

FİLOZOF KİMLİĞİ İLE İBN SÎNÂ'NIN KELÂMÎ VE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

Ömer Faruk ERDOĞAN^a

Öz

İslâm düşüncesinin yayılış sürecinde felsefî düşüncenin etki alanı tartışılabilir bir olgudur. İslâm düşüncesi, kapsamı en geniş felsefe olmak üzere, birçok disiplini içinde barındırmaktadır. Bu kapsam, özellikle din-felsefe ilişkisinden doğan tartışmaları öne çıkartmış, felsefî düşüncenin geleceği bir bakıma bu uzlaşımın sonucuna bağlanmıştır. Böyle bir tartışma zemininde Müslüman filozoflar, din ile felsefî düşüncenin birbirini desteklediği ya da tamamladığı iddiasından hareketle düşünce sistemlerinin ana eksenine vahiy-akıl uzlaşısını koymuşlar, bunun üzerinden geliştirdikleri paradigmalara özgün bir felsefenin savunucusu olmuşlardır. Filozof kimliği ile İbn Sînâ'nın kelâmî ve tasavvufî düşünceye etkisiyle teşekkül eden ve kabaca "İbn Sînâcılık" diyebileceğimiz kavramın tarihselliği ve işlevliliği bu makalenin problemi olacaktır. Lakin bu etkiden kastımız bütün bir felsefî mirasın İbn Sînâ'dan neşet ettiğini söylemek değildir. Niyetimiz bu mirasa İbn Sînâ'nın yaptığı katkıyı tartışmaktır. Filozofu önemli kılan husus, onun düşüncesinin, kendisinden sonraki süreçte de evrilerek devam etmesi ve birçok mütefekkeri etkilemesidir. Çalışmamız bu etkiyi; İbn Sînâ'nın Gazzâlî'ye etkisi, Gazzâlî sonrası kelâm ilmine etkisi ve tasavvufî düşünceye etkisi başlıkları altında sınırlandırmıştır.

İlk başlık; Gazzâlî'nin, Meşşâî filozofları ki ziyadesiyle İbn Sînâ'yı, bazı dinî ve felsefî düşüncelerinden dolayı tenkit etmek isterken aslında felsefenin yöntemini isteyerek ya da istemeyerek kendi düşünce sisteminde kullandığını iddia etmektedir. İkinci başlık; kelâm-felsefe tartışmalarına sebebiyet veren bu etkinin, İslâm'da felsefî düşünceyi sona erdirmek gibi bir gaye gütmeyeceğini, bilakis Meşşâî felsefenin öncülüğünü yaptığı din-felsefe uzlaşısı temelli İslâm felsefesini İslâm kelâmıyla mezcutmeyi amaçladığını ileri sürmektedir. Üçüncü başlık ise; İbn Sînâ ve onun düşünce sisteminde ziyadesiyle karşılık bulduğu kanaatinde olduğumuz tasavvuf destekli felsefî zemini açıklamayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İslâm Felsefesi, İslâm Kelâmı, Tasavvuf, İbn Sînâ, Gazzâlî.



^a Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr

THE INFLUENCE OF IBN SİNĀ WITH THE PHILOSOPHER IDENTITY IN ISLAMIC THEOLOGY AND ŞÜFİSM

The impact area of philosophical thought is a controversial phenomenon during the spread of Islamic thought. Islamic thought has many disciplines and the most effective is philosophy. This scope has brought forward particularly the debates arising from the relation between religion and philosophy and the future of philosophical thought is connected with the result of this compromise. On the basis of such a discussion, Muslim philosophers have claimed that religion and philosophical thought support or complement each other. From this point of view, they put the revelation-mind compromise on the main axis of their thought systems and they became the defender of an original philosophy with the paradigms they developed over it. The problematic of this article; The philosopher's identity is to discuss the nature of the concept that we can call "Ibn Sīnā followers", which was formed by the influence of Ibn Sīnā to Islamic theology and Şūfism. However, we do not mean to say that a whole philosophical heritage emanates from Ibn Sīnā. Our intention is to discuss the contribution of Ibn Sīnā to this heritage. The importance of Ibn Sīnā is that his thought continues to evolve after the process, and that it influences many other scholars. In this regard, Ibn Sīnā and his domain can be evaluated under three headings. Al-Ghazali is influenced by Ibn Sīnā, Ibn Sīnā's influence on Islamic theology after al-Ghazali and Ibn Sīnā's influence on the Islamic tradition of Şūfism.

