

İSLÂM FELSEFESİ

TARİH ve PROBLEMLER

editör

M. Cüneyt Kaya



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 621

İSAM Yayınları 152

İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-
editör

M. Cüneyt Kaya



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 0850
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih
ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013

Altıncı Basım: Eylül 2018

ISBN 978-975-389-862-1

Basım, Yayın ve Dağıtım

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. Alnteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr
Sertifika No. 15402



İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 6. bs. – Ankara :
Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
879 s. ; hrt. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları ;
152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-975-389-862-1

8

İBN SÎNÂ VE İBN SÎNÂ OKULU

Ömer Mahir Alper

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslâm dünyasında Kindî (ö. ykl. 252/866) ile birlikte gelişme gösteren İslâm felsefesinin en önemli dönüm noktalarından birini birçok bakımdan emsali bulunmayan İbn Sînâ'nın oluşturduğu söylenebilir. Zira onun felsefesi, gerek kapsam ve içerik gerekse yöntem ve üslûp bakımından o döneme kadar teşekkül eden felsefi birikimin zirve noktasını temsil etmektedir. Dahası, onun son derece ayrıntılı ve mükemmel felsefi sistemi, kendisinden sonra İslâm dünyasındaki bütün entelektüel gelenekleri etkisi altına almış ve böylece düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir canlılığa sebep olmuştur. Bu çerçevede İbn Sînâ felsefesi, bir yandan onun savunucuları tarafından takip edilen ve geliştirilen güçlü bir model haline gelirken, diğer yandan ona muhalif farklı kesimler tarafından da fikrî ve felsefi tartışmaların odağını oluşturmuştur. Kısacası İbn Sînâ felsefesi, asırlarca İslâm coğrafyasına hâkim olmuş, *felâsife* yanında muhtelif kelâm ekollerini ve tasavvufî doktrinleri etkisi altına almış muazzam bir felsefe olarak temayüz etmektedir.

Elbette ki İbn Sînâ felsefesinin bu başarısını ve fikrî, felsefi ve ilmî faaliyetler üzerindeki yönlendirici tesirini sadece İslâm dünyasıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Özellikle XII. yüzyıldan itibaren birçok eserinin Latince'ye tercümesiyle birlikte İbn Sînâ'nın Batı'da

gelişen fikir ve doktrinler üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu ve onun bilimsel ve felsefî mirasının modern dönemlere kadar Albertus Magnus (ö. 1280), Saint Thomas (ö. 1274), Roger Bacon (ö. 1292 civarı), Jean Duns Scot (ö. 1308), Descartes (ö. 1650), Spinoza (ö. 1677) ve Leibniz (ö. 1716) gibi pek çok Batılı filozof, teolog ve bilim adamını muhtelif açılardan yönlendirdiği açıktır.

Felsefe tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından biri olan ve felsefeyi dil ve muhteva açısından İslâm kültürünün ana çizgilerinden biri haline getiren İbn Sînâ'nın özellikle İslâm dünyasındaki etkisini ve gösterdiği başarıyı anlayabilmek için en azından onun felsefesinin şu üç özelliğine dikkat çekmek gerekmektedir:¹

1. İbn Sînâ kendisinden önceki İslâm felsefesinin iki hâkim anlayışını, yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni Eflâtunculuğunu ve Fârâbî (ö. 339/950) okulunun, yani Bağdat Meşşâîleri'nin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıklarla bir araya getirmiştir.

2. O, nübüvvetin mahiyeti, ölüm sonrası hayat, İslâm hukuku ve ibadetler gibi İslâm toplumunun bütün entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dahil ederek söz konusu meseleleri bu sistemin kavramlarıyla ele almıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ, hem V./XI. yüzyıldaki İslâm toplumunun ilgileriyle bağlantılı hem de sistem olarak ikna edici ve dört başı mamur bir felsefe ortaya koymuştur. Böylece İbn Sînâ'nın, kendinden öncekilere nispetle felsefenin alanını dinî olgular da içerecek şekilde genişlettiğini ve bu amacı, sürekli bir felsefî gayret ve yoğunlukla gerçekleştirdiği görülmektedir.

3. Onun şerhedici ve açıklayıcı kitaplarında kullandığı dil, teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı ne de Yunanca'dan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca o, eserlerini daha cazip hale getiren farklı yazım üslûpları denemiştir ki bunlardan birisi de edebî üslûptur. Modern bir tabirle, İbn Sînâ'nın kullandığı ifade tarzlarının, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tamamen uyum içinde olduğu söylenebilir.

Müslüman bir filozof olarak İbn Sînâ, kendi dünya görüşü çerçevesinde Arapça'ya intikal eden antik bilim ve felsefe mirası

.....

1 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 251 vd.

ile *felâsifenin* geliştirdiği felsefeleri belirli bir eleştiriye tâbi tutup farklı yaklaşımlar arasında dakik bir sentezi gerçekleştirirken, aynı zamanda kelâm ve tasavvuf gibi muhtelif İslâmî geleneklerle de köklü bir diyaloga girerek yeni bir felsefe sistemi inşa imkânı bulmuştur. Bu sebeple onun felsefesinin tam olarak anlaşılması, gerek İslâm öncesi gerekse İslâm sonrası ortaya çıkan fikrî ve felsefî birikimlere vukufiyetle sağlanabilir. Öte yandan felsefe tarihi içerisinde süreklilik yanında kopuşu da temsil eden İbn Sînâ felsefesinin, kendinden önceki herhangi bir felsefî sisteme ya da akıma indirgenmesi mümkün değildir.

Bu genel tespitlerin ardından son olarak şu hususu da kaydetmek gerekir ki felsefî disiplinlerin hemen her alanında çok sayıda eser veren bir filozof olarak İbn Sînâ'nın görüşlerinin, üslûbu ve yöntemi ile Doğu ve Batı'daki etkilerinin böyle bir çalışmanın sınırları dahilinde tam olarak analiz edilip ortaya konulması elbette mümkün değildir. Bu durum, onun hayatı ve eserleri ile “okul”u hakkında da geçerlidir. Bu yazının sınırı ve amacı dikkate alınarak burada sadece İbn Sînâ'nın hayatı ve eserleriyle ilgili olarak giriş mahiyetinde bilgiler verilecek, felsefesinin bazı temel yönleri üzerinde durulacak ve nihayet İbn Sînâ okulunun genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır.

Hayatı ve Eserleri

Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, yaklaşık 370/980-81 yılında şimdi Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara şehrinin yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye (ö. ?) yazdırdığı hayat hikâyesi (otobiyografi) ve Cûzcânî'nin verdiği ilâve bilgiler sayesinde² diğer İslâm filozoflarına nispetle İbn Sînâ hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. İslâm dünyasında “İbn Sînâ” künyesiyle meşhur olup bilim ve felsefe alanındaki eşsiz konumunu ifade etmek amacıyla kendisine genellikle “eş-şeyhü'r-reîs” unvanıyla atıfta bulunulmuş, Batı'da ise “Avicenna” olarak tanınmıştır.

İbn Sînâ'nın doğumundan birkaç yıl önce, şimdi Afganistan'daki Mezârîşerif şehrinin yanındaki Belh şehrinden göç eden babası Abdullâh, Buhara yakınlarındaki Harmaysen'de Sâmani valisi olarak görev yapıyordu. Doğumundan birkaç yıl sonra aile, entelektüel olarak

•••••

2 İbn Sînâ'nın otobiyografi/biyografisinin Arapça tenkitli neşri ve notlandırılmış İngilizce çevirisi için bk. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, s. 16-89.

faal olan başkent Buhara'ya yerleşmişti. İyi bir öğrenim gördüğü ve İsmâîlî görüşleri benimsediği anlaşılan Abdullah, İsmâîlî *dâî*lerle sürekli irtibat halindeydi. Bu irtibat neticesinde evi felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştü. Kendisini bu tartışmaların içinde bulan İbn Sînâ, erken denilebilecek bir çağda felsefî konulara aşinalık kazandı, fakat İsmâîlî düşünceleri yetersiz bularak onlara karşı her zaman mesafeli bir tavır sergiledi.

İbn Sînâ olağanüstü bir zekâya sahip olduğu için küçük yaşta dikkatleri üzerinde topladı. Önce Kur'an'ı ezberledi; dil, edebiyat, akaid ve fıkıh öğrenimi gördü. Felsefenin çeşitli alanlarına dair bazı hocalardan dersler aldıysa da bu dersler yetersiz kaldığından kısa bir zaman sonra kendi kendini yetiştirmeye ve alanla ilgili incelemelere yöneldi. Bu çalışmalar neticesinde felsefenin bütün disiplinlerinde iyi bir donanımına sahip olduktan sonra tıp tahsiline başladı. Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ, bu alanda da hocalarından bir müddet ders aldıktan sonra tıpla ilgili eserleri kendi kendine okumaya başlamıştır. Bu sûretle tıp ve eczacılıkta da ileri bir düzeye ulaşan, kendi ifadesine göre daha on altı yaşında iken birçok tabibin onu bir tıp otoritesi sayarak bilgisinden faydalandığı İbn Sînâ, tıpta teoriden pratiğe geçerek bilgilerinin daha da geliştirdi.

Bu arada fıkıh öğrenimini de sürdürerek münazaralarda bulunacak kadar ileri bir bilgi düzeyine ulaşan İbn Sînâ, daha sonra mantık ve felsefe kitaplarını yeniden tetkik etmeye koyuldu. Bir buçuk yıl devam eden bu inceleme sürecinde mantık, matematik ve fizik alanlarının ardından metafizik sahasındaki eserler üzerine yoğunlaştı. Bu sırada Aristoteles'in *Mâ ba'de't-tabî'a* (*Metafizika*) adlı eserini defalarca okumasına rağmen yazarının "amacı"nı tam olarak anlayamadı, fakat Fârâbî'nin *el-İbâne 'an garazi Aristûtâlis fî Kitâbi Mâ ba'de't-tabî'a* adlı eserini tesadüfen elde edip okuyunca bu problemini çözmüş oldu.

Felsefe ve tıp alanında oldukça ün kazanan İbn Sînâ, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un (slt. 976-997) ağır bir hastalığa yakalanması üzerine saraya davet edildi. Saray doktorlarıyla yaptığı ortak çalışmalar sonucunda sultanın tedavisi konusunda nisbî bir başarı sağladı. Bu sayede saray hekimliğine getirilen İbn Sînâ, zengin saray kütüphanesine girerek buradaki eserleri okuma ve inceleme imkânına kavuştu. Bir müddet sonra yanıp harap olan bu kütüphanede daha

önce ismini bile duymadığı pek çok bilgin ve düşünürün eserleriyle ilk defa karşılaştı. Böylece kendi ifadesiyle on sekiz yaşına geldiğinde bütün ilimleri halletmiş, ilmin nihaî sınırlarına ulaşmıştı.

Nûh b. Mansûr'dan (ö. 387/997) sonra Mansûr b. Nûh ve İsmâil b. Nûh el-Müntasır dönemlerinde de saraydaki görevini sürdürdüğü anlaşılan İbn Sînâ'nın³ bu yıllardaki faaliyetleri konusunda fazla bilgi bulunmamakla birlikte faaliyetleri arasında telif çalışmalarının da yer aldığı bilinmektedir. Babasının ölümünden (ö. ykl. 393/1003) birkaç yıl sonra İbn Sînâ'ya idarî bir görev, muhtemelen bir bölgenin valiliği verildi. Bununla birlikte hayatının bu döneminde siyasî ilişkiler yoğunluk kazandı ve Sâ mânî Devleti 396/1005 yılında çökünce İbn Sînâ Buhara'yı terketmek zorunda kalarak hayatının geri kalanını hâmi bulmak amacıyla İran coğrafyasının muhtelif şehirlerinde geçirdi. Gürgeç, Tûs, Cürçân, Rey, Kazvin ve Hemedan gibi yerlere yaptığı bu seyahatler boyunca bir kısım idarecilerle tanışmış, buralarda muhtelif hizmetlerde (vezirlik, siyasî danışmanlık, özel hekimlik vb.) bulunmuş, bazı yöneticilerle birlikte seferlere katılmış, pek çok eser kaleme almış ve öğrenciler yetiştirmiştir.

