

ARAŞTIRMA VE İNCELEME RESEARCH

Makâmâtü'l-Ârifîn ve Esrâru'l-Âyât'ta Metafizik Bilginin ve Doğalüstünün İmkânı

The Possibility of Metaphysical Knowledge and the Supernatural in Maqāmāt al-‘Ârifîn and Esrâru al-Āyāt

- Mehmet Murat KARAKAYA^a,
- Muhammed Abdullah HAKSEVER^a

^aAnkara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi ABD,
Ankara, Türkiye

Received: 04.09.2023

Received in revised form: 02.11.2023

Accepted: 10.11.2023

Available online: 21.12.2023

Correspondence:

Mehmet Murat KARAKAYA
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi ABD,
Ankara, Türkiye
mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

ÖZ İbn Sînâ'nın son dönem eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-Tenbihât*, üzerine yazılan şerh ve haşiye geleneği ile uzun bir dönem İslam dünyasında felsefi tartışmaların ana damarını oluşturmuştur. Eserin her bir bölümü İbn Sînâ felsefesi için ayrı bir önem taşımakla beraber özellikle "Makâmâtü'l-Ârifîn" ve "Esrâru'l-Âyât" adlı son iki namatı günümüze kadar gelen tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Ele alınan konular, anlatım biçimi ve kullanılan kavramlar bakımından namatların felsefe ve tasavvuf ile ilişkisi literatürde bir anlam ve yorum çeşitliliğine yol açmaktadır. Bu çalışma, "Makâmâtü'l-Ârifîn" bölümü ile ariflerin hâlleri üzerine yoğunlaşarak onların idrakleri üzerinden herhangi bir metafizik bilgi elde edebilmesini tartışmaktadır. Ayrıca "Esrâru'l-Âyât" bölümü üzerinden de doğüstü olayların gerçekleşmesinin tabiat içerisindeki imkânını konu edinmektedir. Tespit edilen görüşler, İbn Sînâ'nın diğer eserleri ile mukayeseli bir şekilde ele alınmaktadır. Böylece namatlarda yer alan ariflerin epistemolojik açıdan elde ettiklerinin statüsü ve doğüstü olayların tabiat yasaları içerisindeki yeri belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu doğrultuda söz konusu namatlarda yer alan ariflerin bireysel tecrübelerinin bir bilme hâli değil, nefsâni bir durum olduğu; doğüstü olarak görünen acayip ve garaib hadiselerin de tabiat yasalarının imkânından kaynaklandığı kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ; epistemoloji; psikoloji; tabiatüstü; arif

ABSTRACT *Al-Ishârât wa't-Tanbihât*, one of Avicenna's late works on which the tradition of scholia and glosses written has formed the main vein of philosophical debates in the Islamic world for a long time. Although each part of the work is of particular importance for Avicenna's philosophy, especially the last two chapters, "Maqāmāt al-‘Ârifîn" and "Esrâru al-Āyāt" (on the Stations of the Knowers and on the Secrets of Signs), are at the center of the debates that have continued to the present day. In terms of the topics, phrasing and the concepts used in the texts, the relationship of the chapters with philosophy and sufism leads to a variety of meanings and interpretations in the literature. This study focuses on the states of the mystics (‘Ârif/‘Ârifîn) with the section "Maqāmāt al-‘Ârifîn" and discusses the ability to obtain any metaphysical knowledge through their perceptions. It also discusses the possibility of the realization of supernatural events in nature through the part "Esrâru al-Āyāt". Identified views are addressed in a comparative way with other works of Avicenna. Thus, the status of what the mystics (‘Ârif/‘Ârifîn) have achieved epistemologically and the place of supernatural events in the laws of nature in the chapters are tried to be specified. In this sense, it is concluded that the individual experiences of the mystics (‘Ârif/‘Ârifîn) in these chapters are not a state of cognition, but a state of the psyche (nafs) and the strange and unusual events that appear to be supernatural arise from the possibility of natural laws.

Keywords: Avicenna; epistemology; psychology; supernatural; mystic (‘arif)

EXTENDED ABSTRACT

In this article, titled “The Possibility of Metaphysical Knowledge and the Supernatural in Maqāmāt al-‘Ārifin and Esrāru al-Āyāt”, our objective is to introduce a fresh perspective to the existing body of research on the epistemology and psychology of Avicenna. We focus on the final two sections of Avicenna’s work, “al-Isharat wa’l-Tanbihat” and structure our examination in accordance with Avicenna’s own classification system. Throughout this investigation, we also make references to Avicenna’s other works dealing with epistemology, providing a comparative context for our analysis. In this way, relevant comparisons are made, and the possibility of the mystics, as identified by Avicenna, attaining metaphysical knowledge is discussed based on his epistemology.

Moreover, our inquiry seeks to clarify the distinction between knowledge and gnosis. We endeavor to determine whether the insights derived by the mystics, arising from their lived experiences, can be categorized as philosophically rigorous, precise, and universally demonstrative knowledge. Our investigation leads us to the conclusion that the “metaphysical knowledge” acquired by the mystics through the process of unveiling (mukāshafah) in domains beyond the purview of demonstrative knowledge remains particular and conjectural. Accordingly, the “metaphysical knowledge” achieved by the mystics, confined to the realm of intelligibles within the scope of the soul’s faculties, lacks epistemic value unless it aligns with demonstrative certain knowledge a quality unique to the mystics. This leads us to posit that the ninth chapter, which encompasses the initial section of our article, should be more appropriately assessed within the framework of psychology rather than epistemology.

In our examination of the relationship between natural and supernatural laws, we observe that Avicenna’s approach is grounded in the principle that “what brings about an event is the inherent possibility within its nature”. Consequently, nature encompasses phenomena that are both supernatural and enigmatic. According to Avicenna, the infrequent occurrence of such events does not necessarily imply their contravention of natural laws or their lack of causal explanation. In the view of Avicenna, where there is nature, there exists causality, and where there is causality, there is nature. The concept of nature is intrinsic to causality, even extending to events classified as supernatural. Additionally, when approached from the perspectives of the natural-supernatural dichotomy, the universal-particular distinction, and the realms of knowledge and gnosis, it becomes plausible to interpret the predictions made by mystics, fortune-tellers, or diviners concerning the unseen within the domain of the natural.

In our comprehensive evaluation, it becomes evident that characterizing the state of the mystics’ soul, as elucidated in the ninth and tenth chapters, as a state of knowledge within Avicenna’s epistemological framework poses a significant challenge. Hence, we assert that these chapters should be contemplated outside the sphere of Avicenna’s epistemology. These texts collectively suggest that supernatural states can be regarded as ordinary, and each supernatural event possesses its unique nature and causality. Because, for Avicenna, the natural encompasses the supernatural.

el-İşârât ve’t-Tenbihât içerisindeki “Makâmâtü’l-Ārifin” ve “Esrāru’l-Āyāt” namatlarında İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu metinler her ne kadar tasavvuf literatüründe yer alan kavramlar üzerinden inşa edilse ve kimi şarihler tarafından tasavvuf metinleri olarak ele alınsa da onları bütünüyle tasavvuf ya da tümüyle felsefe metinleri olarak değerlendirmek tartışmaya açık bir husustur. Nitekim şarihlerden kimi bu metinleri bahs ve nazar kapsamı içerisinde salt felsefe metinleri olarak; kimi filozof-şarihler de bahs ve nazarın yanında zevk ve keşfi de konuya dâhil ederek hem felsefe hem de tasavvuf literatürü içerisinde ele almışlardır.¹

Modern dönemde yapılan çalışmalar, *el-İşârât*’ın VIII. namatı ile birlikte ele alınan bu iki bölümü ve beraberinde İbn Sînâ’nın *el-Hikmet’ül-Meşrikiyye*’sini de içine alacak şekilde onun mistik bir felsefesi olduğunun imkânı üzerinde durmaktadır. Bu noktada bir kesim, İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesi içerisinde ona ait ikincil bir mistik felsefe bulunmadığını ortaya koymaya çalışırken²; diğer bir kesim ise özellikle *el-İşârât*’ın ilgili namatlarının içerisinde mistik unsurların bulunduğu dair çıkarımlar yap-

¹ Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Müessesetü’n-Nu’mân, Beyrut, 1413/1992, c.4, s.123.; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbihât*, nşr. Ali Rıza Necefzade, Encümen-i Âsâr, Tahran, 1382/1962, c.2, s.589-629; Dimitri Gutas, makâmâtü’l-ârifinde zevk ve keşf kavramlarını gerekçelendirmeden ilk kullanan kişinin Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) olduğunu söyler. Bk. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021. s. 238.

² Carlo Alfonso Nallino, “Muhâveletü’l-müslimîn icâde felsefeti’s-sarkıyye”, çev. Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü’l-Yûnânî fi’l-hadâreti’l-İslâmiyye*, Mektebetü el-Nahdati’l-Misriyye, Kahire, 1948, s. 245-296; Jules Janssens, “İbn Sînâ A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism?”, *Mediterranea* 1, 2016, s. 37-54.

maktadır.³ Konu hakkındaki yorumları bir araya getiren ve sınıflandıran Parviz Morewedge, İbn Sînâ felsefesinin İslami ve gayri-İslami olduğunu iddia edenler ile onun felsefesinden ayrı mistik bir öğretisi olduğunu savunanlar ve bunun aksini savunanların görüşlerini ele almaya çalışmaktadır. Yanı sıra kendisinin de içerisinde bulunduğu görüş ise İbn Sînâ'nın farklı kültür ve düşüncelerden etkilendiği ve felsefesinin bütünüyle Aristotelesçi bir anlayış içerisinde olmayıp içerisinde güçlü bir mistisizm barındırdığı yönündedir.⁴ Son dönemde ortaya konulan çalışmalar ise konu hakkında literatürü inceleyen İlhan Kutluer'in de ifade ettiği gibi İbn Sînâ felsefesinin dinî veya İslami olup olmamasından öte felsefi öğretisinin içerisinde mistisizmi barındırıp barındırmadığı ile ilgili tartışmalardan oluşmaktadır.⁵ Bu konudaki en iddialı yaklaşım ise, Dimitri Gutas'a aittir. Zira Gutas'ın kaleme aldığı eserler İbn Sînâ felsefesi içerisinde kesin bir şekilde mistisizm bulunmadığı yönündedir. Nitekim ona göre işaret edilen namatların mistik yönü sonradan ortaya çıkarılmıştır.⁶

Bu çalışma, konu hakkındaki literatürden iddiası bakımından ayrılmaktadır. Zira literatür bağlamında iki yaklaşım geliştirilebilir. Şayet bu namatlar felsefi metinler ise bu metinleri tasavvufi unsurlarından soyutlayarak ya da tasavvuf literatürüne ait kavramların felsefi literatürdeki karşılıklarını bularak izah etmek bir rasyonalist ve bir empirist olarak değerlendirilen⁷ İbn Sînâ'nın epistemolojisinin bütünlüğünü ortaya koymak açısından gereklidir. Nitekim genel kanaat İbn Sînâ'nın bir filozof olması hasebiyle bu metinlerin felsefi metinler olduğu yönündedir. Şayet bu namatlar tasavvufi metinler ise bu metinleri genel tasavvuf literatürü içerisinde ele almak yeterli bir iddia olarak kabul edilebilir ve bu minvalde felsefi yaklaşım açısından derinlikli bir araştırma yapmaya gerek duymadan metinlerin burhanî yöntemin dışında olduğuna dair iddiaları güçlendirecek argümanlar ortaya konulabilir.

