaklanan lezzet ve hoşnutluktur.

Uyum, güzellik ve algılanabilir hayır, sevilir ve arzu duyulur şeylerdir. Maşukun algılanması duyu, hayal, vehim, zan veya akıl ile olur. İdrakin niteliği ve algı kapasitesi ile algılanan şeyin güzelliği ve iyiliği arttıkça idrakin ona özlemi ve ondan duyduğu lezzet de artar.[540] Bu açıdan her varlık, kendi düzeyine uygun bir idrakle yine ona uygun lezzete ulaşır. İbn Sînâ'ya göre lezzet, uygun olanı idrak[541] olduğundan his, kendisine uygun olandan lezzet alırken akıl da kendisine uygun olanı taakkuldan lezzet alır. Bu da algılayan ile algılanan arasındaki mutabakatı işaret eder. Anlaşılan o ki lezzet, algılayan ile algılananın örtüşmesinden hasıl olan şeydir. Ancak sistemin mücerret üzerine kurulu doğası gereği aklın makulü idraki, hissin mahsûsu idrakinden daha güçlüdür. Zira akıl, kalıcı ve küllî olanı akleder. Bu durumda akıl makulü zahiri ile değil künhü ile idrak etmiş olduğundan adeta onunla özdeşleşir. İşte künhe ulaşabilen bu idrak tarzı, mahsûs için söz konusu değildir.[542] His, makulü; akıl da mahsûsu idrak edemediğinden akıl, duyusal lezzete yabancı (*mahcûb*), his de akledilir lezzete yabancı kalır. Bu açıdan her kuvve veya her mahiyet, algılayabileceği veya kavrayabileceği şeyi talep eder. Bu talep zâtî kemâlin gerçekleşmesi yönünde olduğundan sistemde her kuvvenin lezzeti, kendi kemâlinin husulüdür. Örneğin duyular için uygun duyumlar, öfke için intikam, ümit için zafer ve nâtık nefs için bilfiil akıldan âleme dönüşmek, yetkinlik ve lezzet bağlamında

[540] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 282.
[541] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 282.
[542] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 18.

değerlendirilir.[543] Tüm tikel varlıkları ilgilendiren bu talep, bireyin doğasında yapısal bir unsur olan aşkla her şeyin kendisine uygun şeylere olan arzu, şevk ve erişim dinamizmini ortaya çıkarır. Yetkinleşme ve lezzet bağlamında bir varlığın mutluluğu, kendi doğasını gerçekleştirmesi ve özünün gerektirdiği fiili yapmasıdır. Mesela atın özünün fiili kişnemek ve koşmak olduğundan onun mutluluğu koşmak ve kişnemek; gözün fiili görmek olduğundan onun mutluluğu görmek; insanın özünün fiili de nutk (*düşünmek-konuşmak*) olduğundan onun mutluluğu da nâtık kuvvenin aklî fiilleridir. Bu çerçevede mutluluk edilgen bir durum değil şeyin bilfiil hale ulaşıp özsel fonksiyonunu yerine getirmesi olarak okunabilmektedir.[544] Mutluluk şeyin bilfiil hale ulaşıp zâtî fonksiyonunu yerine getirmesi olduğuna göre insanın mutluluğu nâtık nefsin nazarî cihette semavî feleklerin ebedî akıllarını taklit etmek suretiyle akledilirleri idrak etmesidir.[545] Zira insanın türsel ayırımı nâtık'lığın nihaî varış yeri akıl olduğundan mutluluğu, maddeye en az gereksinim duyacağı bir durum olan mahiyetinin aklileşmesi halidir. Bu çerçevede nâtık kuvvenin eylemi olan felsefe, insanın toprağa bağlı bir bitki olmadığını söyleyen Platon'un diyaloglarına dayanan kadim bir gelenekle insanın Tanrıya benzeme çabası olarak tanımlana gelmiştir.

3.4. TEŞEBBÜH MAHİYET İLİŞKİSİ

Bu başlık altında *teşebbüh'*ün imkanına ve gerçekleşme sınırlarına dair oluşan kimi sorulara yanıt aranacaktır. *Teşebbüh'*ün tahakkukunda mahiyetlerin değişip değişmediği önemli bir problem olarak ortaya çıkar. Ancak burada mahiyetlerin değişiminden kasıt, gaye neden istikametinde mahiyeti oluşturan madde ve surette meydana gelen değişim veya yetkinleşme değildir. Çünkü bu türden bir değişim ve yetkinleşme, zaten olması gereken tabiî bir süreçtir. Bu süreç, engel olmaması durumunda nedenler teorisine uygun olarak kuvvenin fiile ulaşması kapsamında doğal seyrinde tahakkuk eden bir süreçtir. Bu durumda burada incelenecek şey, mahiyetin özünü başka şeye çeviren bir dönüşümün olup olmayacağıdır. Çalışmanın tamamlayıcı bir unsuru olan bu bölümde konuyu

[543] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd,* 18.

[544] İbn Sînâ, "her kuvvenin fiil hali kemâlidir. Kemâlinin husulü de o kuvvenin saadetidir" der. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd,* 109-110.

[545] Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2004), 69-71. Krş. Fârâbî'ye göre türsel yetkinlik ile mutluluk arasındaki ilişki için Bkz. Aydınlı, *Fârâbî*, 47.

bütünleyen bu açıya odaklanmaya çalışılacaktır. Bu odaklanma, *teşebbüh* eylemiyle ortaya konan benzeme sürecinin mahiyetin özsel çerçevesini aşan bir dönüşümü sağlayıp sağlamadığını anlamaya ve açıklamaya dönük olacaktır. Bu kapsamda şu sorulara yanıt aranacaktır:

(i) Bir mahiyet, kendi doğal sınırlarını aşıp başka bir şeye dönüşebilir mi?

(ii) *Teşebbüh*, söz konusu varlık için kendi özsel gayesine erişim mi yoksa zâtî sınırlarını aşarak *teşebbüh* etmeye çalıştığı varlığa dönüşüm müdür?

(iii) Felsefî temel parametreler açısından mahiyeti aşan bir başkalaşım mümkün müdür?

(iv) İbn Sînâ düşüncesinde şey, özsel niteliklerini kaybederek başka bir şeye dönüşür mü?

(v) İbn Sînâ düşüncesinde *et-teşebbüh billah* fikri, Bârî Tealâ'nın zâtı, nitelikleri ve tevhit düşüncesi açısından nasıl anlaşılmalıdır?

Bu sorulara aranacak yanıtlar, çalışma boyunca *teşebbüh* kavramına dair ulaşılan verileri daha iyi anlamlandırmaya yardımcı olacaktır. Söz konusu sorular etrafında ulaşılabilen değerlendirmeler, tez boyunca ortaya konan veri analizini tamamlayıcı bir görev görecektir. Ancak mezkûr sorularla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce *mahiyet* kavramını kısaca hatırlamak yararlı olacaktır.

Lugat tekniği açısından "mahiyet" lafzının oluşumuna dair çeşitli hareket noktaları olduğu belirtilse de[546] genel kabul açısından Arapça'da mahiyetin "mâ huve" sorusundan oluşturulmuş yapma bir isim olduğu ifade edilir.[547]

Mantıksal çerçevede *o nedir?* sorusunun yanıtında söylenen *şey* ile felsefî düşüncede bir şeyi o şey yapan özü belirtmek için ifade edilen şey, kastedilen varlığın zâtını vurgulamakta kesişmektedir. Zâtı oluşturan şeyler onun mukavvim unsurları olduğundan mahiyet, kurucu/zâtî faktörlerden oluşmuş olur. Bu çerçeve

[546] et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfî Istılâhâti'l-Fünûn*, 2/1423.; Mahiyetin kavramsal ve problematik geniş bir analizi için Bkz. Ömer Türker, "Mahiyet Teorisi", 2/673-694.

[547] Tahsin Görgün, "Mahiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/336-338.; İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, 165.

dikkate alındığında mahiyet, şeyi o şey yapan öze işaret etmesi bakımından cins ve ayrımdan meydana gelen bir terim olarak, şeyi tasavvur edip tanımlamaya temel oluşturur. Tanım teorisinde şeyin cins ve faslını belirten unsurlardan ortaya çıktığına bakılırsa mahiyet, Mantık ile ilgili bir kavram olarak tebarüz etmekle birlikte[548] ontolojik dayanaklarla da ilgisi mahfuzdur. Zira bilginin varlıkla ilişkisi, açık olarak bilinmektedir.[549] Daha önce ilgili yerlerde değinildiği gibi ontolojik perspektif, bilgi yaklaşımını belirleyen *müessir* bir faktör olarak görüldüğünden mahiyetin ontolojik ve mantıki bir bağlamda anlaşılmış olması düşüncenin oluşum seyrinin doğal bir sonucudur. Bu bağlamda felsefî araştırmayı mümkün kılan temel sorgulamaların (*hel-mâ-eyyu-lime*) belirlenmesinde ontolojik bir perspektiften hareket edilmiş olduğuna birinci bölümdeki *Ontolojik Bağlam*da değinilmişti. Bu sorgulamaların[550] ikincisi olan *nedir?* ile mahiyet bağlamında sorularak şey hakkında belli bir tasavvura ulaşılmaya çalışılır. Bu tasavvur da ya adın ne ifade ettiği ya da şeyin özünde ne olduğuna yöneliktir.[551]

Metafizik'te "senin kendi doğan gereği olduğun şey, senin mahiyetindir"[552] sözünde belirtildiği gibi mahiyet, şeyi o şey yapan öz olarak anlaşılır. Burada muhatap insan olduğu için insan özelinde sözü edilen doğa, özüne yani kurucu unsurlar olan madde ve suretine işaret eder. Bu doğanın gereği olan da gaye olarak süreç içerisinde oluşan şeydir. Dolayısıyla mahiyet, şeyin doğasında gâî neden istikametinde hasıl olan şeydir denebilir. Buna göre mahiyetin, *o nedir?* sorusuna verilen cevap olduğu dikkate alınırsa bu cevabın mahiyeti oluşturan madde ve suretten oluştuğu anlaşılır. Bundan dolayı yapıyı ayrıştıran ve sadece madde veya suretten oluşan cevap, mahiyeti belirtmiş olmaz. Bu yapıya göre insanın tanımı olan *hayvan-ı nâtık*, insanın madde ve suretinden oluştuğundan insan için sadece *havyan*

[548] Abdulkuddus Bingöl, "İbn Sînâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi", *Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 1990), 141-143.

[549] Bilgi varlık ilişkisine dair bir değerlendirme için Bkz. Hacı Kaya, "İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/2 (Aralık 2013), 53-65. Krş. Hasan Ayık, "Mahiyet-Hakikat İlişkisi", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/2 (K 2019), 8-10.

[550] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 13.; Mahiyetin mantık cihetiyle ilgili Bkz. Bingöl, "İbn Sînâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi", 141..

[551] Bingöl, "İbn Sînâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi", 141.

[552] Aristoteles, *Metafizik* (1029b 15-20), 350.

veya yalnızca *nâtık* dense mahiyeti belirtmiş olmaz. Zira mahiyet, madde veya suretten değil her ikisiyle birlikte oluşur.