Bu bölgelerde hareketli ve sıkıntılı günler geçiren İbn Sînâ, seyahat ettiği İsfahan'da nispeten sakin bir hayat sürmüştür. Ancak o, Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirdi, sağlığı bozuldu ve devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalandı. Kendini tedavi etmeye çalışan İbn Sînâ, bir ara tekrar sağlığına kavuşur gibi olduysa da tam iyileşemedi. İsfahan'daki Kâkûyî Hükümdarı Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'le Hemedan'a çıktıkları bir seferde tekrar hastalandı ve Hemedan'a ulaştıklarında vefat ederek (428/1037) oraya defnedildi.

İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ, felsefe ve bilimin hemen her alanında kaleme aldığı metinlerle kendisinden sonrasına büyük bir külliyat bırakmıştır. Onun mantık, tabiiyyât (doğa bilimleri), riyâziyyât (matematik bilimler) ve ilâhiyyât (metafizik) gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli olup Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi daha önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha

•••••

3 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 158-159.

şümullüdür. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koyması bakımından seleflerinden, hatta üstadı Fârâbî'den ileridedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı sûreleri üzerine tefsirler yazması; namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi konuları müstakil risâlelerinde ele alarak doğrudan dinî meseleler üzerinde yoğunlaşması, İslâm dünyasında daha fazla kabul görmesine yol açmıştır.

Doğu'da V./XI. ve VI./XII. yüzyıllardan sonra Kindî ve Fârâbî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken, İbn Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefî eğitimin temelini oluşturmuştur. Eserlerinin mevcut nüshaları da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Kindî'nin eserlerinden sadece iki el yazmasına ulaşılabilmiş, Fârâbî'nin eserlerinden önemli bir kısmı eksik kalmışken, İbn Sînâ'nın çalışmalarının neredeyse tamamı pek çok nüsha halinde günümüze kadar gelmiştir. Bugün İbn Sînâ'ya nispet edilen çok sayıdaki eserin gerçekten ona ait olup olmadığı araştırmacıların önünde büyük bir sorun olarak dursa da, İbn Sînâ adına kaydedilmiş eserler içerisinde 100'ü aşkın eserin ona ait olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur.

İbn Sînâ'nın büyük hacimli eserleri yanında kaleme aldığı çok sayıda risâle de Ortaçağlardan günümüze kadar Doğu ve Batı'da muazzam bir ilgi uyandırmış; İbrânîce, Süryânîce, Latince, Türkçe,⁴ Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, İspanyolca ve Lehçe gibi pek çok dile tamamen ya da kısmen tercüme edilmiştir. Tarihî süreç içerisinde bazı eserlerinin aynı dile birkaç defa tercüme edildiği de vâkidir. Ayrıca özellikle İslâm dünyasında onun eserleri üzerine pek çok şerh, telhis, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır ki bunlar, İbn Sînâ felsefesinin İslâm düşünce geleneği içerisindeki sürekliliğini sağlayan ana etkenler arasındadır.

İbn Sînâ'nın en önemli kitapları arasında *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât ve't-tenbihât*, *Dânişnâme-i Alât* ve *el-Kânûn fi't-tıbb* gibi çalışmalar zikredilebilir. İbn Sînâ'nın günümüze ulaşan en ayrıntılı ve kapsamlı

•••••

⁴ İbn Sînâ'nın Türkçe'ye tercüme edilen eserlerinin açıklamalı bir listesi için bk. Kaya, "İbn Sînâ'nın Türkiye'de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri", s. 345-357.

eseri olan *eş-Şifâ*, mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelmektedir. *en-Necât* ise önemli ölçüde *eş-Şifâ*'nın mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetindedir. Eserin riyâziyyât bölümü Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. İbn Sînâ'nın son yazdığı kapsamlı eseri olan *el-İşârât ve't-tenbihât* da felsefenin mantık, tabîyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularına dairdir. O, *eş-Şifâ*'daki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulması bakımından özgün bir eserdir. İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'si felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eser olup gerek üslûbu gerekse muhtevası açısından *el-İşârât ve't-tenbihât* ile *en-Necât*'tan farklıdır ve Farsça'daki felsefe terminolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. *el-Kânûn fi't-tıbb* ise, İbn Sînâ'nın tıp konusundaki en önemli ve kapsamlı eseridir. Eser, modern dönemlere kadar gerek Doğu'da gerekse Batı'da tıp sahasındaki en önemli kaynak olarak görülmüştür.

Nefis Teorisi: İnsanî Nefsin Mahiyeti ve Akıl

İbn Sînâ'nın nefis teorisi, daha özelde insanî nefis ve akıl görüşü, felsefe tarihinde özel bir merhaleyi temsil eder. Elbette o, bu teorisini geliştirip mükemmelleştirirken kendisinden önceki birikime çok şey borçludur. Aristoteles'in *De Anima*'sı, onun üzerine yapılan serhler geleneği ve Fârâbî gibi İslâm filozoflarının ondaki tesirleri asla küçümsenemez. Ancak onun, "felsefî sistemine -kelimenin tam anlamıyla- hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan akla dair teorisi"⁵ yeni bir muhteva ve özgün bir yapıyla felsefe tarihindeki üstün yerini almaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın nefis ve akıl teorisi, sadece alana ilişkin tarihî sorunları yanıtlamasıyla değil, aşağıda görüleceği üzere metafizikten bilgi teorisine, ahlâk felsefesinden din felsefesine kadar pek çok alanın kesiştiği bir noktada durması bakımında da oldukça dikkat çekicidir.

İnsanı dünyadaki en değerli varlık olarak gören İbn Sînâ, beden ve nefisten oluşan düalist bir yapı içerisinde incelediği insanın en değerli kısmının nefis olduğu düşüncesindedir. Ona göre bir cevher

.....

5 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 36.

olarak bağımsız bir varlığı bulunan nefis, gayri maddî ve yalın (*basit*) olup, cisim ya da cisimde doğal olarak bulunan bir güç değildir. Nefsin tanımı konusunda Aristoteles'i takip eden İbn Sînâ, onu "organik doğal cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlar. Nefsin ilk yetkinlik⁶ olarak tanımlanması, "organik doğal cismin" (canlı türünün) "bilfiil olarak" var olmasının nefis ile gerçekleşmesi dolayısıyladır. Bu bağlamda ikinci yetkinlik ise insanın duyumsaması ve hareketi gibi türe ait birtakım fiillerin "bilfiil olarak" meydana gelmesi durumunda kendini göstermektedir. Bunun ikinci yetkinlik olarak adlandırılması da bu tür fiillerin bilfiil olarak meydana gelebilmesinin ancak ilk yetkinliğin (türün bilfiil varlığının) ardından ve ona bağlı olarak gerçekleşmesi dolayısıyladır.⁷

İbn Sînâ, bu dünyada nefsi sadece insan türüne özgü kılmayıp bitki ve hayvanların da nefsi olduğu düşüncesindedir. Buna göre oluş ve bozulmuş dünyasında, bitkisel (*nebâtî*), hayvanî ve insanî olmak üzere üç tür nefis bulunmaktadır. Nefsin türlerini belirleyen şey, onu taşıyan cismin mizacıdır. Bu mizacın mutedillik derecesi nefsin çeşitliliğinin sebebidir. Cisimsel mizacın mutedilliği ne kadar yüksekse, onun sahip olduğu nefsin düzeyi de o kadar yüksektir. Bu demektir ki, bedensel ya da cisimsel mizacın yapısıyla nefsin belirli bir nitelikte var oluşu arasında bir ilişki söz konusudur. Cisimsel mizacın en mutedil olduğu durumda, yani insanî nefsi almaya hazır hale geldiğinde bu nefis, ay üstü âlemde sudûr eder. Eflâtuncu yaklaşımın aksine nefis, bedenden önce değil bedenle birlikte vücut bulur. Nefsin semavî âlemde sâdır oluşu ve "ayrık illetler [akıllar]" vasıtasıyla hudûsu, İbn Sînâ'nın nefis teorisini sudûrcu kozmoloji üzerinden metafiziğine bağlar ve onun bir konusu haline getirir.

İbn Sînâ insanî nefsin, bedenden bağımsız bir şekilde var olabilen mânevî bir cevher olduğunu çeşitli delillerle ortaya koyar.⁸ Genelde onun bu delillerinin temeli, insandaki aklî idrak ile duyuşal

••••••••

6 Buradaki yetkinlik kavramının İbn Sînâ'da ve İbn Sînâ öncesi felsefi gelenekteki kavranışı konusunda mukayeseli bir inceleme ve analiz için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 39-186.

7 İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 10.

8 İbn Sînâ'nın, nefsin varlığının kanıtlanması konusunda serdettiği delillerle ilgili geniş bilgi için bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 39-57.

idrak arasındaki farkın açıklamasına ve aklî idrakin cisim olmayan bir cevherde (*nefs*) gerçekleştiğinin gösterilmesine dayanır. Buna göre duyuusal idrak güçleri, nesnenin sûretini, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tam olarak soyutlayamazlar, çünkü onlar, cismanî bir organla idrak ederler. Oysa aklî idrak gücü, nesnenin sûretini maddesinden her yönüyle tam olarak soyutlayıp idrak edebilmektedir. İşte İbn Sînâ'ya göre akıl gücünün bu idraki, ona sahip olan şeyin cisimsel olmayan bir cevher olduğunu gösterir. Zira nefis, cisimsel bir cevher olsaydı, tam bir soyutlama yapamazdı. Yine İbn Sînâ'ya göre insanın tümel kavramları idrak edebilmesi de insan nefsinin cisim veya cisimle kâim bir cevher değil, bağımsız mânevî bir cevher olduğunu ortaya koyar, zira idrak edilen tümel kavramın akıl gücü dışında herhangi bir nesnel gerçekliği yoktur. Soyut olan tümellerin cisimde bulunduğunu düşünmek de imkânsızdır. Ayrıca duyuusal idrak güçlerinin aksine akıl gücünün kendini idrak edebilmesi, kendi varlığının bilincine varabilmesi de bu gücün cisim veya cisimsel olmadığını göstermektedir.

Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu İslâm dünyası yanında Ortaçağ Avrupası'nda da meşhur "boşlukta uçan adam" örneğiyle ya da deliliyle açıklamaya çalışır.⁹ Farzedelim ki, der İbn Sînâ, bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun ve fakat bedeni hiçbir şeye temas etmesin. Dolayısıyla o, dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Ve yine onun, kendi bedenini dahi göremediğini ve vücudunun organlarının birbirine dokunmadığını varsayalım. Sonuçta, böyle bir durumdaki insan hiçbir duyu idrakine sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve hatta kendi bedeninin varlığı hakkında bile bir şey öne süremez; fakat yine de kendisinin var olduğunu farkındadır. İşte İbn Sînâ'ya göre bu farkındalığı sağlayan, bedenden bağımsız mânevî bir cevher olan "nefis"tir. Burada İbn Sînâ, bedenimizi yok farzedebileceğimizi ve onun varlığından kuşku duyabileceğimizi, fakat ruhumuzun (*nefs*) olmadığını asla düşünemeyeceğimizi vurgular. Öyleyse insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın aslı doğası olan nefis, bedenle birlikte var olsa da mahiyet olarak ondan tamamen ayrı ve yalın bir cevher olup bedenin yok olmasıyla

•••••

9 Bu kanıt, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde yer almaktadır; örnek olarak bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 225.

da yok olmaz. Böylece İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü noktasındaki Yeni Eflâtuncu birikimden de yararlanarak İslâm'ın ölüm sonrası hayat için çizdiği çerçeveye yönelik felsefi bir temellendirmede bulunmaktadır.

