

# Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh* *ve'l-Âmirî*

M. Cüneyt Kaya\*

**Özet:** *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adlı yegâne (*unique*) eser (Ragıp Paşa Kütüphanesi 1461, 150<sup>a</sup>-162<sup>b</sup>), toplam kırk bir felsefi soru ve cevabı ihtiva eden yedi oturumdan oluşmaktadır. Başlık dışında eserde Âmirî'nin (ö. 381/992) ismi hiç geçmezken, eserin sonundaki ifadelerden, başlıkta *eş-Şeyh* olarak atıfta bulunulan ismin İbn Sînâ (ö. 428/1037) olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle, *Mecâlis*'in yapısal özellikleri ana hatlarıyla tasvir edilerek Âmirî ile İbn Sînâ arasında, *Mecâlis*'e konu olan felsefi tartışmanın gerçekleşmiş olma imkânı, tarihi ve coğrafi olarak incelenecek, bu incelemenin ardından, *Mecâlis*'in, âlemin varlığa geliş aşamalarının ele alındığı ilk üç oturumunda ortaya konulan felsefi yaklaşım, Âmirî'nin mevcut eserleriyle mukayese edilecektir. Bu aşamada, makalenin iki temel sonucundan bahsedilebilir: (i) Genç İbn Sînâ ile yaşlı çağdaşı Âmirî arasında *Mecâlis*'te aktarılan felsefi diyalogun gerçekleşmiş olması tarihi ve coğrafi olarak imkân dâhilindedir. (ii) *Mecâlis*'in ilk üç oturumu çerçevesinde yapılan inceleme ve mukayese, cevapların Âmirî'nin günümüze ulaşan eserlerindeki yaklaşımlarıyla büyük oranda uyumlu olduğunu göstermekte, bu da *Mecâlis*'te soru soran/yorum yapanın İbn Sînâ, cevap verenin ise Âmirî olduğu sonucuna bizi götürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Âmirî, İbn Sînâ, metafizik, varlık mertebeleri, yaratma, el-Bârî, emr, akıl, nefis, tabiat, cisim.

**Abstract:** The unique copy of *al-Majâlis al-sab' bayna al-Shaykh wa al-Âmirî* (Ragıp Paşa Library 1461, 150<sup>a</sup>-162<sup>b</sup>) consists of seven sessions including forty-one questions and answers. While the name of al-Âmirî (d. 381/992) does not appear in the texts except for the title, we understand from the phrases at the end that the al-Shaykh in the title corresponds to İbn Sînâ (d. 428/1037). In this article, I will broadly describe structural characteristics of *al-Majâlis* and examine the historical and geographical possibility of the philosophical debate between al-Âmirî and İbn Sînâ outlined in *al-Majâlis*. Then, I will compare the philosophical approach in the first three sessions of *al-Majâlis*, where the stages of the coming of the universe into being are treated, with al-Âmirî's extant works. I can talk two principal conclusions of the article: (i) It was historically and geographically possible that young İbn Sînâ and his older contemporary al-Âmirî could make the debate told in *al-Majâlis*. (ii) The examination and comparison for the first three sessions of *al-Majâlis* shows that the answers are mostly consistent with the approach of al-Âmirî according to his extant works and this leads me to conclude that the one asks questions or comments is İbn Sînâ while the one answers is al-Âmirî.

**Keywords:** al-Âmirî, İbn Sînâ, metaphysics, hierarchy of beings, creation, al-Bârî, command, intellect, soul, nature, body.

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.  
İletişim: mckaya@istanbul.edu.tr.

**R**agıp Paşa Kütüphanesi 1461 numarada kayıtlı, ağırlıklı olarak felsefî eserleri ihtiva eden mecmuanın<sup>1</sup> 150<sup>a</sup>-162<sup>b</sup> varakları arasında dikkat çekici bir metin yer almaktadır. Mecmuanın fihristinde ve metnin başlangıcında başlığı *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî*<sup>2</sup> (“Şeyh ile Âmirî Arasındaki Yedi Oturum”) şeklinde kaydedilse de metin, *kâle's-sâil* (“soru soran dedi ki”) ve *kâle'l-mücîb* (“cevap veren dedi ki”) şeklinde ilerlemekte,<sup>3</sup> fakat soru soran ve cevap verenin kimliğine dair herhangi bir işarete yer verilmemektedir. 7 oturumdan (*meclis*) oluşan metinde toplam 41 soru/yorum ve cevap bulunmakta olup oturumlarda sırasıyla 5, 6, 6, 7, 5, 7, 5 soru/yorum-cevap yer almaktadır. Metin boyunca Âmirî ismine hiç rastlanılmazken, Şeyh ile kastedilenin kim olduğu, metnin en sonundaki şu ifadelerle belirginlik kazanmaktadır:

Söz bu noktaya geldiğinde soru soran sormayı bıraktı ve [Allah tarafından peygamberlere] indirilmiş kitapların okunup yorumlanacağı bir [başka] oturum düzenlemek üzere sözleşip ayrıldılar. Bunun ardından Şeyh Ebü Ali b. Sînâ'nın aniden gitmesi gerekti (*ve lemmâ in-tehâ'l-keâm ilâ hâzihi'l-cümle emseke's-sâil anî'l-me'sele ve tevâ'ade li-akdi meclisin yütlâ fîhi el-kütübü'l-münezzele ve yüte'evvelü ve ifterekâ ve ittefeka li's-Şeyh Ebî Ali b. Sînâ hareketün ba'de zâlik*).

Bu alıntı, metnin başlığında geçen Şeyh'in İbn Sînâ olduğunu söylese de Şeyh'in soru soran mı, cevap veren mi olduğu hususu hâlâ kapalılığını korumaktadır. İbn Sînâ'ya dair otobiyografik, biyografik ve bibliyografik malzemede bu isimde bir esere hiç değinilmemesi ve *Mecâlis*'in başka bir nüshasının bulunmaması, meseleyi daha da zorlaştırmaktadır. İbn Sînâ bibliyografyası kaleme alan iki araştırmacı, Georges C. Anawati ve Yahyâ Mehdevî, herhangi bir yorum yapmadan *Mecâlis*'i İbn Sînâ'ya aidiyetinde şüphe olmayan eserler arasında sayarken,<sup>4</sup> Mahmut Kaya ve onu takip eden Kasım Turhan, *Mecâlis*'te Âmirî'nin soru soran, İbn Sînâ'nın ise –muhtemelen kendisine Şeyh olarak atıfta bulunulmasından hareketle– soruları cevaplandıran büyük bir otorite olarak takdim edildiğini belirterek, onu, her iki filozofun sistemini iyi bilen bazı kimselerin kaleminden çıkmış apokrif bir eser olarak değerlendirmek gerektiğini ileri sürmektedirler.<sup>5</sup>

Bu noktada İbn Ebi Usaybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ*'da İbn Sînâ'nın eserleri arasında zikrettiği *Ecvibe li-su'âlât se'elehû anhâ Ebü'l-Hasen el-Âmirî ve hiye erba'a aşrate mes'e-*

- 1 Söz konusu mecmuaya dair genel bir tasvir için bkz. David C. Reisman, *The Making of Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhâţât (The Discussions)* (Leiden & Boston & Köln: Brill, 2002), 62.
- 2 Çalışma boyunca bu esere *Mecâlis* şeklinde atıfta bulunulacak, soru-cevaplara # ile işaret edilecektir.
- 3 Metin boyunca sadece 2. ve 6. soruların cevabında *el-mücîb*, 27. soruda ise *es-sâil* kelimesi müstensih tarafından, muhtemelen dikkatsizlik sonucu yazılmamıştır.
- 4 Georges C. Anawati, *Müellefetâtü İbn Sînâ* (Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1950), no. 20; Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i nüshahâ-yı musannefât-ı İbn Sînâ* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1333hş.), no. 107.
- 5 Mahmut Kaya, “Âmirî, Ebü'l-Hasan”, *DİA*, III, 69; Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 50-51.

*leten* (“Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Sorduğu, On Dört Meseleden İbaret Olan Sorulara Cevaplar”),<sup>6</sup> Âmirî ile İbn Sînâ arasında, Âmirî'nin soru soran, İbn Sînâ'nın da cevaplayan konumunda olduğu bir ilişkinin varlığını açıkça ifade etmesi açısından dik-kate değerlidir. *Ecvibe* ile *Mecâlis*'in aynı eser olup olmadığını tespit etmek şimdilik mümkün değilse de *Mecâlis*'in kırk bir, *Ecvibe*'nin ise on dört soru ihtiva etmesi, iki ihtimali akla getirmektedir: (i) “41” rakamı, istinsah hatası neticesinde veya intikal sürecinde “14” olarak değişmiş veya (ii) kırk bir sorudan on dördü müstakil olarak ve başka bir adla tedavüle girmiş olabilir.

*Ecvibe* ve *Mecâlis* aynı eser olsunlar ya da olmasınlar, öncelikle Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki ilişkinin imkânını incelemek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın doğum tarihiyle ilgili geleneksel kabul, yani 370/980 tarihi dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın, 381/992'de vefat eden Âmirî karşısında soru soran veya cevap veren konumunda bulunduğunu ileri sürmek oldukça zor olacaktır. Nitekim Franz Rosenthal, Âmirî öldüğünde on bir yaşında olan İbn Sînâ ile Âmirî arasında *Ecvibe*'nin başlığının işa-ret ettiği türden bir ilişkinin imkânsız olduğunu belirtmekte;<sup>7</sup> Âmirî'nin risalelerini neşreden Sahbân Halifât da bu ilişkinin imkânsızlığını vurgulayarak *Ecvibe*'nin, yine İbn Ebî Usaybi'a'nın zikrettiği *İcâbâtü İbn Sînâ alâ es'ileti Ebî Ali en-Nisâbüri* adlı eserle aynı olabileceğini ya da *Uyûnü'l-enbâ*'nın neşrinde kullanılan nüshalarda eserin adının değişikliğe uğramış olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>8</sup>

Ancak İbn Sînâ'nın doğum tarihiyle ilgili yaygın kabulü sorgulayan Dimitri Gutas'ın ulaştığı ikna edici sonuçlar, bize yeni kapılar açacak niteliktedir. İbn Sînâ'nın

6 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. August Müller, c. II (Königsberg & Kahire: el-Matbaatu'l-Vehbiyye, 1882-84), 20. İbn Sînâ'nın otobiyografi/biyografi bileşkesinde biri kısa, diğeri uzun olmak üzere iki eser listesi bulunmaktadır. Uzun listenin en erken iki nüshasından biri, 588/1192 tarihinde istinsah edilen İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki 4755 numaralı mecmuada yer alırken, diğeri son ve tam olarak 667/1268'de kaleme alındığı bilinen İbn Ebî Usaybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ*'daki İbn Sînâ maddesinde bulunmaktadır. Ancak *Uyûnü'l-enbâ*'da zikredilen *Ecvibe* adlı eserin, uzun listenin İstanbul Üniversitesi'ndeki nüshasında yer almaması dikkat çekici bir ayrıntıdır. İbn Sînâ'nın eserlerinin uzun listesine dair ayrıntılı bir tahlil için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden & Boston: Brill, 2014), 396-399.

7 Franz Rosenthal, “State and Religion According to Abû l-Hasan Al-Âmirî”, *Islamic Quarterly*, 3 (1956): 42-43.

8 Sahbân Halifât, *Resâilü Ebî'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye* (Amman: Menşürâtü Câmî'ati'l-Ürdüniyye, 1988), 208-209. Dimitri Gutas, Halifât'ın *İcâbât* şeklinde atıfta bulunduğu eserin adını *Münâzarât cerat lehü fî'n-nefs ma'a Ebî Ali en-Nisâbüri* olarak kaydetmekte, sadece İbn Sînâ'nın eserlerine dair uzun listede yer alan bu eserin adındaki Ebü Ali en-Nisâbüri'nin kimliğinin meçhul olduğuna ve eserin herhangi bir nüshasının bulunmadığına işaret etmektedir; bkz. Gutas, *Avicenna*, 457. *Ecvibe*'de Âmirî'nin soru soran, İbn Sînâ'nın cevaplayan konumunda gösterilmesinde, Âmirî'nin tabakat literatürü tarafından ihmal edilmiş bir isim olmasının etkisi düşünülebilir. *Uyûnü'l-enbâ* da dâhil olmak üzere tabakat türü hiçbir eserde Âmirî'den bahsedilmemesi, İbn Ebî Usaybi'a özelinde, İbn Sînâ ile Âmirî arasındaki yaş farkının hesaba katılmamasına yol açmışa benzemektedir. Çağdaş araştırmacılardan, *Ecvibe* dolayısıyla Âmirî ile İbn Sînâ arasında bir ilişkinin olduğunu ileri süren tek isim Henry Corbin'dir. O, İbn Ebî Usaybi'a'nın ifadelerine dayanarak Âmirî'nin İbn Sînâ ile felsefe üzerine yazışmalar yaptığını, bu yazışmaların İbn Sînâ'nın cevapları ile birlikte *On Dört Soru* kitabını meydana getirdiğini kaydetmektedir. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie İslâmique* (Paris: Gallimard, 1964), 233.

otobiyografisinde kendisi için *el-Hâsıl ve'l-mahsûl* ve *el-Birr ve'l-ism* adlı eserleri kaleme aldığını belirttiği<sup>9</sup> Ebû Bekir el-Barakî'nin 376/986 tarihinde vefat ettiği bilgisinden hareket eden Gutas, otobiyografide anlatılan olayların sırası dikkate alındığında İbn Sînâ'nın söz konusu eseri yazdığında en az yirmi bir yaşında olması gerektiğini belirterek İbn Sînâ'nın doğum tarihini epeyce geriye, 353/964 tarihine götürmeyi teklif etmektedir.<sup>10</sup> Gutas'ın bu iddiasını kabul etmemiz hâlinde, Âmirî vefat ettiği (381/992) yirmi sekiz yaşında olan İbn Sînâ'nın *Mecâlis*'teki taraflardan biri olması mümkün hâle gelmektedir. Bu tarihî imkânı coğrafi verilerle desteklemek de pek zor görünmemektedir. Nîşâbur asıllı olan Âmirî'nin, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdir* adlı eserini ithaf ettiği Ebû'l-Hüseyin Ubeydullah b. Ahmed'in, Sâmânî emiri Nûh b. Mansûr'un (slt. 365/976-387/997) veziri Ebû'l-Hüseyin el-Utbî (vezirliği: 367/977-372/982) olduğu ve dolayısıyla Âmirî'nin söz konusu tarih aralığında –en azında bir dönem için– Sâmânîler'in başkenti Buhara'da olduğu bilinmektedir. Âmirî'nin Buhara'da bulunuşunu destekleyen bir başka delil ise *el-Emed ale'l-ebed* adlı eserinin sonundaki, Âmirî'nin bu kitabı 375/985-6 tarihinde Buhara'da tamamladığına dair kayıttır.<sup>11</sup>

Bu durumda 353/964'te Buhara yakınlarındaki Efşene köyünde doğan ve Karahanlılar 389/999'da Sâmânîler'i ortadan kaldıran kadar Buhara'da kalan İbn Sînâ'nın yirmili yaşlarındayken burada Âmirî ile görüşmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Kendisini bir “otodidakt” olarak tanıtmaya özen gösteren İbn Sînâ'nın otobiyografisindeki anlatımı esas alacak olursak,<sup>12</sup> o, felsefe tahsilini büyük oranda tek başına sürdürmüş, tıp alanında kazandığı “hayranlık uyandırıcı” teorik ve pratik birikimiyle Sâmânî hükümdarı Nûh b. Mansûr'u tedavi ederek hizmetine girmiş ve hükümdarın izniyle saray kütüphanesinden yararlanma fırsatı elde ederek on sekiz yaşına geldiğinde “bütün” felsefî ilimlere dair eğitimini tamamlamıştır.<sup>13</sup> Buhara'dan ayrılana kadar *Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihisâr*, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, *el-Hâsıl ve'l-mahsûl* ve *el-Birr ve'l-ism* adlı eserlerini kaleme aldığı düşünüldüğünde, İbn Sînâ'nın, genç yaşına rağmen, kendisinden yaşça bir hayli büyük olan Âmirî ile felsefî meseleleri tartışacak bir donanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Diğer

9 William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina* (Albany, New York: State University of New York Press, 1974), 38, 40.