Aristotelesçi düşüncede madde-suret ayırımına ve dört neden anlayışına dayalı olarak ortaya çıkan mahiyet, varlıktan ayrı değerlendirilmez. Bu açıdan Aristo'ya göre varlık ve mahiyet aynı şeyi ifade ederken[553] İslâm felsefesinde ise en temel varlıksal tasnif olan zorunlu-mümkün ayırımına dayanak teşkil etmek üzere mahiyet-varlık ayırımına gidilmiş ve bu ayırımın, ilkin Fârâbî'de görüldüğü ifade edilmiştir. Bu bağlamda Fârâbî'nin somut nesnelerin mahiyeti ve vücûdu olduğunu, mahiyetin vücûdu gerektirmediğini bu açıdan vücûdun mahiyete dışarıdan arız olduğunu ifade etmiş olduğu belirtilmektedir.[554] Fârâbî'nin bu yaklaşımından mahiyetin varlığı zorunlu kılmadığı dolayısıyla şeyin var olabilmesi için mahiyetine dışarıdan varlık verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre de mahiyet, şeyin madde ve suretinden oluşan kurucu unsurlarına dayalı özüdür. Dolayısıyla mahiyet, zâtî olarak ifade edilen unsurlar bağlamında anlaşılarak[555] ayânda (*mevcud*), zihinde (*tasavvur*) veya mutlak mahiyet olarak ifade edilir.

Fârâbî'de ortaya çıkan mahiyet-varlık ayırımı İbn Sînâ'da daha güçlü ve sistematik olarak devam eder. Bu doğrultuda varlığı en temelde zorunlu ve mümkün olarak ayıran İbn Sînâ'ya göre bu ayırımın esas gerekçesi mahiyet-varlık ayırımıdır. Bu yaklaşıma göre zorunlu varlık olan Bârî Tealâ için mahiyet ve varlık ayırımından bahsedilemez. O'nun zorunlu varlığı, başka varlıklarda mahiyet gibidir. Hakikati "enniyet" olduğundan mahiyeti olmaz.[556] Yani varlığı mahiyeti, mahiyeti varlığıdır. Mahiyet-varlık ayırımı zorunlu-mümkün varlık ayırımının bir yansımasıdır. Bu ayırıma göre zorunlu varlığın mahiyeti olmamalıdır. Çünkü mahiyet, madde ve suretten mürekkep olduğundan Zorunlu için düşünülemez. Bu nedenle mutlak basit olarak onun madde ve suretten oluşan bileşik olması uygun değildir. Mümkünler için kurucu unsurlardan oluşan ve varlığı, dışarıdan bilfiil bir faile bağlı olan mahiyet, bu açıdan Zorunlu için düşünülemez. Bu temelde ele alırsak İbn Sînâ düşüncesinde Bârî

[553] Aristoteles, *Metafizik* (1031a-1032a), 357-362.
[554] Görgün, "Mahiyet", 27/336.
[555] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 51.
[556] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 186.

Teâlâ, mahiyet ile ilgili söylenecek tüm sözlerin ve yapılacak değerlendirmelerin dışında kalır.

Mahiyet kavramını bu şekilde hatırladıktan sonra yukarıda değindiğimiz sorularla ilgili değerlendirmelere geçebiliriz.

Öncelikle mahiyetin, kendi doğal sınırlarını aşıp başka bir varlığa dönüşebilme imkanının olup olmadığını değerlendirelim.

Meşşâî düşüncede varlık anlamına dereceli bir yaklaşım sergilenirken mahiyetlerde ise eşit anlam olduğu belirtilir. Bu çerçevede *varlık* lafzı genel bir anlamı ortak; ancak bireyler arasında eşit olmayan tarzda belirtir.[557] *Mahiyet* ise bireyler arasında eşit olarak yüklenir. Örneğin *insanlık* mahiyeti, Ahmet ve Mehmet arasında herhangi bir derecelenme olmaksızın eşit olarak verilir ki türsel mahiyetin bireyler arasında eşit olarak husûle geldiği vurgulanmış olsun. Meşşâîlik açısından türler arasında herhangi bir geçişten bahsedilemez. Bu bakımdan türlerin birbirine dönüştüğü evrimsel bir süreç söz konusu olmazken bir türün kendi içerisinde gelişiminden ise bahsedilebilir. Meşe tohumu meşe olurken insan tohumu da insan olmaktadır.[558] Meşe tohumundaki eğilim ve erek, çam ağacı yönüne evrilmediği gibi insan tohumu da başka bir canlı olma yönünde evrilmez. Bireyler geçici ve değişken iken türlerin nispeten kalıcı olması mahiyetlerin değişmediğinin göstergesi sayılır. Bu gösterge mahiyetlerin korunumu ilkesine işaret eder.

Kuvve-fiil ayırımı açısından bakıldığında kuvve, potansiyel güç; fiil de bu gücün aktif hale gelmesidir. Kuvvenin fiile dönüşmesi mahiyetin çerçevesi dahilinde gerçekleşir. Çünkü kuvve, "belli bir fiilden başkasını kabul etmeyen, ancak bu fiili kabul etmek için uygunlaştırılmış"[559] şey olarak alındığında meşe tohumu meşe ağacından başka bir şey olmayacaktır. Bu çerçevede fiil kuvveyi, kuvve de fiili belirlemiş olur. Bu belirlenim nedeniyle kuvve-fiil arasında rastlantısal bir ilişkiden bahsedilemez. Dolayısıyla herhangi bir kuvve, rastgele bir fiile değil mahiyeti çerçevesinde kendisine uygun olan bilfiil duruma dönüşebilir. Bu olabilirliğe işaret olarak her maddenin her formu kabul etmeyeceği, arada uyum olması gerektiği

[557] Bkz. Alper, *Varlık ve İnsan Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, 26-32.
[558] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 147.
[559] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 159.

vurgulanmıştır.[560] Bu vurgu, İbn Sînâ'nın *aşk* konusunda işlediği odak kavram olan *mülaim* ile yapısal uyuma işaret eder. Bu çerçevede kabul edilebilirlik ve mahiyete uyum kriterleri, rastlantılara şans bırakmamaktadır. Bu veriler doğrultusunda İbn Sînâ'nın hakikatlerin iptal olmasına veya başka bir şeye dönüşmesine imkân vermemesi[561] mahiyetlerin zâtî sınırlarını aşıp başka bir varlığa dönüşemeyeceğini vurgular. Böylece tikel varlık için söz konusu olan bilfiil hali veya yetkinliğe erişim, mahiyetin çerçevesi içerisinde ulaşılan özsel yetkinlik olarak gerçekleşir.

İkinci olarak *teşebbüh*, söz konusu varlık için kendi özsel gayesine erişim mi yoksa özsel sınırlarını aşarak *teşebbüh* etmeye çalıştığı varlığa dönüşüm müdür?

Çalışmanın birinci bölümündeki *Temel İlkeler ve Tanımlamalar'*daki onuncu ilkede özsel olanın mahiyeti ifade ettiği, bu açıdan mahiyete ait olan şeyin ortadan kalkmayacağı belirtilmişti. Dolayısıyla mahiyete ait temel unsurlar, aslî olduğu için şeyden çözülüp ayrılmadığı (*infikâk*) gibi bu unsurlar, mahiyet aşımı olabilecek tarzda bir değişim ve dönüşümü de kabul etmemektedir. Çünkü mahiyeti oluşturan madde, suretini almaya kâbil; suret de maddesine elverişlidir. Bu çerçevede her bir tikel varlık yalnızca mahiyeti çerçevesinde kuvve halini bilfiil kılmaya dönük belli bir istidada maliktir. Söz konusu bu istidadın, başka bir şeye dönüşümü olanaklı değildir. Bu olanaksızlığı belirtmek için Mantık'ta, mahiyetler arasındaki tebâyün nedeniyle fert kendisinden başka bir şey olamaz denilmektedir.[562]

Felsefî düşüncede hayır *istîhâl* ve *adl* ile husule gelen gerçekliktir. Bu bakımdan şey, ancak kendi mahiyetinin ehliyet ve mutabakatı çerçevesinde hak ettiklerini elde edebilir. Bu temel ilkeler, varlıktaki oluşun mahiyetler doğrultusunda meydana gelebildiğini belirtmiş olur. Buna göre mahiyetin elvermediği şey tahakkuk etmez. Daha önce verilen örnekteki meşe tohumunun çam ağacı olmayacağı gibi. Diğer yandan birinci bölümdeki on ikinci ilkede temel anlamı itibariyle *teşebbüh* fiilinin bir şeye benzemeye çalışma sürecinde bu çabayı gösteren şeyin, *teşebbüh* ettiği şeyin misali olmaya çalıştığı belirtilmişti. Ne var ki sistemin bütünlüğü ve temel ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda benzemeye çalışma sürecinin mutlak

[560] Aristoteles, *Ruh Üzerine* (414a4 14), 99.
[561] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 151.
[562] Mehmed Hâlis, "Mîzânu'l-Ezhân", *Mantık Metinleri 1*, ed. Kudret Büyükcoşkun (İstanbul: İşaret yayınları, ts.), 151.

olarak bir şeyin, her şey olabildiği veya bir şeyin tam anlamıyla başka bir şeye aynıyla dönüşebildiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira sistemi taşıyan mahiyet teorisi, mahiyetlerin korunumu ilkesi ve kuvve-fiil ilişkisinin sınırları gibi ilkeler, buna imkân vermemektedir. Bu ilkelere göre şeyin mahiyeti ne ise ancak o olabilir. Mahiyet teorisinde madde, kendi suretinden başka bir sureti almaya gayrı kâbil olduğu için mahiyeti aşan bir *masîr* mümkün görünmemektedir. Bu imkansızlığı beyan bakımından İbn Sînâ, benzeyenin benzenilene her yönüyle *teşebbüh* etmesine gerek yoktur. Yoksa o, onun "ayn"ı olurdu der.[563] Bu kabule göre bir şey, başka bir şeyin *ayn'*ı olamamaktadır. Fakat belli bir cihet itibariyle örneğin bir işlevin yerine getirilmesinde olduğu gibi onun misali olabilir. İnsanın zatî eylemi olan taakkul işlevini yerine getirmesi bu çerçevede düşünülebilir. Dolayısıyla misali olmak, tikel varlığın mükemmel varlıktaki kemâl ve bekâya *teşebbüh'*le kendi nispi kemâl ve bekâsına ulaşarak kendisine verilen zamansal aralıkta (*ömür*) bilfiil halini yaşamasıdır. Buna göre mahiyetlerde haddi aşım olabilecek bir değişim olası görülmediğinden[564] iyiliğe ve yetkinliğe doğru tüm yönelimler ve bu yönelimlerle oluşan seyirler, bir varlığın ancak mahiyetinin sınırları içinde olabilecek en üst yetkinliğe erişimini sağlayabilir. Bu açıdan mahiyetlerin kapasite imkanları bakımından şeyi, sınırlarının ötesine taşıyabilecek bir eylem mümkün değildir (muhaldir).[565] Bu bağlamda İbn Sînâ, "bir şey, başka bir şeye değişir/dönüşür" sözünü anlamadığını vurgulayarak[566] mahiyetlerin korunumunu teyit eder ve tikel varlığın yaşam seyrinde kasrî bir durum olmadıkça mahiyeti sınırında kaldığını belirtir. Ayrıca ona göre ilahi hikmet, her şeyin sınırını aşma noktasına değil, kendi *hadd'*inde tanımlı yetkinliğine ulaşmasını gerektirir. Şeyin mahiyetinde (*had*) olmayan bir yetkinliğe erişebileceğini zannetmek, vehim kaynaklı bir yanılgıdır.[567] Bu çerçevede aşk ve şevk temelinde ortaya çıkan *teşebbüh* her varlık için kendi mahiyetinin sınırları ile mukayyettir. İnsanın *aklî teşebbüh'*ü örneğinden hareket edersek nazarî ve amelî yönleriyle *aklî teşebbüh'*ü onu insan olmaktan çıkarmaz. Nâtık kuvvenin yetkinleşip *müstefâd* akla ulaşmasıyla insan, nazarî akıl gücü

[563] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 67.
[564] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 88.
[565] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 88..
[566] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*, 212.
[567] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 88.

yönünden ayrıklara; amelî cihette de hikmet, cûd ve adalet gibi erdemlere ulaşmasıyla da Bârî'nin fiillerine benzemiş olur.