Nefsin bu ontolojik konumu noktasında İbn Sînâ, Aristoteles'ten açık bir farklılaşma içindedir. Zira *De Anima*'sında insanî nefsi bitki ve hayvan nefislerinden daha ayrıcalıklı görmeyen Aristoteles, bitki ve hayvan nefisleri gibi insana ait nefsi de bedeninin bir formu olarak düşünmekte ve onun ölümsüz olup olmadığı konusunda net bir görüş ortaya koymamaktadır. Dahası İbn Sînâ'da nefis ile beden arasındaki ilişki konusu Aristoteles de dahil kendinden önceki filozoflarda görülmeyen bir yaklaşım biçimiyle ele alınmaktadır. Ayrıca nefsin beden üzerindeki çok boyutlu etkisini ısrarla belirtmesi ve bu konudaki açıklamaları onun felsefesinin en başta gelen ve orijinal yönlerinden birini oluşturmaktadır.¹⁰ İbn Sînâ'nın bu noktadaki yaklaşımı ve nübüvvet teorisiyle kurduğu bağlantı, daha sonra Avrupa'da önemli tartışmalara yol açmış ve özellikle Marsilio Ficino (ö. 1499), Andrea Cattani (ö. 1506) ve Pietro Bairo (ö. 1558) gibi Rönesans düşünürlerini oldukça etkilemiştir.¹¹

İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin (*nefs-i nâtika*), diğer canlı nefislerinden ayrılmasını sağlayan ve böylece insanı insan kılan belirli güçleri vardır. Bu “insanî güçler”, i) eyleme (*âmile*) ve ii) bilme (*âlîme*) güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik akıl (*el-aklû'l-amelî*) olarak da adlandırılan eyleme gücü, insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu güç, insanı düşünmeye bağlı birtakım fiillere yönelir. Buna göre bedenle ve bedenî faaliyetlerle ilişkiyi sağlayan eyleme gücünün insanın diğer bir kısım güçleriyle ilişkisi bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nefsin bu gücü, bedenî güçler üzerinde yönetici bir konumda olma yetisine sahiptir. Erdemlerin elde edilebilmesi için bu yeti, bilfiil hale getirilmelidir. Bir başka ifade ile insanın ahlâklı bir varlık haline gelebilmesi ancak bu gücün, bedenî güçlere hâkim olup onları yönetmesiyle gerçekleşir. O halde bu güç, kişinin ahlâklı ya da ahlâksız olması bakımından da birincil derecede rol oynar.

•••••

10 Rahman, “İbn Sînâ”, s. 109-110.

11 Daha fazla bilgi için bk. Hasse, “Arabic Philosophy and Averroism”, s. 122 vd.

Teorik akıl (*el-aklû'n-nazarî*) olarak da adlandırılan bilme gücü ise, “yukarı”ya, ulvî alana dönük olan ve insanın bu alanla ilişkisini sağlayan bir güçtür. Bu güç, gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan maddeden ve maddî niteliklerden soyutlanmış tümel sûretleri, ilk ve ikincil akledilirleri nefse kazandırır. Bu akıl gücü sayesinde insan, tümel bilgiye ulaşmak ve tümel konular üzerinde incelemelerde bulunmak suretiyle diğer canlılardan ayrılır. Yine bu gücü kullanarak insan, en yüce bilgi alanını oluşturan metafizik bilgiyi elde edip kendisini teorik bakımdan yetkinleştirebilir.

İbn Sînâ'ya göre aklın idraki, yani tûmeli kavraması salt kendi gücüyle gerçekleşen bir hadise değildir. Aksine akıl, yukarıdaki her iki haliyle de tûmeleri kavrarken bir dış etkene gereksinim duyar ki bu, kozmolojik akılların sonuncusu olan “faal akıl”dır. Ona göre “hep etkin akıl” olan bu akıl, tümel sûretlerin ve bilgilerin kendisinden neşet ettiği bir kaynaktır. Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de “Onun insan aklına olan nispeti güneşin göze olan nispeti gibidir”. Nasıl ki ışık olmaksızın potansiyel olarak görme gücüne sahip olan göz, bilfiil olarak göremezse, benzer şekilde potansiyel olarak bilme gücüne sahip olan akıl da faal aklın ışığı olmaksızın bilfiil olarak bilemez.¹² O halde İbn Sînâ'ya göre insan aklında tümel bilgilerin ortaya çıkışı daha önce dış ve iç duyular tarafından algılanmış olan tikellerden çıkarılmamaktadır. Çünkü tûmeler onlarda mevcut değildir. Ayrıca, tikellerden oluşan örneklerin hiçbir miktarı sonsuz örneklere uygulanabilir olan tümel özleri meydana getirmeye fiilen yetmez. Bu sebeple İbn Sînâ, tûmelin bilgisinin, tikellerden değil de, bunların, zihni belirli bir şekilde hazırlaması ve onu tûmeleri almaya yatkın ve yetkin hale getirmesi sonucu faal aklın ışığının insan aklına erişmesi ve tûmeleri ona vermesiyle, yani *işrâkla* (aydınlanma) gerçekleştiği görüşündedir. Bir diğer ifadeyle akılda meydana gelen tümel sûretler ve bilgiler, insanın tikeller üzerinde gerçekleştirdiği zihinsel çabasına, “düşünme”sine bağlı olarak belirli bir konuma gelen nefis ile faal aklın bir tür ittisâli (ilişki) sonucu kazanılmaktadır. O halde İbn Sînâ'ya göre tümel sûretlerin idraki, yani gerçek bilgilerin insandaki oluşumu, duyuların tikelleri idraki ile düşünmeye bağlı

•••••

12 Faal akıl ve bilginin oluşumundaki rolü ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 39-40, 208-209.

olmakla birlikte, salt bunlara indirgenerek açıklanamaz; bilginin kaynağında bu dünyayı aşan bir boyut söz konusudur.

İbn Sînâ'ya göre insan akılı, duyulara ve düşünmeye bağlı olarak faal akıldan tümel bilgileri elde ederken dört aşamadan geçer. Aklın, nesnesini idraki açısından yahut bildikleri açısından derecelenmesi de demek olan bu dört aşama i) heyûlânî akıl, ii) meleke halindeki akıl, iii) fiil halindeki akıl ve son olarak iv) müstefâd (kazanılmış) akıl aşamalarından ibarettir.¹³ Kindî ve Fârâbî gibi seleflerinden belirli noktalarda farklılaştığı bu akıl teorisinde İbn Sînâ, heyûlânî akılı, her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak görür. Bu aşamada akıl, doğası gereği sûretleri kavramaya yatkınsa da henüz nefiste bilkuvve halinde bulunmaktadır. Meleke halindeki akıl aşaması, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı ifade eder. Bir başka deyişle bu aşama, aklın tanım (*hadd*) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (*kıyâs*) için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantığın ya da düşünmenin genel ve temel ilkeleriyle kavramlarını öğrendiği aşamaya karşılık gelir. İbn Sînâ'ya göre bu ilkeler doğrudan deney ve gözlemden gelmediği gibi, doğuştan da değildir. Zaten belirtildiği üzere akıl, doğuştan bir bilgiye sahip olmayıp, sadece bilme yeteneğine, yani heyûlânî akla sahiptir. Böylece İbn Sînâ, belirli bir süreçten sonra bunların faal akıl vasıtasıyla kazanıldığı görüşündedir.

Fiil halindeki akıl, ikinci aşamada temel ve genel ilkelerin (ilk akledilirler) kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle (*hads*) birlikte yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) edinildiği aşamayı temsil eder. Bu aşamada, kazanılmış bilgiler âdeta bir hazine olarak muhafaza edilmiş durumdadır. Bunlar, istendiğinde bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilebilir bir konumda bulunur. Varlığın bütün alanlarına ilişkin bu bilgilerin kazanılmasında faal akıl, burada da etkindir. Son olarak müstefâd akıl aşaması, yine faal aklın etkisiyle, insanî aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği; fizikten metafiziğe kadar elde ettiği

•••••

13 Aklın dereceleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 39-41, 186. Ayrıca İbn Sînâ'nın faal akıl yanında insan aklına dair de geliştirmiş olduğu teorisi konusunda geniş bilgi ve analiz için bk. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 74-126.

bilgileri bilfiil bildiği ve düşündüğü mükemmellik aşamasını ifade eder. Bu akıl aşamasında canlı cinsi ve insan türü yetkinliğe erer ve insanlık gücü, bütün varlıkların ilk ilkelerine (gök akılları ve gök nefisleri) benzer bir konuma erişir. İşte insanın ölüm sonrası hayatında elde edeceği mutluluk da, ancak aklın ilk aşamasından geçerek bilfiil ve mükemmel hale gelişyle birlikte söz konusu olur.

Burada belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, bilginin faal akıldan elde edilmesini sadece “düşünme”ye bağlamaz. Ona göre bu noktada, yani faal akıldan bilgilerin kazanılmasında daha önemli ve kestirme olan yol sezgidir (*hads*). Düşünme, belirli bir zaman ve süreçte bilinenden bilinmeyenin bilgisini elde etmeye doğru yapılan bir zihni hareket iken; sezgi, bilinmeyenin bilgisine âdeta zamansız olarak bir anda, hızlı bir biçimde geçiştir. Anlaşılabacağı üzere, düşünme ile sezgi özünde aynı işlevi yerine getirmektedir. Her ikisinde de bilinenden bilinmeyenin bilgisine doğru zihni bir yönelim ve geçiş söz konusudur. Bununla birlikte düşünmede bu işlem daha yavaş, gecikmeli ve zahmetli olurken, sezgide bu, birdenbire, aniden ve kolayca gerçekleşmektedir. Yine ilâhî bir feyiz ve faal akılla doğrudan aklı bir ittisâl olan sezgi, insanın istemesine bağlı kalmaksızın, çabaya ve duyular gibi birtakım araçlara başvurmaksızın gerçekleşebilir. Oysa düşünme, daima iradeli, çaba isteyen ve doğru sonuç vermesi için birtakım kural ve ilkelere uymayı ve onları yerinde kullanmayı gerektiren bir faaliyettir.¹⁴

İbn Sînâ’da *hads*, onun nübüvvet olgusunu açıklarken başvurduğu anahtar kavramlardan biridir. İbn Sînâ, peygamberlerin, güçlü bir akıl ve sezgi gücüne sahip olmaları sebebiyle faal akılla mükemmel bir ilişki kurduklarını ve böylece herhangi bir zihinsel süreçten ve öğrenimden geçmeksizin en kısa zamanda bilgileri elde ettiklerini düşünmektedir. Bu, oldukça az ve nadir görülmesine rağmen mümkün olan bir durumdur ve kesinlikle imkânsız değildir. Sezgi gücünün bazı insanlarda daha zayıf, bazılarında ise daha güçlü olduğunu kaydeden İbn Sînâ, bu duruma bağlı olarak sezgiyle elde edilen bilgilerin miktarının da değişebildiğini söylemektedir. İnsanların en üstünü olan peygamberler ise, en güçlü nefse ve taşıdıkları “kutsî akıl” dolayısıyla sezgiye sahip olduklarından -sezgiye sahip olan

•••••

¹⁴ İbn Sînâ’da düşünme ve sezginin kapsamlı bir incelemesi için bk. Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s. 113-147.

diğer insanların aksine- bütün bilgileri ya da pek çoğunu kolayca ve neredeyse bir anda elde etme imkânına sahiptir.¹⁵

İbn Sînâ, peygamberin akıl bakımından bu üstün özelliğinin yanında onun nefesine ait iki önemli özelliğinden de bahseder. Bunlardan birincisi onun hayal gücüyle alakalıdır. Bu özellik sayesinde peygamber, yeryüzünde gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında uyarır, geçmişte ve şu andaki görünmeyen olaylara işaret eder. Bir başka ifade ile peygamber, geçmiş, şimdi ve gelecekteki hiç kimsenin şahit olmadığı ve bilmediği olayları bildirir. Peygamberin bu konulardaki bilgisinin sebebi ise, onun, hayal gücü dolayısıyla semavî cisimlerin nefisleriyle irtibata geçebilmesidir. Zira semavî nefisler, bu dünyadaki fizikî durumu ve olayları cüz'î olarak bilebilmektedir. İşte peygamber, onlarla kurmuş olduğu bu irtibat neticesinde, geçmiş, şimdi ve gelecekteki olayları, kısacası cüz'î birtakım bilgileri alabilmekte ve bunları insanlara aktarabilmektedir. Bu durum aslında pek çok insan için uyku halinde rüya yoluyla da mümkün olabilmektedir. Fakat bu, ayırıcı bir özellik olarak peygamberlerde hem uyku hem de uyanıklık halinde gerçekleşebilmektedir. Ayrıca bu güç, peygamberde en ileri seviyede olduğundan, hiç kimse ilgili konularda peygamberin düzeyinde bir bilgi sahibi olma imkânına sahip bulunmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre hayal gücü aynı zamanda peygamberin faal akıldan elde ettiği akli bilgiyi (akledilirleri) önce bir görülür ve duyulur duyu nesnesi şeklinde temsil eder ve sonra da onları ortak duyuda tasvir eder.¹⁶ Böylece, soyut ve tümel olan bilgi, yani akli kavramlar somut hale gelir; iştilip ezberlenen sesler ve görünüp algılanan görüntüler durumuna dönüşür.