10 Dimitri Gutas, “Avicenna's *Mağhab* with an Appendix on the Question of His Date of Birth”, *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988): 334-336 (Türkçesi için bkz. “İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, 27-29).

11 Âmirî'nin Buhara'yla ilişkisi hakkında bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, nşr. E. K. Rowson (Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1979), 12 (neşreden'in girişi); Halifât, *Resâil*, 93-94, 96; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 16-18; Everett K. Rowson, “Al-'Âmirî”, *EF*, XII, 72-73; Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-'Âmirî's Kitâb al-Fuşûl fi'l-Ma'âlim al-ilâhiyya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.* (Leiden & Boston: Brill, 2006), 29-30; Elvira Wakelnig, “Die Weiterführung der Neuplatonischen Ansätze”, *Philosophie in der Islamischen Welt Band 1 8.-10. Jahrhundert*, ed. Ulrich Rudolph (Basel: Schwabe Verlag, 2012), 174-175.

12 İbn Sînâ'nın otobiyografisinin yapısı ve felsefî amacına dair bir analiz için bkz. Gutas, *Avicenna*, 220-225.

13 Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, 20-38.

yandan felsefî çalışmalarını tamamladığı Sâmânî saray kütüphanesinde, Âmirî'nin eserlerini incelemiş olması kuvvetle muhtemel olan İbn Sinâ'nın felsefesindeki Âmirî izlerine dair şimdilik sahip olduğumuz sınırlı veriler de,<sup>14</sup> bu ilişkinin daha derin boyutlarının olabileceği sonucuna bizi götürmektedir.

- 14 Âmirî-İbn Sinâ arasındaki felsefî ilişki pek çok yönüyle araştırılmayı bekleyen bir konudur. Bu bağlamda, iki filozof arasındaki fikrî sürekliliği gösteren en önemli delil, İbn Sinâ metafiziğinin temel kavramlarından zorunluluk ve imkânın Âmirî'deki izleridir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), 119-127. İbn Sinâ ile Âmirî arasındaki ilişki söz konusu olduğunda genellikle İbn Sinâ'nın *en-Necât'ta* Âmirî'ye yönelik tahkir edici ifadeleri gündeme gelmektedir. Gökcisimlerinin arzu nesnelere veya cisimlerin veya cisimlerin nefsleri olmadığını düşünen İbn Sinâ, antik filozofların (*akdemîn*) amaçlarını anlamadıkları için felsefede kafa karışıklıklarına yol açan bazı yeni yetme sözde İslâm filozoflarının (*min ahdâsi'l-mütefelsifeti'l-İslâmiyye fi teşvişil-felsefe*), gökcisimlerinin arzu nesnelere ayrıntılı olarak değil farklı cisimler olduğunu zannederek, mesela daha aşağı derecedeki cismin, kendisinden daha önce ve değerli olan cisme benzemeye çalıştığını ileri sürdüklerini belirtmektedir. Bazı *en-Necât* neşirlerinde, bahsi geçen "yeni yetme sözde İslâm filozofu"nun Ebü'l-Hasan el-Âmirî olduğuna dair bir ibarenin bulunduğu görülmektedir; bkz. İbn Sinâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî (Kahire: Matbaatü's-sa'ade, 1357/1938), 271 (*ke-mâ zannehü Ebü'l-Hasan el-Âmirî el-kadem min ahbesi'l-mütefelsifeti'l-İslâmiyye fi teşvişil-felsefe*); *en-Necât mine'l-garak fi bahri'd-dalâlat*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1379hş.), 645 (*ke-mâ zannehü [Ebü'l-Hasan el-Âmirî] el-kadem min ahdâsi'l-mütefelsifeti'l-İslâmiyye fi teşvişil-felsefe*); *en-Necât fi'l-mantik ve'l-ilâhiyyât*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), c. II, 130 (*ke-mâ zannehü Ebü'l-Hasan el-Âmirî el-fedm min ahbesi'l-mütefelsifeti'l-İslâmiyye fi teşvişil-felsefe*). İbn Sinâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd ve eş-Şifâ'dan* hareketle kaleme aldığını bildiğimiz *en-Necât*'ın ilgili pasajını bu eserlerle karşılaştırdığımızda, *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da söz konusu eleştirinin hiç yer olmadığı, *eş-Şifâ'da* ise Âmirî'ye herhangi bir atıfta bulunulmaksızın İbn Sinâ'nın bir şahıs yerine bir gruptan (*kavm*) bahsettiği anlaşılmaktadır. İbn Sinâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nürânî (Tahran: Müesses-e Mütalâât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill bâ hemkârî-i Dânişgâh-ı Tahran, 1363hş.), 66; *The Metaphysics of The Healing*, nşr. ve çev. Michael, E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), s. 323. Diğer yandan VI/XII. yüzyılda yaşayan Fahreddin el-İsferâyîni en-Nisâbü'nin *en-Necât'a* yazdığı şerhte de Âmirî'nin isminin geçmediği, ilgili kısmın "*ke-mâ zannehü'l-mütekaddimîn min ahdâsi'l-mütefelsifeti'l-İslâmiyye...*" şeklinde ıktibas edildiği dikkat çekicidir. *Şerhu Kitâbi'n-Necât li'bn Sinâ (Kismü'l-ilâhiyyât)*, nşr. Hâmid Nâci İsfahânî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383hş.), 386. *en-Necât*'ın bir diğer naşiri Macid Fahri ise *eş-Şifâ'ya* müracaat ederek "Ebü'l-Hasan el-Âmirî" ifadesini metinden çıkartmakta ve ilgili yeri "*ke-mâ zannehü ba'du'l-kavm min ahdâs...*" şeklinde okumaktadır; bkz. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahri (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedide, 1985), 308. Bu veriler ışığında *en-Necât*'taki ilgili kısımda İbn Sinâ'nın kastettiği şahsın Âmirî olduğuna dair okuyucu veya müstensih notunun, zaman içinde *en-Necât* metninin bir parçası olarak algılanıp metne dâhil edildiği, ibaredeki *el-kavm* kelimesinin *el-kadem* şeklinde okunmasının da bu yanlış zemin hazırladığı düşünülebilir. İbn Sinâ ile Âmirî arasındaki ilişki bağlamında değinilmesi gereken bir başka nokta da İbn Sinâ'nın Ebü'l-Kasım el-Kirmânî ile olan ilişkisidir. İbn Sinâ'nın Vezir Ebû Sa'd'a yazdığı mektuptan anlaşılmasına göre, Âmirî'nin *gulâmî* olarak tanınan ve Rey'deki Büveyhî idaresinde *kâtib* olarak çalışan Kirmânî ile İbn Sinâ arasında umuma açık bir tartışma gerçekleşmiştir. İbn Sinâ'nın talebelerine yazdığı çeşitli mektuplarda Kirmânî'ye eleştiri dozu yüksek bir dille atıfta bulunulmasının, söz konusu tartışmadan kaynaklandığı düşünülebilir. Ayrıca Kirmânî, Behmenyâr aracılığıyla yönelttiği sorular ve itirazlarla da *el-Mübâhasât'ta* önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede İbn Sinâ'nın Âmirî'yle olan muhtemel şahsî ve güçlü entelektüel ilişkisinin Kirmânî aracılığıyla devam ettiği ileri sürülebilir. Kirmânî'nin kimliği ve İbn Sinâ ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reisman, *The Making of Avicennan Tradition*, 166-185. İbn Sinâ'nın Vezir Ebû Sa'd'a yazdığı bir mektubu neşredip Fransızcaya tercüme eden Yahya Michot, çalışmasının giriş kısmında İbn Sinâ ile Kirmânî arasındaki ilişkiyi ayrıntılı olarak analiz etmektedir; bkz. Yahya Michot, *Ibn Sinâ: Lettre au vizir Abû Sa'd* (Beyrut: Les Éditions Al-Bouraq, 2000) 1\*-128\*.

İbn Sînâ ile Âmirî arasındaki ilişkinin imkânını tarihî ve coğrafi olarak tespit ettikten sonra soru soran ve cevap verenin kimliğini belirlemek için *Mecâlis*'in yapısına biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Yedi oturumdan oluşan *Mecâlis*, ele aldığı konular itibariyle ana hatlarıyla üç bölüme ayrılabilir. İlk üç oturumda (1-17. sorular) âlemin varlığa geliş aşamaları ele alınırken, dördüncü ve beşinci oturumlarda (18-29. sorular) “tabiat” kavramı etrafında fizik dünyanın oluşumu incelenmekte, altıncı ve yedinci oturumlarda ise (30-41. sorular) fizik dünya içinde nefis sahibi olan varlıklar sırasıyla irdelenerek insan aklının işleyişi ve nefis-beden ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Soruların muhtevası ve üslubu dikkate alındığında,<sup>15</sup> soru soranın, cevap veren karşısında, onun görüşlerini eleştirmeye ve çelişkilerini ortaya koyup onu köşeye sıkıştırmaya çalışan bir otoriteden ziyade, cevap verenin düşüncelerini daha açık, ayrıntılı ve gerekçelendirilmiş bir şekilde ifade etmesi için çalışan birisi olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Diğer yandan soru soranın, cevap verenin düşüncelerine ve kavramlarına aşina olduğu, gerektiğinde yaptığı yorumlarla (mesela 24, 28, 29 ve 39. sorular/yorumlar) tartışmaya ciddi oranda katkı sağladığı görülmektedir.<sup>16</sup>

Gerek soruların içerik ve üslubu, gerekse seyrinden hiç şaşmadan sistemli bir şekilde ilerleyen tartışma, *Mecâlis*'in gerçek bir tartışmanın kayda geçirilmiş hâli olmayıp bir kurgudan ibaret olabileceği şüphesini de uyandırmaktadır. Bu şüpheyi tümüyle gidermek mümkün gözükmesi de *Mecâlis*'in yukarıda iktibas edilen son cümleleri, gerçek bir tartışmaya işaret etmesi açısından anlamlıdır ve *Mecâlis*'in bir kurgu olduğu varsayılacaksa, bu şekilde sona ermesini gerektirecek herhangi bir sebepten söz etmek hayli zordur. Diğer yandan, üçüncü oturumun başında, soru soranın, ilk iki oturumda konuşulanları başka bir açıdan ele alma talebi ve buna karşı cevap verenin hayır dua muhtevalı sözleri de *Mecâlis*'in gerçek bir tartışma olduğu yönündeki görüşü desteklemektedir:

15 Metnini ve Türkçe tercümesini yayına hazırladığımız *Mecâlis*'teki soruların tam listesi bu çalışmanın ekinde okuyucuların dikkatine sunulmuştur.

16 Dimitri Gutas, *Mecâlis*'in tek nüshasını içeren Ragıp Paşa 1461 numaralı mecmuanın *el-Mübâhasât*'a dair malzemeler de içerdiğine dikkat çekerek, bu mecmuanın İbn Sînâ ve talebesi Behmenyâr'ın eserlerinin yayılımını sağlayan çevrelerden kaynaklanabileceğini belirtmekte ve böyle bir çevre tarafından aktarılan *Mecâlis*'te İbn Sînâ'ya yaygın lakabı olan *eş-Şeyhu'r-reis* yerine, gerek başlıkta gerekse metnin sonunda sadece *eş-Şeyh* şeklinde atıfta bulunulmasını yadırgamaktadır; bkz. Gutas, *Avicenna*, 432. Her ne kadar İbn Sînâ, sonraki gelenekte genellikle *eş-Şeyhu'r-reis* olarak tanınsa da bizzat talebesi Cüzcânî'nin hocasının biyografisini kaleme alırken ondan sürekli olarak *eş-Şeyh* diye bahsetmesi, Gutas'ın şüphesinin yersiz olduğunu göstermektedir. Cüzcânî'nin atıfları için mesela bkz. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, 44, 52, 56, 60, 62, 66 vd. Diğer yandan otobiyografisindeki anlatım dikkate alınırca, genç yaşta büyük bir entelektüel gelişim gösteren ve dikkatleri üzerine çeken İbn Sînâ'nın, o yaşlarda entelektüel birikimine atıfta *eş-Şeyh* olarak nitelenmesinde de şaşılacak bir durum olmayabilir.

**Soru:** Müsaadenizle, ilk iki oturumda açıkladığımız, tartışılmakta olan meselelere (*el-mutâlebât*) başka bir şekilde dönmek [istiyorum].

**Cevap:** Düşüncen çok yerinde ve planlaman (*tedbîruke*) son derece doğru. Allah'tan öncelikle iyi başarı, ikinci olarak din konusunda hatadan korunma, üçüncü olarak bilgiler konusundaki tehlikeden, [yani] gaflet çölünden kurtuluş ve dördüncü olarak iyi olarak değerlendirildiği şeyi [başkalarından] esirgeyip onu[n gereğini] yerine getirememekten [kurtulma] diliyorum. (# 12)

Bunun yanı sıra yirmi dördüncü sorunun cevabındaki “Evet, aynen söylediğin gibi. Ne de güzel tasvir ettin” (#24) ifadesi ile son sorunun cevabında “Bu mesele ancak ahiret yurdundaki ahvalin nasıl olacağına dair [peygamberlere] indirilmiş kitaplarda geçen ifadeleri de içerecek ayrıntılı bir konuşma ile tamamlanabilir. Bütün bu konuları, bu mecliste ele almak mümkün değildir. Ancak genel amacı karşılamak üzere kısaca şunu söylüyor ve ayrıntılı açıklamasını başka bir oturuma erteliyorum” (# 41) sözü de *Mecâlis*'in kurgusal bir metin olduğu iddiasını zayıflatmaktadır.

Dolayısıyla Âmirî felsefesini yakından tanıyan ve yeni yeni felsefe eserleri telif etmeye başlayan genç İbn Sînâ ile Âmirî'nin 372-375/982-986 yılları arasında Buhara'da *Mecâlis*'te kayda geçen tartışmayı gerçekleştirmiş oldukları rahatlıkla ileri sürülebilir. İbn Sînâ'nın soru sorduğu tartışmada, cevap verenin Âmirî olduğu anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Aşağıda *Mecâlis*'teki cevaplar analiz edilirken ayrıntılı olarak incelenecek olsa da, şimdilik, yedinci sorunun cevabındaki ifadelerin, Âmirî'nin *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*'deki ifadeleriyle hem lafız hem de mana açısından benzerliğine işaret etmek, cevapların Âmirî'ye nispet edilmesi açısından yeterli olacaktır.