Bu çerçevede *teşebbüh*, söz konusu varlık için ancak kendi özsel gayesine erişim olarak anlaşılabilir. Bu erişim de şeyi, zâtî sınırlarını aşarak *teşebbüh* etmeye çalıştığı varlığa dönüştürmez. Değinilen temel parametreler açısından baktığımızda özellikle iradî çerçevede gerçekleştiği ifade edilen nâtık kuvvenin *aklî teşebbüh'*ü ve semavî nefslerin *teşebbüh'*ü konusunda bir başkalaşım mümkün görünmemektedir. Bu açıdan her iki boyutta ortaya çıkan *teşebbüh*, tikel varlığın *teşebbüh* ettiği hedef varlığa tam anlamıyla benzemesi veya ona dönüşümü değil, benzemeye çalışılan varlığın sahip olduğu cemâl, kemâl ve bekânın benzeyen varlıkta bir çekim oluşturarak bireyin kendi kemâl ve bekâsı yönünde bir yetkinleşme eğilimini harekete geçirmesi olarak değerlendirilebilir.

Bu değerlendirmeler doğrultusunda İbn Sînâ düşüncesinde şey, özsel niteliklerini kaybederek başka bir şeye dönüşür mü?

Şimdiye kadarki verilerden ve bu verilerle ilgili analiz ve değerlendirmelerden anlaşılıyor ki bir yandan mahiyet teorisi ve kuvve-fiil ilişkisi diğer yandan da hareket teorisi ile ilgisi bakımından değişim ve yetkinleşme yaklaşımı, şeyin özsel niteliklerinin iptal olup başka bir şeye dönüşümünün imkân dahilinde olmadığını gösterdi. Mahiyetlerin korunumu ile türlerde müşahede edilen istikrar, özsel niteliklerin sebatını ve sonraki bireylere aktarımını gösterirken, kuvve-fiil ilişkisi bağlamında hareketin tamamlanmamış şeyin eylemi olarak görülmesi[568] de mahiyeti oluşturan özsel niteliklerin ancak zâtî tekâmül yönünde bir değişim ve gelişime müsait olduğunu gösterir.

Ay-altı alanda hareketten kasıt, kuvveden fiile çıkış[569] olarak belirtildiğine bakılırsa şeydeki hareket, mahiyetin istidadı çerçevesinde kuvvenin fiile ulaşması ile sınırlı gözükmektedir. Dolayısıyla özsel nitelikleri aşan bir başkalaşımdan söz edilemez. Buna göre doğal şeydeki devinim, değişim (*tağayyur*) veya yetkinleşme (*istikmâl*) yönünde gerçekleşir. Literatürde değişim bir niteliğin zail olup yerine

[568] Aristoteles, *Ruh Üzerine* (431a), 197.
[569] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 48.

başka bir niteliğin hasıl olmasıdır. Örneğin şeydeki renk değişimi gibi. Bu niteliksel değişim de mahiyet çerçevesinde gerçekleşir. Yetkinleşme ise bir şeyi kaybetmeden kendisinde yeni bir şeyin husulüdür.[570] Husule gelen bu yeni şey de haddi aşım veya ilgisiz, rastgele bir şey değil mahiyetin sınırları dahilinde kuvvenin fiile ulaşması kapsamındadır.

Bitki ve hayvanlar varlıksal gelişimlerini mahiyetlerinde tanımlanmış sınırları dahilinde gerçekleştirirler. Bu gelişim yukarıda anılan temel parametrelere göre mahiyet teorisi, korunum ve kuvve-fiil ilişkisi bağlamında seyreder. Ancak üç boyutta gerçekleştiğini ifade ettiğimiz *teşebbüh'*ün organik düzeyde gerçekleşen şekli olan *cismani teşebbüh'*te mahiyetin içsel gelişimi olan kendi yetkinliğine ulaşma sürecini aşan bir durum söz konusudur. Bu durum dışsal etkin bir faktör olarak bir *hayvan'*ın, bitki veya hayvandan herhangi bir varlığı kasrî bir hareket ile besin maddesi kılma kastıyla içine alıp onu zorunlu bir dönüşüme tabi tutmasıdır. Müessir hayvandaki besleyici kuvve, besin maddesi olarak söz konusu bitki veya hayvanı alıp kendi özüne benzetip dönüştürmek suretiyle, bünyesine mal ederek maddî bekâ ve istikrarına katkı sağlar. Bu düzlemde besin, beslediği cismin doğasına *teşebbüh'*le dönüştürülerek çözülüp gidenin yerini ikame eder. Bu ikame ameliyesinde besinin beslediği organizmadaki temel yapıtaşlarına dönüşümü mevzubahis olduğundan burada cevhersel bir hareket söz konusu olup oluş ve bozuluş ortaya çıkar. Organik doğal cismi besleyici niteliği bulunan haricî besin, bünyedeki bitkisel nefsin güçleri marifetiyle özümsenerek organizmanın cevherine dönüştürülür. Bu cevherleşme sürecinde besin, organizmaya mal edilerek onun formuna dönüşmüş olur. Bu dönüşüm, besin maddesinin cevherini yitirip (*fesat*) içine alındığı organizmanın temel yapı taşı olarak dirilmesiyle (*kevn*) gerçekleşir. Dolayısıyla cismani boyuttaki bu *teşebbüh'*te benzeyenin benzemeye çalıştığı şeye dönüşümü söz konusudur. Kasrî hareketle gerçekleşen bu dönüşüm olmasa ikame olamayacağından organizmanın devam ve bekası sağlanamayacaktır. Organik düzlemde bozuluş ve oluş tarzında gerçekleşen bu harekette besin, organizmanın formuna dönüştüğü için başka bir şeye dönüşüm olarak değerlendirilir. Ancak bu dönüşüm, mahiyetin kendi iç dinamikleri ve seyri istikametinde gerçekleşmez. Yani

[570] İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*, 17.

mahiyetin tabiî veya iradî olarak başka bir mahiyete dönüşümü değildir. Bu açıdan hariçte müşahade edilen ve beslenme olarak tabir edilen bu organik dönüşümler, mahiyetsel değil zoraki varlıksal dönüşümlerdir. Bu açıdan bu dönüşümler, yukarıda vurgulamaya çalıştığımız *mahiyetin başka bir şeye dönüşümünün mümkün olmadığı* yargısına münafi değildir. Zira mezkûr dönüşüm, kasrî varlıksal dönüşümler şeklinde gerçekleşir. Diğer iki *teşebbüh* boyutu olan insanın *aklî teşebbüh*'ü ile semavî nefslerin *teşebbüh*'ü bu anlamda başka şeye dönüşüm değil; içsel bir yetkinleşme olarak gerçekleşir. Bu tahakkuk, varlıkların belli sınırlar ve tanımlamalar içerisinde belirli varlıksal birimler halinde var olabileceklerini ortaya koyan sistemsel sınırlarda mahiyetin kendi *zât haddi* ve *gaye*si çerçevesinde tahakkuk eden suretin yetkinleşmesidir. Bu temel ayırım nedeniyle beslenme düzeyindeki *teşebbüh* zorunlu ve kasrî; diğer iki *teşebbüh* de iradîdir.

Son olarak *et-teşebbüh billah* fikri, Bârî Teâlâ'nın zâtı, nitelikleri ve tevhit düşüncesi açısından nasıl anlaşılmalıdır? Veya imkân-vücûb açısından mümkün varlığın vâcibe teşebbühü olabilir mi? Olur ise hangi cihet ve itibara göre değerlendirilmelidir?

Felsefî düşüncede Tanrıya benzeme çabası, bilinip tartışılan en eski fikirlerden biridir. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi tarihî ve fikrî seyir açısından bakıldığında derinliği ve netliği farklılaşmakla birlikte bu düşüncenin teleolojik yaklaşımın yansımalarından biri olarak Platon ve Aristoteles öncesine kadar geriye uzandığı ifade edilmişti.[571] Tezin üçüncü bölümünün alt başlıklarından olan *Tarihî ve Felsefî Açı*'da bu durumu Sokrat, Platon, Aristoteles ve Plotinus sıralamasında değerlendirmeye çalışmış bu arada Plotinus'un Yeni Platonculuğuna giden yolda Orta Platoncular döneminin mefhumun iyice gün yüzüne çıktığı kritik bir dönem olduğuna değinmiştik. Geçen bu uzun süreçte insanın Tanrıya benzeme çabası, bir ideal olarak belirlenmiş olduğundan bu belirlenimin bir yansıması olarak konu, İslam felsefesinde İbn Bihrîz, Kindî ve Kustâ b. Lûkâ'nın felsefeyi tanımında; Fârâbî'nin de filozofların fiilleri odağındaki vurgusunda taayyün etmiştir. Bu çerçevede insanın,

[571] "Homoiôsis Theô" ifadesi çerçevesinde Platon'da; "Telos" ve "Eudaimonia" kavramları açılımında da Aristoteles'te Tanrıya benzeme bağlamında yapılan değerlendirme için Bkz. Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, 67-122/134-142.

Tanrının fiillerine benzemeye çalışması fikrinden anlaşılan şey onun aynıyla tanrılaşması değil, ideal bir modele olan gereksinimi dolayısıyla insanın düşünce ve fiil boyutunda yücelmesidir. Aristoteles'in Tanrının aşkınlığını ve insana hiçbir şekilde benzeme durumunun olmadığını söylemesine bağlı olarak[572] benzeme çabası, *temaşa yaşamı* çerçevesinde entelektüel ve ahlâkî erdemlere ulaşma şeklinde anlaşılır ki bu da İslâm felsefesinde nazarî cihette *hakk*ı bilme; amelîde de *hayr*ı eyleme düzeyine erişimdir.