İbn Sînâ'ya göre peygamberlik gücünün veya "peygamberin nefsi"nin diğer özelliği ise, tabiatı değiştirebilme yani mucize gösterebilmedir. İbn Sînâ bu konuyu açıklarken, mânevî olanın maddî olanı etkileyebileceği olgusundan hareket etmektedir. Ona göre, vehim gücünün birtakım şeyleri vehmetmesi sonucu herhangi bir vasıta devreye girmeksizin insanda korku, dehşete kapılma ve hatta bu sebeple bedeninin ve birtakım bedensel fiillerin etkilenmesi söz konusudur. İşte aynı şekilde herhangi bir vasıta olmaksızın tabiat olaylarının peygamberdeki bu güç sayesinde etkilenmesi ve değişmesi

•••••

15 Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 194-195.

16 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 115 vd.

de mümkün olabilmektedir. Ona göre tamamıyla bedeninin etkisi altında kalmayan güçlü nefisler, kendi dışlarındaki başka bedenleri etkileyebilir ve onlardan dünyadaki fiziksel nesnelere tesir edebilecek birtakım etkiler sâdır olabilir. Böylece bunların şifa vermesiyle hastalar iyileşebilir, dilemesiyle yağmur yağabilir ve zelzele, tufan gibi felâketler ile peygamber ve velilerde görülen olağanüstü hadiseler meydana gelebilir.¹⁷

Anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, geliştirmiş olduğu nefis ve akıl görüşüyle sadece bilgi teorisi, ahlâk felsefesi vb. alanlarda açıklamalar getirmemekte, aynı zamanda nübüvvet, vahiy, mucize, keramet, sihir gibi pek çok olguyu felsefî ve rasyonel temelde izah eden bir sistem ortaya koymaktadır. Böylece bu sistemde, akletmenin fâili (insan aklı), akletme süreci, akletme metodu ve akletmenin nesnelere birbirine bağlı ve birbirini açıklayan bir ilişki içinde bir araya getirilmektedir. Bu çerçevede onun nefis teorisi epistemoloji için bir çatı sağlamakta, epistemoloji ise mantık yoluyla kozmolojiyi veya ontolojiyi yeniden üretmektedir. Nihayetinde bu teori sayesinde nübüvvetle ilişkin nefse dayalı açıklamalarla ahlâk ve dinî hukukun içerisinde yer aldığı pratik felsefe de sisteme dahil edilmektedir.¹⁸

İbn Sînâ'nın nefis veya akıl teorisinin kapsamlılığı ve açıklayıcı gücü, kendisinden sonra İslâm dünyasında önemli etkilere yol açmıştır. Özellikle insanî nefsin güçleri, akıl tasnifi ve aşamaları ve sezginin bilgi teorisindeki yeri ve önemi gibi alanlarda yoğunlaşan bu etki sadece *felâsife* üzerinde değil aksine bizzat Gazzâlî'de ve Gazzâlî sonrası kelâm, tasavvuf ve fıkıh literatüründe de açıkça görülebilmektedir.¹⁹

Metafizik ve Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu

İbn Sînâ, felsefenin en önemli disiplini olan metafiziği, Aristoteles'ten sonra yeniden inşa eden filozof olarak nitelenebilir. O, yetersiz ve çelişkili bulduğu Aristoteles metafiziğini gerek form

•••••

17 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 120 vd.; a.mlf., *el-Kerâmât ve'l-mu'cizat ve'l-e'âcib*, s. 237-238.

18 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 44.

19 İbn Sînâ'nın bu alandaki etkisine örnek olarak bk. Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy", s. 101-144; Janssens, "Fakhr al-Dîn al-Râzî on the Soul", s. 562-579; Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı", s. 5-44.

gerakse içerik olarak büyük bir dönüşüme uğratmış ve onu yeniden yapılandırmıştır.²⁰ Bu bağlamda o, pek çok mesele yanında Tanrı sorununu da farklı bir bakış ve yöntemle ele almış; Tanrı'nın varlığı, birliği ve aşkınlığı gibi konuların açıklanmasında “küllî” bir ilim olarak metafiziğe özel bir konum biçmiştir. Böylece o, bu tür metafiziksel meselelerin çözümünde fizik bilimler gibi cüz'î bilimlerin verilerine dayanılamayacağı yönünde önemli bir tez geliştirmiştir ki daha sonra bu tez, İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından şiddetli bir eleştiriye tâbi tutulmuştur.²¹ Metafizik sonuçlarda fizik biliminden elde edilen birtakım öncülleri ve kanıtları metafiziğin dışına çıkarmayı hedefleyen İbn Sînâ'ya göre metafizik sonuçlar, metafizik önermelere dayanmalıdır. Zira konusu “varlık olarak varlık” olan metafiziğin, kendi altında yer alan diğer disiplinlerden öncüller alması ve bunları kullanması küllî bir ilim olarak metafiziğin yöntemine, yapısına ve amacına aykırı düşmektedir.

İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*'ın birinci makalesinin üçüncü faslında metafiziğin, cüz'î-duyulur verileri kullanmaksızın salt küllî-aklı öncüllere dayanarak İlk İlke'nin (Tanrı) varlığını kanıtlayabileceğini söylemektedir.²² Dahası o, Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Lambda* kitabına yaptığı şerhte²³ ve *el-Mübâhasât* adlı eserinde²⁴ Tanrı'nın varlığıyla ilgili, özellikle fizikte kullanılan diğer (küllî-aklı olmayan) delilleri şiddetle eleştirmekte ve bu noktada hem Aristoteles'in hem de yorumcuların yaklaşımlarını hatalı bulmaktadır. Ona göre hareketten kalkarak (*min tarîki'l-hareke ve min tarîki ennehû mebdü'l-hareke*) Tanrı'nın varlığına ulaşmak yakışıksızdır (*kabîh*). Zira bu yolla ancak bir Hareket Ettirici'nin varlığı ortaya konulmakta, var olanların varlıklarını kendisinden aldıkları bir ilkeye ulaşılmamaktadır. Ona göre hareketten yola çıkarak her varlığın bizzat ilkesi olan Bir'in ve Hakk'ın temellendirilmesi söz konusu olamaz, yani İlk İlke, hareketin ilkesine indirgenemez.²⁵

••••••••••

20 Bu konuda müstakil bir çalışma için bk. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitâb al-Sifâ"*.

21 Geniş bilgi için bk. Alper, “Avicenna's Conception of the Scope of Metaphysics”, s. 85-103.

22 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 21.

23 İbn Sînâ, *Şerhü Kitâbi Harfi'l-lâm*, s. 23-24.

24 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 84.

25 eş-Şifâ'dan sonra yazılan *et-Ta'likât*'ta İbn Sînâ, ilk Muharrik'in varlığının ☞

İbn Sînâ'ya göre Tanrı ve dört sebep gibi bazı konu ve ilkeler, fizik biliminde ya da doğa felsefesinde ele alınmaktaysa da bunlar, gerçekte bu bilimin alanına değil, metafiziğe aittir. O, *el-İlâhiyyât*'ın birinci makalesinin birinci faslında, Tanrı ile ilgili incelemenin başka bir bilime değil, sadece metafiziğe ait olması gerektiğini nedenleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra şöyle demektedir:

Öyleyse Tanrı'nın varlığının incelenmesinin bu ilimde [metafizik] yapılması gerekir. Bu hususta doğa ilimlerinde ortaya konulanlar, doğa ilimlerine yabancıydı (*garîb*) ve bu ilimlere ait olmayan şey, onlarda kullanılmıştı. Ancak bununla amaçlanan, insanın bir an önce İlk İlke'nin varlığına vâkıf kılınması, böylece de kişide ilimleri kazanmaya yönelik bir arzunun ve gerçek anlamda İlk İlke'nin bilgisine erişecek bir konuma yönelmesi için bir güdülenmenin oluşturulmasıydı.²⁶

Peki, Tanrı'nın varlığının doğadan ya da duyuşal yoldan hareketle değil de metafiziksel yoldan ya da küllî-aklı bir temelde açıklanması nasıl olacaktır? İbn Sînâ'nın Tanrı (*vâcibü'l-vücûd*) kanıtlanmasında dayanılması gerektiğini belirttiği temeller nelerdir? Burada hemen belirtmek gerekir ki onun önerdiği şey, bütün bir metafiziğin merkezine yerleştirdiği *mümkün varlık* ve *zorunlu varlık* kavramlarına dayalı olarak ortaya koyduğu kanıtlama biçimidir.²⁷ Daha sonra *imkân delili* olarak meşhur olan bu kanıtı, Gazzâlî, Şehristânî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi düşünürler eleştirmiş ve fakat bu isimlerden özellikle son ikisi,

.....

kanıtlanması noktasında filozofların iki yol takip ettiğini kaydetmektedir. Buna göre "tabî'yyûn" (doğa filozofları), İlk Muharrik'in kanıtlanmasına, feleği hareket ettiren, cisimsel olmayan ve sonlu olmayan bir gücün zorunluluğuna ilişkin yaptığı açıklamalar yoluyla varmışlardır. Yani onlar, doğadan hareketle İlk Muharrik'e gitmişlerdir. Oysa "ilâhiyyûn" (metafizikçiler), farklı bir yol takip etmiştir. Onlar, onun kanıtlanmasına varlığın zorunluluğundan (*min vücûbi'l-vücûd*) ve onun bir olup çok olamayacağından ulaşmışlardır. (İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 62). İbn Sînâ, erken döneminde, Tanrı'nın kanıtlanması noktasında her iki yolu da sunmuşsa da (bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 33-34), daha sonraki döneminde, doğa filozoflarının yaklaşımını benimsememiştir; bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 263-264.

26 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 7.

27 İbn Sînâ'nın bu kanıtının gerek Batı gerekse İslâm dünyasındaki modern dönemlere kadar gelen etkisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, s. 385-406.

aşağıda ele alınacağı üzere, bu kanıtını oluştururken İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiği yolunda güçlü bir iddia ortaya koymuştur.²⁸

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde “metafiziksel kanıt”ına şu şekilde başlar: Her var olan (*mevcûd*), başka bir yönü değil de zâtı dikkate alındığında, onun sahip olduğu bu varlık (*vücûd*) ya kendinde zorunludur ya da değildir. Eğer zorunluysa, o var olan, bizâtihi Zorunlu Varlık'tır. Eğer zorunlu değilse, var olan olarak düşünülebilmesinin ardından onun bizâtihi imkânsız olduğu söylenemez; aksine zâtı itibariyle ona, sebebinin (*illet*) olmaması şartı gibi bir şart iliştiğinde o, imkânsız olur ya da sebebinin varlığı şartı gibi bir şart iliştiğinde zorunlu olur. Eğer sebebinin ne varlığı ne de yokluğu şeklinde bir şart ona ilişmezse, onun zatında üçüncü bir durum söz konusu olur ki bu da imkândır. Böylece o, zâtı itibariyle ne zorunlu ne de imkânsızdır. O halde her var olan ya bizâtihi zorunlu varlıktır ya da bizâtihi mümkün varlıktır.²⁹

Varlığı ve var olanı bu şekilde bölümlemesinin ardından o şunu ortaya koyar: Bizâtihi mümkün olanın kendinden varlığı söz konusu olamaz. Zira mümkün olması hasebiyle zâtı açısından onun varlığı, yokluğundan daha evlâ değildir. Eğer varlığından ya da yokluğundan herhangi biri onun için daha evlâ ise, bu, ona ârız olan bir şey sebebiyledir. Öyleyse her mümkünün varlığı kendi dışındandır. Bu da yani mümkünü dışarıdan bir varlık kazandıran da ya mümkündür ya da zorunludur. Eğer mümkünse ve bu mümkünler dizisi devam edecekse teselsül söz konusu olacağından bir zorunlu varlıkta son bulması gerekir; eğer bu mümkün değil de zorunlu ise zaten amaca ulaşılmış olur.³⁰

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-arşîyye*'sinde ise, Tanrı kanıtlamasına şu kuralı (*el-kâ'ide*) ortaya koymakla başlar: Var olanın varlığının ya bir nedeni vardır ya da yoktur. Eğer bir sebebi varsa o, “mümkün varlık” diye adlandırılır; bunu ister o var olmadan önce zihinde düşünelim, istersek varlık halindeyken düşünelim durum değişmez, çünkü

••••••••

28 Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu”, s. 61-77.