Söz konusu namatlar felsefi metinler olarak ele alınıp İbn Sînâ'nın epistemolojisi içerisinde kabul edilecek olursa, ilgili namatlarda nedensellik, burhan, metafiziksel bilginin imkânı ve tümelliği çerçevesinde şu soruların cevap bulması gerekir: **i.** Ariflerin makamları birer hâl midir yoksa bir bilgi edinme süreçleri midir? **ii.** Arifin bireysel müşahade⁸ ile ulaştığı "metafiziksel bilgi" burhanî yöntemin gayesi olan genel varlık araştırmasına yönelik bir bilgi midir? **iii.** Bedensel arzulardan uzaklaşmanın yanı sıra bedenlerden ve cisimlerden de uzaklaşan ve kendini bedensellikten/cisimsellikten bütünüyle soyutlayan arif, mevcudatın araştırması üzerinden genel varlık tasavvuruna ulaşabilir mi? **iv.** Cisimsellikten ve cisimlerden bütünüyle soyutlanan arif, duyulur varlıkları da kapsayan tümel bilgiyi elde edebilir mi? **v.** Bedenle kayıtlı olduğu sürece arifin bedeninden bütünüyle soyutlanması mümkün müdür? **vi.** Arifin ri-

³ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard R. Trask, Bollingen Foundation, New York, 1960, s. 35-37, 273-275; S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 55-57.

⁴ Parviz Morewedge, "The Logic of Emanationism and Şüfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part I", *Journal of the American Oriental Society*, 1971, c.91, sy.4, s. 467-476; Parviz Morewedge, "The Logic of Emanationism and Şüfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part II", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, c.92, sy.1, s. 1-18.

⁵ İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İBB Kültür AŞ. Yayınları, İstanbul, 2009, s. 34-44.

⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 179-221; Dimitri Gutas, "Avicenna v. Mysticism", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 25 Temmuz 2023), s. 79-83; Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought Al-Ghazālî's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*, Routledge Press, New York, 2012, s.103.

⁷ İbn Sînâ empirist bir filozof olduğuna dair bk. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 245-292.

⁸ a) İbn Sînâ, namatlarda müşahade kelimesini kullanır, mükaşefe kelimesini kullanmaz. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (937-1021), müşahedeyi, arifin gaybleri ve orada cereyan eden şeylere tanık olması, Allah'ın zatı ve yarattıkları hakkında vârid ve sâdır olanı müşahade etmesi olarak ifade eder. Mükaşefe, -birçok anlama sahip olmakla birlikte- Iraklılara göre gaybe ait bilgilerin keşfedilmesi, Horasanlılara göre de nefsin kusurlarının açılmasıdır. Mükaşefe, zahiri gözetip (mürââ) batını da murâkebe edince gerçekleşir. Bk. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, thk. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 167. b) Çalışmada bir mutasavvıf ve tasavvuf âlimi olarak es-Sülemî'nin eserlerinin mukayese bağlamında tercih edilmesinin nedeni es-Sülemî'nin İbn Sînâ (980-1037) ile çağdaş ve aynı coğrafyadan (Horasan) olmasıdır.

yazet, neyl ve vüsûl ile ulaştığı soyutluk, burhan yönteminin sağladığı tümellikle eş değer bir soyutluk mudur yoksa ondan başka bir soyutluk mudur? **vii.** Varlığın tümel düzeninin araştırılması bağlamında değerlendirildiğinde burhan yönteminin sağladığı veriler arifin ulaştığı müşahedede bütünüyle içerilmekte midir? **viii.** Gaipden haber verme, bütün oluşların bilgisine sahip olma ve haber verilen tikel hadiselerin tümellerinin de idrak edileceğini gösterir mi? **ix.** Tikel bilgileri göksel nefslerden alınan herhangi bir doğüstü hadise/bilgi metafizik bilginin dayanağını oluşturan soyutluğa kanıt olabilir mi? **x.** Felsefi bilginin elde edildiği nazar, nefsin tikel bir gücü müdür? Tikel güç ancak kendisi gibi tikel bir şey elde ediyorsa felsefi bilgi nasıl elde edilebilir? **xi.** Feyzin gelmesine yönelik hazırlıklar feyzin illeti olabilir mi? Riyazette eksik ve yanıltıcı hususlar olabilir mi? **xii.** Gaipden haber verme ya da haber verilen tikel bir hadise epistemolojinin konusu olabilir mi? Ya da gaipden haber vermede örneğin “İnsan akıllı bir canlı olmayacaktır” şeklinde geleceğe dair tümel bir bilgi yine epistemolojinin konusu olabilir mi?⁹ Bahsi geçtiği üzere bu sorulara verilen cevaplar söz konusu namatların felsefi ya da tasavvufi metinler olduğunu ortaya koyacaktır.

Namatlara yönelik farklı değerlendirmelerin olması çalışmamızın sorunsal alanını belirlemektedir. Çalışma, dokuzuncu ve onuncu namatlar kapsamında yukarıda zikredilen soruları İbn Sînâ epistemolojisi ekseninde ele almakta, özellikle dokuzuncu namatın İbn Sînâ’nın epistemolojisi dışında değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Çalışmada yöntem olarak söz konusu namatlar İbn Sînâ epistemolojisi ve psikolojisiyle ilgili temel kaynak eserler olan *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs, Metafizik, el-Burhân ve Ahvâlü’n-Nefs*’te yer alan burhanî bilgiye dair agümanlar çerçevesinde muhteva düzeyinde mukayese edilmektedir.

ARİFLERİN HAKİKATE VÜSÛLÜ (MÂKÂMÂTÜ’L-ÂRİFİN, DOKUZUNCU NAMAT)

el-İşârât ve’t-Tenbihât’ta dokuzuncu ve onuncu namatlar genelde birlikte değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Ancak muhteva açısından bakıldığında her iki namatın birbirinden farklı olduğu; dokuzuncu namatta sadece ariflerin hâlleri bağlamında hakka ulaşma dereceleri, onuncu namatta ise olağan dışı hâllerin gerçekleşme durumları ele alınmaktadır.

İbn Sînâ dokuzuncu namatta arifin iradeden başlamak suretiyle riyazet ve neyl aşamalarına ulaştığını ve bu aşamalardan geçerek hakka vüsûle erdiğini söylemektedir. Bu bahiste; irade, riyazet, neyl ve vüsûl şeklinde dört temel aşama vardır. İbn Sînâ epistemolojisi içerisinde onun *el-İşârât ve’t-Tenbihât*’ta Nur Suresi 35. ayete yaptığı yorumu da dikkate alarak¹⁰ bu aşamalardan farzı muhal iradenin bil kuvve akla, riyazetin bilmeleke akla, neylin bilfiil akla ve vüsûlün de akılların zirvesinde sayılan müstefad akla karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ felsefesinde akıllar teorisi içerisinde peygamberlere özgü kutsî akıl haricinde aklın bil kuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl şeklinde dört mertebesi vardır. Bu açıdan bakıldığında tasavvuf literatürüne ait kavramlar üzerinden kaleme alınan dokuzuncu namatın §301-§311 arası pasajlarının İbn Sînâ’nın bilgi teorisi ile uyumlu olduğu söylenebilir.

⁹ Soruların oluşturulmasında Ömer Türker’e ait *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* ve Şaban Haklı’ya ait *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi İmkânı ve Değeri* adlı eserlerden istifade edilmiştir. Bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 239-260; Şaban Haklı, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi İmkânı ve Değeri*, Eskiye Yayınları, Ankara, 2022, s. 76-138.

¹⁰ İbn Sînâ bu ayette, mişkâtı heyûlânî akıl, zücâceyi bilmeleke akıl, zeytin ağacını müfekkire kuvvesi, zeytin yağını sezgi (hads), misbâhî bilfiil akıl, ateş dokunmasa da aydınlatmayı kutsî kuvvet, nârı Faal Akıl, nurun alâ nuru da akl-ı müstefad olarak yorumlamaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*, çev. Muhittin Macit vd., Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul, 2011, §145.

Ancak özellikle riyazetin kendi iç safhalarının ele alındığı söz konusu pasajlarda bilmenin gereği olan bilincin, akletme süreçlerinin verdiği güçle daha üst bilme seviyesine ulaşmasına vurgu yapılmasından ziyade perdelenmesine (el-gavâşî) vurgu yapılmakta,¹¹ neyle ve vüsûle ulaşmada “kendinden geçme/cezbe” ile bir bakıma bilincin etkisiz hâle getirilmesinin önemine işaret edilmektedir.¹² Bu değerlendirmeye, yukarıdaki yaklaşımın aksine İbn Sînâ epistemolojisi içerisinde yer alan söz konusu akıllar hiyerarşisinin dokuzuncu namatta ele alınan arifin vüsûle ulaşmasındaki hâlin akletme süreçleriyle uyumlu olmadığını göstermektedir. Nitekim burhanî yöntemde bilinç açıldıkça nazarî akılla daha üst bilgiye, yani tümele ulaşılırken, riyazet, neyl ve vüsûl yönteminde bilinç kapandıkça daha üst mertebeye ancak bir bilgi edinme sürecinden ziyade bireysel deneyime veya hâle/yaşantıya ulaşılmaktadır. Bilincin kapanması, İbn Sînâ epistemolojisi içerisinde özellikle de burhanî bilginin elde edilmesi sürecinde kabul edilemez bir durumdur. Bilincin kapanması tasavvufî bakış açısını, yani bireysel/tikel tecrübeyi; bilincin açılması ise felsefî bakış açısını yani tümelin bilgisini elde etmeye yönelik ameliyeyi ortaya koyar. Dolayısıyla bilinç açık olmadan gerçek bilgiye ulaşamaz.

Öte yandan, arifin riyazet, neyl ve vüsûl ile ulaştığı “hâl/yaşantı”¹³ neticesinde elde ettiği “metafiziksel bilgi”nin doğruluk, kesinlik ve küllîlik açısından değerinin diğer ariflerin ulaştığı bilgilerle müsavî olup olmaması, epistemolojik açıdan bu metinlerin niteliğini de belirlemektedir. Hakka vüsulde arifin riyazet, cezbe, neyl ve vüsûl tecrübeleri fert olması ve ilahî tecelliyi elde etmesi bakımından diğer ariflerden farklı olacağına göre müşahade/hâl/yaşantı ile aşkın âlemden elde edilen “metafiziksel bilgiler” de doğruluk, kesinlik ve küllîlik açısından aynı nitelikte olmayacaktır. Bir diğer ifadeyle, her arif kendi deneyimleriyle bireysel olarak “metafizik bilgi”ye ulaşsa dahi bu “bilgi”nin doğruluk ve kesinliği, burhanî bilginin doğruluk ve kesinliğinde olduğu gibi her arif -veya arifler dışındaki her insan- için eşit seviyede değildir. Dolayısıyla burhan yöntemiyle elde edilen bilginin doğruluk ve kesinliği mantıksal kıyaslama ve delillendirmeler üzerinden ispat edilebilirken ve bu ispat her insan düzeyinde geçerlilik niteliğine sahipken, arifin ulaştığı hâl/yaşantı neticesinde elde ettiği “metafiziksel bilgi”nin doğruluk ve kesinliği onun kendi şahitliğinin dışında ispat edilebilir olmadığı gibi, her insan düzeyinde de geçerlilik niteliğine haiz değildir. Çünkü bu bilginin edinimi bireyseldir, deneyimler farklıdır.¹⁴ Öte yandan nefsin tikel bir duruma karşı idrak hâlinin nedensellik teorisi çerçevesinde açıklığa kavuşturulmaması durumunda, yani müşahade ile elde edilen, burhan ile desteklenmediğinde tikellikten tümelliğe ve marifetten bilgiye geçiş sağlanamayacaktır. Bu durum, arifin bilmesinin, içerisinde bir kıyas ve istidlal bulundurmadığı sürece marifet¹⁵ olarak kaldığını göstermektedir.