Her varlığın kendi mahiyetinin en yüksek fiilini yerine getirmesi bağlamında insanın gücü oranında Tanrıya benzeme çabası (*et-teşebbuh billâh bikadri tâkat'il-insan*) formülasyonuyla tartışılan bu sürecin kategorik olarak insanın tanrılaşması anlamına gelmeyeceği açıktır. Zira oluş ve bozuluş âleminde bireylerin ardışıklığı ile türsel bekânın sağlandığı mevcut ontolojik gerçekliğiyle insanın tanrılaşması mümkün olmadığı gibi böyle bir tutum, gerçekliğe aykırı bir iddiadan ibaret kalır. Ancak insan bireyi, kendi türünün en yüksek eylemini gerçekleştirdiğinde Tanrıya benzer bir tavır sergilemiş olur. Bu anlamda benzeme çabası, insanın ahlâkî gelişimi için Tanrıyı model alması veya Tanrının niteliklerini insanın kendi ölümlü dünyasında temsil etmeye çalışması[573] olarak nitelendirilebilir. Bileşik bir varlık olan insanın mutlak basit ve aşkın Tanrıya benzeme durumu, nâtık nefs ve akıl temelinde insanın iradî eylemlerinde ahlâkî bir ideal olarak tanrısal fiillere benzemeye çalışma çabası ve sürecine dair bir vurgudur. Bu açıdan benzeme düşüncesiyle kastedilen, insanla Tanrı arasında gerçekleşebilecek mutlak bir aynilik olmayıp imkân içerisinde olabilecek bir benzemedir ki bu benzeyiş fiil ve nitelikler bazında insanın ilahi niteliklere benzeme çabasıdır. Özellikle Müslüman filozoflar nezdinde tevhit inancına dayalı *Tek*'lik ve *Bir*'lik fikri, *teşebbüh* kavramının ilahlaşmak anlamında değil, insanın gücü oranında O'nun sıfat ve fiillerine benzemeye çalışarak düşünsel ve ahlâkî yetkinliğe ulaşması şeklinde anlaşılmasını sağlamıştır.

Genel felsefî yaklaşımı bu şekilde ifade ettikten sonra sorunun yanıtını, İbn Sînâ düşüncesinin çeşitli kavram ve açılarından şu şekilde toparlayabiliriz:

---

[572] Bkz. Tezin üçüncü bölümünde *Tarihî ve Felsefî Perspektif* adlı alt başlıktaki Aristoteles'le ilgili kısım.

[573] Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, 15.

İbn Sînâ'nın temel metinlerinin genel örgüsünden, *el-Arşiyye* risâlesindeki birlik odaklı düşünsel organizasyonundan ve özellikle İhlas Suresine yaptığı tefsirdeki tevhit yaklaşımından anlaşıldığına göre Bârî Teâlâ, zâtında mana ve adet itibariyle bir tektir. Terkip ve inkısamı işmam eden mahiyetten ârî, salt varlık ve hüviyettir. Hüviyeti, kendinden olan zorunlu varlıktır.[574] Mahiyeti olmayışı, onun cins ve fasıl gibi mukavvimleri olmayışındandır.[575] Cins ve fasıl gibi mukavvimleri olmadığından dengi ve zıddı olmayacaktır. Çünkü şeyin zıddı, onunla aynı varlık mertebesindedir.[576] Madde-suret, kuvve-fiil ayırımı, "ehadiyyu'z-zât"[577] olan Bârî Teâlâ hakkında söz konusu değildir. Bu bağlamda *Ehad* vasfı, *Bir*'liğine ve *Tek*'liğine münafi olabilecek her türden yaklaşımı uygunsuz ve işlevsiz bırakacak niteliktedir. Suredeki *Samed* oluşu ile denginin olamayacağı vurgusu, varlıkta kendisine misil veya müsavi olamayacağını belirtir.[578] İbn Sînâ'nın özellikle İhlas Suresi Tefsiri'nde *Ehad*, *Samed* ve *Küfüv* kavramlarına yaklaşımı bu konuda gerçek anlamda benzemenin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.[579] Zira Sureye göre Bârî Teâlâ'nın kendisinden mislinin sudûru mümteni olduğu gibi başka varlıklardan birinin veya bir kısmının O'na denk veya misil olması da tevhit inancı açısından mümkün değildir. Zira misil, denklik ve sayısal çokluk bağlamında anlaşılabildiğinden surede vurgulanan tevhit anlayışına aykırı düşer.

Bu argümanlara dayalı olarak İbn Sînâ felsefesinin temel ayırım noktaları açısından Bârî'ye *teşebbüh*'ün hangi anlamda olabileceğini şu şekilde ifade edebiliriz:

(i) Mahiyet açısından:

Teori açısından mahiyetlerin birbirine inkılap etmediği, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Daha ötesinde bir mahiyetin, mahiyeti olmayan bir varlığa dönüşmesi ise mümkün değildir. Dolayısıyla Bârî Teâlâ'nın ortağı, dengi

[574] İbn Sînâ, "İhlas Suresi Tefsiri", 684.
[575] İbn Sînâ, "İhlas Suresi Tefsiri", 685-686.
[576] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri*, 42.
[577] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 54.
[578] İbn Sînâ, "İhlas Suresi Tefsiri", 688-689.
[579] İbn Sînâ, "İhlas Suresi Tefsiri", 683-690.

veya benzeri olmadığından mahiyetler ona inkılap etmez; belki varlıklar, ona rücu eder denilebilir.

Yukarıda tevhit açısından oluştuğu ifade edilen aykırılık, aynı zamanda mahiyet teorisi ve varlık-mahiyet ayırımı açısından da söz konusudur. Mahiyet teorisine göre her mahiyet, kendi sınırları ve koşulları içerisinde özelleşmiş bir varlığı ortaya çıkardığına göre bir şey, mahiyetinin sınırları dışında başka bir şeye dönüşmez. Bu açıdan mahiyetlerin korunumu prensibi varlıkların müstakilliğini vurgulayan önemli bir belirleyicidir. Gaye ve hareket bağlamında ortaya çıkan devinimler ise mahiyetin tanımlanmış sınırları dahilinde yetkinleşme ve istikrar kazanma yönünde değerlendirilebilir. Buna göre tüm mahiyetlerin üstünde salt varlık olan Bârî Teâlâ'ya tam zâtî *teşebbüh* iddiası, *mahiyet*ler açısından sisteme aykırılık içerir.

(ii) Zorunlu-mümkün açısından:

Varlık, en temelde *zorunlu* ve *mümkün* şeklinde ayrılarak iki varlık arasında kategorik *mübâyenet* izhar ve kabul edilir. Sistem bu temel parametre üzerine inşa edildiğinden mümkün zorunluya veya zorunlu mümküne dönüşemez. Çünkü zorunlu *bi-zâtihi* var iken; mümkün ise *bi-ğayrihi* vardır. Diğer yandan Zorunlu, İlk İlke (*İllet*) olduğundan ondan başka her şey maluldür. Malul, illetine denk veya illetten varlıkça daha güçlü (*âked*) olamayacağından[580] hiçbir malul, *İlet-i Ûlâ* olarak O'nun misli ve dengi olamaz. "Ona benzer hiçbir şey yoktur (*Leyse ke-mislihi şey'un*)"[581] hükmü de zâtî mübâyenetini teyit eden bir beyan olarak ona *teşebbüh*'ün sınırını tayin eder. Bu çerçevede *bi-zâtihi vâcib* ile *bi-zâtihi mümkün* kavramsallaştırmasının arka planındaki etkin faktörlerden biri, tevhit ilkesinin gereği olan Tanrı ile onun dışındaki varlıklar arasındaki ontolojik mübâyeneti vurgulama ihtiyacıdır.[582]

(iii) Ğına-fakr açısından:

Ğanî, *melik* ve *cûd*, Bârî Tealâ'yı nitelerken; *fakr* ve *istikmâl* de nâkıs varlıklara atıfta bulunur. Bu atıfla mezkûr kavramlar, *ğına* ve *fakr* uçları ile ontolojik

[580] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhesât*, 105.
[581] *Kur'an-ı Kerim*, 42/11.
[582] Üçer, "Sudur Teorisi", 1/384-425.

bütünlüğü sağlar. *Ğanî*, *melik* ve *cevâd*, mahiyetlere varlık bahşetmesiyle karşılıksız verişi; *fakr*, *naks* ve *istikmâl* de varlık payını almayı belirtir. Bu veriş ve alış, varlıksal dinamizmi sağlarken kozmolojik bütünlüğü de gerçekleştirir. Ancak varlıksal yargılar gereği *fakr ğınâ'*ya; *fakîr* de *ğanî*ye dönüşemez. Buna göre hem mahiyetlerin korunumu[583] hem de varlıksal yargıların ortaya koyduğu çerçevenin gereği olarak ontolojik ve epistemolojik düzlemde *fakîr* olan varlık, *ğanî* olamadığı gibi *ğanî* olanın da *fakîr* olmasının mümkün olmadığı ifade edilebilir. Bu açıdan *teşebbüh,* ontolojik ayniyeti değil, *Ğanî* ve *Melik'*in mülkünde bütünlüğü belirtir. Diğer yandan varlıktaki *teşkik* anlayışı ve varlıksal yargılar, *teşebbüh'*ün Tanrıya gerçek anlamıyla benzeme veya onunla aynileşme olamayacağının sistemsel dayanakları olarak da belirtilebilir.

Morfolojik karakteri ve aksettirdiği ontolojik yansımalarıyla *teşebbüh*, felsefî düşüncede bir gaye olarak her bir tikel varlıkta mahiyetinin tanımlanmış çerçevesiyle sınırlı kalmak üzere kendi kemâl ve bekâsına ulaşma arzusuyla mükemmel varlığa doğru bir eğilim ve yatkınlığa sahip oluşunu belirtmiş olur ki İbn Sînâ bu yatkınlığı *aşk* ve *mülâim* kavramlarıyla *Aşkın Mahiyeti Hakkında* risâlesinde ontolojik örgü ile işler. Bu ontolojik örgü ile *aşk*, her varlığın uygun olana ilgisine dayandırılır.[584] Buna göre her tikel şey kendisine uygun olan şeyi *istihsân* eder ve onu elde etmeye çalışır. Burada aşkın *istihsân* ile ele alınması, arzu duyulan şeyin mahiyete uygunluğuna önemli bir referanstır. Dolayısıyla istihsân-mahiyet uyumu, *mülâim* kavramıyla açımlanarak benzeme çabasının ancak mahiyet-eğilim-istidat dizgesi çerçevesinde olabilirliğine işaret eder.

Bu dizge ile bakıldığında eksik varlıkların ayrıklara ve nihâî olarak Bârî Tealâ'ya duydukları *aşk* ve *teşebbüh* eylemi, onların sahip oldukları yetkinlik ve bekânın aynısına sahip olabilme durumunu içermez. Buradaki aşk ve *teşebbüh*, mükemmel varlıklardaki kemâle ve bekâya öykünerek tikel varlığın kendi özsel yetkinliğine ve nispi istikrarına ulaşma motivasyonunu sağlaması bakımındandır. Bu çerçevede *et-teşebbüh billah* düşüncesi bedensel açıdan ölümlü olmaktan çıkıp tanrılaşmak değil, nazarî ve amelî yönden insanın yetkinleşme sürecinde bir

[583] İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 179.
[584] İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, 152.

motivasyon kaynağıdır. Dolayısıyla *teşebbüh*, mahiyetin başka bir mahiyete dönüşümü şeklinde gerçekleşmez. Ancak nâtık kuvvenin akla dönüşerek tekemmülü ve amelî kuvvenin de ahlâkî tekâmülü olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirmeye göre insanın *teşebbüh'*ü kendi öz potansiyellerini açığa çıkarma sürecinde bir motivasyon kaynağı olarak ayrık akıllara ve nihaî olarak *İlk İlke*'ye benzemeye çalışmasıdır.