29 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 19.

30 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 20-21, 27. İbn Sînâ, *en-Necât*'ında da konuyla ilgili benzer bir ifade ve yaklaşım ortaya koymakla birlikte öncekinden farklı olarak başlangıcını “Ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur” hükmüyle yapmaktadır; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 89-90.

varlığı mümkün olanın varlığa çıkması kendisinden varlığın imkânını kaldırmaz. Eğer varlığının bir sebebi yoksa o, “zorunlu varlık” diye adlandırılır.³¹

Mümkün ve zorunlu varlığın tanımını ortaya koyarak “neden” kavramıyla bu iki varlık türünü ilişkilendiren İbn Sînâ, burada mümkünün varlık alanına girmesini bir “tercih ediciyle” açıklamakta ve böylece zorunlu varlığa ulaşmaktadır. Şöyle ki var olan, ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu varlıksa amacımız gerçekleşmiş olur. Yok, eğer mümkün varlıksa, bu durumda mümkün varlık ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebeple varlığa çıkar. Eğer onun bu sebebi de aynı şekilde mümkün varlıksa o zaman mümkünler birbirlerine bağlanmış olurlar ki, bu durumda kesinlikle var olamazlar; zira düşündüğümüz bu varlık, sonsuzca giden bir varlıklar dizisi kendisinden önce gelmedikçe varlığa çıkmamış olur ki bu imkânsızdır. O halde mümkünlerin zorunlu bir varlıkta son bulması gerekmektedir.³²

İbn Sînâ, ortaya koyduğu bu açıklamasını metafiziğinde mühim bir yer tutan varlık ve mahiyet³³ ayırımıyla destekler. Ona göre bir şey,

••••••••

31 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 15-16.

32 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 16. İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'ında da varlık sahasına giren şeylerin “akılda” mümkün ve zorunlu varlık olmak üzere iki kısma ayrılabilme ihtimalinin olduğunu söylemekte ve zorunlu varlığı bir “nedeni olmayan”, mümkün varlığı ise bir “sebebi olan” olarak tanımlamaktadır. Ona göre zorunlu varlığın varlığa çıkmasının bir sebebi olamaz, çünkü böyle bir durum söz konusu olduğunda bu varlığın onun sebebiyle var olmuş olması gerekir ki bir şey sebebiyle var olan şey zati itibariyle asla varlığı zorunlu değildir. Zira böyle bir varlık kendi dışındaki o şey var olmadan bulunamaz. Zati itibariyle mümkün olanın ise hem varlığı hem de yokluğu bir sebebe bağlıdır. Çünkü o var olduğunda yokluk değil de varlık sahibi olmuştur; yok olduğunda ise varlık değil de yokluk sahibi olmuştur. Bu durumda onu gerek yokluğunda gerekse varlığında her iki mümkün durumdan birine tahsis edecek bir tahsis edicinin olması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle o, var olduğunda varlığını belirleyen, yok olduğunda ise yokluğunu belirleyen bir tayin ediciye ihtiyaç duymaktadır. Bu tayin edici de mümkün varlık dışında zorunlu bir varlık olmalıdır. Zira mümkün varlık dışında böyle bir tayin edici söz konusu olmazsa onun varlık sahasına girmesi de mümkün değildir. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 37-41.

33 Konuyla ilgili geniş bir inceleme ve analiz için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 189-232.

soyut olarak (kavram düzeyinde) zihinde kavrandığı zaman o şeyin, zihnin dışında da gerçekten bir varlığının olması gerekmemektedir. Herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulabileceği açıktır. Bu durum, bir şeyin ne olduğu (*mâhiyet*) ile var olduğunun (*vücûd*) ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır. Biz, evrendeki var olanlar içerisinde hangi varlığı ele alırsak alalım, onun mahiyetinde varlık, zorunlu bir öge olarak bulunmaz. Var olanların mahiyetini düşündüğümüzde, varlığın onlar için sadece bir imkân olduğunu görürüz. Varlık, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mâhiyetinin parçasıdır. Bir başka ifade ile mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dahil değildir. Aksine “Varlık, mahiyetin üzerine gelip çatmıştır”. Zira mahiyet sadece bir nesnenin varoluş imkânına işaret etmektedir. Ama bu imkân onun gerçekte varoluşunu içermemektedir.

Buna örnek olarak “üçgen” verilebilir. Üçgenin mahiyeti yüzey ve kenarı olan çizgiyle ilgilidir. Bunlar üçgeni üçgen olması bakımından ve onun üçgenlik mahiyetinin bulunması bakımından kurarlar. Bir başka deyişle yüzey ve kenar, üçgenin mâhiyetini oluşturan sebepler olarak düşünülebilir. Varlığı bakımından ise o, bunlardan başka olan diğer bir nedenle ilgilidir ki bu, fâil sebeptir. O halde biz, üçgenin anlamını anlar ve zihnimize onun çizgi ve yüzeyden oluştuğunu bilirsek de, sırf buradan kalkarak onun dış dünyada varlıkla nitelendiğini, yani var olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü mahiyetin sebepleri, varlığın ve varoluşun sebeplerinden farklıdır.

İbn Sînâ'ya göre mademki mahiyet bir imkân durumudur ve mahiyete varlık dahil değildir; o halde mümkün varlıkların, yani mahiyetleri düşünüldüğünde dış dünyada varlıkları zorunlu olarak gerekmeyen varlıkların var olmaları ve yoklukları birbirine eşittir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'taki ifadesiyle, özünde gerçekliği imkân olanların, varlığı yokluğundan daha “evlâ” değildir. Fakat mademki burada var olanlar vardır; yani imkâna işaret eden mahiyet varlık kazanmış, ona varlık “ârız” olmuştur; o halde bu, bir “fâil sebep”ten dolayı olmalıdır. Bir başka ifadeyle onun varlığını yokluğuna önceleyen bir sebep bulunmalıdır. Bu fâil sebep, mâhiyetin kendisi ya da kendisindeki bir sıfat olamayacağından -zira mahiyet henüz varlık kazanmadığından kendisinin bir fâil neden olması mümkün değildir-, mahiyetin dışında olmalıdır. Bu demektir ki varlık

sahasına gelmesi ya da yokluk sahasında kalması eşit olan mahiyet, yok değil de var olmuşsa ve varoluşunun sebebi kendisi olamazsa, bu durumda, onun varlık sahasına girişinin kendisi dışında, varlık bakımından önceliği bulunan bir fâil sebebinin olması, yani varlığının bir başkasından alınması gerekmektedir. Son tahlilde bu fâil sebep de, varlığında bir imkân durumu asla bulunmayan Zorunlu Varlık, yani Tanrı olmalıdır.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda iki aşamalı bir yol izlemektedir. İlk aşamada o, varlığın veya varlığı düşünülebilenin aklî ya da mantıksal ayırımını yaparak aklın varlık hakkında sadece iki hükümde bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Buna göre varlık ya bir sebebi olmayan zorunlu varlıktır ya da bir sebebi olan mümkün varlıktır. Akıl bu iki şıktan başka bir şıkka ihtimal vermemektedir.³⁴ İbn Sînâ bu aşamada *el-İlâhiyyât*'ta yaptığı gibi, zorunlunun niçin bir sebebi olmaması gerektiğini, mümkünün de niçin bir sebebi olması gerektiğini de ayrıca açıklamaktadır.

İkinci aşamada ise o, varlık hakkındaki bu mantıksal ayırımı bilfiil varlığa tatbik etmektedir: “Burada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur”.³⁵ Buna göre akılda olduğu gibi gerçeklik alanında da varlık ya zorunludur ya da mümkündür. Çünkü aklen ya da mantıksal olarak başka türlü olması mümkün değildir. Zira aklî hükümler içerisinde geriye yalnız imkânsız (*mümteni'*) kalmaktadır ki bunun da söz konusu olması düşünülemez. Çünkü eğer varlık varsa imkânsızlık durumu zaten ortadan kalkmış demektir. Nitekim imkânsız, yokluğu zorunlu olan anlamındadır (*zarûriyyün fi'l-'adem*).³⁶

Zorunlu ya da mümkün olma durumunda olan bu varlık mümkün ise, hem varlığa hem de yokluğa imkânlı olan bu mümkün varlığın varlık sahasına çıkmasını tercih eden bir sebep olmalıdır.³⁷ Bu

•••••

34 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 37.

35 İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 89.

36 İbn Sînâ, *en-Necât*, I, 30.

37 İbn Sînâ varlık ve yokluğa eşit derecede imkânlı olan mümkünün, varlık ya da yokluk yönünde gerçekleşmesi için bu iki yönden birinin diğerine tercih edilmesini sağlayan bir sebebin olması gerektiği yönündeki bilginin *a priori* olduğunu ayrıca sarâhâten belirtmektedir; bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 96-97.

sebebin de mümkün varlık olması ve mümkünler dizisinin sonsuza kadar gitmesi teselsülü doğuracağından zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir ki, bu da Tanrı'dır. Eğer bu varlık zorunlu ise İbn Sînâ'ya göre amaca ulaşılmış, yani bir Zorunlu Varlık'ın, var olduğu daha baştan kanıtlanmıştır. O halde her iki durumda da bir Zorunlu Varlık'ın mevcudiyeti ispatlanmış olmaktadır.

Burada şu sorulabilir: İbn Sînâ açısından bu âlemin zorunlu olması mümkün görülebilir mi? Ya da İbn Sînâ, "Eğer bu varlık mümkün değil de zorunlu ise amaca ulaşılmış olur" derken bu âlemi de zorunlu kabul etme ihtimalinin olduğundan söz edilemez mi? Esasen salt İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden yola çıkıldığında ilk bakışta onun bu âlemi de sebepsiz, yani zorunlu kabul edebileceği söylenebilir. Bununla birlikte meseleye daha yakından bakıldığında İbn Sînâ bu hükmünü ortaya koyarken de onun Tanrı dışındaki varlıkları zorunlu kabul etmediği, aksine onları nedenli, yani mümkün varlıklar olarak gördüğü anlaşılmalıdır. Çünkü ona göre bir sebebi olmayan zorunlu varlığın zorunlu varlık olması itibariyle bir olup çok olmamak, cisim olmamak, cevher ve araz olmamak, kadim olmak, bileşik olmamak ve değişime uğramamak gibi birtakım sıfatları bulunmaktadır.³⁸ Bu sıfatlara sahip olmayan bir varlığın zorunlu varlık olması, yani bir sebebinin bulunmaması düşünülemez. Oysa bu âlemin ve içindeki varlıkların bu tür sıfatları haiz olması söz konusu değildir. Meselâ bu âlemdaki her cisim, heyûlâ ve sûretten oluşmuş bileşik bir varlıktır. Yine gökkürelerinin cisimleri, nefisleri ve akılları bir tür çokluk arz etmektedir. Böyle olunca da bu varlıkların sebepli olduğu, yani âlemin zorunlu değil mümkün olduğu anlaşılmalıdır.³⁹

O halde İbn Sînâ neden bu durumu daha baştan açıkça belirtmemektedir? Başka bir ifadeyle o, neden bu varlığın ya zorunlu ya da mümkün olabileceği şeklindeki bir ayırımda zorunlu olma şikkına da ihtimal verir görünmektedir? Öyle anlaşılıyor ki onun amacı öncelikle bir zorunlu varlık kanıtlaması yapmak; muhatabın zihninde zorunlu bir varlık fikrinin gerçekliğini ortaya koymaktır. İşte o, bunun ardından, zorunlu varlığın nasıl bir varlık olması gerektiğini, bir

.....
 38 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, 36 vd.; a. mlf., *el-İlâhiyyât*, I, 43 vd.; II, 343 vd., 373; a.mlf., *er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 16 vd; Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, s. 47 vd.