¹¹ Böyle bir yaklaşım metnin Türkçe çevirisinde geçmektedir. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §303. Genel olarak sufi felsefede aklın hakikate ulaşmada yetersiz olduğuna yönelik görüş hâkimdir. Ayrıntılı bk. Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020, s. 332-335.

¹² İbn Sînâ, mürid, riyazet, neyl, vüsûl, cezbe ve müşahade kelimelerini söz konusu namatlarda kullanmaktadır.

¹³ es-Sülemî'ye göre hâl tasavvufun gereklerindendir. Ona göre, arifin kendisinin kendi hâlini bir başkasına bildirmesinin güçlük taşıması, bu hâlin ferde özel bir yaşantı olduğunu teyit etmektedir. Bk. es-Sülemî, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, s. 135, 156.

¹⁴ Deşteki (ö. 949/1542), dereceler itibarıyla arifi ehl-i yakîn olarak nitelendirmektedir. Bk. Gıyâseddin Mansûr ed-Deşteki, “Kitâbü Makâlâtü'l-Ârifin”, *Gıyâsüddîn Mansûr Deşteki ve Felsefe-i İrfân: Menâzilü's-Sâirin ve Makâmâtü'l-Ârifin*, thk. Kâsım Kâkâî, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Hüner, Tahran, 1387/1967, s. 169. Ancak arif, ehl-i yakîn olsa da bu yakîn olma insanlarda müşterek bir özelliğe sahip değildir, bireyseldir. Hâlbuki burhanî yöntemde yakîn olma, akletme süreçlerini gerçekleştiren tüm insanlarda müşterektir.

¹⁵ Marifet kelimesi, tasavvuf ve felsefe literatürlerinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Tasavvufta marifet, arif kulların kalplerinin aydınlatıldığı Allah vergisi (mevhîbetün minellâh) bir “bilgi”dir. Bu bilgi ile arif Allah'ı, isimlerini ve sıfatlarını bilir. es-Sülemî'ye göre, marifet doğru olduğunda arif marifetin müşahadesinden fena bulur, bir bakıma bildiğinin farkında olmaz. Dolayısıyla marifetin müşahadesi bir istiğrak hâlidir. Bk. es-Sülemî, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, s. 29-30. Felsefî literatürde ise marifet, burhanî/kesin bilgi olmayandır. İbn Sînâ'ya göre, duyu (his) marifettir, akıl bilgi (ilim)dir. Bk. İbn Sînâ, *el-Burhân, Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, §16, §30. Bu kapsamda duyu tikele, akıl tümele işaret eder. Marifete tasavvufta kalp ile felsefede duyu ile ulaşılır.

Ayrıca arifin riyazetindeki olası eksiklik ve sezgisindeki yanlışlıklar da onun hakka vüsûlde hata yapmasına ve gördüğü şeyin hakikat olmasa da hakikat gibi değerlendirilmesine imkân verebilir.¹⁶ Nitekim tasavvuf literatüründe müşahedeye dayalı bilgideki yanlışlıklara rüyada Tanrı'yı görmek gibi birçok örnek bulunmaktadır.¹⁷ Bu örnekler, her müşahade ehlinin keşfinin doğruluk ve kesinlik açısından güvenilir olmadığını göstermektedir.¹⁸ Dolayısıyla riyazet, neyl ve vüsûl ile ulaşılan “metafiziksel bilgi” mantıksal kıyaslama ve delillendirmeler üzerinden elde edilen burhanî bilgi ile uyumlu olmadıkça kabul edilemez.¹⁹

Vüsûl sonucu ulaşılan hâl ve bu hâl neticesinde elde edilen “metafiziksel bilgi” burhanî bilgiyle uyumlu olduğunda ise, ispat ve değer açısından, bu bilgiler arasında bilgiye ulaşmaya yönelik yöntemler dışında bir farklılık olmadığı iddia edilebilir. Burhanî yöntemde, çıkarıma dayalı akletme süreçleri ve akli kuvve hâlinde fiile çıkaran Faal Akıl'la ittisal ile bilgiye ulaşılırken, müşahadede, zihinsel süreçleri engelleyen perdelerin kalkması veya duysal ve akısal süreçlerin perdelenmesi yahut kendinden geçme/cezbe ile Faal Akıl ile ittisal etmeksizin doğrudan “metafiziksel bilgi”ye ulaşılmaktadır.²⁰ Yöntemler farklı olsa da her iki bilginin eşit değerde olduğu, bu bilgilerden birisinin ilm-i dirâse diğerinin ise ilmi verâse²¹ üzerinden elde edildiği söylene de hakka vüsûl ile ulaşılan hâl üzerinden elde edilen “metafiziksel bilgi”nin epistemik değeri, ancak burhan yöntemiyle elde edilen bilgi ile uyumlu olduğunda geçerlidir. Ayrıca arifin hakka vüsûl ile ulaşılan hâl neticesinde elde ettiği “metafiziksel bilgi”nin natık nefsin kapsama alanına giren makuller düzeyinde olması gerekir. Zira burhanî bilginin konusuna girmeyen alanlarda arifin müşahedeye dayalı mukâşefe/keşf ile elde ettiği “metafiziksel bilgi” doğal olarak tikel ve zannîdir. Dolayısıyla natık nefsin kapsama alanına giren makuller düzeyinde arifin hakka vüsûl ile ulaştığı hâl neticesinde elde ettiği “metafiziksel bilgi” ispat dayalı yakini bilgi ile mutabık olmadığı sürece -arif dışında- epistemik bir değere haiz olmadığı gibi kesin bilgi olarak da kabul edilemez. Zira *el-Burhân*'da belirtildiği üzere, burhanla bilinen şeylerin burhandan daha şerefli başka bir yöntemle bilinmesi mümkün olmadığı gibi burhandan daha kesin bir bilgi de yoktur.²²

Öte yandan arifin keşfe dair deneyimlenmiş tekil hâl üzerinden elde ettiği “metafiziksel bilgi”nin, elde edilmesi yönünden ilahî feyz kapsamında değerlendirilmesi, burhanî bilginin ilahî feyz kapsamı dışında olduğu anlamına gelmez. Nitekim İbn Sînâ, *el-Burhân*'da duyunun tikeli idrak ettiğini ve ona nâil olduğunu, tümeli, soyutu ve makulü elde etme özelliğine sahip olmadığını; tikellerden duyunun ulaş-

¹⁶ es-Sülemî, riyazet sonrası ulaşılan şeyin kabulü noktasında doğruluğun önemine vurgu yaparak şöyle demektedir: “Doğrulukta yoksun olan her hâl/yaşantı, kabulden çok redde yakındır.” Bk. es-Sülemî, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, s. 32. Nitekim İbn Sînâ açısından da bilginin şartları arasında yer alan doğruluk -ki ona göre doğruluk, vakıya mutabık değildir- meselenin psikolojik bir boyuttan çıkartılıp inancın bir adım ötesine götürülerek rasyonellik kazanmasındaki ilk adımı oluşturmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul, 2011, §106.

¹⁷ Kimi suflerin Hızır'dan bilgi edindiklerini söylemeleri ve şer'i hükümlere mugayir olan bu bilgiler üzerinden kitap telif etmeleri başka bir örnek olarak verilebilir. Bk. Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. 5, s. 88.

¹⁸ Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, s. 89.; Tasavvufun önde gelen isimlerinden Hâris el-Muhâsibî'nin, mukâşefe yoluyla kalbe gelen duyuların veya hayra ve şerre götürme ihtimali bulunan ve kalbi isteklerden oluşan hatarâtın doğru ve yanlış olma ihtimallerinin olmasını söylemesi, keşfi bilgiyi daha öncelikli görmesine rağmen onu ilimden üstün görmemesi; ayrıca, keşif üzerinden elde edilen bilginin doğruluk ve yanlışlık açısından tespitinde ilimle tedbir alınmasını, Kitap ve sünnetin rehberliğine başvurulmasını önermesi bu hususu desteklemektedir. Bk. Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 244; Muhittin Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi ile İlgili Haberler”, *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c.21, sy.21, s. 184.

¹⁹ es-Sülemî'ye göre de hâl ile elde edilen ilim ile desteklenmesi gerekir. Zira elde edilen marifetin sıhhatini belirleyen şey ilimdir. Dolayısıyla arifin ulaştığı netice şayet ilmin şartlarına muhalif olmadığında kabul edilebilir; aksi halde kabul edilmez. Bk. es-Sülemî, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, s. 102, 161.

²⁰ İbn Sînâ'nın dokuzuncu ve onuncu namatlarda makûlâtı dair bilginin kaynağı olan Faal Akla vurgu yapılmamaktadır.

²¹ Kesbî ve vehbî ilim.

²² İbn Sînâ, *el-Burhân*, §268, §395.

mayacağı makul anlamı ise aklın gerçekleştirdiğini, aklın da bu anlama ilahî feyzin işrakıyla ulaştığını söylemektedir:

... Duyu bu soyut ve aklî tümeli değil onun tikellerini idrak etmiştir; akıl ise o tikellerden duyunun ulaşamayacağı aklî bir anlam çıkarmış, hatta akıl kendisine gelen ilahî feyzin aydınlatmasıyla (bi-işrâkı feyzⁱⁿ ilâhiyyⁱⁿ) o anlama ulaşmıştır.²³

İbn Sînâ yine aynı eserde aklın **i.** fitratla ve **ii.** orta terime ulaşmakla akledilir olmayan şeyleri akledilir hâle getirdiğini ve bunun da Tanrı'dan nefse gelen feyz ile gerçekleştirdiğini söylemektedir:

Sonra akıl, bunlardan bir kısmını diğerinden ayırmaya ve bir kısmını diğerleriyle biçime sokmaya yönelir. Bunun ardından aklın bir kısmında fitratla verdiği hükümler gelir ve bir kısmında ise akıl burhana dayanır. Bu ikisinden ilk kısım (yani fitratla verdiği hükümler), aklın Yaratıcı'dan nefslere feyz eden nurla ve faal akıl adı verilen tabiatla ilişki kurmasıyla olur. Aklın kuvve hâlinde fiile çıkaran faal akıldır... İkinci kısma (aklın burhana dayandığı kısma) gelince, akıl onda orta terime koşar. Orta terim meydana çıkınca akıl, tasdik edilen aklediliri aynen ilkselleri (evveliyâtı) elde ettiği gibi o ilkeleri elde ettiği güçte eder.²⁴

Pasajlarda ilahî feyze yapılan vurgu ve aklın fitrat üzerinden aklediliri elde etmesi Yaratıcı'dan nefse feyz eden nurla, yani zihni aşan aşkın bir boyutla gerçekleşmektedir. Buna göre, İbn Sînâ epistemolojisi tikellerden tümel anlama ulaşmanın gerçekleşmesi akılsal bir süreci gerektirse de bu süreç ilahî yardımın dışında değildir. Bu epistemolojide burhanî yöntemle elde edilen bilgi yahut bilgiyi elde etme - özellikle evvelî ve bedihî bilgiler göz önünde bulundurulduğunda -²⁵ ilahî feyzin dışında olmadığına göre, burhanî bilgi de gayrî ilahî değildir. Bu yaklaşım, ilahî olanın salt hakka vüsûl sonucu ulaşılan hâl üzerinden elde edilen bilgi olmadığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle, ilahî feyzin burhanî yöntemde evvelî ve bedihî bilgi olarak veya fitrat ve Faal Akıl üzerinden yansıması bu bilginin arifin hakka vüsûl ile ulaştığı "metafiziksel bilgi"den aşkınlık boyutuyla bir farkının olmadığını, her ikisinin de ilahî işraka müteallik olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak yine de akıl ve burhanî yöntemle elde edilen bilgi, tümel olması nedeniyle diğerinden üstündür; çünkü arifin kişisel deneyimle ulaştığı hâl tekildir ve başkasına açık değildir.