İbn Sînâ'ya göre *İlk İlke* akıl, âkil ve makul olduğundan insanın aklî *teşebbüh'*ü, mahiyet-istidat dizgesine göre cisimsel donanımına en az gereksinim duyacağı şekilde tecerrüt edip aklileşmesi süreci şeklinde gerçekleşir. *Aklî Teşebbüh Boyutu* başlığında temas edildiği gibi en yüce hal, mahiyetin aklî olmasıdır kabulü dikkate alınırsa insan için *teşebbüh,* akıldan bir âleme dönüşerek mücânis varsayıldığı ayrık akıllar ile ittisali bilfiil gerçekleştirmesidir.

SONUÇ

Telif eser ve şerhler vasıtasıyla kadimden tevarüs edilegelen mantık, felsefe ve bilimsel birikimi yetkinlikle alıp harmanlayan İbn Sînâ, Orta Çağ İslâm dünyasında felsefî düşüncenin doğal varisi olmuş, eserlerinde ortaya koyduğu içerik ve üslupla devralınan bu birikimi yapılandırmak suretiyle yeniden üretmiştir. *eş-Şifâ*'nın mukaddimesinde vurguladığı gibi esas meşrebi *Meşşâî* olmakla birlikte ele aldığı konuları kavramsal ve problematik olarak daha özerk bir perspektifle ele alabilmesi, çağının hâkim felsefî düşünce tarzı Yeni Platoncu öğretinin tesirlerine açıklığını ortaya koyar. Bu durum filozofun açık zihinli ve farklı perspektiflere imkân tanıyabilen tutumuna işarettir. İbn Sînâ'nın tıp, astronomi ve geometri gibi alanlarda mevcut bilimsel birikimi edinmesinin yanında dini düşüncenin temel ilkelerini gözeterek felsefe yapma yaklaşımı, problemlere özgün çözümler üretebilmesine olanak tanımıştır. Bu kapsamlı yaklaşımın bir yansıması olarak *teşebbüh* kavramını üç farklı düzlemde değerlendirmiştir. Bu değerlendirmede filozof, felsefenin tanımında dile getirilen entelektüel ve etik bağlamdaki insanın gücü oranında Tanrıya benzeme çabası vurgusunun yanında kavramı, iki düzlemde daha işler. Söz konusu düzlemler, yersel organik cisimlerin gelişimi ve göksel cisimlerin hareketleridir. Bu çerçevede eserlerinin çeşitli yerlerinde ve farklı bağlamlarda ortaya koyduğu *teşebbüh* kavramına dair verileri; tespit, tasnif ve ilişkilendirerek değerlendirme aşamalarıyla tezimizde ortaya koymaya çalıştık. Süreç içerisinde *İbn Sînâ'da Teşebbüh Kavramı* başlıklı araştırmamızdan kavramın dayanak, içerik, kapsam ve işlevine dair şu sonuçlara ulaşılmıştır:

(i) Etimolojik kökü ve karakteri itibariyle *teşebbüh* fiilinin benzeme çabasını yansıttığı *Lisânu'l-Arab, el-Müfredât* ve *et-Ta'rifât* gibi temel kaynakların tanıklığıyla anlaşılmış, fiilin kökü olan (*ş-b-h*) harflerinden türeyen (*şibh*), (*şebeh*) ve (*şebîh*) lafızlarının, misil ve nitelik yönünden benzerlik ile karşılandığı görülmüştür. *Şebîh* lafzının bitki ve hayvan düzeyinde türsel bekâyı temin bakımından yaşlanıp ölen bireylerin yerine yenisini ikame amacıyla üreme kuvvesiyle oluşturulan *benzer*'i belirtmek üzere kullanılması da kavramın güçlü *ontolojik* arka planını göstermektedir. Canlı türlerin üremeyle meydana getirdiği kendine benzer bu yeni bireyler, eşdeğer varlıklar olarak türsel kalıcılığı sağlamak üzere var olurlar. Bu

şekilde bitki ve hayvan (*hars ve nesl*) türlerinde gözlemlenen dinamizm ve istikrarın benzer yeni bireylerin (*şebîh*) sürekli tekrarı ile meydana gelmesi, *teşebbüh'*ün ontolojik arka planıyla birlikte *nefs* kavramıyla olan bağını da açığa çıkarmaktadır. Diğer yandan *teşebbüh'*ün lafız ve anlam açısından yoğun bir motivasyonu aksettiren karakteristiği, eylemin icrasındaki özden taşan *aşk, şevk* ve *lezzet'*i işaret etmektedir. Bu çerçevede *teşebbüh,* tikel varlık için hayra dönük, istikrar ve yetkinliği gaye edinen uzun soluklu bir cehdi ifade eder. Şevk ve gayret halini yansıtan şeddeli fiil kalıbı, aksettirdiği benzeme çabasının, özneden kaynaklanan bir motivasyona dayandığını gösterirken bu arzunun uyanmasına neden olan bir faktörün de dışsal faktör (*haricî câzib*) olduğunu izhar etmektedir. Zira fiil, tikel varlıktaki öz dinamiklerden kaynaklanan eylemi vurgularken; bu eylemin teveccüh ettiği dışsal etkin faktörü de işaret etmektedir.

(ii) İç dinamiklerle özden taşan *teşebbüh* eyleminin ifade ettiği benzeme arzusunun yöneldiği dışsal etkin faktörler iki boyutludur: Yatay ve dikey. Yatay boyut birey ve toplum düzlemindekini belirtirken dikey boyut da felsefî terminolojideki Tanrıya benzeme eylemini ifade eder. Birey ve toplum düzeyinde ilgi çekici şeye doğru eğilim, gözlemlenebilen bir realitedir. Bu eğilimle bireysel ve toplumsal *teşebbüh*, müşahede edilebilir sosyolojik bir olgu olarak ortaya çıkar. Felsefî düşüncedeki çerçevesi itibariyle *teşebbüh*, sosyolojik bağlamdaki yatay benzeşme düzeyini aşarak dikey bir tarzda oluşur ve Tanrıya benzeme çabası olarak ifade edilir ki bu anlam, doğal olarak çeşitli dil ve kültür havzalarında farklı telaffuzlarla dışa vurulur: *Homoiôsis Theô, et-Teşebbüh billah, Tanrıya Benzeme* veya *Likeness a God* gibi. Bu çerçevede tarihsel süreçte amaç güden çerçevesiyle Sokrates düşüncesi, teleolojik bir düşünce karakteri izlenimi verir. Tanrıyı ahlâkî bir ideal olarak alan bu düşünce, *Tanrıya benzeme çabası* olarak tanımlanan felsefî düşünüşün ilk nüveleniş çabası olarak gün yüzüne çıkar. Sonraki aşamada duyulurların idealarla ilişkisini pay almaya bağlayan Platon, zamanla bu düşünceyi revize ederek süreç içerisinde bu ilişkiyi pay alma değil duyusalların idealarını taklit etmesi veya onlara benzemeye çalışması olarak dönüştürür. Bu revizyonla ortaya konulan duyulurlardaki kendilerini yüce ve sabit şeylere uydurma çabası, Tanrıya benzeme fikrinin Platon'daki ilk izleridir. Bu izlerin ulaştığı daha açık bir aşama ise *Theaetetus 176b, Phaedo 64e* ve *Timaeus 90a-e* pasajlarıdır. Bu pasajlar, nefsin

cismani olmayan ve ölümsüz bir cevher kabul edilmesine bağlı olarak Platon'daki Tanrıya benzeme düşüncesinin dayanaklarıdır. Mezkûr pasajlar ve özellikle *Timaeus* diyaloğu, Orta Platoncular ve daha sonraki yeni Platoncu filozof ve şârihlerde *teşebbüh* fikrinin ana umdesi olarak işlenir. Aristoteles düşüncesinde ise her varlığın, kendi mahiyetinin gerektirdiği fiili ortaya koyma eğilimi, önemli bir parametredir. Buna göre her bir varlık, mahiyetine uygun fiili gerçekleştirme ereğindedir. İnsanın ölümsüz olanı nazarî düşünce ve temaşa temelinde taklit edebileceği bunun yanı sıra ahlâkî erdemlerle de pratik yaşamını desteklemesi ve iyileştirmesi gerektiği yaklaşımı, Aristoteles felsefesinde Tanrıya benzeme fikrinin çerçevesini oluşturur. Sonraki dönemin belirleyici bir kavşağı olan Plotinus, Aristoteles'in tanrısal olanı nazarî düşünce temelinde taklidi ve ahlakî erdemlerle destekleme yaklaşımı ile Platon'un kalıcı ve iyi olana kaçışı Tanrıya benzeme ile mümkün gören anlayışını birleştirerek *et-Tasûât*'ta *teşebbüh*'ün insan için basiret ve anlayış (*fitna*), kötülükten sakınma (*vera*), adalet ve erdemlerdeki istikametle gerçekleşebileceği üzerinde durur.

(iii) Tarihsel süreç içerisinde İslam felsefe muhitinde kavram, IX ve X. yüzyılda İbn Bihrîz ve Kustâ b. Lûkâ'nın felsefenin kadimden gelen tanımlarını aktaran çalışmalarıyla özellikle de Kindî'nin *Tarifler Üzerine*'de vurguladığı tanımlardan birindeki *et-teşebbüh bi-ef'âlillah* tabiriyle bilinmektedir. Tanımın kökeni, Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Tefsîru Kitâbi Îsâğûcî'*sinde şârihler arasında oldukça yaygın bilinen felsefenin altı tanımından biri diyerek kayda geçirdiği, aslen Platon'un diyaloglarına dayanan daha sonra Orta ve Yeni Platonculukta insanın yaşam amacı çerçevesinde dillendirilen en güçlü argümanlardan biri haline gelen "et-teşebbüh billâh bi-hasbi't-tâkati'l-insâniyye" ibaresidir. Mevcut sürecin devamında İbn Sînâ'da *teşebbüh* kavramı, anılan genel felsefî anlayışı yansıtmakla birlikte daha kapsamlı bir yaklaşımla ele alınmıştır. İbn Sînâ *teşebbüh* kavramını geleneksel entelektüel-ahlakî bir çerçeve olan Tanrıya benzeme çerçevesiyle birlikte iki farklı bağlamda daha işler. Dolayısıyla bu üç boyut, *besin ve beslenme düzeyinde teşebbüh*, *insanın aklî gelişimi düzeyinde teşebbüh* ve *semavî cisimlerin sürekli dairevî hareketini sağlayıcı bir faktör olarak teşebbüh* şeklinde ortaya çıkar. Sözü edilen bu boyutlar, filozofun eserlerinde bir bütünlük içinde ve şematik olarak ele alınmamış, doğal olarak her bir boyut kendi bağlamında değerlendirilmiştir. Çeşitli yer ve