39 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, 46 vd., 183 vd.

başka ifadeyle bir varlığın zorunlu varlık olması için hangi nitelikleri taşıması gerektiği konusunu ele almıştır ki buradan Tanrı dışındaki varlıkların yani âlemin zorunlu değil mümkün olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır.

Muhtelif açılardan İbn Sînâ'ya eleştiriler getiren İbn Rüşd,⁴⁰ Tanrı'ya dair bu tür bir kanıtlama tarzında da ona yönelik eleştirel bir tavır içerisindedir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, bu delilinde kelâmcıların şu öncülüne bir şekilde bağlı kalmıştır: "İçindekilerle birlikte âlemin bulunduğu durumdan başka şekilde olması mümkündür." Zira İbn Sînâ da, fâil dışındaki her mevcudun özü nazarı itibara alındığında mümkün olduğunu düşünmektedir.⁴¹ İbn Sînâ'nın zorunlu varlık ve mümkün varlık tanımlarını onaylamayan İbn Rüşd, ünlü *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde ise İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiği noktayı daha da açmaktadır. Ona göre filozofların sebepler (*ilel*) dizisinin sonsuzca gitmesinin imkânsız olduğunu göstermek için kullanmış olduğu kanıtı, yani "sebeplerden her birinin özünde ya mümkün ya da zorunlu olduğu; eğer zorunlu ise, bir sebebe ihtiyaç duymayacağı; eğer mümkünse, sebepler dizisinin bütününün imkânla nitelenmiş olacağı, her mümkünün ise kendi özüne (*zât*) eklenmiş bir sebebe muhtaç olduğu ve dolayısıyla sebepler dizisinin bütününün bu mümkün sebepler dizisinin dışında kalan bir (zorunlu) sebebe muhtaç olduğu" şeklindeki çıkarımı felsefeye ilk dahil eden kişi İbn Sînâ'dır. Zira o, bu kanıtı kadim filozofların kanıtlarından üstün görmüştür; çünkü İbn Sînâ'ya göre bu kanıt var olanın (*mevcûd*) cevherine dayandığı halde eski filozoflarda İlk İlke'ye tâbi arazlara dayanmaktadır. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ bu kanıtlama biçimini kelâmcılardan almıştır, çünkü kelâmcılar var olanın mümkün ve zorunlu diye iki kısma ayrılmasının kendinde bilindiği görüşündedirler. Ayrıca bu kelâmcılara göre, mümkünün bir fâili olması zorunludur ve âlem bütününü mümkün olduğuna göre onun fâilinin zorunlu varlık olması da kaçınılmazdır. Bu görüş ise Eş'arîlik'ten önce de Mu'tezile tarafından savunulmuştur.⁴²

Benzer bir şekilde İbn Teymiyye de, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda İbn Sînâ'nın kadim filozoflardan ve Aristoteles'ten ziyade

••••••••••

40 İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin temel yapısı ve muhtevası hakkında bk. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", s. 145-172.

41 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 113.

42 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 444-445.

kelâmcıların yolunu takip ettiğini ve onların eserlerinden etkilendiğini kaydetmektedir.⁴³ Ona göre de İbn Sînâ, âlemin bütünüyle mümkün olduğu ve dolayısıyla varlığıyla yokluğu birbirine eşit olan bu âlemin varlık yönünde gerçekleşmesini tercih edecek bir tercih ve tahsis edicinin olması gerektiği şeklindeki delili Mu‘tezile ve benzer görüşte olan İslâm kelâmcılarının eserlerinden almış ve bu yöntemi bazı felsefi düşüncelerle mezcederek kullanmıştır.⁴⁴

Burada altını çizmek gerekir ki gerek İbn Rüşd gerekse İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın kelâmcıların kanıtlarını bütünüyle ya da olduğu gibi kullandığını değil de, bu kanıt ve görüşleri bazı ilâve ve değişiklikler yaparak ele aldığını vurgulamaktadır. Nitekim *el-Keşf an menâhici'l-edille*'de İbn Rüşd, yukarıda belirtildiği üzere, İbn Sînâ'nın kelâmcıların öncülünü "bir şekilde" (*bi-vechin mâ*) kullandığını belirtmiştir. Zira ona göre İbn Sînâ, mümkünleri fâili itibariyle mümkün olan ve fâili itibariyle zorunlu olup özü itibariyle mümkün olan şeklinde iki kısma ayırmakta, her yönden zorunlu olanın da İlk Fâil olduğunu belirtmektedir ki⁴⁵ bu, esasen kelâmcıların düşüncelerinde söz konusu değildir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te de o, İbn Sînâ'nın, "Her mümkünün bir fâili olması gerekir" şeklindeki kelâmî yargıyı genelleştirmek istediğini ve mümkün kavramını bir sebebi (*'illet*) olana dönüştürdüğünü belirtmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde İbn Teymiyye de yukarıda zikredildiği üzere İbn Sînâ'nın kelâmcılardan aldıklarıyla kadim filozoflardan aldıklarını "mezcettiğini" açıkça kaydetmiş ve bu konuya bazı ilâvelerde de bulunduğunu zikrederek "mümkünün ancak bir sebep ile *ma'dûm* olacağı" şeklindeki görüşünü buna örnek olarak vermiştir.⁴⁷

İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasında yer alan zorunlu varlık ve mümkün varlık terimleri, bir başka ifadeyle onun varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklindeki tasnifi, farklı anlamlarda ve şekillerde de olsa kendisinden önceki bazı İslâm filozoflarında görülebileceği gibi, bu ayırımın kökleri Aristoteles'e kadar da geri götürülebilir.⁴⁸ İbn

.....

43 İbn Teymiyye, *Der'*, VIII, 127.

44 İbn Teymiyye, *Der'*, VIII, 131-135.

45 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 113-114.

46 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 445

47 İbn Teymiyye, *Der'*, VIII, 133-136.

48 Aristoteles, *Metafizik*, V, 1015a 30-1015b 15; XII, 1072b 5-15.

Rüşd'ün salt bu ayırım noktasında İbn Sînâ ile bir ihtilafı söz konusu değildir. Fakat onun bu varlık ayırımıyla ilgili olarak üzerinde durduğu ve İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiğini belirterek eleştirdiği husus onun zorunlu varlığı bir sebebi (*illet*) olmayan, mümkün varlığı da bir sebebi olan varlık şeklindeki tanımı ve bunları kullanım biçimiyle ilişkilidir ki İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasında bu tanım merkezî bir yer işgal etmektedir: Her mümkünün bir sebebi vardır; âlem bütünüyle mümkündür; o halde onun da (sebebi olmayan, zorunlu) bir sebebi vardır.

Acaba zorunlu ve mümkün varlıkla ilgili bu tanımlarında ve bunları kullanım tarzlarında İbn Sînâ kelâmcılara ne ölçüde borçludur? Öncelikle kaydetmek gerekir ki İbn Rüşd bu tanımın İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmekte ve fakat onun, kelâmcıların “Her mümkünün bir fâili vardır” ilkesini genelleştirmek yoluyla böyle bir tanıma ulaşmış olduğunu ifade etmektedir. Gerçekten de kelâmcıların Tanrı kanıtlamasında *tahsîs* delilini kullanışlarını incelediğimizde, âlemdeki mümkün varlıkların bu halde oluşlarını sağlayan bir fâile ihtiyaç duyduğunu, kısacası her mümkünün bir fâili bulunduğu ilkesini İbn Sînâ'dan önce kelâmcıların benimsediğini görürüz. Zira onlara göre mümkün, kendi kendisinin fâili olamayacağından başka bir fâile ihtiyaç duymak zorundadır. Aynı şekilde bir ilke olarak zorunlu varlığın bir fâili olamayacağı ve zorunlunun “fâili olmayan” anlamındaki kullanımı kelâmcılar tarafından açıkça kabul edilmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın bu fikri, İbn Rüşd'ün belirttiği gibi, genelleştirerek *mümkünü*, “sebebi olan varlık”; *zorunluyu* da “sebepsiz varlık” şeklinde tanımladığı ve bunu bütün bir âleme uygulayarak Tanrı kanıtlamasında kullanmış olduğu söylenebilir. Zira görülebildiği kadarıyla mümkün ve zorunlunun bu şekildeki tanımlarına ve anahtar kavramlar olarak Tanrı kanıtlamasında kullanımına İbn Sînâ öncesi felsefi literatürde açık, net ve formüle edilmiş bir şekilde rastlanılmamaktadır.⁴⁹

Burada İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilenmiş olduğu bir diğer yön ise, mümkünlerin bir *müreccih* ya da *muhassise* muhtaç olmalarıyla

••••••••

49 Zorunlu varlık ve mümkün varlık ayırımında ve bunların tanımlarında Âmirî ile İbn Sînâ arasında bir benzerlik varsa da ve Âmirî'nin bu hususta İbn Sînâ'nın kaynakları arasında yer aldığı söylenebilirse de İbn Sînâ'nın birçok noktada ondan ayrıştığı ve farklılaştığı görülmektedir. Âmirî'nin yaklaşımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 119-127.

İlgilidir. Şöyle ki İbn Sînâ'ya göre âlem mümkünse -ki öyledir- bu âlemin bir sebebi var demektir. Bu mümkün âlemin sebebi ise, varlık ve yokluğa imkânlı olan bu âlemi varlık yönünde gerçekleştiren bir *müreccih* ya da bir *muhassistir*. Tahsis delilinin tarihi incelendiğinde onun İbn Sînâ'dan çok önce kelâmcılar tarafından geliştirildiği açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Neticede, pek çok meselede olduğu gibi İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kanıtlanmasına temel yaptığı gerek mümkün ve zorunlu varlığın tanımında gerekse tahsisi bir ilke olarak kullanımında da kelâmcılardan etkilendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Aslında bu, şaşırtıcı bir durum da değildir. Zira pek çok İslâm filozofu gibi İbn Sînâ'nın da İslâm'ın hâkim olduğu bir dünyanın parçası olarak İslâm düşünce ve ilim geleneğiyle köklü bir etkileşim içerisinde bulunması oldukça tabiidir. Ancak İbn Sînâ'nın bu etkiyle birlikte Tanrı kanıtlanması konusunda yeni bir açılım yaptığını, kendine özgü bir tanımlama ve kanıtlama biçimi geliştirerek bunu felsefe ve kelâm literatürüne dâhil ettiğini de belirtmek gerekir.

İbn Sînâ Okulu

İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinin gerek zengin içeriği ve sistematik yapısı gerekse etkileyici, eğitici ve hayranlık uyandırıcı üslûbu, başlangıçtan itibaren onun çevresinde geniş bir öğrenci kesiminin oluşmasına yol açmış, bu öğrenci silsilesi üzerinden “İbn Sînâcılık”, modern dönemlere kadar muhtelif çizgilerde canlı ve hareketli bir gelişim göstermiştir. Bununla birlikte ne yazık ki İbn Sînâcılığın tarih boyunca görülen bu gelişim çizgisinin ayrıntılı bir dökümüne ve analizine sahip değiliz. Sahaya ilgili duyan araştırmacılar arasında son yıllarda İbn Sînâ sonrası felsefe ve bilim geleneğinin çalışılmasına yönelik bir arzu söz konusuysa da henüz işin başında olduğumuzu belirtmek gerekir. Dolayısıyla burada, eldeki mevcut veriler ışığında ve bu metnin sınırları dahilinde “İbn Sînâ ekolu” ve “İbn Sînâcılık” hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacak ve bu yapılırken de önce böyle bir ekolün tezahüründe birinci derecede rol üstlenen İbn Sînâ'nın ilk kuşak ve ikinci kuşak talebeleri ele alınacaktır.