17 *Mecâlis*'in sonundaki ifade, başlıkta geçen *eş-Şeyh*'in, “Ebû Ali b. Sînâ” olduğunu açıkça belirtse de “eş-Şeyh”in kimliğiyle ilgili bir başka alternatiften daha bahsedilebilir. Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-menâkabi'l-İslâm* adlı eserinin giriş kısmında kitabı kendisi için yazdığı “Ebû Nasr” isimli kişiye *eş-Şeyh el-fâdil er-reis* olarak atıfta bulunmaktadır; bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-menâkabi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurâb (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1967), 74. “Ebû Nasr”ın kimliği konusunda eserin naşiri Gurâb, Sâmanî veziri Ebû Nasr b. Ebî Zeyd'i işaret ederken, Rowson ve Halifât, bu ismin, Sâmanî hükümdarı Nûh b. Mansûr'un veziri Ebû'l-Hüseyn el-Utbî'nin aynı nisbeye taşıyan tarihçi dayısı Ebû Nasr el-Utbî veya “Nişâbur reisi” Ebû Nasr Muhammed b. Ali b. İsmail el-Mikâli olabileceği kanaatindedirler; bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, 12 (naşirin girişi); Halifât, *Resâil*, 91-93. Turhan, Gurâb'ın önerdiği Ebû Nasr b. Ebî Zeyd'in Âmirî'nin ölümünden sonra vezir olduğunu belirterek bu seçeneğin imkânsız olduğunu ifade etmekte, diğer iki isimden birini seçmek için de şimdilik bir delil bulunmadığını kaydetmektedir; bkz. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 17-18. Güçlü *edebî* yönlerinin olduğu anlaşılan “Ebû Nasr” künyeli bu iki ismin felsefeyle ilgileri hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımızdan, *Mecâlis*'teki soru soran kişinin, bu isimlerden biri olduğu konusunda kesin olarak karar vermek mümkün gözükmemektedir.

<...> وهي اتفاقهم بأن الفاعل الواحد لا يختلف أفعاله إلا لإحدى جهات أربع أولها أن يكون ذا قوى مختلفة كالإنسان الواحد الذي يفعل لكل واحدة من قوى الشهوانية والغضبية والنطقية فعلاً يخالف فعله بإحديها الأخرى والثانية أن يكون فاعلاً بآلات مختلفة كالنحار الذي يفعل بكل واحدة من الآلة فعلاً يخالف فعله بصاحبته والثالثة أن يفعل في مواد مختلفة كالنار التي يفعل في الشمع الإذابة وفي البيضة التعقيد وفي الحجر التكليس وفي الطينة التحجير والرابعة أن يفعل على توليد البعض من البعض كالبرد الذي يورث النشرة قبضاً فيتولد من القبض انسداد ويتولد من انسدادها تكابس الأبخرة في البدن ويتولد من انكباسها الحركة المفرطة ويتولد من التحرك فرط السخونة فيصير البرد علة للحرارة التي ضده في الطرف الأقصى منه ولما صح هذا بم عرف أن الباري عز وجل أجل من أن يوصف بالقوى المختلفة أو هو واحد محض وأجل من أن يوصف بالإستعانة بآلات مختلفة أو هو ليس يفعل بالآلات وأجل من أن يوصف بتحصيل فعله في عناصر لم يوجد لها هو إذ هو ليس بمحتاج إلى العناصر في أفعاله فلم يبق إلا الوجه الرابع وهو أن اختلافها وتكثيرها على طريق إيجاد البعض من البعض فأمر الناقد في الأشياء كلها على أنها لو كانت كلها بالنسبة إليه على رتبة واحدة لما نفذ سلطان واحد منها على صاحبه <...>

إن الفاعل الواحد قد يجوز أن تصدر عنه الأفعال المختلفة وذلك يكون على إحدى جهات أربع إحداها على سبيل الإستعانة بقوى في ذاته مختلفة والثانية على سبيل الإستعانة بآلات مختلفة والثالثة على سبيل التأثير في عناصر مختلفة والرابعة على سبيل توليد البعض عن البعض فأما الإستعانة بقوى مختلفة [فـ] كالنار التي يفعل بالقوة الشهوانية خاصة الإجتذاب للنافع وبالقوة الغضبية خاصة الدفع للضار وبالقوة النطقية خاصة التمييز بين ما هو نافع فيجتلب أو ضار فيدفع وأما الإستعانة بالآلات المختلفة فكالنحار الذي يضرب بالفأس فتشق وبالقدوم فيقطع وبالمدقة فيرص فتصدر عنه الأفاعيل المتباينة لاستعانتها بآلات مختلفة وأما التأثير في عناصر مختلفة [فـ] كالنار الموقدة التي أثرت في البيض ففعلت فيه العقد وأثرت في الشمعة ففعلت فيها الإذابة وأثرت في الطين فحجرتة وأثرت في الحجر فكلسته فصارته محدثة للأفعال المختلفة لاختلاف العناصر وأما على سبيل توليد البعض عن البعض فكالبرد الذي يحدث في البشرة قبضاً فيحدث من انقباضها انسداد المسام ومن انسداد المسام تكابس الأبخرة ومن تكابسها إفراط الحركة ثم يتولد منها الحرارة التي هي مضادة للبرد وفي الطرف الأقصى منه فإذا كان صدور الأفعال المختلفة عن الفاعل الواحد محصوراً في هذه الأنواع الأربعة ثم علم أن الباري جل جلاله ليس ذا قوى مختلفة فيصح به الوجه الأول وليس يفعل بالآلات فيصح بها الوجه الثاني ولم يفعل ابتداء في العناصر المختلفة إذ هو الموجد للعناصر كلها فلم يبق إذاً إلا الوجه الرابع وهو أنه عز اسمه بتمام قوته الإلهية أبدع موجوداً كاملاً منساقاً بذاته إلى توليد غيره عنه ثم عن ذلك الغير آخر ثم عن الآخر آخر سواه <...>

İki metin arasındaki benzerlik *Mecâlis*'i Âmirî ile ilişkilendirmemize imkân sağlasa da bu ilişkinin mahiyetini bütün boyutlarıyla göz önüne serebilmek için *Mecâlis*'te sunulan felsefî öğretilerin analiz edilip bunların Âmirî felsefesiyle olan uyumunun/uyumsuzluğunun belirlenmesi gerekmektedir. *Mecâlis*'in tümünün bu yönden değerlendirilmesi, makalenin sınırlarını zorlayacağından, aşağıda özel olarak, âlemin varlığa geliş aşamalarının ele alındığı ilk üç oturuma odaklanılacak (1-17. sorular) ve burada ortaya konulan felsefî yaklaşımın, Âmirî'nin diğer eserleriyle olan ilişkisi irdelenecektir. Bunu yaparken, *Mecâlis*'in sorulu-cevaplı yapısına bağlı kalmadan, söz konusu kısımda ileri sürülen görüşler bir bütünlük oluşturacak şekilde tasvir edilecektir.

18 İnkâz'ın Kasım Turhan tarafından yapılan neşri için bkz. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fülleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 12-13.

Âlemin bir süreklilik içinde aşamalı olarak varlığa geldiği bir modeli benimseyen *Mecâlis*'teki anlatım, varlığın kaynağına şu isim ve nitelikleriyle atıfta bulunmaktadır: Bârî (*el-Bârî*), Gerçek İlk (*el-Evvelü'l-hak*), Mutlak Gerçek İlk (*el-Evvelü'l-hakku'l-mahz*), Gerçek Bir (*el-Vâhidü'l-hak*), Mutlak Gerçek (*Hak mahz*), Gerçek Bilge (*el-Hakîmü'l-hak*), İlk Bilge (*el-Hakîmü'l-evvel*), Mutlak Varlığa Getirici (*el-Mûcidü'l-mahz*), Emir ve Yaratmanın Kendisine Ait Olduğu Varlık (*men lehü'l-emr ve'l-halk*), Gerçek Anlamda Var Edici (*el-Mübdi' bi'l-hakika*), Gerçek Hükümdar (*el-Melikü'l-hak*), Mutlak Mükemmel (*et-Temâmü'l-mahz*). “Gerçek” ve “mutlak” kayıtlarının özel bir öneme sahip olduğu anlaşılan bu adlandırmalar içinden en çok “Bârî” ve “Mutlak Gerçek” kullanılırken, *Mecâlis*'te bilhassa âlemin varlığa geliş şekline ve sürecine odaklanıldığı için Bârî'nin varlığını ispata dair herhangi bir delil ortaya konulmamakta, O'nun varlığıyla ilgili ayrıntılı analizler yapılmak yerine, O'nun temel niteliği olarak “mutlak gerçek” oluşu, fiilinin ise “feyz” olarak nitelendiği vurgulanmaktadır (# 13). Bu çerçevede Mutlak Gerçek'in, fiilini gerçekleştirirken bunu herhangi bir kâr elde etmek için yapması düşünülemez. O, herhangi bir fayda temin etme talebi olmaksızın gerçek bilgelik neyi gerektiriyorsa onu gerçekleştirir. Zira fayda temini bir tür mükemmellik talebidir ve Mutlak Mükemmel'in elde etmeyi hedefleyeceği herhangi bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. *Mecâlis*, Mutlak Gerçek'in konumunu hükümdara benzetererek de anlatmaktadır. Buna göre hükümdarın özelliği, hükmü altındakilere fayda vermek, hükümdarın hükmü altındakilerin özelliği ise hükümdardan faydalanmaktır. Dolayısıyla gerçek anlamda hükümdar, fayda veren, ancak tebaasından fayda temin etmeyendir (# 17). Bu konumdaki Mutlak Gerçek'in fiilde bulunmasının sebebi ise cömertliğini açığa vurmaktan ibarettir. Mutlak Varlığa Getirici'nin mahlukatı (*halika*) varlığa getirmesinin sebebine dair ilk soruya verilen cevap, bu noktayı bir nebze de olsa açıklamaktadır:

Bir şeyden başka bir şeyin ortaya çıkışı (*zuhûr*), ya özleri bize aşikâr olan duyulur şeyler gibi tek başına ya da etkinini gösteren edilgin gibi ondan çıkan etkiler (*âsar*) yoluyla gerçekleşir. Gerçek İlk'in özünün duyulur olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Öyleyse onun varlığı, ancak edilginini yoluyla ortaya çıkar. Özünün ortaya çıkışı edilgininin bilfil var olmasına bağlı olduğundan ya özünün hiçbir şekilde ortaya çıkmamasını, varlığının bilinmemesini, cömertlik ve bilgeliğinin gerçekleşmemesini ya da bunun zıddını tercih eder. Ortaya çıkışı tercih, zıddının tercihinden daha değerlidir veya [bir başka deyişle, ortaya çıkışı tercih] varlığa benzeyen bir şeyken, onun karşıtı yokluğa benzeyen bir şeydir. Gerçek Bilge her zaman imkânın iki tarafından en üstün olanını tercih eder ve böylece cömertliğinin tümünü feyz eder, kudretinin hepsini ortaya koyar. Gerçek Bilge olduğu hâlde, onun, [imkânın iki tarafından] en düşük değerlisini tercih etmesi mümkün değildir. Netice olarak Mutlak Varlığa Getirici'nin mahlukatı varlığa getirmesinin sebebi, varlığının ortaya çıkıp çıkmaması [seçeneklerinden] en üstün olanını tercih etmesidir. (# 1)

Mutlak Gerçek'in mahlukatı varlığa getirmesinin, kendi varlık, cömertlik ve bilgeliğinin açığa çıkışıyla ilişkilendirilmesi, âlemin ezelden beri var olduğu şeklinde yorumlanmaya müsaittir. *Mecâlis*, bu meseleyi ezeli ve etkin/edilgin kavramları açısından çözmeye çalışmaktadır. Buna göre ezeli, her zaman var olan anlamına geldiğinden, onun bir etkin sebebe ihtiyaç duyduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Her ne kadar "etkin", bir "edilgin"e görece olsa da, özü ve varlığı itibarıyla edilginin özünü öncelemek durumundadır ve bu açıdan etkin ve edilginin varoluş açısından aynı kategoride bulunmalarından söz edilemez. Bunun neticesi ise edilginin, edilgin olması açısından ezeli olamayacağı, ezelinin de ezeli olması açısından edilgin olamayacağıdır. Dolayısıyla bir etkin sebebin edilginini durumundaki âlem, bu açıdan ezeli değildir. (# 2)

Mutlak Gerçek veya Bârî'den âlemin sürekli ve aşamalı bir şekilde varlığa çıkışının ayrıntılarına geçmeden önce, *Mecâlis*'te böyle bir modelin benimsenmiş olmasının sebeplerine değinmek gerekmektedir ki, yedinci soru tam da bu meseleye dairdir:

Niçin sıradan insanlar gibi, akli, nefsi ve küllî ve cüz'î bütün varlıkları yoktan var edenin Gerçek İlk olduğunu, bu varlıklardan hiçbirisinin sonradan varlığa gelişinin, bir başka şeyin sonradan varlığa gelişine öncelenmediğini, bütün bunların, şâni yüce olana kıyasla aynı konumda bulunduğunu, O'nun, cömertliğini akıtıp, bayağı anlamlar dışında (...) varlığı imkânsız olmayan her şeyi ortaya çıkarmakla kudretini gösterdiğini söylemiyorsun? (# 7)

Bu sorunun cevabında öncelikle, bütün filozofların (*hükemâ*), sonradan varlığa gelenlerin (*muhtesât*) Bârî tarafından varlığa getirildiği ve bu gerçeği inkâr edenin sapkın (*mudlil*) olduğu konusunda görüş birliği içinde oldukları belirtilmektedir. Filozoflara göre bütün var olanlar Bârî'nin kazâ ve kaderiyle var olmaktadır ve bunun dışında bir şeyin var olması imkânsızdır. Filozoflara göre kazâ "edilginlerini yetkinliğe sevk etmek üzere etkin cevherlere (*el-cevâhirü'l-fâ'ile*) bahşedilen hidayet", kader ise "edilginlerini varlığa getirmek üzere etkin cevherlere emir aracılığıyla bahşedilen güçtür (*kuvve*)". Bu çerçevede filozoflar, bütün var olanların birbirleriyle ilişki içinde olmaksızın, Bârî ile ilişkileri açısından aynı konumda bulunmalarını uygun bulmamaktadır. Zira bir etkiden farklı fiillerin ortaya çıkması ancak şu dört sebepten biri dolayısıyladır: (i) Etkinin farklı güçlere sahip olması: İnsanın, arzu, öfke ve akıl güçlerinin her biriyle birbirinden farklı fiiller ortaya koyması gibi. (ii) Etkinin farklı aletlerle fiilde bulunması: Marangozun, her aletiyle diğer aletlerle yaptığından farklı bir fiil yapması gibi. (iii) Etkinin farklı maddelerde farklı fiillerde bulunması: Ateşin mumu eritmesi, yumurtayı katılaştırması, taşı toza, çamuru taş çevirmesi gibi. (iv) Etkinin fiilini dolaylı şekilde gerçekleştirme: Soğğun derinin büzülmesine yol açması, büzülme neticesinde gözeneklerin kapanması, gözeneklerin kapanmasıyla bedendeki buharların sıkışması, buharın sıkışması sonucunda aş-

rı hareketin meydana gelmesi, hareketin de aşırı sığağa yol açması ve sonuç olarak soğğun, kendisinin tam zıt istikametinde bulunan sığanın sebebi hâline gelmesi gibi. Bârî'nin farklı güçlere sahip olması, aletlerle fiilde bulunması veya fiilini madde üzerinde doğrudan gerçekleştirmesi söz konusu olmadığından, geriye, Bârî'nin farklı fiillerde bulunmasının, bir başka ifadeyle var olanların farklılık ve çokluğunun ancak O'nun, fiillerini dolaylı olarak gerçekleştirdiği durumda mümkün olacağı seçeneği kalmaktadır. (# 7)