bağlamdaki bu boyutlar, tezimizde bir sistematik dahilinde bir araya getirilerek filozofun kavrama dair yaklaşımı, belli bir organizasyon ile ortaya konulmuştur. İbn Sînâ'nın yaklaşımında kavramın etimolojik yapısının, felsefî terminolojik çerçevenin ve kavramın kozmolojik sisteme adaptasyonunun izleri görülebilmektedir. Özellikle canlı organizmanın beslenme düzeninin *teşebbüh* fiili ile vazedilmesi, filozofun fiil bağlamında ortaya koyduğu bir perspektiftir. Beslenme konusundaki analizleri ve daha sonra bu analizleri organizmanın bütünlüğü ve işlevleri etrafında bütüncül bir perspektifle yorumlayıp ortaya koymasında İbn Sînâ'nın tıp doktoru tarafının ve bilimsel yönelimli zihninin etkisini görmek mümkündür. Her ne kadar felsefî düşüncede beslenme ve üremenin fert ve türün bekâsını sağlamadaki işlevi hakkında temel bir fikir olmasına bağlı olarak Fârâbî, besleyici güç bağlamında dışarıdan bedene alınan besinlerin hazmedilip işlenerek organizmaya benzer bir duruma getirilmesini *şebîh* lafzı ile değerlendirse de *teşebbüh* fiili özelinde *ğâziye* ve *ğızâ* kavramlarının sindirim sistemi ve muhit arasındaki uyumu odağında ele alınışı İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu, arka planında tıp biliminin birikimi olan bir yaklaşımdır. Ayrıca filozofun ikinci boyut olan *aklî teşebbüh'*ü meâd yönünde tekâmül; semavî nefslerin *teşebbüh'*ünü de hareketle sebatın sağlanması bağlamında işlemesi, *teşebbüh* kavramını Antik-Helenistik şârihlerce çok yaygın bilinen felsefenin altı tanımından birinde geçen *insanın gücü oranında Tanrıya benzemesi* çerçevesini aşan, ontolojik ve kozmolojik bütünlük ortaya koyan bir yaklaşımdır. Bu çerçeve, yalnızca insan yaşamının gayesi etrafındaki sorgulamalara münhasır değildir. O'na göre düzenlenmiş her birey, doğası gereği bir taraftan madde kaynaklı eksiklikten kurtulmaya diğer taraftan Mutlak Hayr'ın hüviyetinden bir yansıma olan kendi hüviyetinin yetkinliğini elde etmeye eğilimli olduğundan varlıktaki her birey, mahiyetine içkin *aşk'*a dayalı olarak yaşamını iyileştirme çabası içerisindedir. Dolayısıyla dağılıp yok olmaktan kurtulmak ve *iyi yaşam* arzusu, her bir fertte görülen *hayr* ve *bekâ*'ya odaklı bir yatkınlıktır. Bu yatkınlık bağlamında aşk ve şevke dayalı her üç boyutuyla *teşebbüh* fikrinin, her türden bireydeki yetkinleşme ve istikrar arzusunu ortaya koyan bir izah aracı olduğunu söylemek mümkündür. İyi yaşam; selâmet ve istikrarla değerlendirilecek olursa bu arzunun, özü itibariyle yetkinlik ve süreklilik gayesiyle ortaya konan *teşebbüh* ile yakın bağı vardır. Bu çerçevede organik varlıkların mütemadiyen beslenmeyle yenilenme

gereksinimlerinin, insanın türsel cevherinin yetkinleşme arzusunun ve semavî nefslerin cisimlerini dairevî sürekli hareket ettirmelerinin *aşk*, *şevk* ve *teşebbüh* gibi kavramlarla izah edilmeye çalışılması, bu dinamiklerin çağın imkânları ölçüsünde anlamlandırılmaya çalışıldığını göstermektedir. Böylece varlıkta müşahede edilen dinamizm, istikrar ve düzenli yapıyı bu kavramlar çerçevesinde açıklamaya çalışması, İbn Sînâ'nın varlığı anlama ve izah (*fehm ve tefhîm*) gayretinin bir yansımasıdır.

(iv) Tanrıya benzeme eğiliminde *naks* ve *fena'*dan kurtulma endişesiyle birlikte kemâle erişme arzu ve motivasyonu bulunur. Dolayısıyla *teşebbüh* fikrinin temel dinamiklerinden biri aşk ve şevke bağlı lezzettir. Hüviyetlerde kendilerine ait zamansal aralıkta (*ecel*), kalıcı ve istikrarlı iyi yaşama ulaşmayı kolaylaştıran mekanizma yetkinlik arzusu ve lezzettir. Bu çerçevede İbn Sînâ, aşkı her varlığın kendisi için iyi ve yararlı olana tabiî eğilim ve kavuşma arzusunu ifade eden *idrâk-ı mülâim* bağlamında temellendirir. Zira benzeme eylemindeki insiyak ve süreçte duyulan lezzet, tikel varlığı sonuca ulaştıran bir garantör gibi işlev görmektedir ki canlı varlıkların beslenme ve üreme eylemlerinin ifasında gösterdikleri isteklilik ve dinamizm, bu durumun bir göstergesidir. Bu değerlendirmeye bağlı olarak her üç boyutuyla *teşebbüh'*ün odak noktasının *nefs* olduğu düşünülürse *teşebbüh*, *nefs* ve *lezzet* arasındaki güçlü bağıntı fark edilmiş olur. Organik gelişim boyutu dışındaki aklî gelişim ve göksel cisimlerin hareketleri boyutundaki *teşebbüh'*ün zoraki maruz kalınan (*kasrî*) değil, tabiî ve iradî hareket çerçevesinde tahakkuk ettiği ayrıca iradî hareketin de şevk kaynaklı olduğu hesaba katılırsa *teşebbüh-lezzet* arasındaki bağıntı daha da açık hale gelir.

(v) Pek çok anlamın (*doğa, bitkisel nefs, hayvanî nefs ve nâtık nefs*) birleşmesiyle meydana gelen insaniyete sahip olan insan, tüm varlık alanlarıyla ilgilidir. Bedeniyle bileşik cisimler (*bitki, hayvan*) alanıyla ilintili iken nâtık nefsi ile semavî varlıklarla ilişkili; müstefâd aklı ile de ayrıklarla münasebetlidir. Zira filozofa göre insanın nâtık nefsi, müstefâd akla ulaştığında artık nefs olarak değil akıl olarak adlandırılır. Varlıksal katmanlar ayırımıyla bakıldığında bu ilgi alanları *ay-altı*, *ay-üstü* ve *ayrıklar* olarak ifade edilir. Bu kapsamlı ilgi bağlarıyla insan, ontolojik ve kozmolojik açıdan varlığın *mebde* ve *meâd* döngüsünün kavuşum noktası olarak

tezahür eder. *Teşebbüh* açısından nebâtî ve hayvânî kuvveleri içeren fizyo-biyolojik yanıyla insan *cismani teşebbüh'*e konu olurken; nâtık kuvvesiyle de ikinci yetkinlik olan *aklî teşebbüh*'ü ortaya koyan müdrik öznedir. Nâtık olmada insan, semavî nefslerle ortaklaştığından aklî gelişim süreçleri sonunda *müstefâd* akla ulaştığında ayrıklarla ortak bir *emr* düzleminde faal akılla ittisale ulaşır ve bu imkânla ayrıklarla *mücânis* olur. Bu mücâneset Fârâbî-İbn Sînâ çizgisinde *merâtibu'l-mevcudât* şematiğinde insan nefsinin ayrıklardan sayılmasıyla vurgulanır.

(vi) *Teşebbüh'*ün imkânı ve kapsamıyla ilgili süreç içerisinde pek çok soru oluşmuştur. Bu sorular, üçüncü bölümün son başlığı olan *Teşebbüh Mahiyet İlişkisi* başlığında İbn Sînâ felsefesinin temel ölçüleri esas alınarak cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda elde edilen bulgulara göre *teşebbüh*'ün mahiyetleri değiştirmediği anlaşılmıştır. Zira sistemin altyapısı olan mahiyet teorisi, korunum ilkesi, malulün illete müsavî olamayacağı ilkesi ve varlıksal yargıların ortaya koyduğu çerçeve, *teşebbüh'*ün ancak mahiyetin kendi yetkinlik sınırları içerisinde gerçekleşebilecek bir fiil olduğunu gösterir. Bu kapsamda her bir *hüviyet*, doğasındaki aşkla küllî feyzden yalnızca kendisine uygun olanı alabildiği için kendi zâtî kemâl sınırlarında kalır.

İbn Sînâ düşüncesinde Bârî Teâlâ'nın cevher olmadığının kabulü yani O'nun salt varlık olup mahiyetinin olmayışının dile getirilmesi, mahiyetlerin O'na mutlak *teşebbüh'*ünün gerçekleşebilecek bir şey olmadığını gösterir. Dolayısıyla *et-teşebbüh billah* fikri, insanın aynıyla tanrılaşması veya gerçek anlamıyla Tanrı gibi olması değil, ideal bir modele olan gereksinimi nedeniyle onun düşünce ve fiil boyutunda yücelmesi amacına dayalıdır. Bu da onun türsel cevheri olan nâtıka kuvvesinin nazarî cihette hakkı bilmesi; amelî cihette de hayrı eylemesi düzeyine erişimini kolaylaştırır. Bu yükselişin nihaî noktası müstefâd akıl düzeyidir. Çünkü bu akıl düzeyine ulaşıldığında insan türünün gelişimi tamamlanmış olur. Diğer taraftan tevhit düşüncesinin tabiatı ve O'na benzer bir şeyin olamayacağı hükmü, İlk İllet'in zâtî mübâyenetini izhar ederek O'na mutlak *teşebbüh'*ün olamayacağını ortaya koyar. Bu doğrultuda felsefenin ilgili tanımında ifade edilen özellikle Kindî'nin versiyonundaki ibaresiyle *insanın gücü oranında yüce Allah'ın fiillerine benzemeye çalışması* yaklaşımı, akıl ve ahlâkî gelişim planında insanın ideal bir misale duyduğu

gereksinimin vurgulanmasıdır. Bu vurgu, esasen insanın dönüş yönünde İlk İlke'ye olan aidiyetine ve yöneliminedir. Bu yönelim, gerçekliğin ontolojik dayanağına olan fıtri eğilime işaret eder ki bu da İbn Sînâ'nın aşk teorisi kapsamında her bir tikelin ve özelde insanın yüksek ilkelere olan teveccühünü yansıtır. Sisteme göre soyut somutun üstünde ve onun illeti görüldüğünden *merâtibu'l-mevcûdât* sistematiğinde ayrıklardan sayılan insan nefsi, doğal bir yatkınlıkla yukarıya teveccüh içerisindedir. Bu teveccühü belirtmek üzere mezkûr tanımda felsefe, *insanın gücü oranında yüce Allah'ın fiillerine benzemeye çalışması* şeklinde formüle edilmiş görünmektedir. Böylece *teşebbüh,* bu tanımın ortaya koyduğu formülasyonla nâtık kuvvenin aklileşme sürecini tamamlaması, entelektüel ve ahlâkî erdemlere ulaşması olarak ifade edilir ki buna göre *teşebbüh,* yalnızca nazarî olarak müstefâd akla ulaşmakla neticelenmez aynı zamanda amelî ciheti bulunan bir gayedir de. Zira tanımdaki *bi-ef'âlillah* vurgusu ile birlikte İbn Sînâ'ya göre amelî hikmetin davranışa dönük düşünceler dizgesi olarak görülmesi bunu teyit etmektedir. Buna göre *teşebbüh*, hem insanın fiilleriyle doğrudan ilişkisi olmayan varlıklara dair yakînî fikir ve itikat oluşturan nazarî akıl yanıyla hem de iyi olanı bilip uygulamak için insanî fiillere konu olan hususlarda bir görüş ve tercihe ulaştıran amelî akıl yanıyla gerçekleşir. Bu gerçekleşmeyle insan, varlığın küllî hey'etini tasavvur edebilir hale gelirken cömertlik, adalet, merhamet gibi Bârî'nin fiillerine benzer iradî fiiller de ortaya koyma düzeyine ulaşır.