.....

50 Daha geniş bilgi için bk. Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu”, s. 72-76.

Hayatı boyunca pek çok öğrenciye ders veren İbn Sînâ'nın ünlü talebeleri arasında, aynı zamanda onun arkadaşı ve yardımcısı olan Ebû Ubeyd el-Cûzcânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ma'sûmî (ö. 430/1038), İsfahanlı Hüseyin b. Zeyle (İbn Zeyle) (ö. 440/1048) ve Behmenyâr b. Merzûbân (ö. 458/1066) gibi bilgin ve düşünürler yer almaktadır.⁵¹ Bunlar sadece İbn Sînâ'nın fikirlerinden istifade etmekle kalmamış; aynı zamanda müstakil eserler telif etmek yanında onun eserlerini derlemek, görüşlerini kaleme almak ve bunlara birtakım ilâve ve şerhlerde bulunarak zenginleştirmek gibi katkılarda da bulunmuşlardır. Mesela hocası İbn Sînâ'nın hayat hikâyesini *Sîretü's-Şeyhi'r-Reîs* (Farsça adıyla *Sergüzeşt*) adıyla kaleme alan Cûzcânî, onun *Hay b. Yakzân* adlı risâlesini Farsça'ya aktarmış ve şerhetmiştir. Aynı şekilde İbn Zeyle de, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sındaki açıklamaları doğrultusunda mûsikiye dair *el-Kâfi* adlı bir eser yazmış ve *Hay b. Yakzân* üzerine bir şerh kaleme almıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât* adlı eseri, İbn Zeyle ve Behmenyâr'ın ona yöneltmiş olduğu sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Söz konusu eserde, *eş-Şifâ*'daki muhtevaya uygun bir şekilde yöneltilen sorulara İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'dakilere benzer biçimde verdiği yanıtlar yanında, talebeleri tarafından sorulan yeni sorular ve İbn Sînâ'nın verdiği daha nitelikli ve daha ayrıntılı cevaplar da bulunmaktadır. Bu durum, henüz İbn Sînâ hayattayken, talebelerinin, onun felsefesinin gelişimine önemli katkılarda bulduklarını ortaya koymaktadır. Bunların dışında Behmenyâr, birçok eseri yanında kendi felsefî sisteminin bir baş yapıtı olan ve muhtelif açılardan İbn Sînâ felsefesinden farklılaşan *Kitâbü't-Tahsil* isimli bir eser de kaleme almıştır.

İbn Sînâ'nın talebeleri, onun eserlerini ve fikirlerini muhafaza etme ve geliştirip zenginleştirme yanında bunları yayma gibi önemli bir faaliyeti de gerçekleştirmiştir. İbn Sînâ'nın ölümünün ardından, onun düşüncelerinin sonraki kuşaklara aktarılmasında Behmenyâr'ın öncelikli ve önemli bir yeri vardır. Behmenyâr vasıtasıyla ciddi bir ivme kazanan bu neşir faaliyeti içerisinde onun talebesi Ebû'l-Abbas Fazl b. Muhammed el-Levkerî'nin de (ö. ykl. 517/1123) merkezî bir konumu bulunmaktadır. Diğer eserleri yanında mantık, tabîyyât ve

•••••

51 Bu kişilerin biyografileri için bk. Beyhakî, *Tetimme*, s. 91-92, 93, 95. Behmenyâr hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Arıcı, "İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 139 vd.; Taş, "Ebu'l-Hasan Behmenyâr ve Felsefesi", s. 37-51.

ilâhiyyât bölümlerinden müteşekkil *Beyânü'l-hak bi-damâni's-sıdk* adlı bir felsefe kitabı da kaleme alan Levkerî, İbn Sînâ felsefesinin Horasan'da yayılmasında büyük bir rol üstlenmiştir.⁵² Eserlerinde ve derslerinde İbn Sînâ geleneğini yaşatan ve onun ikinci kuşak talebeleri arasında en önemlisi sayılan Levkerî'nin, birçok öğrenci yetiştirdiği ve kendisinden sonraki İbn Sînâcı çizgiyi büyük ölçüde belirlediği anlaşılmaktadır. Levkerî'nin yetiştirdiği öğrencilerinden birisi, filozof ve matematikçi Muhammed el-Efdal Abdürrezzâk et-Türkî'dir (ö. ?). Vefatına kadar Buhara'da bir camide öğrenci yetiştirmekle meşgul olan Türkî, İbn Sînâ'nın çoğu eserini tetkik etmiş ve bunları muhafaza etmiştir.⁵³

İbn Sînâ felsefesini Merv'de devam ettiren Levkerî'nin diğer iki öğrencisi ise tabip, filozof ve matematikçi Ebû Ali el-Hasan b. Kattân el-Mervezî el-Buhârî (ö. 548/1153) ile "Kutbuzzamân" olarak anılan Muhammed b. Ebî Tâhir et-Tabesî el-Mervezî'dir (ö. 539/1144).⁵⁴ Bu ikincisi, Selçuklu Sultanı Sancar'ın veziri İbn Ebî Tevbe'nin (ö. 505/1110) hizmetinde bulunmuştur. Beyhakî'ye (565/1169) göre⁵⁵ o, aynı zamanda *el-Âsârü'l-ulviyye* adlı bir eser kaleme alan büyük filozof Ebu'l-Feth b. Es'ad el-Fendürcî'nin de (ö. 516/1122'den önce) hocasıdır. Levkerî'nin diğer bir öğrencisi de Bağdat'taki Nizâmîye Medresesi'nde hocalık yapmış olan ve burada üne kavuşan Ebu'l-Feth Es'ad b. Muhammed el-Meyhenî'dir (ö. 527/1133).

Şerefeddin Muhammed b. Ali (Yûsuf) el-Îlâkî (ö. 536/1141) de Levkerî'nin ünlü bir öğrencisi olup Levkerî yanında muhtemelen Ömer Hayyâm'dan (ö. 526/1132) da ders almıştır. O, *el-Esbâb ve'l-alâmât*, *Muhtasar fi't-tıbb*, *Mu'âlecâtü'l-Îlâkî* gibi tıp eserleri yanında felsefeye dair Arapça ve Farsça eserler kaleme almıştır. Dönemin büyük üstatları arasında yer alan Îlâkî, kendi halkasına katılan ve başka eserleri yanında İbn Sînâ'nın *Risâletü't-Tayr*'ına Farsça bir şerh yazan ünlü mantıkçı Ömer b. Sehlân es-Sâvî (ö. ykl. 540/1145) üzerinde etkili olmuştur. Sâvî, Meyhenî'nin de halkasına katılmış olup ondan da

•••••

52 Beyhakî, *Tetimme*, s. 120-122. Levkerî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili müstakil bir çalışma için bk. Marcotte, "Preliminary Notes on the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî", s. 133-157.

53 Beyhakî, *Tetimme*, s. 124-125.

54 Beyhakî, *Tetimme*, s. 122, 155.

55 Beyhakî, *Tetimme*, s. 123.

istifade etmiştir. İlakî ile Sâvî, İbn Sînâ felsefesinin Horasan ve İran'da yayılmasında büyük rol oynamıştır. Levkerî'nin diğer bir öğrencisi de Efdalüddin Ferîd el-Gilânî'dir (VI./XII. yüzyıl). 523/1128'de Merv'de Nizâmiye Medresesi'nde tahsil gördüğü bilinen el-Gilânî, muhtemelen bundan daha önce Levkerî'ye de talebelik yapmıştır. Gilânî, *Risâle fî hudûsi'l-âlem* adında İbn Sînâ'nın âlemin yaratılışı konusundaki teorisine eleştiri getirdiği bir eser kaleme almıştır.

İbn Sînâ geleneğinin, Gilânî'nin talebesi olan ve İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ına yazdığı şerh ile meşhur Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî ile (ö. 545/1150) devam ettiği görülmektedir. Nitekim Nûrullah eş-Şüsterî (ö. 1019/1610), *Mecâlisü'l-mü'minîn* adlı eserinde İbn Sînâ'dan Nasîruddin et-Tûsî'ye uzanan şöyle bir hocatalebe silsilesi vermektedir:

İbn Sînâ → Behmenyâr → Levkerî → Gilânî → Serahsî → Ferîdüddin Dâmâd en-Nisâbüri (ö. ?) → Tûsî (ö. 672/1274).⁵⁶

Ayrıca Safedî'nin (ö. 764/1362) *el-Vâfi bi'l-vefeyât* adlı eserinde aktardığı bilgiler, İbn Sînâ felsefesinin özellikle *el-İşârât ve't-tenbihât* üzerinden VIII./XIV. yüzyıla kadar kuşaklar arasındaki aktarım seyrini ve zincirini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Safedî, aklî ilimlerde ders aldığı ve *el-İşârât*'ın ilk kısımlarını Tûsî'nin şerhiyle birlikte bizzat kendisinden okuduğu hocası Şemsüddin b. Ekfânî'nin (İbnü'l-Ekfânî) (ö. 749/1348)⁵⁷ aktarımına dayanarak İbn Sînâ'dan kendisine uzanan çizgiyi şu şekilde ortaya koymaktadır:

İbn Sînâ → Behmenyâr → Ebû'l-Feth Muhammed b. el-Hayyâm (Ömer Hayyâm) → Şerefeddin Muhammed el-Mes'ûdî (ö. 582/1186) → Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) → Kutbuddin İbrâhim el-Mısırî (ö. 618/1221) → Esîrüddin el-Ebherî (ö. ykl. 663/1265) → Tûsî → Şemsüddin eş-Şirvânî (ö. 699/1299) → Şemsüddin b. el-Ekfânî → (Safedî).⁵⁸

Tarihî süreç içerisinde muhtelif ekoller şeklinde kendini gösteren İbn Sînâcı çizginin Gazzâlî sonrası gelişiminde özellikle Fahreddin

•••••

56 Marcotte, "Preliminary Notes on the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî", s. 139, 153 vd.

57 Safedî, *el-Vâfi*, II, 25.

58 Safedî, *el-Vâfi*, II, 143.

er-Râzî ve Tûsî gibi düşünürlerin belirleyici ve yönlendirici bir yeri olduğu görülmektedir. Bunlar, eserleri ve talebeleri vasıtasıyla Osmanlı Devleti dahil İslâm coğrafyasının neredeyse tamamında etkili olmuş; muhtelif yorum, değerlendirme, yeniden inşa ve özellikle Râzî'de görüldüğü üzere belirli eleştirilerle İbn Sînâ felsefesinin gelişimini sağladıkları gibi bu felsefenin daha sonraki kuşaklara aktarılmasında da mühim bir halkayı teşkil etmiştir.

Tarihçi ve astronomi bilgini olup Merâğa'da bir süre Tûsî ile birlikte çalışan İbnü'l-İbrî (685/1286), Râzî'nin öğrencileri arasında mantık ve hikmet alanında öne çıkan ve "Râzî ekolü" olarak değerlendirilebilecek birtakım bilgin ve düşünürlerden bahsetmektedir ki, bunlar, Horasan'da Zeynüddin el-Keşşî (ö. ?) ile Kutbuddin el-Mısırî, Mısır'da Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248); Dımaşk'ta Şemsüddin Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Anadolu'da (Rûm) Esrûddin el-Ebherî, Konya'da Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî'dir (ö. 682/1283).⁵⁹ İbn Sînâcı felsefe geleneğinin aktarımında önemli bir rolü olan Ebherî'nin ve *el-İşârât* şârihi Sirâceddin el-Urmevî'nin Râzî'den doğrudan ders alıp almadığı tartışmaya açıksa da bunların bir şekilde İbn Sînâ'nın Râzîci yorumuyla irtibatlı olduğu söylenebilir.