Bu aşamada *Mecâlis'*teki varoluş süreçlerinin nasıl açıklandığına daha yakından bakabiliriz. Âlemin varlığa gelişi, Gerçek Bir'in özünün ve cömertliğinin *feyz* yoluyla ortaya çıkışından kaynaklandığı için, Bârî'nin varlığına sebep olacağı ilk şeyin de birlik açısından en değerli ve en tam, basitlik açısından da en mükemmel cevher olması ve bu cevherin aynı zamanda bilfiil var olup kendi özünü ve kendisini varlığa getirenin özünü de bilmesi gerekmektedir. Kolaylıkla tahmin edileceği üzere bu cevher, bölünmesi imkânsız olduğu ve güçleri değişmediği için birliğin en üst noktasında, her şeyi kendisinde bir dönüşüm meydana gelmeksizin düşündüğü için de basitliğin zirvesinde yer alan *akıldır*. (# 3)

Akılın Bârî'den veya Gerçek Bir'den varlığa gelişine dair açıklamalar, bu ikisi arasında bir başka kategorinin varlığına da işaret etmektedir. Buna göre akıl bilfiil var olmasının yakın sebebi, Emir ve Yaratmanın Kendisine Ait Olduğu Varlık'tan çıkan bir güçtür (*kuvve*). Emir olarak adlandırılan bu gücün gerçek niteliği, mutlak kudret (*kudre mahza*) oluşudur ki, burada kudret, "bir şeyin, kendisi dışında başka bir şeyi varlığa getirmesine aracı olan sebep" anlamında kullanılmaktadır. Aynı zamanda özü itibariyle bilen (*allâme*) olan emrin Bârî ile ilişkisi, mükemmel yönetimin (*et-tedbirü't-tâm*) yetkin hükümdarla (*el-melikü'l-kâmil*) ilişkisine benzetilerek açıklanabilir ki, bu anlamda emir, Gerçek Hükümdar'dan feyz olunan yönetimin adı olmaktadır (# 4, 8, 13, 14). Bârî fiilini *feyz* yoluyla gerçekleştirirken, emrin fiili *ibdâ'* ile nitelendirilmektedir ve akıl da dâhil olmak üzere bütün etkin cevherler güçlerini ve fiil ortaya koyma gücünü emirden almaktadır (# 4, 15). Dolayısıyla Bârî'nin emre *feyzi* neticesinde emrin akıl cevherini *ibdâ'* yoluyla varlığa getirdiğini söylemek mümkündür. Kendi cevherini emirle ilişkilendiren akıl, böylece emrin varlığını bilmekte ve özü bu şekilde gerçekleşmiş olmaktadır. Ayrıca akıl, emir ile emredenin, yani Bârî'nin göreceli kavramlar olduğunun da farkına varmakta, böylece özünde çokluk meydana gelmeksizin hem kendisini hem de kendisini varlığa getiren ilkeyi bilmektedir. (# 3, 4)

Gerçek niteliği mutlak bilgi olan aklın emirle ilişkisi, yumuşak huylu ve itaatkâr kimsenin mutlak siyaset karşısındaki konumuna benzemektedir. Fiillerini *inşâ* ile gerçekleştiren akıl, anlamların (*me'ânî*) gerçekliklerini tasavvur ettiği için etkin cevherlerin en güçlüsüdür. Onun böyle bir konumda bulunmasının sebebi, mutlak

emre olan yakınlığıdır. Bârî'nin âlemi varlığa getirmesinin sebebi olarak yukarıda işaret edilen, ortaya çıkışın (*zuhûr*) tercih edilmesinin zıddından daha üstün olduğu yönündeki ilke, akıl söz konusu olduğunda da geçerliliğini korumaktadır. Buna göre akıl da imkânın iki tarafından en üstününü, yani varlık tarafını bilmekte ve kendisinden çıkıp hükümranlılığı nispetinde üzerinde tasarrufta bulunacağı bir edilginin var olmasıyla sevinç yaşamak (*ğıbtâ*) istemektedir. Bunun neticesinde emirden aldığı güçle akıl, varlığını ortaya çıkarmak, kendi özelliğinden bol bol vermek ve üstünlüğünün etkilerini ihsan edip kendine özgü fiilini ortaya koyarak mutluluğunu (*sürûr*) en üst seviyeye çıkarmak için kendisinden aşağıda bulunan diğer cevherlerin var olmasını sağlamaktadır. (# 5, 8, 14, 15)

Aklın ardından ise gerçek niteliği mutlak canlılık (*hayât*) olan ve fiillerini *ihtirâ'* yoluyla gerçekleştiren nefis cevheri gelmektedir. Nefsin akılla olan ilişkisi, zeki öğrenci ile tecrübeli hoca arasındaki ilişkiye benzemektedir. Akılla en yakın ilişki hâlinde bulunan ve basitlikte ona en çok benzeyen nefis, her ne kadar istek (*şevkiyye*) ve üstünlük (*ğalebiyye*) şeklinde iki gücün bileşiminden meydana gelmiş olsa da, kendisinden sonraki cevherlere kıyasla yetkinlik ve basitliğin zirvesindedir. Nefis, aklın nurunun üzerine doğması sebebiyle kendi özünü, kendisini varlığa getiren aklın özünü ve Emir ve Yaratmanın Kendisine Ait Olduğu Varlık'ı bilir hâle gelmektedir. Bu çerçevede nefis, Gerçek'e uymak ve iyiliğin (*hayr*) feyz edilmesinde emre destek olmak üzere akla boyun eğmekte ve Bârî'ye yakın olma arzusuyla O'na, dolaylı olarak, itaat etmektedir. Akıl nuru nefsin üzerine doğmasa, nefsin aklın peşinden ayrılması, ona ulaşmak için çabalaması bir kenara, akli bilmesi bile mümkün olmayacaktır (# 5, 8, 9, 13, 14, 15). Diğer yandan emir, akıl aracılığıyla nefis üzerine feyz etmese, nefsin Bârî'yi bilmesi ve O'na yakın olma hedefine ulaşması bir tarafa, kendisinden aşağıda bulunan varlıklar üzerinde tasarrufta bulunmasından söz edilemezdi:

(...) Bütün varlıklarda etkili olan emir, hepsinin O'na nispetle aynı konumda bulunmaları durumunda, içlerinden hiçbir otoritenin (*sultân*) diğeri üzerinde etkili olamayacağı yönündedir. Onlardan daha düşük olan, üstündekine boyun eğen bir şekilde var olduğundan, akıl emre boyun eğen bir şekilde var olur veya Gerçek'in yönlendirdiği şeye gönül rızasıyla bağlanır. Nefis de akli öncüllerin yönelişine kulak vermek suretiyle akla boyun eğen bir şekilde var olmaktadır. (...) (# 7)

Bârî'nin emri aracılığıyla bir şey varlığa getirme gücüne erişen ve akıl aracılığıyla da imkânın iki tarafından en değerlisini bilir hâle gelen nefis, sadece kendi üstündeki varlıkları bilmekle yetinmemekte, kendi ferdî varlığına delalet eden, cevherindeki gücün ortaya çıkmasını sağlayan ve hükümranlılığını üzerinde göstermekten sevinç duyacağı bir edilgin varlığa getirmektedir ki, söz konusu edilgin, tabiattır. Nefsin tabiattan daha mükemmel bir akledilir varlığa getirmesi ise, şu iki öncül sebebiyle imkânsızdır:

1. Öz itibariyle daha basit, cevher itibariyle daha katışıksız ve başkasıyla çoğalmaktan ve kendisine yakın olanla bileşim oluşturmaktan daha uzak bir anlamı kabule uygun durumdaki bir şey, o anlamı kabule daha layık ve onunla düşünülme daha yakındır (*enne's-şey'e's-sâliha li-kabûli ma'nen mine'l-me'ânî ey ma'nen mâ kâne ebsatu zâten ve ahlâsu cevheren ve eb'adu mine't-tekessüri bi-gayrihi ve't-terkîb bi-mâ yakterinu bihi kâne ecder li-kabûli zâlike'l-ma'nâ ve akreb ale't-tasavvur bihi*). Öyleyse herhangi bir var olanın özünü kuşatmaya en uygun cevherin, hiç şüphesiz, kuşattığı şeyden daha basit ve ona kıyasla birliğe daha yakın olması gerekmektedir.

2. Bir şey kendisinin bir benzerini, kendisinden daha basit ve mükemmel bir başka şeyi varlığa getirmeye güç yetiremez (*enne's-şey'e lâ yakdiru alâ icâdi mislihi ve lâ alâ mâ hüve ebsatu minhu ve etemm*). Çünkü bir şeyin başka bir şeye tüm gücünün bir benzerini veya gücünün üstünde bir şeyi karşılıksız vermesi imkânsızdır. Bu bağlamda aklın nurunun üzerine doğması neticesinde var olan nefsin, akıldan aldığı bu aydınlığı, kendisinden aşağıda bulunanlara aynı mükemmellikte iletmesi söz konusu değildir. Bunun da iki sebebi vardır: (a) Bir şeyin edilgininin, etkininden daha zayıf bir güce sahip olması gerekmektedir (*enne mef'ûle's-şey' lâ mahâlete yecibu en yekûne ed'afe kuvveten min fâ'ilihi*). (b) Birliğe daha uzak olan, basitlikte ona daha yakın olan gibi olamaz (*enne'l-eb'ad mine'l-vahdeti mûmteni'un en yekûne misle'l-akreb ileyhâ fi'l-besâtati*). Dolayısıyla nefsten, onun özünü kesin bir şekilde bilen ve onun ferdî varlığını tanıyan bir edilginin çıkması mümkün değildir. (# 10)

Mutlak irade özelliğine sahip olan tabiatın nefisle ilişkisi, doğru araç ile güçlü etkin arasındaki ilişkiye benzemektedir. Tabiatın nefis karşısındaki itaatkâr tutumu, aynı zamanda mucizeler (*el-âyât*), olağanüstü olaylar (*el-mu'cizât*) ve ruhanî etkilerin (*et-te'sirâtü'r-rûhâniyye*) de varlığına zemin hazırlamaktadır (# 7). Emrin nefse feyz eden gücü neticesinde var olan tabiat, maddeyi hareket ettirici bir güç olma özelliğini nefsin sahip olduğu arzu gücünden (*şevkiyye*) alırken, nefsin, tabiatı, her bir unsuruna özgü yetkinliği öğretmeden onu yönlendirebilmesi ise akıldan aldığı güçle mümkün olmaktadır. Bu noktada tabiatın üç anlamı ortaya çıkmaktadır: (i) Bir şeye meyletmek (*el-meyl ile's-şey*). (ii) Bir şeyin sahip olduğu hareket ettirme gücü (*kuvvetü't-tahrîk li's-şey*). (iii) Bir şeyde bulunan yönlendirme gücü (*kuvvetü'l-hidâye li's-şey*). Ancak herhangi bir yetkinliğe yönelik meylin gerçekleşmesi cisimsiz mümkün olmadığından, nefis, mutlak emrin yardımıyla tabiatı, cismi meydana getirmeye sevk etmiştir. Zira nefis, şayet tabiat cismi meydana getirmese, kendi fiilinin mükemmel olarak ortaya çıkmayacağını bilmektedir. Tabiat her ne kadar yetkinliğe yönlendirilmiş olsa da, cismi kesin bilgi yoluyla değil, zorunlu olarak emri altına alma yoluyla (*alâ tariki't-teshîri'l-ızdîrârî*) yönlendirmektedir. Dolayısıyla tabiat, kendisini varlığa getiren nefsin özünü bilecek ve başkasını ortaya çıkaracak bir özelliği haiz olmadığından, nefis, onu, cismi var etmeye doğru hareket ettirmiş,

ardından da üzerinde tasarrufta bulunması için cisme yaklaştırmıştır. Tabiat cisme yaklaşmamış olsaydı, özü itibariyle boş ve abes hâle gelirdi, çünkü tabiatın fiili hareket ettirmeye dönük olduğundan, bunun gerçekleşebilmesi için bilfiil var olan bir cevherin, yani cismin var olması gerekmektedir. Bu açıdan tabiatla cisim arasındaki ilişkiyi, edilgin maddenin tamamlayıcı suretle olan ilişkisine benzetmek mümkündür. (# 9)

Nefsin, mutlak cismi varlığa getirmek üzere ilksel tabiatı (*et-tabî'a el-evveliyye*) yönlendirmesi bağlamında *Mecâlis*, cismin varlığa geliş sürecine de değinmektedir. Buna göre konumu olan (*lehâ vaz'*) sürekli nicelik kategorisindeki cismin başlangıcı noktadır ve tüm boyutları, analiz yoluyla yine noktaya indirgemek mümkündür. Nefs, emir ve özü itibariyle hareket eden tümel tabiata (*bi't-tabî'ati'l-küllîye*) dair gücü aracılığıyla ilk noktayı sonradan meydana getirdiğinde (*ahdeset*) ve tabiat onu doğrusal olarak hareket ettirmeye başladığında, ilk boyut olan “soyut boy” (*et-tûle'l-mücerred*) veya “doğrusal doğru” (*hattan müstakîmen*) varlığa gelir. Tabiatın söz konusu doğruyu boyutu yönünde değil de doğrusal olarak hareket ettirmesi neticesinde, “basit yüzey” (*basîtan müsettahan*) olarak isimlendirilen “soyut en” (*el-arzu'l-mücerred*) ortaya çıkar. Ardından, tabiat tarafından boyutu yönünde değil de, doğrusal olarak hareket ettirilen yüzey, üçüncü boyut olan derinliğin (*umkan*) meydana gelmesini sağlar. Cismin mükemmelliğini ifade eden söz konusu üç boyuta karşılık, *Mecâlis*, cismin; en, boy ve derinlik dışında “şekil” olarak ifade edilen dördüncü bir özelliğinin daha olduğuna işaret etmekte ve bunu, cismin bilfiil var olmasının dört güç, yani emir, akıl, nefis ve tabiat sebebiyle gerçekleşmesine bağlamaktadır. Ancak ilk üç boyutun varoluş şekline dair açıklamalar çerçevesinde dördüncü boyut olan “şekl”e değinilmemesi sebebiyle bununla özel olarak neyin kastedildiği belirsiz kalmaktadır. Mutlak anlamda edilginlikten ibaret olan ve bir fiil ortaya koyduğunda, bunu ya tabiat ya da nefis aracılığıyla yapan cisme karşılık, tabiatın dört tür fiili bulunmaktadır ki, bunlar dört hareket türüne tekabül etmektedir: (i) Cevher kapsamında gerçekleşen oluş ve bozulmuş hareketi. (ii) Nicelik kapsamında gerçekleşen artma ve eksilme hareketi. (iii) Nitelik kapsamında gerçekleşen dönüşüm hareketi. (iv) Mekânda gerçekleşen yer değiştirme hareketi. (# 11)

Üçüncü oturumun sonunda, tabiatın fiilinden farklı olan dört fiil türünü, yani *feyz*, *ibdâ'*, *inşâ* ve *ihtirâ*'ın birer örnekle açıklandığı *Mecâlis*'te, gerek tabiatı önceleyen bu dört “ulvî” fiilin, gerekse tabiat tarafından gerçekleştirilen dört “tabîi” fiilin *ihdâs*, yani “sonradan varlığa getirme” olarak nitelenebileceği, dinî terminolojide (*fî-hükmi's-şer'*) kullanılan *ihdâs*, *halk*, *ca'l* ve *fi'lin* de eşanlamlı olduğu vurgulanmaktadır (# 16). Her ne kadar Bârî'den cisme uzanan varoluş aşamalarında, emir, akıl, nefis ve tabiata bir tür “varlık verme” fiili atfedilse de bunların asla gerçek anlamda etkin olduklarını söylemek asla mümkün değildir. Bârî dışındaki varlıklara atfedilen etkinlik, Gerçek Bir'i doğrudan fiilde bulunmaktan tenzih etme dışında bir amaç taşımamaktadır:

(...) Emir ise faydalanma veya faydalanmamayla nitelenemez. O, gerçekte, fiillerinin özelliklerini ortaya çıkardığında, var olan cevherlerin illetlerinin kendisiyle rahata ereceği ilahî bir güçtür. O gerçek anlamda bir etkin değildir. Aklın özünün *ibdâ'* yoluyla ondan çıktığına dair sözümüz, onun *mübdi'* olduğuna yönelik bir iddia değildir. Bilakis bununla Gerçek Bir'i doğrudan fiilde bulunmaktan tenzih etmeyi amaçlıyoruz. Gerçek anlamda *mübdi'*, Yaratma ve Emrin Kendisine Ait Olduğu şâni yüce varlıktır. Akıl ve nefse gelince, her birinin ortaya koyduğu doğru fiil, mutluluk ve rahatlık verir, ancak hiçbirisi fiiliyle lezzet almamakta veya varlığa getirdiği şeyden faydalanmamaktadır. Bilakis onunla mutlu olmakta, bilfiil var olmasıyla rahata ermektedir. Mutluluk ve rahatlık ise lezzet alma ve faydalanma kapsamında değildir. İlk ikisi fiil kapsamında gerçekleşirken, son ikisi edilginlik kapsamında gerçekleşmektedir. Nefs ve akıl cevheri edilgin olmayan iki etkin olduğundan ve etkinlikleri sadece özlerinden değil, üzerlerine feyz eden emir aracılığıyla olduğundan, lezzetten faydalanma değil, mutluluk ve rahatlık onlara has kılınmıştır. Tabiî cisim ise etkin değil edilgin olduğundan, mutluluk değil lezzet alma ona has kılınmıştır. Tabiata gelince o, emir altındaki bir güçtür ve yaptığını kasit ve seçimle yapmadığından faydalanma veya zarara uğramayla nitelenir. Ancak ifade daraldığında bazen emrin şöyle şöyle yaptığını ve tabiatın şöyle şöyle kastettiğini söyleriz. (# 17)

#### **Mecâlis'teki Varlık Hiyerarşisi**

<b>Varlık Kademeleri</b>	<b>Temel Özelliği</b>	<b>Temel Fiili</b>	<b>Ast-Üst İlişkisi</b>	<b>Üstten Astın Çıkışının Örneği</b>
Bârî	mutlak gerçek	feyz	-	parlak akıldan sağlam görüşün feyz etmesi
Emir	mutlak kudret	ibdâ'	mükemmel yönetimin yetkin hükümdara nispeti	dört sayısının, ikinin ikiyle çarpımından <i>ibdâ'</i> edilmesi
Akl	mutlak bilgi	inşâ	yumuşak huylunun mutlak siyasete nispeti	seferdeki asker arasında çalınan davulun, her bir askerinin nefsinde farklı hareketler <i>inşâ</i> etmesi
Nefs	mutlak hayat	ihtirâ'	zeki öğrencinin tecrübeli hocaya nispeti	bir kimsenin lafızları ve anlamları nazma döküp vezinli bir kaside <i>ihtirâ'</i> etmesi
Tabiat	mutlak irade	oluş-bozuluş, artma-eksilme, dönüşüm, yer değiştirme	doğru aracın güçlü etkine nispeti	
Cisim	mutlak madde	mutlak edilginlik	edilgin maddenin tamamlayıcı surete nispeti	
		<i>ihdâs = halk = fi'l = ca'l</i>		

Bu aşamada, *Mecâlis*'in ilk üç oturumundaki felsefî yaklaşıma dair yukarıda sunulan tasviri, Âmirî'nin metafizik alanındaki görüşleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmamız gerekmektedir. Ancak bu konuda iki zorlukla karşı karşıya bulunmaktayız. Birinci zorluk, *Mecâlis*'in yapısından kaynaklanmaktadır. Gerçek bir tartışmanın kayda geçirilmiş hâli olduğunu varsaydığımız *Mecâlis*'teki cevapların Âmirî'ye aidiyetini kabul etmemiz durumunda bile tartışma ortamında, sorular çerçevesinde verilmiş bu cevapların Âmirî'nin diğer eserlerindeki görüşleriyle tam bir tutarlılık sergilemesini beklemek pek makul bir beklenti olmayacaktır. İkinci zorluk ise, Âmirî'nin metafizik düşüncesini tespit noktasında başvuracağımız eserlerinden bir kısmının günümüze ulaşmamış olması, günümüze ulaşanların ise yapılarıyla ilişkilidir. Mesela onun metafizik öğretisi açısından önemli veriler sunmasını umut edebileceğimiz *el-İnâye ve'd-dirâye*, *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd*, *el-Fusûlü'l-burhâniyye li'l-mebâhis-i'n-nefsâniyye* ve *Şerhu kitâbi'n-Nefs li-Aristâtâlis* adlı eserleri ne yazık ki bugün elimizde değildir. Günümüze gelen eserleri içinde Âmirî'nin metafizik düşüncesini tespit için müracaat edeceğimiz en temel eser *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*'dir. *el-Fusûl* burada daha ayrıntılı olarak incelediğimiz *Mecâlis*'in ilk üç oturumunda konu edinilen varlık mertebeleri ve yaratma meseleleri açısından Âmirî'nin en önemli eseri durumunda olmakla birlikte, özü itibarıyla, Yeni-Eflâtuncu meşhur filozof Proklos'un (ö. 485) *Teolojinin Unsurları*'nın yeniden ifadelendirilmiş şekliyle ibarettir<sup>19</sup> ve bu yönüyle Âmirî'nin kendi görüşlerini birebir yansıtmayı yansıtmadığı sorusuyla muhataptır.<sup>20</sup> *el-Fusûl* dışında ruh-beden ilişkisi ve ruhun ölümsüzlüğü meselelerine odaklanan *el-Emed ale'l-ebed* ile kader ve irade hürriyeti problemini konu edinen *et-Takrîr li-evcûhi't-takdir* ve *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* de Âmirî'nin metafizik düşüncesi açısından dolaylı da olsa önemli unsurlar sunmaktadır.

Bu kısıtları akılda tutarak *Mecâlis*'in ilk üç oturumuna dair yukarıda sunduğumuz tasviri Âmirî'nin eserleriyle mukayese ettiğimizde, varlığın kaynağına dair ni-telemeler bağlamında *Mecâlis*'in Âmirî'nin terminolojisini büyük oranda takip ettiği görülecektir:

- 19 Âmirî'nin Proklos'un eserini yeniden ifadelendirirken kullandığı muhtemel kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Elvira Wakelnig, "Al-Âmirî's Paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*: A Search for Possible Sources and Parallel Texts", *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D'Ancona (Leiden & Boston: Brill, 2007), 457-469. Diğer yandan *Feder, Tafel, Mensch* adlı eserinde *el-Fusûl* bağlamında Âmirî'nin felsefesindeki Yeni-Eflâtuncu unsurları ele alan Wakelnig, *el-Fusûl*'u Almancaya tercüme ederek şerh etmekte ve Proklos'un *Teolojinin Unsurları*'yla ilişkisini ayrıntılı bir şekilde irdelemektedir; bkz. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch*, 127-388.
- 20 Elvira Wakelnig, Âmirî'nin metafizik düşüncesine dair kaleme aldığı bir makalede varlık mertebeleri ve yaratma konuları bağlamında *el-Fusûl*'de ortaya konulan teorileri, Âmirî'nin diğer eserlerindeki yaklaşımlarla karşılaştırarak aralarında "aşağı yukarı" bir uyumun olduğu sonucuna ulaşmaktadır; bkz. Elvira Wakelnig, "The Metaphysics in al-Âmirî: The Hierarchy of Being and the Concept of Creation", *Medioevo*, XXXII (2007): 39-59.

Varlığın Kaynağına Dair <i>Mecâlis</i> 'teki Nitelemeler	Varlığın Kaynağına Dair Âmirî'nin Diğer Eserlerindeki Nitelemeler
Bârî ( <i>el-Bârî</i> )	Bârî ( <i>el-Bârî</i> ) <sup>21</sup>
Gerçek İlk ( <i>el-Evvelü'l-hak</i> ) Mutlak Gerçek İlk ( <i>el-Evvelü'l-hakku'l-mahz</i> )	Gerçek İlk ( <i>el-Evvelü'l-hak</i> ) <sup>22</sup>
Gerçek Bir ( <i>el-Vâhidü'l-hak</i> )	Gerçek Bir ( <i>el-Vâhidü'l-hak</i> ) <sup>23</sup>
Mutlak Gerçek ( <i>Hak mahz</i> )	Mutlak Gerçek ( <i>Hak mahz</i> ) <sup>24</sup>
Gerçek Bilge ( <i>el-Hakîmü'l-hak</i> )	-
İlk Bilge ( <i>el-Hakîmü'l-evvel</i> )	-
Mutlak Varlığa Getirici ( <i>el-Mücidü'l-mahz</i> )	Varlığa Getirici ( <i>Mücid</i> ), <sup>25</sup> Her Şeyi Varlığa Getiren ( <i>el-Mücid li'l-küll</i> ) <sup>26</sup>
Emir ve Yaratmanın Kendisine Ait Olduğu Varlık ( <i>men lehü'l-emr ve'l-halk</i> )	Yaratma ve Emrin Kendisine Ait Olduğu Varlık ( <i>men lehü'l-halk ve'l-emr</i> ), <sup>27</sup> Emrin Kendisine Ait Olduğu Varlık ( <i>men lehü'l-emr</i> ) <sup>28</sup>
Gerçek Anlamda Var Edici ( <i>el-Mübdî' bi'l-hakîka</i> )	Mükemmel Anlamda Var Edici ( <i>el-Mübdî' u't-tâm</i> ), <sup>29</sup> Gerçek Anlamda Var Edici ( <i>el-Mübdî' u'l-hak</i> ) <sup>30</sup>
Gerçek Hükümdar ( <i>el-Melikü'l-hak</i> )	-
Mutlak Mükemmel ( <i>et-Temâmü'l-mahz</i> )	Mutlak Mükemmel ( <i>Temâm mahz</i> ) <sup>31</sup>

*Mecâlis*'te Mutlak Gerçek'in fiillerini herhangi bir fayda temin etmek için gerçekleştirmediği yönündeki açıklamalara Âmirî'de birebir rastlamak mümkün değilse de O'na dair nitelemelerindeki “mutlak” (*mahz*) ve “gerçek” (*hak*) kayıtlarından hareketle, *Mecâlis*'teki bu yaklaşımın Âmirî'nin felsefî anlayışına aykırı olmadığı, hatta rahatlıkla uzlaştırılabileceği söylenebilir. Diğer yandan, *Mecâlis*'teki, âlemin varlığa gelişini Mutlak Gerçek'in kendi varlık, cömertlik ve bilgeliğinin açığa çıkışıyla ilişkilendiren ifadeleri, Âmirî'nin *et-Takrîr*'deki şu sözleri çerçevesinde yorumlamak mümkündür:

21 Âmirî, *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, nşr. Sahbân Halifât, *Resâil* içinde, 364, Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdir*, nşr. Sahbân Halifât, *Resâil* içinde, 305, 306, 314, 336; Âmirî, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, nşr. Sahbân Halifât, *Resâil* içinde, 249, 252, 263, 264, 267, 268, 269; Âmirî, *el-Emed*, 78.

22 Âmirî, *el-Fusûl*, 365, 371, 378; Âmirî, *İnkâz*, 252.

23 Âmirî, *el-Fusûl*, 366, 368. Bu nitelemenin *el-Ehadü'l-hak* şeklindeki kullanımı için bkz. *el-Fusûl*, 367, 368, 372, 374; Âmirî, *et-Takrîr*, s. 319.

24 Âmirî, *el-Fusûl*, 368.

25 Âmirî, *İnkâz*, 258; Âmirî, *el-Emed*, 87.

26 Âmirî, *el-Fusûl*, 372.

27 Âmirî, *el-Fusûl*, 369, 370; Âmirî, *et-Takrîr*, s. 316, 322, 333, 340.

28 Âmirî, *el-Fusûl*, 369.

29 Âmirî, *el-Fusûl*, 366.

30 Âmirî, *el-Fusûl*, 377.

31 Âmirî, *el-Fusûl*, 368. Bu nitelemenin *Fevka't-temâm* şeklindeki kullanımı için bkz. *el-Fusûl*, s. 370.

İlahî takdirdeki öncelikli amacın, âlemi varlığa getirme (*icâd*) noktasında üç anlama yönelik olduğu önermesinin kesinliği konusunda metafizikçi filozofları (*inne'l-ilâhiyyîn mine'l-hükemâ*) görüş birliği içinde bulmaktayız. Bu [üç anlam] şunlardır: Mükemmel düzeydeki cömertliğin feyzi (*ifâza*), mükemmel düzeydeki kudretin ortaya konulması (*ibrâz*), mükemmel düzeydeki bilgeliğin açığa çıkartılması (*izhâr*). Bu takdire özgü olan fiil de üç kısma ayrılmaktadır: Âlemin varlığa getirilmesi (*icâd*), âlemin varlığının sürdürülmesi (*istibkâ*) ve âlemdeki işleyişin sağlanması (*tasrîf*).<sup>32</sup>

Her ne kadar *Mecâlis*'teki “imkânın iki tarafından en değerlisini tercih etme” ve “kendi varlığının bilinmesi/ortaya çıkması” öğeleri, Âmirî tarafından *et-Takrîr*'deki bağlam içinde kullanılmasa da cömertlik, kudret ve bilgelik vurgusu, bu açıklamaları kolaylıkla *Mecâlis*'in ilk sorusuna verilen cevapla ilişkilendirmemize imkân vermektedir: “Gerçek Bilge her zaman imkânın iki tarafından en üstün olanını tercih eder ve böylece cömertliğinin tümünü feyz eder (*müfîzan bihî temâme cûdihî*), kudretinin hepsini ortaya koyar (*mübrizen kemâle kudrethî*). Gerçek Bilge olduğu hâlde (*ve zâtuhû Hakîm hak*), O'nun, [imkânın iki tarafından] en düşük değerlisini tercih etmesi mümkün değildir.” Bu alıntıdaki “cömertliğinin tümünü feyz etmesi” ve “kudretinin hepsini ortaya koyması” ile *et-Takrîr*'deki “mükemmel düzeydeki cömertliğin feyzi” ve “mükemmel düzeydeki kudretini ortaya konulması” arasındaki hem lafız hem de mana benzerliği dikkat çekicidir. Âmirî'nin, cömertliğin feyzi, kudretin ortaya konulması ve bilgeliğin açığa çıkartılmasını, sırasıyla âlemin varlığa getirilmesi, varlığının sürdürülmesi ve işleyişinin sağlanması şeklinde üç ayrı fiille ilişkilendirmesine rağmen *Mecâlis*'te böyle bir ayırımın yapılmadığı, bunların doğrudan doğruya âlemin varlığa getirilişinin (*icâd*) sebebi olarak bir bütün hâlinde değerlendirildiği görülmektedir.