Filozofun temel kabullerinden biri, şeyin kendisine uygun bir hayrı idrak ettiğinde ona âşık olacağı yargısıdır. Bu kabul çerçevesinde müdrik, idrak ettiği hayra âşık olduğuna göre metafizik idrakle Mutlak İyi'nin bilgisine ulaşan ilahî nefsler O'na âşık olurlar. Bu durumda süreci ifade etme bağlamında *teellüh* tabirinin kullanılabilirliği ortaya çıkar. *Teellüh* kavramını İbn Sînâ, ilahî nefslerin (*beşerî ve melekî nefsler*) aşkı bağlamında kullanır; ancak onu Mutlak İyi'nin bilgisine erişim şartına bağlar. Ona göre bu nefsler Mutlak İyi'nin bilgisini edinmeden onlar hakkında *teellüh* tabiri kullanılamaz. Çünkü nâtıklıkta ortaklaşan bu nefslerin yetkinlikle nitelenebilmeleri onların makulleri ihata etmelerine bağlıdır. İlletlere dayalı makulleri edinmek, illetler bilgisine ve özellikle İlk İllet'in bilgisine ulaşmakla olduğundan illiyet ile birbirine bağlı varlıksal hey'etin nizamını sağlayan Bârî

Teâlâ'yı bilmeden ve onun fiillerine benzer erdemli fiiller sergilemeden nâtık nefsler için *teşebbüh* süreci kâmilen gerçekleşmiş olmaz.

Araştırmada ulaştığımız önemli bir sonuç da insanın *aklî teşebbüh*'ü bağlamında İbn Sînâ'nın akıllar nazariyyesindeki *kutsî akıl* ayırımının *teşebbüh* süreci ile ilgisi olup olmadığıdır. Bilindiği gibi *kutsî akıl*, İbn Sînâ'da *heyûlânî, bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd* akıl dışında ele alınan beşinci bir ayırımdır. Nübüvvet bağlamında ele alındığından *kutsî akıl*; mutedil mizacı, aklî kuvvetinin sezgi yetisi, üstün mütehayyilesi ve güçlü nefsiyle peygamberin akledilirleri bir anda (*def'aten*) elde etmesini sağlayan nebevî bir özelliktir. Bu akıl, talim ve kıyas süreçlerini içeren aşamalara uğramaksızın *heyûlânî akıl'*dan doğrudan bir sıçrama ile orta terime ulaşılması durumunu ifade eder. Standart akıllar ayırımı olan *heyûlânî, bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd akl'*ın yöntemi olan talim, dışsal öğretici faktörlere dayalı olup uzun hazırlık süreçlerini kapsayan bir yol iken; *kutsî akl'*ın yöntemi olan *hads* ise iç dinamiklere bağlı olarak bir anda gerçekleşme tarzındadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *kutsî akıl* yaklaşımı, bu aklın, türün tüm bireylerinde var olan standart bir özellik olmadığını, onun istisnâî vehbî bir durum olduğunu gösterir. Bu açıdan bu aklın, tüm bireylerde ortak, türsel cevherin gaye yönünde bir eylemi olan *teşebbüh* süreciyle doğrudan ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Zira iradî ve iktisabî süreçlerle ilerleyen *bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd* akıl aşamalarıyla ayrık ilkelere benzeme çabası olan *teşebbüh*, mükerrer ve mücerreb belli süreçleri gerektiren bir *sülûk* tarzında tahakkuk ederken; *kutsî akıl*'daki sezgisellik ve bir andalık onun farklı bir kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Diğer yandan nübüvvetin yasa koyucu niteliği, ikna gücü ve *fert, menzil* ve *medîne* boyutunda sergilediği *tedbîr* yeteneği, onun nâtıklık faslı bağlamında özsel bir çaba olarak *teşebbüh*'ten farklı ve daha ileri bir bağlamı ifade ettiğini ortaya koyar. Bu farklı bağlama dikkat çeker bir mahiyette *eş-Şifâ/el-İlahiyât'*ın son makalesinde amelî ve nazarî erdemleri kendinde toplayan insanın mutluluğa ulaşırken bu erdemlerin daha ötesinde nebevî özelliklere nail olanın ise arz âleminin egemeni ve Allah'ın halifesi konumunda olabileceğini söyler.

Bu şekilde çalışmamız, İbn Sînâ'da *teşebbüh* kavramını farklı boyutlarıyla ortaya koyarak alana belli bir katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte tezin, sınırlarını aştığı ve odaklandığı çerçeve dışında kaldığı için yer verilemeyen iki açıdan

eksiklikler barındırdığı söylenebilir. Birincisi felsefe tarihi açısından Meşşâî, Yeni Platoncu, Atina Okulu ve İskenderiye Okulu'na mensup şârihlerin, *teşebbüh* fikrinin oluşup gelişmesinde ne gibi etkilerinin olduğu hususu; ikincisi ise İslâm Düşünce Tarihi özelinde kavramın problematik çerçevesidir. Birinci husus bağlamında her ne kadar *Tarihî ve Felsefî Açı* başlığında kavramın arka planına ve teşekkül seyrine muttali olabilmek için *teşebbüh* mefhumuna dair izleri sürmek suretiyle Sokrates, Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta *Tanrıya benzeme* düşüncesini tasvir etmeye çalışsak ve özellikle Yeni Platonculuğa giden yolda kavramın insanın yaşam gayesi bağlamında temel bir problem olarak tartışıldığı dikkat çekici bir dönem olan Orta Platoncular dönemine değinsek de Orta Platoncuların ve yukarıda sözü edilen şârihlerin metinlerinden hareketle kavrama olan yaklaşımlarının ortaya konabilmesi, *teşebbüh* fikrinin teşekkül süreci ve İslam dünyasına intikali konusunda tamamlayıcı bir çalışma olacaktır. İkinci husus bağlamında ise mahiyeti ve taalluk noktaları gereği *teşebbüh*'ün Kelâm ilmini ilgilendiren tarafının olduğu açıktır. Bu nedenle zât, sıfât ve fiiller açısından *teşebbüh*'ün Felsefe-İlm-i Kelâm münasebeti açısından müstakil olarak ele alınmayı beklediği söylenebilir. Ayrıca kavramın başka birey ve topluma benzeme bağlamında fıkhî-amelî boyutu da olduğu düşünüldüğünde Felsefe-Kelâm-Fıkıh düzleminde *teşebbüh*'ün disiplinler arası etkileşimini açığa çıkarabilecek çalışmalara gereksinim duyduğu da ifade edilmelidir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Akkanat, Hasan. "Tümeller Teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/719-735. İstanbul: Ketebe, 2021.

Aksu, İbrahim. "İnsanî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslam Felsefesinde Tanrıya Benzeme (Teşebbüh Billah) Kavramı üzerine Bir Değerlendirme". *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. 1088-1097. Gümüşhane Üniv. Yay, 2019.

Alper, Ömer Mahir. "Araçsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek". *ESKİYENİ* 17 (lkbahar 2010), 28-32.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik, 2010.

Anwar, Etın. "Ibn Sīnā's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risālah fī al-'Ishq". *Islamic Studies* 42/2 (Summer 2003), 331-345.

Arıcı, Mustakim. "Ahlak Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlak". *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*. Ankara: Nobel, 2016.

Aristotâlîs. *Fî'n-Nefs*. çev. İshak bin Huneyn. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbuât, ts.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan, 2021.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2018.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2019.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslamî Araştırmalar* 2/8 (1988).

Ayık, Hasan. “Mahiyet-Hakikat İlişkisi”. *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/2 (K 2019), 8-10.

Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü’l-Ayn Geleneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Bayrakdar, Mehmet. “İbn Sînâ’da varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (ts.), 299-306.

Bedevî, Abdurrahman. *Mevsûatu’l-Felsefe*. Beyrut: el-Muessesetu’l-Arabiyye li’d-Dirasati ve’n-Neşr, 1984.

Bekiryazıcı, Eyüp. *Şihâbeddin Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Bingöl, Abdulkuddus. “İbn Sînâ’da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi”. *Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. 141-143. Ankara, 1990.

Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Can, Nevzat. “Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine”. *Kaygı* 13 (2009).

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Cevizci, Ahmet. *Platon*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Chiaradonna, Riccardo. “Platonist Approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)”. *Arıstotle, Plato And Pythagoreanısm In The Fırst Century Bc*. ed. Malcolm Schofield. 28-52. Cambridge Universty Press, 2013.

Cihâmî, Cirar. *Mevsû’atu Mustalahâti’l-Kindî ve’l-Fârâbî I*. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 2002.

Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sînâ ve Estetik*. Beyaz Kule Yayınları, 2009.

Cihan, Ahmet Kamil. “İbn Sînâ’da Güzel Kavramı”. *Felsefe Dünyası* 2/48 (2008), 27-41.

Cürcânî. *Kitâbu’t-Ta‘rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Dabier, Hans. “Qostâ ibn Lûqâ über die Einteilung der Wissenschaften”. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990).

Davıdson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Derin, Necmi. *Kemâlpaşazâde ve Taşköprizâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*. Ankara: İlâhiyât, 2016.

Dillon, John. *The Middle Platonists*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.

Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/557-558. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Eflûtîn. *et-Tâsûât*. çev. Ferid Cebr. Beyrut: Mektebet Lübnan Naşirûn, 1997.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i Felsefe*. ed. Recep Alpyağıl. Konya: Çizgi Kitabevi, ts.

et-Tehânevî. *Mevsû'atu Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebet Lübnan Naşirûn, 1996.

Evkuran, Mehmet. "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru". *İslamî İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007).

Evli, Mehmet Mustafa. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki gelişmeler*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Fârâbî. "Aklın Anlamları Risalesi". *İslam filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2017.

Fârâbî. *Burhân Kitabı*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 2012.

Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla, Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Fârâbî. "et-Ta'likât". *Resâilu Ebî Nasr el-Fârâbî*. Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1346.

Fârâbî. "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. istanbul: Klasik, 2017.

Fârâbî. *Felsefetu Aristûtâlîs*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâr Mecellet Şi'r, 1961.

Fârâbî. *Fusûlun Munteze'a*. thk. Fevzi Mıtri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1405.

Fârâbî. *Harfler Kitabı*. ed. Muhittin Macit. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. ed. Ali Bû Mulhem. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996.

Fârâbî. "Kitâbu'l-Burhân". *el-Mantık İnd'el-Fârâbî*. ed. Refik el'Acem. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Fârâbî. *Risale fi İsbâti'l-Mufârikât*. Haydarâbâd: Matb'atu meclisi Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1345.

Fârâbî. "Risale Fîmâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te'allumi'l-felsefe". *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*. thk. Friedrich Dieterici. Leiden, 1890.