Râzî ekolü içerisinde yer alan ve aklî ilimlerde, özellikle de İbn Sînâ felsefesinde yetkin bir düşünür olan Kutbuddin el-Mısırî, bu felsefeyi okutmuş ve İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eserine şerh yazmıştır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını Ebherî'ye okutan Mısırî, Tûsî'nin aklî ilimlerdeki hocasıdır. Müderris Rızâvî, Tûsî'nin hoca silsilesine Kemâleddin b. Yûnus (ö. 639/1242) ve Mısırî'yi eklemektedir. Tûsî, Mısırî'den İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'unu, Kemâleddin b. Yûnus'tan matematik, Feridüddin Dâmâd en-Nisâbü'rî'den de *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı okumuştur.⁶⁰

Bir filozof ve tabip olarak döneminde etkili olduğu anlaşılan Hûnecî de İbn Sînâcı bilim ve felsefe geleneğinin aktarılmasında önemli bir şahsiyettir. Nitekim o, *el-Kânûn*'a şerh yazmış ve onun bazı bölümlerini İbn Ebî Usaybi'a'ya (ö. 668/1269) okutmuştur. Ayrıca Hûnecî'nin özellikle mantık sahasında Necmeddin Ali b. Ömer el-

•••••

59 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 403 vd.

60 Ancı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 9-10; Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 405-406.

Kâtibî el-Kazvîni (ö. 675/1276), Sirâceddin el-Urmevî ve Tefâtânî üzerindeki etkileri bilinmektedir. Bu üç ismin mantık alanındaki eserlerinin İslâm coğrafyasının pek çok yerinde XX. yüzyılın başlarına kadar tedavülde olduğu dikkate alındığında Hûnecî'nin mantıktaki İbn Sînâcı çizgisinin yakın dönemlere kadar etkili olduğu söylenebilir.

Râzî'nin en ünlü öğrencilerden olup gerek akli gerekse nakli ilimlerde yüksek bir mertebede bulunan Hüsrevşâhî ise, Eyyûbîler ve Memlûkler'in hâkim olduğu coğrafyada İbn Sînâ'nın felsefe ve tıp alanındaki eserlerini okutan etkili bir isim olup kendisi İbn Sînâ'nın birçok eserini ihtisar etmiş, *eş-Şifâ* ve *Uyûnü'l-hikme*'sine de şerh yazmıştır. İbn Ebî Usaybî'a'nın hocaları arasında yer alan Tâceddin el-Urmevî de özellikle mantığa dair çalışmalar yapmış ve Râzî çizgisini geliştirmiştir.⁶¹

Bazı icâzetnâmelerin göstermiş olduğu üzere,⁶² Râzî üzerinden gelen İbn Sînâcı felsefe geleneğinin İslâm dünyasının muhtelif bölgelerine ve özellikle de Osmanlı'ya aktarılmasında *el-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât*'ın yazarı ünlü filozof ve mantıkçı Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve onun öğrencisi Muhammed b. Mübârekşah (ö. 784/1382'den sonra) gibi isimlerin de önemli bir rolü vardır. Nitekim İbn Sînâcı gelenek içerisinde hususi bir konuma sahip olan Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si ile onun öğrencisi Necmeddin el-Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eserine oldukça etkili şerhler yazan İbn Mübârekşah, Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) yanında Hacı Paşa (ö. ykl. 827/1424), Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi Osmanlı döneminde yetişmiş âlim ve düşünürlerin de hocasıdır.

Aynı şekilde İbn Sînâcılığın Râzî'den farklı bir yorumunu üstlenen ve İbn Sînâcılığı Eş'arîliğe karşı hayatı boyunca müdafaa eden Tûsî'nin de İbn Sînâ felsefe geleneğinin Sünnî İslâm dünyası yanında özellikle Şîî İslâm dünyasına intikali ve modern dönemlere kadarki gelişim sürecinde özel bir mevki vardır. Tûsî'nin (ve aynı zamanda Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvîni'nin de) en ünlü öğrencisi, filozof ve büyük matematikçi Kutbuddin eş-Şîrâzî'dir (ö. 710/1311).

•••••

61 Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 8 vd.; Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 405-408.

62 Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 18-19.

Kutbuddin er-Râzî'nin hocası olan Şîrâzî, Tûsî ve Kâtibî ile Merâğâ'da çalıştıktan sonra Anadolu'ya gitmiş; burada İbnü'l-Arabî ekolünün büyük ismi Sadreddin Konevî'den ders almış, Kayseri'de hocalık yapmış, Sivas kadısı olmuştur. Bir filozof olarak o, İbn Sînâ'nın sistematik yaklaşımıyla İshrâkî felsefeyi mezcetmiş ve İbn Sînâ'nın eş-Şîfâ' adlı eserini model alarak oldukça etkili olan Farsça *Dürretü't-tâc* adlı âbidevi çalışmasını kaleme almıştır. Ayrıca onun İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'una yazdığı bir şerhi de vardır. Diğer yandan özellikle Şîfî dünyada Kutbuddin er-Râzî'nin hocası olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi Tûsî'nin (ve aynı zamanda Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvî'nin de) en saygın talebe ve takipçilerinin de İbn Sînâcılığın farklı alanlara dahil edilmesinde bir hayli etkili olduğunu kaydetmek gerekir.⁶³

Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* yanında İbn Sînâcı etkileri barındıran *Tecrîdü'l-'akâ'id* adlı eseri üzerinden de bu geleneği sürdürmüştür ve bu eser üzerine yüzlerce şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu şerhler arasında el-Hillî'nin *Keşfü'l-murâd*'ı, Şemsüddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1348) *Tesdîd*'i, Ali Kuşçu'nun (879/1474) *Şerhu'l-Cedîd*'i ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tecvîdü't-Tecrîd*'i zikredilebilir. Kuşçu'nun şerhi sadece Osmanlı topraklarında değil, aynı zamanda Şîraz ve İsfahan Safevî okullarında da etkili olmuştur. Ayrıca birçok Osmanlı âlim ve düşünürünün *Tecrîd* şerhleri üzerine kaleme aldıkları hâşiyeleri bulunmaktadır.

Burada farklı bir İbn Sînâcı çizginin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rolü olan Seyfeddin el-Âmidî'yi de⁶⁴ (ö. 631/1233) zikretmek gerekir. Râzî'nin *el-İşârât* şerhine karşı yeni bir *el-İşârât* şerhi yazan Âmidî, sadece bu şerhiyle değil, aynı zamanda mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden müteşekkil *en-Nûrû'l-bâhir fi'l-hikemi'z-zevâhir* ve *Rumûzü'l-künûz* gibi İbn Sînâ çizgisinde yazdığı

.....

63 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 417 vd. Hillî'nin İbn Sînâ okulu içerisindeki yeri ve İbn Sînâcılığın özellikle Şîfî entelektüel gelenek içerisinde yerleştirilmesindeki rolü konusunda geniş bilgi için bk. Ahmad H. Al-Rahim, "The Twelver-Şîfî Reception of Avicenna in the Mongol Period", s. 219-232.

64 Âmidî'nin biyografisi, düşüncesi ve daha özelde felsefî geleneğe ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Erkol v.dğr. (ed.), *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*.

felsefî-kelâmî eserleriyle de bu geleneğin intikalinde etkili olmuştur. Yine İbn Sînâ felsefesiyle İslâm entelektüel tarihinin yönünü değiştiren Şihâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kuruculuğunu yaptığı İşrakî felsefenin Ebherî, Şemsüddin eş-Şehrezûrî (ö. 688/1288) ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'den gelen bir terkihini Sünnî dünyaya ve Osmanlı topraklarına dahil eden Celâleddin ed-Devvânî'yi de (ö. 908/1502) burada anmak yerinde olacaktır.

Devvânî'nin önemli ölçüde etkilediği Mîr Dâmâd'ın (ö. 1041/1631) kurmuş olduğu İsfahan okulu⁶⁵ ile Sadreddin eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ) (ö. 1050/1641) okuluna mensup filozof ve kelâmcılar da İbn Sînâ'nın eserlerini ve bunlara yapılan şerhleri okuyup felsefelerine dâhil etmişler ve kendilerine ulaşan intikal zincirini devam ettirmişlerdir. Bu durum, kesintisiz bir biçimde özellikle İran coğrafyasında günümüze kadar ulaşmıştır.

.....

65 Mîr Dâmâd ve İsfahan okulu hakkında geniş bilgi için bk. Dabashi, "Mîr Dâmâd and the Founoding of the 'School of Isfahân'", s. 597-634.

Bibliyografya

- Alper, Ömer Mahir, "Avicenna's Conception of the Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), 85-103.
-, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: *el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 10 (2001), 145-172.
-, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003), 61-77.
-, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Arıcı, Mustakim, "İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010), 135-175.
-, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 1-37.
- Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitâb al-Shifâ": A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden: Brill, 2006.
- Beyhakî, *Tetimmetü Sivâni'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî, Lahor: y.y., 1935.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Dârü't-tibâ'ati'l-âmire, 1239.
- Dabashi, Hamid, "Mîr Dâmâd and the founding of the "School of Isfahân"", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman, London - New York: Routledge, 1996, I, 597-634.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of The Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York - Oxford: Oxford University Press, 1992.
-, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York - Oxford: Oxford University Press, 1987.

- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Endress, Gerhard, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East", *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven - Paris: Peeters Publishers, 2006.
- Erkol, Ahmet, v.dğr. (ed.), *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Gohlman, W. E., *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York: State University of New York Press, 1974.
- Griffel, Frank, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), 101-144.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: Brill, 1988.
-, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010.
- Hasse, Dag Nikolaus, "Arabic Philosophy and Averroism", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankis, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'i'z-zamân*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1948.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi 'akâ'idi'l-mille*, nşr. Mustafa Hanefî, Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
-, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1981.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1985.
-, *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib, et-Tefstrü'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-süfiyye fi felsefeti İbn Sînâ içinde*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât, 1983.
-, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nürânî, Tahran: Institute of Islamic Studies - McGill University, 1984.
-, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-i Bîdâr, 1992.
-, *en-Necât*, nşr. Abdurrahman 'Umeyra, Beyrut: Dârü'l-cil, 1412/1992.
-, *er-Risâletü'l-arşîyye fi hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve*, nşr. İbrahim Hilâl, Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1980.
-, *Şerhü Kitâbi Harfi'l-lâm, Aristü 'inde'l-'Arab içinde*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1947.

-, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati - Sa'îd Zâ'id, Kahire: el-Hey'etü'l-âimme li-şu'ûni'l-matâbi'i'l-emfriyye, 1960.
-, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati - Sa'îd Zâ'id, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1975.
-, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1973.
- İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Beyrut: Dârü'l-künûzi'l-edebiyeye, 1978.
- Janssens, Jules, "Fakhr al-Dîn al-Râzî on the Soul: A Critical Approach to Ibn Sînâ", *The Muslim World*, 102 (2012), 562-579.
- Kaya, M. Cüneyt, "İbn Sînâ'nın Türkiye'de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri", Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 345-357.
-, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011.
- Köksal, A. Cüneyd, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011), 5-44.
- Marcotte, Roxanne D., "Preliminary Notes on the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî (d. ca. 517/1123)", *Anaqueel de Estudios Árabes*, 17 (2006), 133-157.
- Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ), A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dânish Nâma-i 'Alâ'î (The Book of Scientific Knowledge)*, New York: Columbia University, 1973.
- Al-Rahim, Ahmad H., "The Twelver-Şî'î Reception of Avicenna in the Mongol Period", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, Leiden: Brill, 2003, s. 219-232.
- Rahman, Fazlur, "İbn Sînâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. Osman Bilen, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, II, 99-125.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Sven Dederling, II, Wiesbaden: Franz Steiner, 1974.
- Şehristânî, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford: Oxford University Press, 1934.
- Taş, İsmail, "Ebu'l-Hasan Behmenyâr ve Felsefesi", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 14 (2012), 37-52.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafizigi*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

İleri Okuma Önerileri

- Adamson, Peter (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İstanbul: İSAM, 2010.
- Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010.
- Hasse, Dag Nikolaus - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin: Walter De Gruyter, 2011.
- Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 57-91.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Mazak, Mehmet - Nevzat Özkaya (ed.), *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler*, I-II, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008.
- McGinnis, John, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Wisnovsky, Robert, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü", trc. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004), 149-177.