Ayrıca müşahedeye dayalı tekil hâle bedenden soyutlanmakla, burhanî bilgiye de aklın soyutlamasıyla ulaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle bedenden soyutlanmak hâle, aklın soyutlaması ise bilgiye ulaştırmaktadır. Bu durum, hâl ve bilgi çerçevesinde burhanî bilginin yaşantıya üstünlüğünü göstermektedir. Nitekim müşahedeye dayalı hâl, arifin tekil deneyimi olduğuna göre, bedenden bütünüyle soyutlanmak hakka vüsûlün bir gerekçesi olsa da tümel bilgiye ulaşmanın bir gerekçesi değildir. Çünkü akıl, maddeyle ilgili bütün soyutlamaları gerçekleştirdikten sonra tümelin bilgisine ulaşırken, arif, salt bedeninden soyutlanmakla vüsûle ermekte ve bu sayede tümelin bilgisine ulaştığı iddia edilse dahi bu bilgi evrensellik boyutuyla diğer insanlarla ortaklık taşımadığından arif için tümel, diğer insanlara yansıması açısından tikel olarak değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Dolayısı-

²³ İbn Sînâ, *el-Burhân*, §293.

²⁴ İbn Sînâ, *el-Burhân*, §259.

²⁵ Evvelî ve bedihî bilgilerin kesb kapsamında olmadığını, vehb kapsamında olduğunu söylemek mümkündür. Bk. Mustafa Selman Tosun, *İbn Sînâ'da Tümel-ler ve Gazzâlî'nin Eleştirileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2022, s. 332.

la arifin yaşantı üzerinden elde ettiği “metafiziksel bilgi”nin bütün yönleriyle tümel olduğu söylenemez.

Bu izahat ekseninde, **i.** bedenden soyut olma (el-mücerred ‘anî’l-beden) **ii.** bedenden soyutlanma (et-tecerrüd ‘anî’l-beden) **iii.** bedensel ilgilerden soyutlanma (et-tecerrüd ‘an ‘alâi’ki’l-beden) ve **iv.** aklın soyutlamasının (tecrîd’ül-‘akl) birbirlerinden farklılık arz ettiğini ayrıntılı olarak belirtmek gerekir. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs ve Ahvâlü’n-Nefs* adlı eserlerinde akletme fiilinde bir taraftan nefsin bedenden müstağni olduğuna vurgu yaparken²⁶ diğer taraftan tasavvur ve tasdik tahsilinde bedenin yardımına ve hayvanî kuvvelerin bu yöndeki katkısına vurgu yapmaktadır. Akıl, bedenden yardım almada (el-isti’âne bi’l-beden) duyu, hayal ve vehmin katkısıyla tikeller üzerinden tümel bilgiye ulaşırken, bedenden müstağni olmada (el-istignâ ‘anî’l-beden) bedenden soyut bağımsız zatiyla akletme fiilini gerçekleştirmektedir.²⁷ Akıl, akletmede bir bedene ihtiyaç duymazken akletmenin enstrümanlarını elde etmede bir bedene ihtiyaç duymaktadır. Bu manada beş duyu fantazyaya (ortak duyuya), fantazyaya hayâl, hayâl vehme, vehim pratik akla hizmet etmektedir. Pratik akıl ise, bilmeleke akla yardım eden heyûlânî akıldan başlayarak bilmeleke akla, bilfiil akla ve en yüce erek olan müstefad akla²⁸ hizmet etmektedir.²⁹ Bu kapsamda nazarî akletmede akıl, bedensel ilgilerden soyutlansa da onun bedenden -akletmeyi engelliyici özelliğine rağmen-³⁰ bütünüyle soyutlanmaması gerekmektedir. Çünkü duyulur (mahsûs), duyunun konusu olması bakımından akledilir olmasa da -birçok- makulün husûlünde ilke olarak bulunmakta ve ilmî melekenin evâili beden ile elde edilmektedir. Dolayısıyla bedensel alaka, pratik akılda görüldüğü üzere nazarî aklın kemali için gereklidir. Ayrıca burhanın ilk etapta aklî tümeller, ikincil olarak bîlâz duyulurlar ve fesada uğrayan şeyler için olması da onun mahsûsâta ve bedene ihtiyacını göstermektedir.³¹

O hâlde bedensel ilgilerden soyutlanmak nazarî aklın bilgiye ulaşma derecesini artırırken, bedenden soyutlanmak onun bilgiyi elde etme istidadına mâni olmaktadır.³² Bu manada duyu, hayâl ve vehmin idrakleri üzerinden akletme süreçlerinin gerçekleşmesi için aklın bedenden bütünüyle soyutlanmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla aklın, zatiyla akletmesi yönünden “bedenden soyut olma”sı, akletme süreçleri yönünden “bedensel ilgilerden soyutlanma”sı ve arifte görüldüğü üzere hakka vüsûl yönünden “bedenden soyutlanma”sı birbirinden farklıdır. Akletme süreçleri ve tümel bilgiye ulaşmak açısından aklın bedenden soyut olması ve bedensel ilgilerden soyutlanması gerekli iken, bütünüyle bedenden soyutlanma, hakka vüsûlde tecrübe edilen tekil hâlde imkân verse de burhanî bilginin elde edilmesinde gerekli değildir.

²⁶ Nitekim beden, nefsin cevherine zıt olduğundan nefsin bedene ilgisi ona zatını unutturur ve onu meşgul eder. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, §882, §889, §890.

²⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-Nefs (Nefsin Halleri)*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020, s. 84-99.

²⁸ İbn Sînâ’ya göre müstefad akıl aşamasında canlı cinsi ve bu cinsten insan türü tamama erer. Bu aşamada insanî kuvve ilk ilkelere benzer hâlde gelir. Bk. İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-Nefs*, s. 48.

²⁹ Nefs ve bedenden müteşekkil insanda duyuşsal bir hâkim, tahayyüle dayalı vehmî bir hâkim, amelî bir hâkim ve nazarî bir hâkim vardır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, TÜBA Yayınları, Ankara, 2021, §287.

³⁰ İbn Sînâ bu konuda *Ahvâlü’n-Nefs*’te şöyle söylemektedir: “Nefs yetkinleştiğinde ve güçlendiğinde kendi fiilleriyle bireyselleşir; hissi, hayâlî ve bedenî kuvveler onun fiilini yapmasına engelleyici olur.” Bk. İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-Nefs*, s. 88.

³¹ İbn Sînâ, *el-Burhân*, §219, §256; İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-Nefs*, s. 50; İbn Sînâ, *Metafizik*, §885.; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*’te, amelî/pratik aklın bütün fiilerinde bedene ve bedensel kuvvelere ihtiyaç duyduğunu, nazarî aklın da bedene ve kuvvelerine ihtiyaç duyduğunu; ancak nazarî akılda bu ihtiyacın daimî ve bütün yönlerden olmadığını belirtir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, §885.; Ayrıca evvelî bilgileri apriori yapan şey, temelinde hiçbir duyuşsalın olmaması değil, tam aksine belirli bir akıl yürütme ile dolaysız bir şekilde bilinmesidir. Bilgi akla aittir, ancak oluşmasında duyuşlardan destek alır. Bk. Haklı, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi İmkânı ve Değeri*, s. 114.

³² Bu değerlendirme, insana ait mücerred nâtık nefsin bedensel bir organla aklettiği anlamına gelmemelidir. İbn Sînâ’ya göre aklî kuvve, bedensel bir organla (âletü’l-cesedâniyye) akletmez. Zatını ve aklettiğini organsız akleder. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, §298.

Aklın soyutlamasına gelince, bu soyutlama aklın bedensel ilgilerden soyutlanmasından farklıdır. Bu durumda akıl, akletme süreçlerinde tümelin manasını elde ederken şeylerin maddelerini, maddî eklentilerini, ortak yanlarını, farklılıklarını zatî ve arazî yönlerini soyutlayarak almaktadır. Nitekim makullerin maddî bir dayanakta bulunması imkânsızdır.³³ Maddeyi ve maddî eklentileri soyutlamak, tümele ulaşmada ve nefste tasavvurun ilkelerinin meydana gelmesinde gerekli olan nazarî süreçlerdir. Dolayısıyla soyut olmadan soyutlamanın gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi bedensel ilgilerden soyutlanmadan soyutlamanın derecesini artırmak da mümkün değildir. Bu da epistemolojik açıdan bakıldığında dokuzuncu namattaki yaklaşımın İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden farklı olduğunu göstermektedir.

Nitekim arifin hakka vüsûlünde, akletme süreçlerinden ziyade riyazet ve İbn Sînâ'nın vurguladığı şekliyle idraki maddesinden ve maddî eklentilerinden bütünüyle soyutlamayan hayâlin ve vehmin aşağı münasebetlerden yukarı münasebetlere yönlendirmek yeterli görünmektedir. Dolayısıyla riyazet, neyl ve hakka vüsûlde akletme süreçlerine ihtiyaç yoktur. Bu manada arifin tekil tecrübesinin burhanî bilgiye ulaştırıcı nazarî akıldan ziyade pratik/amelî akıl ile ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre tümeli bilmek tikeli bilmek iken tikelin bilgisinde tümelin bilgisi bulunmaz. Tikelin bilgisi duyusal olması bakımından kanıtlanmadığı gibi³⁴ arifin tekil hâl üzerinden elde ettiği "metafiziksel bilgi" de bireysel deneyim olması bakımından öncülleri itibarıyla kanıtlanır değildir. Hatta öncüllerin doğru olduğu kabul edilse de bu görüşlere aklî kıyas açısından itimat edilemez. Pratik aklın edindiği bilgi maddeden soyutlanmış tümel suretleri elde eden nazarî aklın bilgisine nazaran kesinlik taşımadığından bu bilgi, burhanî bilgi ile eşdeğer kabul edilemez. Çünkü insanın fiilere yönelik bedensel hareketlerinin ilkesi ve yönlendiricisi olan pratik akıl, kendi zatına yönelik itibarla³⁵ dahi teorik görüşlerin ortaya çıkmasına imkân sağlayamaz. Kendisine kıyasla itibarında ondan ancak teorik akıl ile pratik akıl arasında yer alan "yalan söylemek ve zulüm kötüdür" gibi salt aklî öncüllerden ayrılan ve burhan yoluyla olmayan yaygın görüşler (meşhûrât) ortaya çıkar.³⁶ Nitekim dokuzuncu namatta bilmeleke, bilfiil ve müstefad akıl gibi akletme süreçleri üzerinden Faal Akla vurgunun yapılmaması; tam aksine pratik akıl cihetinden hayâle ve vehme vurgu yapılması arifin tecrübesinin pratik akıl çerçevesinde kaldığını ve bu tecrübe üzerinden ortaya konulan haberlerin imkân bildiren zanlar olduğunu göstermektedir. Zira gaybdan haberi elde etmeye yönelik tecrübe, hakkında konuşulabilecek ve lehinde tanıklık edilebilecek bir hadise değildir.³⁷