Fazlıoğlu, İhsan. "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihi'nde Hakîkî (İnvisible) ile Zahirî (visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması". *Uluslararası XIII. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala. 27-36. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014.

Fazlıoğlu, İhsan. "İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması". *Divan* 2 (1996).

Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Muessesetu'r-Risâle, ts.

Furfûriyûs. "Kitâbu Furfûriyûs fî Hayati Eflûtîn ve Tasnîfi Muellefâtihi". çev. Ferîd Cebr. *Tâsûât-u Eflûtîn*. 1. Beyrut: Mektebet Lübnan Naşirûn, 1997.

Gazzâlî. *Mişkâtu'l-Envâr ve Misfâtu'l-Esrâr*. thk. Abdulaziz İzzeddin es-Siyrevan. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1986.

Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2020.

Gemuhluoğlu, Zeynep. "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir Mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *UluslarArası İbn Sînâ Sempozyumu I Bildiriler*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 151-164. İstanbul, 2009.

Gemuhluoğlu, Zeynep. "Uluslararası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiilleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002).

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Görgün, Tahsin. "Mahiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği". çev. M. Cüneyt Kaya. *İbn Sînâ'nın Mirası*. İstanbul: Klasik, 2004.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2004.

Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ'ya Göre Kelam'ın Mantığı". çev. M. Cüneyt Kaya. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 247-258.

Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), s. 2.

Haklı, Şaban. "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fail Neden'in (Etkin Neden) nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi". *Marife* 4/1 (lkbahar 2004).

Hâlis, Mehmed. "Mîzânu'l-Ezhân". *Mantık Metinleri 1*. ed. Kudret Büyükcoşkun. İstanbul: İşaret yayınları, ts.

Harman, Ömer Faruk. "Teşbîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/560-563. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

İbn Bihrîz. *Hudûdu'l-Mantık*. ed. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran, 1357.

İbn Hazm. *Tavku'l-Hemâme fi'l-Ülfeti ve'l-Üllâf*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2016.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.

İbn Nedîm. *el-Fihrist*. Mısır: el-Matba'atu'r-Rahmaniyye, 1348.

İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi*. ed. Muhittin Macit. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Sînâ. *Aşkın Mahiyeti Hakkında/Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*. çev. Ahmed Ateş. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Muctebâ ez-Zârı'î. Muesseset Bustân Kitab, 1434.

İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Tahran, 1363.

İbn Sînâ. *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh, 2020.

İbn Sînâ. *er-Risaletu'l-Arşiyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve*. thk. İbrahim Hilal. Kahire: Camiatu'l-Ezher, ts.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-İlahiyât I*. thk. el-Eb Kunvâtî - Said Zayed. Kum: Mektebetu Semahat Ayetullahi'l- Uzmâ el-Mer'aşî, 2012.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-İlahiyât II*. thk. Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'il-Emîriyye, 1960.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Medhal*. Kahire: el-Matba'atu'l-Emiriyye, 1952.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Hayevân*. thk. Abdulhalim Muntasır, Said Zâyed, Abdullah İsmail. Kum, İran: Menşûrât Maktebet Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1406.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Kevn ve'l-Fesâd*. thk. Mahmud Kâsım. Kahire/Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1405.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/en-Nebât,*. thk. Abdulhalim Muntasır vd. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metabi'il-Emiriyye, 1965.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Semâ ve'l-Âlem*. thk. Mahmud Kâsım. Kahire/Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1405.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/es-Sima'ut-Tabiî*. thk. Said Zâyed. Kum, İran: Menşûrât Maktebet Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1405.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/et-Tabi'iyyât/Kitâbu'n-Nefs*. thk. el-Eb Cûrc Kunvâtî - Said Zâyed. Kum, İran: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1975.

İbn Sînâ. "et-Tabi'iyyât Min Uyûni'l-Hikme". *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât*. Kahire: Daru'l-Arab, ts.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: ed-Dâr'ul-İslâmiyye, ts.

İbn Sînâ. "Fi'l-Ecrâmi'l-Ulviyye". *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât*. Kahire: Dâr'ul-Arab li'l-Bustân, ts.

İbn Sînâ. "Fi'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrâkatiha". *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât*. Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, ts.

İbn Sînâ. "İhlas Suresi Tefsiri". çev. Ahmet Hamdi Akseki, haz. Ahmet Faruk Güney. *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2019.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'l-Mubâhesât*. thk. Muhsin Bîdârfer. İntişarât Bîdâr, ts.

İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Macit Fahri. Beyrut: Menşurât Dari'l-Ufuki'l-Cedîde, ts.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. ed. Eşref Altaş. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara Basım Yayın., 2021.

İbn Sînâ. *Mantığa Giriş*. ed. Muhittin Macit. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Risâle Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*. thk. Süleyman Dünya. Dâr'ul Fikr'il-Arabî, 1949.

İbn Sînâ. "Risâle fi'l-Hudûd". *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyyât*. Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, ts.

İbn Sînâ. *Risâletun fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka*. Hindâvî, 2018.

İbn Sînâ. *Uyûnu'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Vekaletu'l-Matbûât Kuveyt-Dâru'l-Kalem, 1980.

İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec. *Tefsîru Kitâbi Îsâğûcî li-Furfûriyûs*. thk. Kwame Gyekye. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

el-İsfehânî, Râğıb. *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Kaya, Hacı. *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Kaya, Hacı. "İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/2 (Aralık 2013), 53-65.

Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Klasik, 2017.

Kaya, Mahmut. "Lezzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/170-172. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Kerm, Yusuf. *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*. Kahire: Hindâvî, 2014.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Kindî. "Fi'l-Hîyleti li-Def'il-Ahzân". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik, 2018.

Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsfî Risaleler*. İstanbul: Klasik, 2018.

Kindî. “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik, 2018.

Kindî. “Tarifler Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risaleler*. 184. İstanbul: Klasik, 2018.

Kömürcüoğlu, Şeyma. *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Kömürcüoğlu, Şeyma. “Platon’un Tanrı’ya Benzeyen Filozofu Bir Karikatür Mü?” *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 30 (Haziran 2016), 1031-1046.

Kömürcüoğlu, Şeyma. “The Idea And The Origins Of Becoming Like God In Avicenna”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37/3 (2020), 369-380.

Kutluer, İlhan. “Aşk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/17-18. İstanbul, 1991.

Kutluer, İlhan. “Felek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Kutluer, İlhan. “Gaiyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/291-295. İstanbul, 1996.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Kutluer, İlhan. “Nizam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/173-175. İstanbul, 2007.

Kutluer, İlhan. “Teleolojinin Dört Terimi: Gâye, Nizam, İnâyet, Hikmet”. *Akıl ve İtikad*. 147-180. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Lear, Jonathan. *Aristoteles Anlama Arzusu*. çev. Ayşegül Yurdaçalış - İlknur Urkun Kelso. İstanbul: Alfa, 2020.

McGinnis, Jon. “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket ve İmkân”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri I*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. İstanbul, 2009.

McGinnis, Jon. “Time to Change: Time, Motion and Possibility in İbn Sînâ”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri I*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. İstanbul, 2009.

McGinnis, Jon - Reisman, David C. *Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources*. Inc. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

Medkûr, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-Felsefî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metabi'il-Emiriyye, 1983.

Molacı, Melike. *Güncel Bir İmkân Olarak Stoa Ontolojisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

en-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *El-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Özervarlı, M. Sait. "Mebde ve Meâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Plato. *Meno And Phaedo*. ed. David Sedley. çev. Alex Long. Cambridge Universty Press, 2010.

Plato. *Theaetetus*. çev. John McDowell. Oxford University Press, 2014.

Plato. *Timaeus and Critias*. ed. Andrew Gregory. çev. Robin Waterfield. Oxford University Press, 2008.

Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Platon. *Şölen*. çev. Cüneyt Çetinkaya. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2003.

Platon. *Theaitetos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2022.

er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran, 1384.

er-Râzî, Kutbüddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât (Nasîrüddin et-Tûsî şerhiyle birlikte)*. thk. Kerim Feyzî. Kum: Muesseset Matbuât-ı Dînî, 1383.

Rıza Tevfik. *Kamûs-u felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı, 2017.

Saliba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-Felsefî*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1982.

Saliba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-Felsefî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1982.

Sedley, David. "The Ideal of Godlikeness". *PLATO 2 : Ethics, Politics, Religion And the Soul*. ed. Gail Fine. 309-328. Oxford University Press, 1999.

Şahiner, Muharrem. *İbn Sina'da Yetkinlik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Şenel, Cahid. “Yeni Eflâtunculuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Tarrant, Harold. “Moral Goal And Moral Virtues İn Middle Platonism”. *Bulletın Of The Instıtute Of Classical Studies* 50/94P2 (Haziran 2007), 419-429.

Taşkent, Ayşe. *Güzelin Peşinde, Fârâbî İbn Sina ve İbn Rüşd’de Estetik*. İstanbul: Klasik, 2018.

Tekin, Alaattin. *Ebü’l-Ferec Abdullah İbnü’t-Tayyib’in Eisagoge ve Categorias Şerhi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl -Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan Teorisi-*. İstanbul: Klasik, 2017.

Tevfik, Rıza. *Kâmûs-u Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330.

Tiryaki, Mehmet Zahit. “Nefs Teorisi”. *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 3/1292-1315. İstanbul: Ketebe, 2021.

Toksöz, Hatice. *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Toksöz, Hatice. “İşrakî Felsefe Geleneğinde Nur Kavramı: Kutbeddin Şirâzî Yorumu ve İbn Sînâ ile Mukayesesi”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala. Ankara, 2014.

Topaloğlu, Bekir. “Melik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

et-Tûsî, Nasîruddin. *Şerh’ul-İşârât ve’t-Tenbîhât (Kutbüddin er-Râzî şerhiyle birlikte)*. thk. Kerim Feyzi. Kum: Muesseset Matbuât-ı Dînî, 1383.

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay, 2020.

Türker, Ömer. *İslam’da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik, 2019.

Türker, Ömer. “Mahiyet Teorisi”. *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/673-694. İstanbul: Ketebe, 2021.

Türker, Ömer. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul, 2006.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe, 2019.

Türker, Ömer. “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 1-33.

Türker, Ömer - Aksu, İbrahim. “Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018).

Uludağ, Süleyman. “Aşk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul, 1991.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.

Üçer, İbrahim Halil. “Sudur Teorisi”. *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/384-425. İstanbul: Ketebe, 2021.

Üzüm, İlyas. “Tecsîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/448-449. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Wisnovsky, Robert. “Avicenna and the Avicennian Tradition”. *The Cambridge Companion to Arabıc Phılosophy*. ed. Peter Adamson King’s College London, Richard C. Taylor Marquette University. 96-105. Cambridge Universty Press, 2005.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer. Klasik, 2020.

Yasin, Cafer Âli. *el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmih*. Beyrut: Âlemu’l-Kutub, ts.

Yıldırm, Ömer Ali. *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Kur’an-ı Kerim. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

www.almaany.com. “müşâkelet”. Erişim 18 Ekim 2020. (https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/مشاكلة/)

www.almaany.com. “Şekl”. Erişim 10 Temmuz 2022. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/الشكل/)