Âlemin varlığa gelişinin Mutlak Gerçek'in cömertlik, kudret ve bilgeliği çerçevesinde açıklanmasının, onun ezeli olduğu sonucuna götürüp götürmeyeceğine dair *Mecâlis*'teki değerlendirmeyi, Âmirî'nin eserleriyle destekleyecek herhangi bir veriye ne yazık ki, sahip değiliz. Fakat âlemin Mutlak Gerçek'ten sürekli ve aşamalı bir şekilde varlığa gelişinin gerekçeleri konusunda *Mecâlis*'te ortaya konulan açıklama, Âmirî'nin *İnkâz*'daki bir pasajının özetlenmiş hâlinde ibarettir. Bu çalışmanın başlangıç kısmında her iki metnin orijinaleri üzerinden dikkat çektiğimiz söz konusu pasaj, *Mecâlis*'i Âmirî ile ilişkilendirmemiz açısından da en önemli delili oluşturmaktadır. *İnkâz*'daki pasajda Âmirî, bir etkinden farklı fiillerin ortaya çıkmasının dört sebepten kaynaklanabileceğini belirterek bunları şu şekilde sıralamaktadır: (i) Etkinin, kendisine ait farklı güçlerden yardım alması yoluyla. (ii) Etkinin, farklı aletlerden yardım alması yoluyla. (iii) Etkinin, farklı maddeler (*anâsır*) üzerinde etkili

32 Âmirî, *et-Takrîr*, 310.

olması yoluyla. (iv) Etkinin, bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesini sağlama (*tevlîd*) yoluyla. Âmirî, Bârî'nin farklı güçlerinin olmaması, aletler aracılığıyla fiilde bulunmaması, başlangıçta farklı maddeler üzerinde fiilini icra etmemesi sebebiyle, O'nun ancak dördüncü seçenekte belirtilen *tevlîd*, yani bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesini sağlama yoluyla fiilde bulunabileceği sonucuna varmaktadır:

İsmi aziz olan, ilahî gücünün (*kuvvetihi*) tümüyle, özü itibariyle kendisinden başka bir şeyin, o başkasından bir başka şeyin, sonra o başkasından da bir başka şeyin meydana gelmesini sağlayacak şekilde tam (*kâmilin*) bir var olan *ibdâ'* etmiştir. (...) Şâni yüce olan [Bârî]'yi bütün var olanların İlk Etkin'i olarak niteledik, ancak var olanlardan bazıları varlık açısından diğerlerine kıyasla O'na daha yakındır.<sup>33</sup>

Bârî'nin etkinliğini *tevlîd* kavramıyla açıklayan Âmirî, yukarıdaki iktibasta, *ib-dâ'* kavramına da atıfta bulunarak, O'nun dolaylı etkinliğinin gerçekleşebilmesi için "tam bir var olan"ı *ibdâ'* ettiğini belirtmekte ve Bârî ile âlem arasındaki ilişkiye dair de bize bir ipucu vermektedir. Bu ipucunu takip ettiğimizde karşımıza, Âmirî'nin varlık kademelerine dair *el-Fusûl*'deki ayrıntılı açıklamaları çıkmaktadır. *Teolojinin Unsurları*'nın 55. ve 88. önermelerinden mülhem olan *el-Fusûl*'ün ikinci faslında Âmirî, beşli bir varlık şeması ortaya koymaktadır:

1. Özü itibariyle var olan, *dehrin* ötesinde ve öncesindeki Bârî.
2. İbdâ' ile var olan, *dehrle* birlikte (*ma'a*) ve ona yakın (*karînuhû*) durumdaki *kalem* ve *emir*. Âmirî, filozofların kalemi "külli akıl", emri de "külli suretler" şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir.
3. *Halk* ile var olan, *dehrden* sonra ve zamandan önce bulunan arş ve levh. Âmirî'ye göre filozoflar arşı *el-felekü'l-müstakîm ve felekü'l-eflâk*, levhi ise "külli nefis" olarak yorumlamaktadırlar.
4. *Teshîr* ile var olan, zamanla birlikte ve ona yakın durumdaki dönen felekler (*el-eflâkü'd-dâire*) ve ilk cirmler (*el-ecrâmu'l-evveliyye*).
5. *Tevlîd* ile var olan ve zamandan sonra bulunan dört unsurdan meydana gelmiş varlıklar.<sup>34</sup>

Âmirî'nin, *el-Fusûl*'ün 7. ve 11. fasılları ile *el-Emed* adlı eserinde ise bu şemayı biraz daha sadeleştirerek, (i) Bârî, (ii) Akıl, (iii) Nefs, (iv) Tabiat ve (v) Cisim şeklinde ifade ettiği dikkat çekmektedir ki, buna göre Âmirî, dönen felekler ve ilk cirmleri, tabiat ile özdeşleştirmiş görünmektedir.<sup>35</sup>

33 Âmirî, *İnkâz*, 257-258.

34 Âmirî, *el-Fusûl*, 364.

35 Âmirî, *el-Fusûl*, 367-368, 370-371; Âmirî, *el-Emed*, 87.

Âmirî'nin ilahî takdir ve irade hürriyeti meselesine odaklandığı *et-Takrîr*'de de bir varlık tasnifi karşımıza çıkmaktadır. Konusu itibariyle zorunluluk ve imkân kavramları etrafında kurguladığı eserinde Âmirî, aklın bir şey hakkında zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üç hükümde bulunabileceğini belirterek zorunlu varlığı iki kısımda değerlendirmektedir: (i) Varlığı özü itibariyle zorunlu olan (*el-vâcib vücûduhû bi'z-zât*). (ii) Varlığı başka bir şeye nispetle zorunlu olan (*el-vâcib vücûduhû bi'l-izâfe*). Varlığı özü itibariyle zorunlu olanın Bârî olduğuna dikkat çeken Âmirî, zorunlunun ikinci kısmına ise daire açısından merkezin varlığını örnek vermektedir.<sup>36</sup> İmkânsız her hâlükârda imkânsız anlamında “mutlak” ve belirli şartlar sebebiyle belirli bir süre için imkânsız manasında “mukayyet” şeklinde ikiye ayıran Âmirî, mümkünü de varlığa geliş sıklığına göre “varlığı var olmamasına kıyasla daha çok olan tabîî olaylar”, “var olmaması var olmasından daha çok olan nadir olaylar” ve “var olması ve var olmaması eşit düzeyde olan değişken olaylar” şeklinde üçe ayırmaktadır.<sup>37</sup> Ne var ki, özü itibariyle zorunlu varlığı Bârî ile özdeşleştiren Âmirî'nin, başkasına nispetle zorunlu ile mümkün arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu tam olarak belli değildir. Âmirî, “süflî âlem” olarak atıfta bulunduğu dört unsurdan meydana gelen âlemde meydana gelen yenilenen/değişen hadiselerin, akli olarak başkasına nispetle zorunlu kategorisine dâhilse de, varlıkları açısından mutlak imkân kapsamında yer aldığını ifade etmektedir.<sup>38</sup> Ancak bu özdeşleştirmeye rağmen “ulvî âlem”in, yani *el-Fusûl*'deki tasnifi dikkate alırsak, *dehr*le birlikte ve ona yakın olan kalem ve emir ya da küllî akıl ve küllî suretler ile *dehr*den sonra zamandan önce olan arş ve levhin ya da *el-felekü'l-müstakîm* ve küllî nefsin, yani zaman üstü konumdaki değişime tabi olmayan varlıkların başkasına nispetle zorunlu kabul edilseler de, mümkün kategorisine dâhil olup olmadıkları belirsizliğini korumaktadır.<sup>39</sup>

*el-Fusûl*'deki açıklamalarında *ibdâ'*, *halk*, *teshîr* ve *tevlîd* şeklinde dört fiil türüne atıfta bulunan Âmirî, aynı yerde *teshîr* ile *tab'*ı, *tevlîd* ile de *tekvîni* kastettiğini açıklamaktadır.<sup>40</sup> Bu kavramlara dair biraz daha ayrıntılı açıklamaya ise *et-Takrîr*'de rastlamak mümkündür. İlahî takdirin nasıl gerçekleştiği bağlamında Âmirî, ilahî takdire konu olan üç alana işaret etmektedir: (i) Cisimler kendileri (*zevât*). (ii) Cisimlerin ilkeleri (*mebâdi'*). (iii) Cisimlerin ilintileri (*levâhık*). Cisimlerin, merkeze doğru (*ile'l-merkez*) hareket eden, merkezden (*mine'l-merkez*) hareket eden ve merkez üzere (*ale'l-merkez*) hareket eden şeklinde üç tür olduğunu belirten Âmirî,

36 Âmirî, *et-Takrîr*, 305.

37 Âmirî, *et-Takrîr*, 308, 332.

38 Âmirî, *et-Takrîr*, 313.

39 Âmirî'nin zorunlu-mümkün kavramları çerçevesinde yaptığı varlık tasnifi ve bu tasnifteki belirsizlikler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 120-127.

40 Âmirî, *el-Fusûl*, 364.

cisimlerin ilkelerinin madde, suret ve istidat olduğunu, cisimlerin ilintilerini ise meteorolojik olaylar (*el-âsâru'l-ulviyye*), inorganik varlıklarda gerçekleşen olaylar (*el-havâdisü'l-ma'deniyye*) ve büyüyen varlıklarda meydana gelen hadiseler (*el-kevâinü'n-nâmiye*) şeklinde üçe ayrıldığını ifade etmektedir. Bu çerçevede ilahî takdirin bu üç alana yönelik etkisi sırasıyla *sun* ' , *ibdâ* ' ve *teshîr* şeklinde gerçekleşmektedir. Âmirî, *sun* ' u, *ihtirâ* ' yoluyla var edilmiş heyûlânın, *ibdâ* ' yoluyla var edilmiş suretle şekil kazanması şeklinde tanımlayarak cisimlerin böyle var olduklarını kaydetmektedir. Cisimlerin ilkelerinin varlığa gelişini *ibdâ* ' ile açıklayan Âmirî, *ibdâ* ' ı ise bir şeyi maddesiz ve zamansız olarak var etme (*ihtirâ* ' ) olarak tanımlamaktadır. Cisimlerin ilintileri bağlamında söz konusu olan *teshîr* ise ona göre bir şeyi, kendisine özgü amaca isteyerek (*tav'an*) veya zorla (*kahrân*) yönlendirme manasına gelmektedir. Âmirî ayrıca *sun* ' , *ibdâ* ' ve *teshîr* in üçünü de kapsayacak bir kavram olarak *halka* da işaret etmekte, ancak onu özel olarak tanımlamamaktadır.<sup>41</sup>

#### ***el-Fusûl'deki Varlık Hiyerarşisi***

<b>Varlık Kademeleri</b>	<b>Varoluş Tarzı</b>	<b>Dehr ve Zamanla İlişkisi</b>	<b><i>et-Takrîr'deki Kavramsal Açıklamalar</i></b>
Bârî	özü itibariyle var	<i>dehr</i> in ötesinde ve öncesinde	
Kalem = Küllî Akıl Emir = Küllî Suretler	<i>ibdâ</i> ' ile var	<i>dehr</i> le birlikte ve ona yakın	<i>İbdâ</i> ' : Bir şeyi maddesiz ve zamansız olarak var etme ( <i>ihtirâ</i> ' )
Arş = <i>el-Felekü'l-müstakîm</i> , <i>Felekü'l-eflâk</i> Levh = Küllî Nefs	<i>halk</i> ile var	<i>dehr</i> den sonra ve zamandan önce	<i>halk</i> = <i>sun</i> ' , <i>ibdâ</i> ' , <i>teshîr</i>
Dönen felekler ve ilk cirmeler	<i>teshîr</i> ile var ( <i>teshîr</i> = <i>tab</i> ' )	zamanla birlikte ve ona yakın	<i>Teshîr</i> : Bir şeyi, kendisine özgü amaca isteyerek ( <i>tav'an</i> ) veya zorla ( <i>kahrân</i> ) yönlendirme
Dört unsurdan meydana gelmiş varlıklar	<i>tevlîd</i> ile var ( <i>tevlîd</i> = <i>tekvîn</i> )	zamandan sonra	<i>Sun</i> ' : <i>İhtirâ</i> ' yoluyla var edilmiş heyûlânın, <i>ibdâ</i> ' yoluyla var edilmiş suretle şekil kazanması

41 Âmirî, *et-Takrîr*, 309. Âmirî'nin varlık mertebelerine dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 86-107.

Cisimler ile onların ilkeleri ve ilintilerinin varoluşuna dair bu kavramsal analiz, *el-Fusûl*'deki açıklamalarla karşılaştırıldığında birtakım belirsizlikler ortaya çıkmaktadır: *İbdâ*'ın hem kalem (külli akıl) ve emir (külli suretler) hem de cisimlerin ilkeleri olan madde, suret ve istidat için kullanılması ne anlama gelmektedir? *Sun* ' , *ibdâ* ' ve *teshîri* kapsayan bir kavram olarak atıfta bulunulan *halk* ile arş (*el-felekü'l-müstakîm*, *felekü'l-eflâk*) ve levhin (külli nefis) varlığa geliş yolunu ifade eden *halk* aynı şeye mi delalet etmektedir? Dört unsurdan meydana gelen varlıklar için kullanılan *tevlîd* ve *tekvîn* kavramları *sun* ' ile eşanlamlı mıdır?

Varlık mertebelerine ve varoluş tarzlarına dair Âmirî'nin eserinden yaptığımız bu tasvirin bizzat kendisi telif edilmeye ve yorumlanmaya muhtaç olsa da *Mecâlis*'teki açıklamaları mukayese edebileceğimiz başka bir zemine şimdilik sahip değiliz. Bu çerçevede öncelikle *Mecâlis*'teki açıklamalarda *dehr* ve zaman kategorilerinin hiç hesaba katılmadığı, ayrıca zorunluluk ve imkân kavramları çerçevesindeki sınıflamalara da yer verilmediği belirtilmelidir. Bunun yanı sıra varlık mertebeleri arasındaki ilişkiye dair *Mecâlis*'teki temsîlî anlatımın ve tabiatın cismi varlığa getirişine dair ayrıntılı sayılabilecek tasvirin izlerine de Âmirî'nin elimizdeki eserlerinde rastlamak mümkün değildir.<sup>42</sup>

Söz konusu “yokluk”lara rağmen *Mecâlis*'in varlık tasnifi, *el-Fusûl*'deki tasniflerle uzlaştırılabilecek unsurlar içermektedir. Yapı itibarıyla *el-Fusûl*'deki ikinci sınıflamaya daha yakın gözükten *Mecâlis*'teki sıralama, görece ayrıntılı olan ilk tasnifle de uzlaştırılabilecek yönleri sahiptir. *Mecâlis*, varlık mertebelerinin ilk sırasında yer alan Bârî'nin temel fiilini feyz olarak tespit etse de üçüncü oturumun sonundan iktibas ettiğimiz alıntı bağlamında da işaret edildiği üzere, Bârî'nin fiilini *ibdâ* ' olarak nitelermeye dönük bir eğilim de dikkati çekmektedir. Bunun yanı sıra Âmirî'nin, en azından *el-Fusûl* bağlamında azımsanmayacak sayıda yerde Bârî'nin “feyz”inden bahsetmesi, *Mecâlis*'teki nitelermeyi destekleyecek bir başka unsurdur.<sup>43</sup> Diğer yandan *el-Fusûl*'deki şu ifadeler, Bârî'nin gerçek etkin oluşuna dair *Mecâlis*'teki yaklaşımla paralellik arz etmektedir:

42 Bu bağlamda *Mecâlis*'te cismin en, boy ve derinliğe ilaveten dördüncü bir özelliğe, yani “şekl”e sahip olduğu yönündeki ifadeyle ilişkilendirilebilecek bir unsurun *el-Fusûl*'de yer aldığı belirtilmelidir. Âmirî, söz konusu eserinde, cisme özgü fiili, üç boyutta (*fi'l-aktâri's-selâse*) uzanıma sahip olmak şeklinde belirlemekte, ayrıca “başka bir şeyin kendisine müdahalesini engelleme” özelliğinden bahsetmektedir. *Mecâlis*'te söz edilen “şekl”i bu çerçevede yorumlamak mümkün gözükmemektedir. Wakelnig ise *el-Fusûl*'deki cisim tanımının, Stoacı kökenlerine işaret etmektedir; bkz. Wakelnig, “Al-Âmirî's Paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*”, 458, dn. 9.