Bir diğer husus ise şudur: İbn Sînâ'ya göre nefis zatı gereği bilen değildir. Ancak nefsin cevherinin zatına itibarla bilgiden yoksun olduğunu söylemek, onun zatına itibarla bilmemesi gerektiğini söylemek değildir. Nefsin cevheri zatına itibarla bilgiyi gerektirmese de bu cevher kendisine bir sebep ittisal ettiğinde bilir. Dolayısıyla nefsin cevheri zatı gereği bilgiyi gerektiren olmadığından onun bizatihi beden soyutlanması doğrudan aklî suretleri elde edeceği anlamına gelmez. Nefsin bilmesine yönelik ittisal edeceği bir sebebin olması gerekir. Bu durumda nefis, sebep olarak Faal Aklın feyzi ve aklî süreçler olmadan bilgiye ulaşamaz. İbn Sînâ'ya göre fikir ve teemmüller, orta terimin kıyasta neticenin kabulüne

³³ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 44, 84.

³⁴ İbn Sînâ, *el-Burhân*, §281, §284.

³⁵ İbn Sînâ'ya göre pratik aklın hayvanî arzu kuvvesine kıyasla bir itibarı, hayvanî mütehayyile ve mütevehhime kuvvesine kıyasla bir itibarı ve kendisine kıyasla bir itibarı vardır. Bk. İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 42.

³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, §906; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: Nefs*, §61; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 42.; Faydalı-zararlı, güzel-çirkin ve hayr-şer gibi hususlar pratik güç/akıl ve tikel durumlarla ilgilidir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: Nefs*, §286.

³⁷ İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §345.

hazırlaması gibi soyutun Faal Akıl'dan nefse feyezana etmesine hazırlar ve nefis kendisine özgü fiilini gerçekleştirir.³⁸

Öte yandan İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*'te, beşerî nefsin bedende kaldığı müddetçe Faal Akıllı bir defada (def'aten) kabulünün imkânsız; ancak bu nefsin bedenden ve bedeninin ilâşenlerinden kurtulduğunda Faal Akıl ile tam bir ittisalının mümkün olduğunu söylemektedir.³⁹ Dokuzuncu namatta ise bahsi geçtiği üzere Faal Akla vurgu yoktur. Dolayısıyla bu namatın teorik/nazarî akıl çerçevesinde değerlendirilmesi durumunda arifin ulaştığı hâl üzerinden elde ettiği "metafiziksel bilgi"nin hangi varlık düzeyinden alındığına dair sorusunun cevap bulması, bu hâl esnasında, şayet arif Faal Akıl ile ittisal etmiyorsa bu bilgiye hangi sebeplik zemini üzerinden ulaştığının ortaya konulması gerekir.

Ayrıca nefis-beden düalizmi açısından, nefse konu olan ve duyuya ilişkin olmayan şeylerin ilim/bilgi ve tümel, cisme konu ve duyuya ilişkin olan şeylerin ise bilgi olmayıp marifet ve tikel olması⁴⁰ meseleyi karmaşık hâle getirmektedir. Zira arif, tahayyül ve vehim seviyesinde olsa da bedenden ve bedensellikten uzaklaşarak nefis düzeyinde hakka vüsûle ermektedir. O hâlde i. ya arifin nefis düzeyinden ulaştığı "metafiziksel bilgi" nefis üzerinden ulaşılması yönünden tümeldir. Ancak böyle olması durumunda tahayyül ve vehmin değil, akletme süreçlerinin öne çıkması gerekir. Zira insanı natık nefis yapan, onun tümel manaları idrak etmesini sağlayan ve onu diğer canlılardan ayıran tahayyül ve vehim değil, akletmesidir; ii. ya da arifin nefis üzerinden ulaştığı "metafiziksel bilgi" tikelidir. Bu da tümel olmadığından o bilginin episteme olmadığını gösterir. Nefis düzeyinde ulaşılan bilgi tümel olduğuna göre, arif, bedenden uzaklaşıp cezbe ile doğrudan "metafiziksel bilgi"yi elde etse de bu bilgi daha önce belirtildiği gibi burhanî açıdan tümelliğin garantisi olamaz. Çünkü bu yöntem, tüm insanlarda müşterek olmamasının yanı sıra bilgiyi elde etmede türlerin hakikatini araştırmaya dayanmayan, tam aksine sadece doğrudan feyzin ilkesiyle irtibat kurmayı amaçlayan bir yöntemdir. Nitekim Deşteki'nin de belirttiği gibi bu yöntemde vüsûl ile gayenin gerçekleştiği husûlde bir başka husûle/veya husûllere ihtiyaç duyulmamaktadır.⁴¹ Dolayısıyla müşahede yöntemiyle elde edilen "metafiziksel bilgi" cisme konu ve duyulura ilişkin olmasa da burhanî kıyas sonucu oluşan akli idrakle elde edilmediğinden burada tümel bir idrakin olduğu söylenemez.

O hâlde bu namat bağlamında arifin nefis boyutunda bir bilme hâlinde daha çok tekil idrak hâlinde olduğu ifade edilebilir. Nitekim İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*'ta epistemolojik boyuttan bir keyfiyet olarak müşahedeye alan açsa da bu müşahadenin ancak fikir ve kıyastan sonra gerçekleştiğini söyler. Ona göre, nazar ve istidlal bu yolun varlığına müşahade ise keyfiyetine işaret eder.⁴² Dolayısıyla arifin ulaştığı idrak neticesi ile burhan yönteminin neticesi arasındaki fark, burhanî yöntemle elde edilen bilginin herkes için genel-geçer bir yapıya sahip olmasından, fikre ve kıyasa bağlı bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın ariflerden bahsederken onlara her daim tikel tasarruf hâlleri nispet etmesi ile de uyumlu gözükmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde nefsin üst âlemlerle pratik ve nazari olmak üzere iki akıl kuvvesi üzerinden irtibatlı bulunmaktadır. Nefis, pratik akıl kuvvesiyle "nefsanî yüce cevherler"den tikel şeyleri; nazarî akıl gücüyle de "tikel suretleri ihtiva etmeyen akli yüce cevherler"den tümel şeyleri elde etmektedir. Bu bağ-

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, §302, §322, §354.

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, §338, §339.

⁴⁰ Tosun, *İbn Sînâ'da Tümel ve Gazzâlî'nin Eleştirileri*, s. 335-336.

⁴¹ ed-Deşteki, "Kitâbü Makâlâtü'l-Ârifin", s. 153.

⁴² İbn Sînâ, *Mubâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer, İntişârât-ı Bidâr, Kum, 1371/1952, s. 278.

lamda nefis; pratik akıl, tahayyül ve vehim üzerinden semavî nefis; nazarî akıl da aklî nefis üzerinden Faal Akıl ile iletişim kurmaktadır.⁴³ Arif, tahayyül ve tevehhüm üzerinden müşahedeyi gerçekleştirdiğine göre, onun irtibat kurduğu yüce cevher varlık alanının nefsanî olduğunu, aklî olmadığını; elde ettiği “metafiziksel bilgi”nin de tikel olduğunu, tümel olmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla peygamberlere özgü kutsî akıl dışında⁴⁴ elde edilen “metafizik bilgi” dokuzuncu namat bağlamında arif üzerinden müşahedeye dayandırılrsa da bu bilgi ancak nazarî hikmet ve burhanî yönteme dayalı bir disiplin hâline getirildiğinde epistemolojik kabul görür.

Bu açıklamalardan hareketle dokuzuncu namatın epistemolojiden ziyade psikoloji (ilmü'n-nefis) bağlamında değerlendirilmesinin daha uygun olduğu görülmektedir. İbn Sînâ bu namatta arifin elde ettiği bilginin epistemik seviyesini ortaya koymaktan ziyade nefsin riyazet, neyl ile hakka vusulüne vurgu yapmakta, insanî yetinin bu vüsûlü gerçekleştirmesinin ve bu hâle/yaşantıya ulaşmasının imkânını ve tabiatını ortaya koymaktadır.

TABIAT YASALARI İLE TABİAT ÜSTÜ YASALARIN BÜTÜNSELLİĞİ (ESRÂRU'L-ÂYÂT, ONUNCU NAMAT)

İbn Sînâ'ya göre doğada acayip ve garâib şeyler vardır. Bunlar, genelde faal yüce/âlî kuvveler ile münfail aşağı/sâfil kuvvelerin içtimaları ile gerçekleşir. Buna göre faal yüce kuvveler ile münfail aşağı kuvvelerin bir araya gelmesi imkân dâhilinde ise acayip ve garâib olayların meydana gelmesi de imkânsız değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre “bir şeyin meydana gelmesini sağlayan, o şeyin tabiatındaki imkânıdır.” Olan şey, tabiatındaki imkândan dolayı meydana gelmektedir. Tabiatı imkân vermediğinde o şeyin gerçekleşmesi imkânsızdır. O hâlde acayip ve garâib olaylar “sürekli” veya “çoğu zaman” gerçekleşen şeyler olmasalar da onları tabiat yasası ve sebepler teorisi dışında değerlendirmek tabiat yasasının ve sebepler teorisinin gerçekleşme alanlarını daraltmak ve bu yasa ve sebepleri duyulur varlık âlemiyle sınırlandırmak olur. Hâlbuki acayip ve garâib olaylar bu âlemde gerçekleşiyor olduğuna göre, bu gerçekleşmenin kendine özgü bir imkânı vardır. Bu imkân sayesinde acayip ve garâib olaylar tabiatüstü olarak değil, belirli bir tabiat yasasına bağlı yasalar olarak değerlendirilir.

İbn Sînâ'ya göre, göksel cisimler yersel cisimleri, göksel nefisler de yersel nefisleri etkiler.⁴⁵ Buna göre, tabiat yasalarının gerçekleşebilirliği açısından iki farklı yaklaşım geliştirilebilir: i. Aşağı olarak nitelenen duyulur âlemdeki doğa hadiseleri yersel etkin kuvveler ile o etkiyi kabul eden yersel edilgin kuvvelerin bir araya gelmesiyle belirli bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelir. ii. Hem tabiatının imkân olması açısından doğal, hem de duyulur âlemde az ve nadir gerçekleşmesinden dolayı doğalüstü olarak nitelenen hadise ve durumlar ise, göksel alandaki etkin yüce kuvveler ile o etkiyi kabul eden yersel aşağı kuvvelerin yine belirli bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Gerçekleşen şeyin “doğa yasalarına uygunluğu”, birincisinde hem etki edenin hem de etkiyi kabul edenin yersel; ikincisinde ise etki edenin göksel, edilgin olanın ise yersel olmasından kaynaklanır. İbn Sînâ açısından her iki etki ve edilgi alanının içtimalının imkân dâhilinde olması, doğal ve doğalüstü diye niteleneni bir arada ele almayı ve gerçekleşmesi açısından her ikisini de belirli bir sebeplilik teorisi içerisinde

⁴³ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 134.