43 Âmirî, *el-Fusûl*, 365, 368-372.

Öyleyse açığa çıkmıştır ki, aklın *mübdi*'i, nefsin *hâlıkı*, tabiatın müzahhiri, oluşların (*el-ek-vân*) müvellidi, akıl, nefis, tabiat, cisim, araz, akli suretler, tabii oluşlar, vehim yoluyla idrak edilenler gibi değildir. O madde, suret, güç (*kuvve*) ve son (*nihâye*) da değildir. Bilakis ismi aziz olan, bir dengi, benzeri, şekli ve eşinin bulunmasından çok daha yüce ve uludur. O mutlak gerçek, mutlak var, mutlak iyi ve mutlak mükemmeldir.<sup>44</sup>

*Mecâlis*'i Âmirî'nin varlık tasnifinden ayırt eden en önemli unsurlardan birisi, *el-Fusûl*'de kalemle (külli akıl) birlikte aynı varlık kategorisinde değerlendirilen emrin (külli suretler), *Mecâlis*'te, Bârî ile akıl arasında müstakil bir mertebe olarak kaydedilmiş olması ve *ibdâ*' ile varlık vermenin emre tahsis edilmesidir. *Mecâlis*'teki ifadeler, emrin ontolojik bir kategoriden ziyade Bârî'nin tüm varlık üzerindeki yönetimine karşılık geldiğini göstermektedir. Âlemdaki bütün etkin cevherlerin güçlerini aldığı emir, öyle anlaşılıyor ki, Bârî'nin "Yaratma ve Emrin Kendisine Ait Olduğu Varlık" şeklindeki niteliğinin bir gereği olarak ve O'nun âlemle ilişkisini dolaylı yoldan gerçekleştirdiği ana fikrini güçlendirmek üzere tasnifteki yerini almıştır. Bu bağlamda *Mecâlis*'e göre temel fiili *ibdâ*' olan emir tarafından aklın varlığa getirilmesi ile *el-Fusûl*'deki ikinci mertebenin, kalem (külli akıl) bağlamında, *ibdâ*' ile var olduğu yönündeki açıklamayı uzlaştırmak mümkün gözükmemektedir.

*Mecâlis*'teki anlatıma göre varlık hiyerarşisinde aklın ardından nefis gelirken, *el-Fusûl*'deki ayrıntılı tasnif arş (*el-felekü'l-müstakim*, *felekü'l-eflâk*) ve levhe (külli nefis) atfı yapmakta, *el-Fusûl* ve *el-Emed*'deki diğer tasnif ise doğrudan nefse yer vermektedir. İkinci tasnif açısından kurulacak paralelliği rağmen, *el-Fusûl*'de Âmirî, arş ve levhin *halk* ile var olduğunu belirtirken, *Mecâlis*, aklın temel fiilinin *inşâ* olduğunu kaydederek nefsin bu şekilde var olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan *el-Fusûl*, tabiata denk gelen dönen cisimler ve ilk cirmelerin *teshîr* ile var olduğunu kaydederken, *Mecâlis*, nefsin fiilinin *ihtirâ*' olduğuna işaret ederek tabiatın bu yolla var olduğunu vurgulamakta, *teshîri* ise tabiatın cisim üzerindeki etkisini açıklamak için kullanmakta ve tabiatın fiilini hareket türleri çerçevesinde izah etmektedir.<sup>45</sup> Bu noktada Âmirî'nin mevcut eserlerinde *Mecâlis*'te aklın fiili olarak tahsis edildiği anlamda bir *inşâ* kavramını kullanmadığı, *ihtirâ*'a ise bir yerde *ibdâ*'ı tanımlarken başvurduğu, bir yerde de suretin *ibdâ*' ile var olmasına karşılık heyûlânın *ihtirâ*' ile var olduğunu kaydettiği belirtilmelidir. Bunun yanı sıra Âmirî, *tevlîd* ve *tekvîn* kavramlarına *el-Fusûl*'de dört unsurdan meydana gelen varlıklar söz konusu olduğunda

44 Âmirî, *el-Fusûl*, 368.

45 Dört hareket türüne dair *Mecâlis*'teki açıklamaları krş. Âmirî, *et-Takrîr*, 310. Âmirî, *el-Fusûl*'de ilave bir açıklamada bulunmaksızın tabiatın "dörtlü yapısı[ndan]" (*fe-hiye zâtün rubâ'ıyyetün*) bahsetmektedir; bkz. *et-Takrîr*, 371. Tabiatın dörtlü yapısının ne anlama geldiğini *Mecâlis* açıklığa kavuşturmaktadır. Buna göre tabiatın, kendisini önceleyen *feyz*, *ibdâ*' , *inşâ* ve *ihtirâ*' şeklindeki dört fiil türü dolayısıyla dört çeşit fiili vardır ve bunlar dört hareket türüne tekabül etmektedir.

atıfta bulunmaktadır ki, *et-Takrîr*'de yer verdiği *sun* ' kavramını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. *Mecâlis* ise bu bağlamda Bârî'nin fiillerinin *tevlid* yoluyla gerçekleştirdiği açıkça belirtmesine rağmen, bunu belli bir varlık kademesine tahsis etmemekte ve *el-Fusûl*'den farklı olarak, Bârî'nin araçlar vasıtasıyla varlık verişini genel anlamda ifade etmek için kullanmaktadır.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir başka husus, Âmirî'nin *et-Takrîr*'de *sun* ' , *ibdâ* ' ve *teshîri halk* kavramıyla özdeşleştirmesinin, *Mecâlis*'te *ihdâs*, *halk*, *ca* 'l ve *fi* 'l arasında kurulan özdeşlik ilişkisiyle nasıl tevil edilebileceği meselesidir. Hatırlanacağı üzere Âmirî, *et-Takrîr*'de cisimlerin kendileri, ilkeleri ve ilintileri bağlamında sırasıyla *sun* ' , *ibdâ* ' ve *teshîr* kavramlarına atıf yaparak *halkın* bu üçünü de kapsadığını belirtmektedir. *Mecâlis*'te ise tabiatın dört hareket türüne tekabül eden dört fiili *ihdâs* olarak nitelenmekte ve *ihdâs*ın dinî terminolojideki *halk*, *ca* 'l ve *fi* 'l ile eşanlamlı olduğu vurgulanmaktadır. *Mecâlis*'teki "dinî terminoloji" kaydının, Âmirî'nin felsefi teorileri dinî öğretilerle ilişkilendirmeye dönük genel yaklaşımıyla tutarlılığı bir yana,<sup>46</sup> her iki kavram öbeğinin de cisim bağlamında zikredildiğine işaret edilmelidir. Bunun yanında *et-Takrîr*'in *halka* yüklediği kapsayıcılığın *Mecâlis*'te *ihdâs*la ilişkilendirildiği görülmektedir. Yukarıda dikkat çekildiği üzere, özellikle *halk*, *sun* ' , *ibdâ* ' ve *teshîr* bağlamında *et-Takrîr*'deki tanımlamalarla *el-Fusûl*'de varlık hiyerarşisine dair anlatım bağlamında bu kavramlara yapılan atıflar arasında bariz uyumsuzluklar göze çarparken, *Mecâlis*'in bu açıdan daha tutarlı bir görüntü arz ettiği belirtilmelidir.

Bunun yanı sıra *Mecâlis*'in ilk üç oturumu bağlamında işaret edilen şu hususların karşılıklarını Âmirî'nin eserlerinde bulmak hiç de zor değildir: (i) Bârî'nin kazâ ve kaderinin dışında bir şeyin var olması imkânsızdır.<sup>47</sup> (ii) Akıl, birlik ve basitliğin zirvesindedir ve hem kendisini hem de kendisini varlığa getireni bilir. Ayrıca o, anlamların gerçekliklerini tasavvur ettiği için etkin cevherlerin en güçlüsüdür.<sup>48</sup> (iii) Temel niteliği canlılık olan nefis, çokluk barındırmasına rağmen, basitlikte akla en yakın olan cevherdir. Nefis hem kendisini hem akli hem de Bârî'yi bilmekte, aynı za-

46 *Mecâlis*'in sonundaki, soru soran ve cevap verenin, "[Allah tarafından peygamberlere] indirilmiş kitapların okunup yorumlanacağı bir [başka] oturum düzenlemek üzere sözleşip ayrıldı[kları]" yönündeki ifade de Âmirî'nin bu yaklaşımının bir başka yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Âmirî'nin felsefi görüşlerini "din-felsefe uzlaştırması" etrafında ele alan Turhan'ın *Âmirî ve Felsefesi* adlı çalışması, onun bu yaklaşımının farklı alanlardaki yansımalarını görmek açısından bilhassa zikredilmelidir.

47 Âmirî, irade hürriyeti meselesine tahsis ettiği *İnkâz* adlı eserinde kazâ ve kader kavramlarını analiz ederek irade hürriyeti konusunda İslâm düşüncesindeki ana yaklaşımları eleştirel bir gözle incelemektedir. İnsanın fiillerini gerçekleştirmek için "yakın" değil "ilk" etkin olarak Bârî'ye muhtaç olduğunu vurgulayan Âmirî, insan açısından mutlak determinizm ve mutlak hürriyet arasında bir orta yol bulmaya çalışmaktadır; bkz. Âmirî, *İnkâz*, 263-265. Âmirî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerine dair ayrıntılı bir araştırma için bkz. Turhan, *İnsan Fiilleri*, 106-118.

48 Âmirî, *el-Fusûl*, 365-367, 372.

manda varlığa gelişine aracılık ettiği tabiatı da emri altında tutmaktadır.<sup>49</sup> (iv) Emir, akıl, nefis ve tabiat arasında, astın üste itaatine dayalı bir ilişki söz konusudur.<sup>50</sup>

\*\*\*

*Mecâlis*'in varlık hiyerarşisini ele alan ilk üç oturumuna dair Âmirî'nin günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde yaptığımız inceleme, onu, Âmirî ile ilişkilendirmeye yetecek derecede malzeme sunmaktadır. Âmirî'nin mevcut eserlerindeki görüşleriyle uyumsuz gibi gözükten az sayıdaki nokta, bu hususların bizzat Âmirî'nin eserlerinde de çok tutarlı bir görüntü arz etmediği dikkate alındığında, *Mecâlis*'in Âmirî'ye nispeti açısından önemli bir sorun teşkil etmemektedir. Diğer yandan *Mecâlis*'te bulunup Âmirî'nin eserlerinde karşılığını bulamadığımız konular, onun felsefî görüşlerini tespit ve bütünlüklü bir şekilde ortaya koyma noktasında da kayda değer imkânlar sağlamaktadır. Sınırlı bir alan üzerinden ulaştığımız bu sonucu *Mecâlis*'in bütününe teşmil ettiğimizde, bilhassa Âmirî'nin günümüze gelen eserlerinde pek değinilmeyen fizik ve psikoloji/epistemoloji meselelerine yoğunlaşan geri kalan dört oturum bağlamında *Mecâlis*, Âmirî çalışmaları için *yeni* bir kaynak hâline gelmektedir.

49 Âmirî, *el-Fusûl*, 364-365, 371, 373.

50 Âmirî, *el-Fusûl*, 368-369, 371; Âmirî, *el-Emed*, 87.

## Ek: Mecâlis'te Ele Alınan Meseleler

Oturum no.	Soru no.	Oturumun Sorusu/Konusu	Varak aralığı
I	1	Mutlak Varlığa Getirici'nin ( <i>el-mûcidü'l-mahz</i> ) mahlukatı varlığa getirmesinin (îcâd) sebebi nedir?	150 <sup>a</sup> -150 <sup>b</sup>
	2	O her daim imkânın iki tarafından en üstün ( <i>el-efdal</i> ) olanını seçtiğine göre âlem nasıl oluyor da ezeli olmuyor?	150 <sup>b</sup>
	3	Var olanların bilfiil varlığa gelişi ( <i>el-husûl</i> ) ne zaman başladı?	150 <sup>b</sup>
	4	Başka bir şeyden yardım almaksızın kendi cevherini bilmesine gelince bu, onun hakkında kabul edilen bir husustur, zira o, gerçek anlamda bilen bir güçtür ve kendi kendisine gizli değildir. Fakat biz o [Varlığa Getirici'nin] hiç şüphesiz onun üstünde ve ondan farklı olduğunu kesin bir şekilde kavramışken nasıl oluyor da o, kendisini varlığa getiren varlığa getiriciyi bilebiliyor?	150 <sup>b</sup> -151 <sup>a</sup>
	5	Akıl cevheri bu kadar değerli ve mükemmel olarak bilfiil var olduğuna ( <i>hasale</i> ) ve onun, Mutlak İlk Gerçek'e ( <i>el-evveli'l-hakki'l-mahz</i> ) kıyasla kusurlu olduğu bilindiğine ve ondan daha değerli bir cevherin varlığı düşünülmediğine göre, İlk Bilge ( <i>el-hakimü'l-evvel</i> ) niçin varlığa getirme konusunda sadece aklın kendisiyle ( <i>zât</i> ) yetinmedi de aklın cevherine kıyasla daha eksik olan bütün bu var olanları varlığa getirdi?	151 <sup>a</sup>

<b>II</b>	6	Aklın fiilden çıkardığı ve kendisiyle özünün ( <i>zât</i> ) ortaya çıkıp varlığının ( <i>enniyyetühü</i> ) gerçeklik kazandığı şey nedir?	151 <sup>a</sup> -151 <sup>b</sup>
	7	Niçin sıradan insanlar gibi, akli, nefsi, külli ve cüz'î bütün varlıkları yoktan var edenin ( <i>mübdi'</i> ) Gerçek İlk olduğunu, bu varlıklardan hiçbirisinin sonradan varlığa gelişinin, bir başka şeyin sonradan varlığa gelişiyile öncelenmediğini, bütün bunların şânı yüce olana kıyasla aynı konumda bulunduğunu, O'nun, cömertliğini akıtıp, bayağı anlamlar dışında ( <i>el-me'âni'l-hasise</i> ) –ki bunların sonradan varlığa gelişinin bir başka şeyin öncelemesiyle olan ilişkisi konusunda şüpheye düşülmez; çürüme/küflenme ( <i>ufûne</i> ) sonucu meydana gelen haşerat veya özü itibariyle varlığını sürdürmesi imkânsız olan araz gibi– varlığı imkânsız olmayan her şeyi ortaya çıkarmakla kudretini gösterdiğini söylemiyorsun?	151 <sup>b</sup> -152 <sup>a</sup>
	8	Aklın gücünün nefis üzerine ışımış ve emrin gücünün de ona taşmış olduğunu [neye dayanarak] söylüyorsun?	152 <sup>a</sup> -152 <sup>b</sup>
	9	Şayet nefis, yüce Bâri'nin emri aracılığıyla bir şeyi varlığa getirme gücüne erişiyor ve kendisi açısından etkin olan akıl aracılığıyla da imkânın iki tarafından en değerlisini ( <i>efdal</i> ) bilmeye güç yetiriyorsa ve sonra nefsin özünün ( <i>zât</i> ) tek başına ortaya çıkması mümkün değilse –ki şayet ortaya çıksa, kendisinden başka herhangi bir edilginin ( <i>mef'ûl</i> ) çıkması ( <i>sudûr</i> ) söz konusu olurdu– sen şunu mu demek [istiyorsun]: O, aynı şekilde, kendi ferdî varlığını ( <i>enniyyetihi</i> ) gösteren, cevherinin gücünü gerçekleştiren ve hükümlerliğini onun üzerinde uygulamaktan sevinç duyan ( <i>muğtebita</i> ) bir edilgini varlığa getirmeyi mi tercih etmiştir, yoksa kendisinden daha aşağıda bir başka fiil varlığa getirmekle uğraşmaksızın sadece kendi üstündekini bilmekle mi yetinmiştir?	152 <sup>b</sup> -153 <sup>a</sup>
	10	Nefis niçin tabiattan daha mükemmel bir akledilir varlığa getirmedir? [Şayet böyle yapsaydı] o, akledilir özü itibariyle ( <i>bi-nefsihi</i> ) varlığını sürdürebilir, sadece bilfiil var oluşu sayesinde nefsin ferdî varlığını ortaya çıkarabilir, kendisini varlığa getireni bilir ve emri altındakiler üzerinde emir altına almakla değil ( <i>teshîr</i> ), hoşnutlukla ( <i>tav'an</i> ) tasarrufta bulunabilirdi?	153 <sup>a</sup>
	11	Nefsin, mutlak cismi varlığa getirmek üzere önsel ( <i>evveliyye</i> ) tabiatı yönlendirmesi nasıl düşünülebilir?	153 <sup>a</sup> -153 <sup>b</sup>

<b>III</b>	12	Müsaadenizle, ilk iki oturumda açıkladığımız tartışma konusu meselelere başka bir şekilde dönmek [istiyorum].	153 <sup>b</sup>
	13	Şâni yüce Bârî'nin, emrin, aklın, nefsin, tabiatın ve cismin özlerinin ( <i>zât</i> ) gerçek niteliği nedir?	153 <sup>b</sup> -154 <sup>a</sup>
	14	Bu ilişkilerden ( <i>en-niseb</i> ) her birinin, kendilerini var edene kıyasla durumu nedir?	154 <sup>a</sup>
	15	Bu ilişkilerden her birine özgü olan fiil nasıl nitelenebilir?	154 <sup>a</sup>
	16	Bu dört kısmın tabiatın fiili olduğunu anladım. Fakat tabiatın fiilinden farklı olan dört [fiil], yani <i>feyz</i> , <i>ibdâ'</i> , <i>inşâ</i> ve <i>ihtirâ'</i> ın her birinin bir örnekle ifade edilmesi gerekiyor ki, daha kolay anlaşılsın.	154 <sup>a</sup> -154 <sup>b</sup>
	17	Şâni yüce Bârî'nin veya emir, akıl, nefis ya da tabiatın fiilleriyle [kendilerine] bir fayda temin ettikleri veya bir zararı def ettikleri, ya da bu sayede bir lezzet celp veya bir mutluluk kesp ettiklerinin söylenmesi mümkün müdür?	154 <sup>b</sup> -155 <sup>a</sup>

<b>IV</b>	18	Şayet tabiatın cismi varlığa getirmesindeki amaç, yalnızca, kendi başına apaçık olan ( <i>ez-zâhir</i> ) edilginin bilfiil varlığa gelmesiyse, tabiat niçin cismi, zıtlıktan arınmış, değişim ve dönüşümü kabul etmekten uzak şekilde nitelenen “latif” ve bu [özelliklerin zıddının] kendisinde bulunmasıyla nitelenen “kesif” şeklinde [ikiye] ayırdı da bütün cismi, parçaları benzer tek bir çeşit kılmadı?	155 <sup>a</sup> -155 <sup>b</sup>
	19	Niçin latif için dairevî hareket ve kesif için de doğrusal hareket daha uygundur? Niçin latif, kesif üzerinde etkide bulunmakta, fakat ondan etkilenmemekte; kesif ise latif üzerinde etkide bulunamamakta ve fakat ondan etkilenmektedir? Niçin doğrusal olarak hareket eden cismin ortada ve dairevî olarak hareket eden cismin çevrede olması daha uygundur?	155 <sup>b</sup>
	20	Niçin latif cisim bütünüyle tek bir hareket türüne özgü olmadı da farklılaştı?	155 <sup>b</sup> -156 <sup>a</sup>
	21	Niçin tüm etkileri kabul eden durumundaki [dört] unsur[un kendisinden meydana geldiği] cisim ( <i>el-cismü'l-unsurî</i> ) tek bir şey olarak kalmadı da dört unsura bölündü?	156 <sup>a</sup> -156 <sup>b</sup>
	22	Yüce Bâri'nin emri niçin bütün bu basitlerin bilfiil varlığa geldiği [aşamada] durmayıp –ki o basitlerin [varlığa geldiği] yerde mutlak cömertliğin feyzi açığa çıkmış ve onların varlığa gelmesiyle de tam kudretinin genişliği ortaya çıkmıştır–, bunun yerine emir, hiçbirisi tam anlamıyla devamlılık azim ve sebatı hak etmeyen tikel bileşiklerin ( <i>el-mürekkebâtî'l-cüz'iyye</i> ) sonradan varlığa getirilmesine ( <i>ihdâs</i> ) yönelmiştir?	156 <sup>b</sup>
	23	Geri dönüşün ( <i>i'âde</i> ) düzeni ne şekilde düşünülebilir?	156 <sup>b</sup>
	24	İki düzen karşı karşıya yer aldığına göre, biz [daha önce] başlangıçların sahip olduğu düzene dair demiştik ki, aklın fiili nefsin fiilini özü itibarıyla ve nefsin fiili de tabiatın fiilini önceler. [Şimdi sen] geri dönüşün düzeni hakkında bunun zıddını, yani tabiatın fiilinin nefsin fiilini ve nefsin fiilinin de aklın fiilini öncelediğini söylüyorsun. [Buna göre] akıl hem oluşların ( <i>el-ekvân</i> ) sonu anlamında kuşatıcı taraftayken hem de cevherî varlıkların ( <i>el-cevheriyyât</i> ) başlangıcında yer almaktadır.	156 <sup>b</sup> -157 <sup>a</sup>

<b>V</b>	25	Geri dönüş hareketlerinde tabiat nereden başlamaktadır?	157 <sup>a</sup> -157 <sup>b</sup>
	26	Tabiat bir şeyin tamamlığına nereden başlıyor ve nerede sonlandırıyor ve nefsin, bu hareketleri tabii cirmelerde sonradan varlığa getirmek ( <i>ihdâs</i> ) için onu [yani tabiatı] emri altına almasının amacı nedir?	157 <sup>b</sup>
	27	Büyüyenin türleri niçin çoğaldı da tabiat tek bir türle yetinmedi?	157 <sup>b</sup> -158 <sup>a</sup>
	28	Büyüyen cevherlerin sonradan varlığa gelmesinin tabiattan [kaynaklanan] bir inayetle ilişkili olduğunu nereden hareketle söyledik? Niçin onların dört unsurun tesadüfen başına gelen karşılaşma ve kaynaşma ( <i>imtizâc</i> ) uyarınca sonradan varlığa geldiğini söylemedik? Zira onlardan toprağa ait olan parçalar aşağıya yerleşmiş ve neticede damarlar oluşmuş; ateşe ait olan parçalar yukarıya çıkmış ve dallar meydana gelmiştir. Bunların sebebi ise toprağın çekim, ateşin yükselme özelliğidir.	158 <sup>a</sup> -158 <sup>b</sup>
	29	Şayet tabiat gerçekte beslenme, büyüme ve bedenden bir benzerinin üremesinin faili olsaydı hazım, beslenme, büyüme ve dönüşmenin, dört unsurdan biri olan iç ısıyla ( <i>el-harâreti'l-gariziyye</i> ) bir ilişkisinin olmaması gerekirdi.	158 <sup>b</sup> -159 <sup>a</sup>

<b>VI</b>	30	Tabiat, büyüyenin işini ne zaman nefse bırakıyor veya nefis ne zaman tek başına onunla [yani büyüyenle] ilgilenip tabiatı bu konuda devre dışı bırakıyor?	159 <sup>a</sup>
	31	Onun canlılığı kabul etmesinden sonra nefis işe nereden başlıyor ve işi nereye kadar devam ediyor?	159 <sup>a</sup> -159 <sup>b</sup>
	32	Duyumun gerçekliği hangi şartlarla tamamlanmaktadır?	159 <sup>b</sup>
	33	Duyum duyularla ilgilidir ve duyular da beş organ[dan ibarettir]. Bu organlardan her birinin idrakine özgü olan bir duyuluru bulunur ve hiçbirisi diğer bir organla ilişkili olan duyuluru idrake elverişli değildir. Biz canlıyı, siyah ile beyazı, sert ile yumuşağı ayırt etmesinin ötesinde, “ses ile tadı veya renk ile kokuyu aynı anda ayırt eden” şeklinde tanımlamıyoruz. Biliyoruz ki, iki şeyi ayırt edenin, söz konusu iki şeyin her birinin [kendisinde] gerçekleştiği tek bir şey olması gerekmektedir. Bir duyunun her ikisini birden idrak ettiği iki zıddı birbirinden ayırt ettiğini farz et. Başkası sebebiyle idrak edilen ile onunla idrak edilen arasını ayırt etmek nasıl mümkün olabilir? O duyunun duyulanı idrak ettiği ve onunla diğerini ayırt ettiğini bilmek nasıl mümkün olabilir?	159 <sup>b</sup> -160 <sup>a</sup>
	34	İhtiyarî hareketin gerçekliği neyle tamamlanır?	160 <sup>a</sup>
	35	Tahayyülün gerçekliğini engelleyen şartlar hangileridir?	160 <sup>a</sup> -160 <sup>b</sup>
	36	Mademki ihtiyarî hareket börtü böcekte bulunuyor, börtü böceğin arzu gücüyle hareket ettiği ve bir şeyin başka bir şeye ancak tahayyül ettiği müddetçe arzu duyacağı söylenmişti; öyleyse niçin bunlarda da o gücün olduğunu söylemiyorsun? [Şayet bu güç onlarda varsa] nasıl oluyor da evcilleşmeyi kabul etmiyorlar?	160 <sup>b</sup>

<b>VII</b>	37	Amelî akıl ne zaman bu cevherlerin ıslahına yol buluyor? Onları temizlemeye/safılaştırmaya nereden başlıyor ve [bu işi] nereye kadar sürdürüyor?	160 <sup>b</sup> -161 <sup>a</sup>
	38	Bedenin ( <i>kâlib</i> ) ortadan kalkmasından sonra onun tek başına kalması ve kendisinde bu kuvvetin bulunmaya devam etmesi mümkün müdür? Yoksa bedenin ortadan kalkmasıyla o da yok olup gider mi?	161 <sup>a</sup>
	39	Biz bu gücün bir filini bilmiyoruz. Ancak onun bir şey dışında cisimden farklı bir fiilde bulunduğunu zannediyoruz ki, o da kuşatma ( <i>el-ihâta</i> ) ve kesinlik ( <i>el-yakîn</i> ) yoluyla var olanları bilmektir. Cisim ise bu özelliğe sahip değildir, bilakis sadece nefse ait güçler bu özellikle kuşanmıştır. Diğer yandan var olanlara dair bu türden bir bilginin iki kısma ayrıldığını görüyoruz: (a) duyuşal idrak, (b) akli tasavvur. Bunlardan hiçbirisi de onun ayarında değildir.	161 <sup>a</sup> -162 <sup>a</sup>
	40	Bu cevherlerin başına gelen afetlerin özelliklerinin ona zarar vermediğini ve bedeninin başına gelen afetlerin ona tesir etmesinden onu beri tuttuğunu bize bildiren nedir?	162 <sup>a</sup> -162 <sup>b</sup>
	41	Bedenin onu terk etmesinden sonra işi neye varır?	162 <sup>b</sup>

## Bibliyografya

- Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1979.
- \_\_\_\_\_, *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, nşr. Sahbân Halifât, *Resâil* içinde, 363-379.
- \_\_\_\_\_, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdir*, nşr. Sahbân Halifât, *Resâil* içinde, 303-341.
- \_\_\_\_\_, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, nşr. Sahbân Halifât, *Resâil* içinde, 249-271.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Î'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurâb, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, 1967.
- Anawati, Georges C., *Müelleffetâtü İbn Sinâ*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1950.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie İslâmique*, Paris: Gallimard, 1964.
- Gohlman, William E., *The Life of Ibn Sina*, Albany, New York: State University of New York Press, 1974.
- Gutas, Dimitri, "Avicenna's *Madhab* with an Appendix on the Question of His Date of Birth", *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988): 323-336.
- \_\_\_\_\_, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden & Boston: Brill, 2014 (genişletilmiş 2. bsk.).
- Halifât, Sahbân, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, Amman: Menşûrâtü Câmî'ati'l-Ürdüniyye, 1988.
- İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, nşr. August Müller, Königsberg & Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1882-84.
- İbn Sinâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Kahire: Matbaatü's-Sa'âde, 1357/1938.
- \_\_\_\_\_, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- \_\_\_\_\_, *en-Necât mine'l-garak fi bahri'd-dalâlat*, nşr. Muhammed Taki Dânişpejûh, Tahrân: Dânişgâh-ı Tahrân, 1379hş.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedi-de, 1985.
- \_\_\_\_\_, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahrân: Müessese-i Mütalâât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill bâ hem-kârî-i Dânişgâh-ı Tahrân, 1363hş.
- \_\_\_\_\_, *The Metaphysics of The Healing*, nşr. ve çev. Michael E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Kaya, Mahmut, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, III (1991), 68-72.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011.
- Mehdevî, Yahyâ, *Fihrist-i nüshahâ-yı musannefât-ı İbn Sinâ*, Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1333hş.
- Michot, Yahya, *Ibn Sinâ: Lettre au vizir Abû Sa'd*, Beyrut: Les Éditions Al-Bouraq, 2000.
- Nisâbüri, Fahreddin el-İsferâyîni, *Şerhu Kitâbi'n-Necât li'bn Sinâ (Kismü'l-ilâhiyyât)*, nşr. Hâmid Nâci İsfahânî, Tahrân: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383hş.
- Reisman, David C., *The Making of Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sinâ's al-Mubâ-ħatât (The Discussions)*, Leiden & Boston & Köln: Brill, 2002.
- Rosenthal, Franz, "State and Religion According to Abû l-Ĥasan Al-'Âmirî", *Islamic Quarterly*, 3 (1956): 2-52.
- Rowson, Everett K., "Al-'Âmirî", *EL*, XII (2004), 72-73.
- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Wakelnig, Elvira, *Feder, Tafel, Mensch: Al-'Âmirî's Kitâb al-Fuṣūl fi l-Ma'âlim al-ilâhiyya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden & Boston: Brill, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Al-'Âmirî's Paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*: A Search for Possible Sources and Parallel Texts", *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D'Ancona, Leiden & Boston: Brill, 2007, 457-469.
- \_\_\_\_\_, "The Metaphysics in al-'Âmirî: The Hierarchy of Being and the Concept of Creation", *Medioevo*, XXXII (2007): 39-59.
- \_\_\_\_\_, "Die Weiterführung der Neuplatonischen Ansätze", *Philosophie in der Islamischen Welt Band 1 8.-10. Jahrhundert*, ed. Ulrich Rudolph, Basel: Schwabe Verlag, 2012, 170-185