⁴⁴ İbn Sînâ'ya göre, bütün insanlarda ortak olmayan kutsî aklî kuvveye sahip Nebî'nin bilgisinin tek bir seferde ya da tek bir sefere yakın bir şekilde Faal Akıl'dan taklidi olmayan bir şekilde irtisam edilmesi (resm olunması) mümkündür. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, §341. Ayrıca, kutsî akıl ve nübüvvet bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, §849.

de değerlendirmeyi mümkün kılar. Zira tabiat varsa bir nedensellik, nedensellik varsa bir tabiat vardır. Tabiat nedenselliğin nedensellik de tabiatın gereğidir.⁴⁶ Bu bağlamda tabiatüstü olarak nitelenen hadiseler tabiata dâhil olmakta ve tabiat, tabiatüstü olarak niteleneni de kapsamaktadır. Ancak tabiatüstü olarak nitelenenin tabiatı, göksel nefsin etkisi ve bedensel kuvvenin etkisizliği üzerinden gerçekleşmektedir. Örneğin yanma eylemi etki eden ateşin etkisini kabul eden pamuk üzerinde bir engel olmadıkça belirli bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelir ve bu bir tabiî yasadır. Aynı şekilde gaipten haber verme de gaibi bilen etkin göksel nefsin etkisini kabul eden duyulur âlemdeki nefis üzerinde yine bir engel olmadıkça belirli bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelir ve bu da bir tabiî yasadır. Buna göre ateşle pamuğun bir araya gelmesi ve akabinde yanma eyleminin gerçekleşmesi ne kadar imkân dâhilinde ise göksel nefis ile yersel nefsin bir araya gelmesi ve akabinde gaipten haber vermenin gerçekleşmesi de o kadar imkân dâhilindedir.

Öte yandan İbn Sînâ, §352. pasajda kesin kanıtı farklı bir açılım getirerek açıklığı henüz belli olmayan bir şeyi tekzip etmedeki ihlalin delil bulunmayan şeyi tasdik etmedeki ihlalden farksız olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda o, imkânsızlığına kesin kanıt bulunmadığı sürece olan şeylerin imkân sınırları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁷ İbn Sînâ açısından özellikle tekzip etmedeki ihlal, görünürde açıklığı belli olmayan tabiî yasalar dışındaki etkenlerin ya da şeydeki örtük durumların değerlendirme dışı tutulduğu vasatta geçerlidir. Tabiî yasalar ile tabiî yasalar dışındaki etkenler ya da şeydeki örtük durumlar birlikte değerlendirmeye tabi tutulduğunda bilgi doğruluk değeri kazanır ve akabinde tekzip ortadan kalkar, tasdik gerçekleşir.⁴⁸ Buna göre, akıl yürütme süreçleri üzerinden gerçekleşse dahi bu süreçleri aşan istisnai durum(lar) söz konusu olduğunda kesin kanıtın kesin olma niteliği ortadan kalkar. Bu meydana istisnai durumu da içine alan bir kesin kanıt argümantasyonu geliştirmeye ihtiyaç oluşur. Argümantasyonun geliştirilmesinde etkin yüce kuvveler ile edilgin aşağı kuvvelerin içtima alanının üretebileceği imkân alanlarını ve bu içtmanın sınırlarını tespit etmek önem arz eder.

O hâlde acayip ve garâib hadiselerle yönelik kesin bilgi, gerekli akıl yürütmeler sonucunda elde edilen bilgiler ile bu bilgilerin eksik ve yetersiz kaldığı durumlarda etkin yüce ve edilgin aşağı kuvvelerin içtimalarının ya da doğanın esrarında var olan diğer sebeplerin meydana getireceği imkân alanlarının birlikte değerlendirilmesiyle elde edilir.⁴⁹ Ancak burada temel sorun, kesin kanıt ulaşmada biri nesnel diğeri nesnel olmayan iki alan bulunması; bir başka ifadeyle etkin yüce kuvveler ile edilgin aşağı kuvvelerin içtimalarının meydana getirdiği imkân alanlarının ya da doğanın esrarında var olan diğer sebeplerin tespitinin nesnel açıdan mümkün olup olmamasıdır. Her iki alana yönelik nesnel bir argümantasyon geliştirmek mümkün müdür? Burhanî yöntemde akıl yürütmeler sonucunda elde edilen bilgilerin nesnelliği bilgiye konu olan tikel nesnelerin tümel bilgisinin tespitiyle mümkünken acayip ve garâib olaylarda doğanın esrarında var olan diğer sebeplerin nesnelliği, o şey üzerinde etkin olan ve o şeyin meydana gelmesini sağlayan unsurların etkileşim alanlarının tespitiyle mümkündür.

İbn Sînâ'ya göre garip hadiselerin üç ilkesi vardır. Bunlar: **i.** nefsanî heyet **ii.** unsurî cisimler ve **iii.** göksel kuvvelerdir. Nefsin, cismin ve göksel kuvvelerin kendilerine özgü tabiatları ve bu tabiatlar üze-

⁴⁶ İbn Sînâ, "İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", çev. Gürbüz Deniz, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, c.50, sy.1, s. 236; İbn Sînâ, *Metafizik*, §896, §897; Tosun, *İbn Sînâ'da Tümmeler ve Gazzâlî'nin Eleştirileri*, s. 304.

⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §352.

⁴⁸ Tasdik, doğru ve yanlış olma durumlarını içerse de İbn Sînâ bazen burada olduğu gibi tasdik kelimesini doğruluma, tekzip ifadesini ise yanlışlama anlamında kullanır. Bk. Hacer Ergin Özkan, *Farabi ve İbn Sînâ'nın Bilgi Teorilerinin Çağdaş Epistemoloji Açısından Analizi*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2023, s. 173.

⁴⁹ İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §346.

rinden etkileşimleri acayip ve garâib olayların meydana gelmesinde en önemli etkenlerdir. Tabiat ve etkileşim olmadığında, örneğin göksel kuvvenin tabiatının etkisini kabul edecek bir nefis tabiatı bulunmadığında yahut nefsin tabiatının göksel kuvvenin tabiatının etkisiyle tesir edeceği bir cisim tabiatı bulunmadığında garib olaylar gerçekleşmez. Burada üç temel etken olduğu söylenebilir: Birincisi, insanî nefis, zatı itibarıyla maddesi ile doğalaşmış/nakşolunmuş değildir (gayr-ı muntabî'). İnsanî nefsin bedenle doğalaşmaması, onun tabiat olarak göksel nefslerden etkilenimine ve semâvî ilkelere benzediğinde yersel nefsleri etkilemesine olanak tanır. İkincisi, nefsteki suretin unsurda ortaya çıkan şeyin ilkesi olması, unsurun da tabiat olarak nefse itaatkâr olmasıdır. Bu durum, nefsin unsurları dönüştürmesine ve nefsin iradesinde temessül eden şeylerin unsurlar üzerinde oluşmasına imkân verir. Üçüncüsü ise göksel küllî nefsin hem insanî nefsi hem cisimleri etkileme gücüdür. Bu üç tabiatın etkileşim içerisinde olmalarına yönelik var olan imkân; mucize, keramet, sihir ve tılsım gibi doğüstü görünen hadiselerin meydana gelmesine ve meydana gelmeleriyle birlikte onların doğal ve belirli bir sebeplilik kuramı içerisinde değerlendirilmesine olanak tanır.⁵⁰ Esasında onuncu namatta olağandışı kabul edilen hadiselerin olağan kapsamında değerlendirilmesi, sonsuz olasılığın imkânından ziyade sonlu olasılığın imkânından bahsedildiğini gösterir.

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı yadsınacak veya kabul edilmesinin mümkün olmaması açısından eleştiriye tabi tutulacak bir yaklaşım değildir. Nitekim burhanî bilginin edinilmesi süreci içerisinde insana özgü natık nefsin bu bilgiyi Faal Akıl üzerinden alması, yani göksel olanın da ötesinde aklî olan ile ittisal etmesi, yersel olanın nefis üzerinden aklî âlem ile iletişiminin imkânını göstermektedir. Bu durumda nefsin akıl seviyesinde Faal Akıl ile ittisali nasıl mümkün ise salt nefis (veya mütehayyile ve vehm) seviyesinde daha alt düzeydeki kendisiyle mütecanis göksel nefslere ile ittisali de o kadar mümkündür. Natık nefsin diğer nefslere aksine beden ile muntabî' olmaması yani duyulur âlem içerisinde doğalaşmaması, onun akıl üzerinden akılsal, nefis üzerinden de göksel âlemle irtibatına imkân vermektedir. Ancak bilgiyi Faal Akıl tümel olarak aktarırken ve bu bilgi natık nefse tümel olarak yansırken, göksel âlem de bilgiyi tikel olarak aktarmakta ve bu bilgi nefse tikel olarak yansımaktadır.

Burada dikkat kesilmesi gereken husus, göksel nefslerin tümeli vermemesidir. Bu nefslerin tümelin bilgisine sahip olmadıklarından mı yoksa başka bir sebepten dolayı mı yersel nefse tümele ilişkin bilgi vermedikleri, sadece tikele dair bilgi verdikleri tartışmaya açıktır.⁵¹ Nitekim göksel (felekî) nefis, yersel nefste olduğu gibi kendisinde bulunan cirmin müşterekliği sebebiyle irade ve tasavvuru yenilenen, tikel-leri idrak eden tahayyül ve vehm gücüne sahip bir nefstir.⁵² Dolayısıyla her iki nefis mütecanis olduğuna göre, yersel nefsin tikelin bilgisinin yanı sıra birinci ve ikinci akledilirler üzerinden tümelin bilgisine de sahip olması daha üst seviyede bulunan göksel nefsin de tikelin bilgisinin yanı sıra tümelin bilgisine sahip olduğunu gösterir. Bunun aksi düşünülemez; zira aksi düşünüldüğünde İbn Sînâ felsefesi açısından her iki nefsin mütecanis olması durumu ortadan kalkar. O hâlde burada bahsi geçen argümanlar üzerinden hareket edildiğinde yersel nefsin nefis düzeyinde göksel nefis ile tümel açısından irtibat kurmasına yönelik bir kabiliyeti olmadığı söylenebilir. Yersel nefsin tabiatının, nefis düzeyinde göksel nefis ile -cüzî olanın aksine- küllî düzeyde bir iletişime imkân vermemesi, bu nefsin -örneğin şimdi ve gelecekteki tüm

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü Ş-Şifâ: Nefs*, §275; İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §351; Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", s. 47-48.

⁵¹ İbn Sînâ her iki namatta tümel ve tikele dair bir vurgu da bulunmasa da gaipten haber verme ve nefsin bir başka nefsi etkilemesi gibi hususlar tikel düzeyde gerçekleşmektedir.

⁵² İbn Sînâ, *Metafizik*, §796, §838.

olaylara ilişkin gaipden haber vermede- tümelin bilgisini almaya yönelik bir kuvvesi olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla yersel nefis, tabiatının imkânı itibarıyla göksel nefis ile tikel hadiseler üzerinden irtibata güç yetirirken tümel hadiselerle ilişkin güç yetirmede yetersiz kalmaktadır. Bu değerlendirmeler, göksel nefsin tümellere sahip olmadığını göstermekten ziyade yersel nefsin hadise ve durumlarla ilgili tümelleri nefis düzeyinde alma kabiliyeti olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, göksel cisimlerin nefislerinin tikeller üzerindeki tasarrufları saf aklî olmayan bir idrak üzerinden gerçekleşse de onlar, ilkleri aklettiklerinde tümel tarzda akletmeyi de gerçekleştirirler. Ayrıca, âlemde geçmişte olan, şimdi olmakta olan ve olması istenen şeylerin anlamları Bârî'nin ve aklî meleklerin ilminde olduğu gibi semâvî meleklerin ilminde de mevcuttur. Dolayısıyla gökseller; geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilgisine sahiptir.⁵³

Öte yandan İbn Sînâ konuyla ilgili hususları ele aldığı pasajlarda özellikle göksel nefislerle irtibatı duyu, hayal ve vehim kavramları üzerinden açıklamaktadır. Duyu, hayal ve vehim ise daha önce geçtiği üzere İbn Sînâ epistemolojisinde aklî olanla ilgili değil, mahsûsât ile ilişkili dış ve iç duyularla alakalıdır. Dolayısıyla göksel nefislerden tikel bilgi almaya yönelik durumlar, kâhinlerin koşarak takatsiz kalmaları sonucu bayılma durumlarında ağızlarından çıkan sözlerde olduğu gibi i. duyuların şaşkınlığı, ii. hayâlin etkisiz hâle gelmesi ve iii. vehmin de gayeye odaklanmasıyla gerçekleşir. Dış ve iç duyuların doğal tabii süreçlerinin bir anlamda zorlamayla etkisiz hâle getirilmesi ve bu sayede gaibi telakki eden kuvvenin (el-kuvvetü'l-mütelaqqiye) istidad kazanması sonucunda tikel bilgiler ve tikel hadiselerle yönelik alınması gereken tedbirler kimi zaman en alt düzeyde güçlü zan kimi zaman da en üst düzeyde gaybî suretlerin müşahade edilmesi şeklinde göksel nefisler üzerinden elde edilir.⁵⁴ Dolayısıyla gaipden haber vermede iki yaklaşım vardır. Birincisi, dış ve iç duyuların etkisiz hâle getirilmesi ve gaibi telakki eden kuvvenin kabiliyet kazanması, ikincisi de vehmin güçlü bir şekilde gayeye yönelmesi ve bu sayede gaibi kabul edecek özellik kazanmasıdır. Bu açıklamalar, gaipden bilgi edinme ve haber verme esnasında nazarî akıl unsurlarının ve burhanî akletme süreçlerinin fonksiyonel durumlarının olmadığını göstermektedir. Çünkü hayâl ve vehimde madde kayb olduğunda suret sabit kalıp nesne maddesinden soyutlansa da nazarî akıldaki olduğu gibi maddî eklentilerinden soyutlanmamaktadır.⁵⁵

İbn Sînâ, §325. pasajda bu durumu mutmain nefis ve bedensel kuvveler arasındaki ilişki üzerinden açıklamaktadır. Buna göre, mutmain nefis bedensel kuvveler ile uyumlu olduğunda bu kuvveler üstün olan nefsin ardına çekilir. Hatta bununla da kalmaz nefsin cazibesi ve etkisi arttıkça beden o cazibeye yönelik meyli ve edilindiği de o derece artar. Bu durumda beden, nefsin cazibesi karşısında tümüyle geri çekilir ve onun doğal kuvveleri etkisiz hâle gelir. "Bedenin beden hareketlerinden sükûnu"⁵⁶ olarak nitelenen cisimsel hususiyetlerden soyutlanma durumunda, arif, kapasitesini aşan fiil ve hareketleri gerçekleştirir.⁵⁷ İbn Sînâ'ya göre bu durum mutmain nefsin etkisinin dışında bir gayeye odaklanmakla da gerçekleşebilir. Bir insan, korku ve hüzn durumlarında nasıki bedensel ve zihinsel fonksiyonları itibarıyla yapabildiklerini dahi yapamaz hâle geliyorsa ferah ve sevinç durumlarında da kapasitelerinin üzerinde fiil ve eylemler gerçekleştirebilir. Benzer şekilde arif de ferah ve sevincin ötesinde gayesine yönelmek ve nefisine yoğunlaşmak suretiyle müjde veya uyarı içeren gaipden haber verme eylemlerini ger-

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Nefs*, §248; İbn Sînâ, *Metafizik*, §898, §899.

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §344.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 56, 58.; Tahayyül ve tevehhüm kendileri maddî olmasalar da maddeye dairdiler. Maddî olmamaları maddeye dair olmalarına engel değildir. Bk. Tosun, *İbn Sînâ'da Tümeller ve Gazzâlî'nin Eleştirileri*, s. 341.

⁵⁶ "وهو السكون البدني من حركات البدن" Bk. İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §325.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §325.

çekleştirebilir.⁵⁸ Dolayısıyla gaipten haber vermede, nefsin bedenle ilişkisi ve bu ilişkinin düzeyi öncelikli bir rol oynarken burhanî bilginin ortaya çıkmasında aklî nefsin duyular ile ilişkisi ve duyusal idraki soyutlaması önceliklidir.

Diğer yandan İbn Sînâ'nın bu argümanlar üzerinden belirtmek istediği husus, tabiat yasalarının ve nedenselliğin ortadan kaldırılması değildir. Doğada tabiat yasaları belirli bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işler. Ancak engelleyici bir durum olmadıkça her daim bu yasaların tabiat içerisindeki gerektirici ve sebeplerinin yanı sıra bazen aynı/benzer sonuçları veren tabiatüstü başka gerektirici ve sebepler de olabilir. Doğa buna kapalı değildir. Dolayısıyla birincisi bir sebebe bağlı olduğu gibi ikincisi de bir sebebe bağlıdır. Ayrıca bir hadise aynı zamanda her iki sebep üzerinden de gerçekleşebilir. Ancak bu sebeplerden ilki her zaman veya çoğunlukla benzer sonuçlar verirken, diğeri her zaman veya çoğunlukla benzer sonuçlar vermeyebilir. Örneğin yağmur, yağmasının gerekli olduğu tabiat koşulları içerisinde yağar. Ancak yağmur, bu koşulların yanı sıra bir sebep olan dua neticesinde etkin yüce ve edilgin aşağı kuvvelerin yağma ile ilgili gerekli koşulları oluşturmasıyla da meydana gelebilir. Ancak Tanrı'nın bilgisinde olmadığı ve gerçekleşmesine engel bir durum söz konusu olduğunda bu dua kabul edilmez. Dolayısıyla yağmur, yağmasıyla ilgili tabiat koşulları olduğunda her zaman veya çoğunlukla yağarken, küllî gaye ile uyumlu olmadıkça dua neticesinde her zaman veya çoğunlukla yağmayabilir.⁵⁹ Birincisinde yağmurun yağmasıyla ilgili koşulların tespiti konuya ilgi duyan insanlar tarafından bilinebilir özelliğe sahipken, ikincisinde sebep-sonuç ilişkisinin birlikteliği ve aynı/veya benzer neticeler vermesi tespit edilebilir özelliğe sahip değildir. Zira tanrısal küllî gayeye uyumluluğun tespitinin insanî nefis düzeyinde nesnel ve bilgisel bir dayanağı yoktur.

Netice itibarıyla arif, kâhin ve münecim benzeri diğer insanların⁶⁰ gaipten haber vermesi doğal-doğüstü, tümel-tikel ve bilgi-marifet açılarından ele alındığında gaipten haber vermenin gerçekleşmesini -bahsi geçtiği üzere- doğal kapsamı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Ancak doğüstü olarak nitelenen gaipten haber vermeyi tabiat ve nedensellik teorisi içerisinde psikolojik açıdan imkân dâhilinde kabul etmek, o haberi epistemolojik açıdan makul kapsamında değerlendirmeyi gerektirmez. İbn Sînâ'nın *el-Burhân*'da Platon'un ideaları için söylediği, "onlar mevcut varsayılsa bile burhan ilmine bir katkıları yoktur" ifadesinden⁶¹ ve tümel olmayanın ilminin olamayacağı argümanından hareketle gaipten verilen tikel haberlerin epistemolojik açıdan bilgi niteliği taşımadığını, tikel oldukları için ancak bir marifet olarak nitelendirilebileceğini söylemek mümkündür. Bilgiye konu olan aklî tümelin Faal Akıl sebebiyle meydana gelmesi ve Faal Aklın duyu, tahayyül ve tevehhümle doğrudan bir ilişkisinin olmaması bu yaklaşımı desteklemektedir. Ayrıca gaipten haber vermede göksel nefisler ile irtibatla tahayyül ve tevehhüm gibi tümel ve aklî nefis ile ilişkili olmayan iç duyu güçlerinin aktif olması, elde edilen haberin tümele değil, tikele ilişkin olduğunu ve zannî nitelik taşıdığını göstermektedir.⁶²

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §326, §327.

⁵⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2021, s. 122, 126; İbn Sînâ, "İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", s. 236-237; Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi*, Elis Yayınları, Ankara, 2021, s. 244-245.

⁶⁰ Deşteki'ye göre, ameli kuvvesi güçlü habîs nefislerden dahi garib olaylar gerçekleşebilir. Bk. ed-Deşteki, "Kitâbü Makâlâtî'l-Ârifin", s. 157.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-Burhân*, §220, §268.

⁶² a) İnsan tümelleri idrak etmesinden dolayı diğer canlı varlıklardan ayrılır. Tahayyül ve tevehhüm ise tikel olana dair bilgi verir ve insan bu kuvveller açısından diğer canlılar ile ortaktır. Tümelî bilme imkânı ise ancak insanı diğer canlılardan ayıran nutk ile gerçekleşir. Bk. Tosun, *İbn Sînâ'da Tümeller ve Gazzâlî'nin Eleştirileri*, s. 201. b) Yukarıda zikredilen değerlendirmelerin nübüvve dair meseleden farklılık arz ettiğini söylemek gerekir. Nitekim kutsî akıl, tümelleri elde edip onları tahayyül üzerinden ifade edebilir. c) İbn Sînâ'ya göre nefis, gaybın feyzini almada iki açıdan mütehayyile ve mütezekkire gibi iç duyulara muhtaçtır: Birincisi, cüzî mananın korunmuş bir şekilde tasavvuru, ikincisi de iç duyuların nefsin iradesi yönünde ona yardımcı olmasıdır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü Ş-Şifâ: Nefs*, §238, §247.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

i. Dokuzuncu ve onuncu namatlar, İbn Sînâ'nın epistemolojisi dışında ele alınan ve bütünüyle olağan-üstü hallerin olağan kabul edilebileceğini ve her bir olağan-üstü hadisenin kendi içinde bir tabiatının ve sebebinin bulunduğunu ortaya koyan metinlerdir. İbn Sînâ'nın bu namatlarda ortaya koyduğu hususlar her ne kadar nübüvvete yönelik destekleyici argümanlar içerse de esasında belirli bir gaye doğrultusunda yoğunlaşmayı ve bedensel kuvvelerden arılaşmayı gerçekleştirenlerin, şayet bunlar arifler ise onların hakka vüsûlünü, arif değilseler gaipten haber verme ve az yemekle uzun süre yaşama gibi hususları gerçekleştirebileceklerini, özetle *Metafizik*'te belirtildiği üzere cumhurun sebep ve illetlerini bilmeden sığındığı ve benimsediği şeylerin çoğunun gerçek olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶³ Buradan hareketle, bu namatları ne bütünüyle tasavvufi, ne de bütünüyle epistemoloji boyutuyla felsefi metinler olarak değerlendirmek mümkündür. Bu namatlar, tasavvufi metinler değildir; zira bu metinlerde, tasavvufun dışında Türk kâhinleri gibi kehanet sahiplerinin ortaya koydukları fiillerden haber vererek, inisinyasyon içerisinde olan ve amelî kuvvesi güçlü her insanın gaipten haber vermeye yönelik olağandışı eylemleri gerçekleştirebileceğine vurgu yapılmaktadır. Bu namatlar epistemoloji boyutuyla felsefi metinler de değildir; zira bu metinlerde tümele ilişkin bilgiye yönelik burhanî bir yöntem bilgisi yoktur. Eseri şerh eden birçok şarihin her iki namatı şerh etmemeleri de bu yaklaşımı desteklemektedir.⁶⁴ Dolayısıyla söz konusu namatların, kullandığı terminoloji dışında tasavvufi metinler olmadığını söylemek⁶⁵ bu namatların İbn Sînâ terminolojisi içerisinde epistemolojik bir metin olduğunu göstermez.

ii. İbn Sînâ epistemolojisi bağlamında arifin nefsinin yaşadığı hâlin, insan nefsinin hâllerinden biri olan bilme hâli olduğunu söylemek güçtür. Zira arifin yaşadığı vüsûl sonucu elde ettiği şeyin bir bilgi, yani *episteme* olması, bir tasdik ile ve bu tasdik belirlî şartlar taşımasıyla gerçekleşir. İbn Sînâ'nın burhan teorisi göz önünde bulundurulduğunda bir tasdik bilgisi olabilmesi için tümel, zorunlu, zâtî, yüklemlî evvelî ve kesin olması gerekir. Arifin bilgisinin ise bu şartlara uyumlu olduğu söylenemez. Zira arif, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu teori çerçevesinde kesinliğe ulaşmak amacıyla ikinci bir inançla inancını desteklememekte; dolayısıyla bu inancı gerekçelendirmemektedir. Yanı sıra arif açısından tümel diğer insanlar açısından tikel nitelikli marifetin bilgiye dönüşmesinde ne bir aklı kıyas yöntemine başvurulmakta ne de Faal Akılla ittisale geçilmektedir. İnsanın bu yöntem ve ittisal haricinde ise tümele ulaşması mümkün görünmemektedir.

iii. İbn Sînâ felsefesinde arifin riyazet ve neyl üzerinden hakka vüsûlü onun hakiki bilgiyi elde etmesi veya bedensel kuvvelerini nefsin kuvvelerine uyumlu hâle getiren bir insanın gaipten haber vermesi nedensellik ve “metafiziksel bilgi”nin imkânı bağlamında mümkün olsa da her iki şekilde elde edilen bilginin tümele ait olmadığı açıktır. Göksel âlem tümele sahip olsa da ondan yersel nefse gelen bilginin tümele ait olduğu söylenemez. Dolayısıyla aklî âlemdeki Faal Akıl ile ittisal sonucu elde edilen makullerin tümel “bilgi”siyle göksel nefsler ile irtibat sonucu elde edilen tikellere dair “marifet” birbiriyle eş değer değildir. İlki külliyyâta ikincisi cüzîyyâta dairdir. İbn Sînâ'nın arifin riyazetinde hayal

⁶³ İbn Sînâ, *Metafizik*, §903.

⁶⁴ *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ı şerh eden birçok filozof/âlim eserin son iki namatını şerh etmediği görülmektedir. Bu namatları Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Bedreddin Muhammed b. Es'ad el-Yemenî et-Tüsterî'nin (ö. 737/1337) ayrıntılı şerh etmemesi, Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1365) ise hiç şerh etmemesi buna örnek verilebilir. Ayrıntılı bk. Ali Eşlik, *Klasik Dönem İşârât Şerhlerinde Makâmâtü'l-ârifin*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2023, s. 157-178.

⁶⁵ Eşlik, *Klasik Dönem İşârât Şerhlerinde Makâmâtü'l-ârifin*, s. 215, 233, 236.

ve vehme vurgusu ve her iki yetiyi aşağı olandan yukarıya doğru yükseltme hususu elde edilen bilgilerin tikel nitelikli olduğunu göstermektedir. Zira tümel, makul ile ilgili olduğundan tahayyül ve vehme ait değildir.⁶⁶

iv. İbn Sînâ'ya göre, nefsten sâdır olan şeylerin bir kısmı duyum ve idrak bir kısmı hareket bındandır. Ancak idrak, fiilin ilkesi olan bir kuvveye sahip bir şey olması bakımından değil, kabûlün ilkesi olan bir kuvveye sahip olması bakımından nefse aittir. Hareket verme ise, nefsin kabulün ilkesi olan bir kuvveye sahip bir şey olması bakımından değil, bilakis fiilin ilkesi olan bir güce sahip bir şey olması bakımından nefse aittir. Yetkinlik açısından ise nefis canlının idrakinin kendisiyle yetkinleştiği bir güç olması bakımından yetkinlik olduğu gibi canlının fiillerinin kendisinden sâdır olduğu bir güç olması bakımından da bir yetkinliktir.⁶⁷ Dolayısıyla nefsin idrak ve harekete yönelik iki fiili bulunmaktadır. Söz konusu namatlar bağlamında değerlendirildiğinde, nefsin iki gücünden idrak gücünün psikolojik yönüyle dokuzuncu namatta; unsurları, cisimleri ve başka nefsleri etkilemeye yönelik hareket ettirici gücünün ise yine psikolojik yönüyle onuncu namatta farklı boyutlarına ele alındığı söylenebilir. Dolayısıyla dokuzuncu ve onuncu namatlarda İbn Sînâ'nın psikolojisini destekleyen ve onu güçlendiren argümanlar bulunsa da epistemolojisini destekleyen argümanlar bulunmamaktadır.

v. Son olarak, İbn Sînâ, bu namatlar bağlamında doğanın kapsama alanını doğüstünü de kuşatacak şekilde ele almaktadır. Buna göre, i. Beden nefis ile uyumlu olduğunda yahut beden sükût edip cisimsel meşguliyetlerden uzaklaştığında ii. Göksel nefslere irtibat kurmaya yönelik duyusal engeller ortadan kalktığı ve iii. Nefse yoğunlaşıp nefsanî kuvvelerin son sınırına ulaşıldığında doğüstü olarak nitelenen hadiseler meydana gelebilir ve bunlar doğal olarak nitelenebilir. Bu bağlamda riyazetle bedeni etkisizleştirme, duyusal engelleri ortadan kaldırma, cisimsel meşguliyetlerden uzaklaşma, nefse yoğunlaşıp göksel nefslere irtibat kurma ve bunlar neticesinde hakka vüsûl veya gaipten haber verme, -belirli zorluklar içerip her beşer düzeyinde gerçekleşmesi de- insanın güç yetirebileceği psikolojik imkân ve tabiat alanları içerisinde yer almaktadır. Çünkü insan, bedensel olarak duyulur âlemde bulunsa da nefis düzeyinde nâtık ve aklî bir varlıktır. Nâtık ve aklî olan varlık alanlarıyla irtibat da doğüstü olmayan bir doğaya tekabül etmektedir. İbn Sînâ açısından tabiat yasalarının tespitinden sonra tabiatüstü hadiselerle karşı direncin akıl tarafından değil de vehim tarafından yapılması bu hususu desteklemektedir.⁶⁸ Zira vehme karşın akıl, tabiat ve tabiatüstü olarak nitelenen yasaların birleşimini kabul etmektedir. Buradan hareketle akıl yönünden tabiat ve tabiatüstünün bir olduğunu ve tabiatın tabiatüstünü de kapsayacak şekilde genişletildiğini söylemek mümkündür.

⁶⁶ İbn Sînâ, *el-Burhân*, §217, §400.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Nefs*, §7, §8, §275.

⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, §345.

KAYNAKÇA

- Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard R. Trask, Bollingen Foundation, New York, 1960.
- Deştekî, Gıyâseddin Mansûr, "Kitâbü Makâlâtü'l-Ârifîn", *Gıyâsüddîn Mansûr Deştekî ve Felsefe-i İrfan: Menâzilü's-Sâirîn ve Makâmâtü'l-Ârifîn*, thk. Kâsım Kâkâyî, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Hüner, Tahran, 1387/1967, ss. 149-184.
- Ergin Özkan, Hacer, *Farabi ve İbn Sina'nın Bilgi Teorilerinin Çağdaş Epistemoloji Açısından Analizi*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2023.
- Eşlik, Ali, *Klasik Dönem İşârât Şerhlerinde Makâmâtü'l-Ârifîn*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2023.
- Gutas, Dimitri, "Avicenna v. Mysticism". *Encyclopædia Iranica*. Erişim 25 Temmuz 2023. <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v>
- Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.
- Haklı, Şaban, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi İmkânı ve Değeri*, Eskiye Yayınları, Ankara, 2022.
- Hücvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020.
- İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs (Nefsin Halleri)*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020.
- İbn Sînâ, *el-Burhân, Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*, çev. Muhittin Macit vd., Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul, 2011.
- İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2021.
- İbn Sînâ, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", çev. Gürbüz Deniz, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, c. 50, sy: 1, ss. 229-244.
- İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul, 2011.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, TÜBA Yayınları, Ankara, 2021.
- İbn Sînâ, *Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfar, İntişârât-ı Bîdâr, Kum, 1371/1952.
- Janssens, Jules, "İbn Sînâ A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism?", *Mediterranea* 1, 2016, ss. 37-54.
- Kılıç, Muhammet Fatih, *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi*, Elis Yayınları, Ankara, 2021.
- Kutluer, İlhan, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sînâsempozyumu*, İBB Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 31-52.
- Morewedge, Parviz, "The Logic of Emanationism and Şûfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part I", *Journal of the American Oriental Society*, 1971, c. 91, sy: 4, ss. 467-476.
- Morewedge, Parviz, "The Logic of Emanationism and Şûfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part II", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, c. 92, sy: 1, ss. 1-18.
- Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye / Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Nallino, Carlo Alfonso, "Muhâveletü'l-müslimîn icâde felsefeti's-sarkıyye", çev. Abdurrahman Bedevî. *et-Tûrâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Mektebetü el-Nahdatü'l-Mısıriyye, 2. Baskı, Kahire, 1948, ss. 245-296.
- Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufu Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy.5, ss. 85-96.
- Râzî, Fahrreddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rıza Necefzade, Encümen-i Âsâr, Tahran, 1382/1962.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, thk. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.
- Tosun, Mustafa Selman, *İbn Sînâ'da Tümmeller ve Gazzâlî'nin Eleştirileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2022.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought Al-Ghazâlî's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*, Routledge, New York, 2012.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Müessesetü'n-Nu'man, Beyrut 1413/1992.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Uysal, Muhittin, "Tespit ve Yorum Bakımından Süfî Bilgisi ile İlgili Haberler", *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c.21, sy.21, ss. 181-217.