The first title; He claims that al-Ghazali actually used the method of Peripatetic philosophers especially Ibn Sīnā in his thought system by criticizing philosophers and Ibn Sīnā for some religious and philosophical thoughts. The second title; He claims that this situation, which has an impact on the discussions of Islamic theology and philosophy, does not aim to end philosophical thinking in Islam. This title suggests that it aims to combine Islamic philosophy with the Islamic theology, based on the religion-philosophy reconciliation advocated by the Peripatetic philosophy. The third title is; It aims to explain a philosophy which supports Şūfism, which we believe is present in Ibn Sīnā and his thought system.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslâm felsefesi din-felsefe uzlaşısı zemini üzerinden düşünüldüğünde Ebû Alî Hüseyin İbn Sînâ (ö. 428/1037) bir dönüm noktası teşkil eder. İbn Sînâ, Helenistik ve İslâm dünyasının vatandaşıdır. O, kendi kafasında bu iki dünyayı öylesine birleştirmiştir ki, onlar birbiriyle özdeş hale gelmiştir. Bu şartlar altında gerek İslâm gerekse de Helenistik miras kaçınılmaz olarak az

veya çok onun tarafından bir yoruma tabi tutulmuştur (Rahman, 1996, s. 117). Bu gelenek, Aristo'dan sonraki uzun zaman diliminde pek çok değişiklik geçirmiş ve özellikle ruh-beden ilişkisi ve insanın âlemdeki konumu hakkında Yeni Eflâtunculuğun etkisinde kalmıştır. Fakat İbn Sîna felsefesi, salt Aristoteles'e veya Yeni Eflâtunculuğa indirgenemez. Mesela âlem 'Allah'tan sudûr etmiştir.' yargısını kabul eden filozof bunu Yeni Eflâtunculuğun, âlemin Tanrı'dan basit bir şekilde aktığı görüşünden farklı olarak, daimi bir biçimde var olan mahiyete Tanrı tarafından varlığın bahşedilmesi şeklinde açıklamıştır (Rahman, 2015, s. 132; Wisnovsky, 2010, ss. 244-245). Bunlara ilaveten, bilginin süje-obje arasındaki ilişkiden vahiy ve nübüvveti izah eder tarza yükselişi, İbn Sîna'nın bilgiyi kendine has yorumlama şeklidir.

Çalışmamızda İbn Sîna ve düşüncesinin Gazzâlî'ye tesiri, Gazzâlî sonrası kelâm ilmine tesiri ve filozofun tasavvufî gelenekteki takipçilerine tesiri tartışılacaktır. Bu bağlamda İbn Sîna'nın kelâmî ve tasavvufî düşünceye yaptığı tesir ile teşekkül eden ve kabaca "İbn Sînacılık" diyebileceğimiz kavramın tarihselliğinin ve işlerliğinin de cevabı aranacaktır. Lakin bu tesirden kastımız bütün bir felsefî mirasın İbn Sîna'dan neşet ettiğini söylemek değildir. Niyetimiz bu mirasa İbn Sîna'nın yaptığı katkıyı tartışmaktır. Elbette İbn Sîna'nın ölümünün ardından onun felsefî ve bilimsel mirası, yüzyıllar boyunca muhtelif kişiler, akımlar ve çevreler tarafından ciddi bir biçimde incelenmiş, tedris edilmiş, nakledilmiş, hararetle tartışılmış ve dikkatli bir alımlanmaya maruz kalmıştır. Ancak İbn Sîna'nın mirasından istifadeyle birlikte yeni sistemler ve terkipler oluşmuş olup artık bunlar salt İbn Sînacılıkla açıklanamaz hâle gelmiştir (Alper, 2013, s. 18). Bu bakımdan İslâm düşüncesinde gelişen ve belli bir zeminde temsil tekabüliyeti bulan İbn Sîna ve düşüncesinin etki alanını bu çerçevede ortaya koymaya çalışacağız. Bu etki çalışmamızda üç başlık altında tartışılmıştır:

1. İbn Sîna'nın Gazzâlî'ye etkisi.
2. İbn Sîna'nın Gazzâlî sonrası kelâm anlayışına etkisi.
3. İbn Sîna'nın tasavvufî düşünceye etkisi.

Anlaşılacağı üzere İbn Sîna'yı önemli kılan husus, onun felsefî sisteminin, kendisinden sonraki süreçte de evrilererek devam etmesidir. Bu konuda ilk belirgin etkilenim, kuşkusuz Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ortaya koyduğu düşünce sisteminde ve filozofa karşı göstermiş olduğu reaksiyonda izlenebilir. Gazzâlî sonrası ise bu etki Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), Ebü'l-Fazl Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Ebû Ca'fer Nasîrüddîn et-

Tûsî (ö. 672/1274), Ebü'l-Meâlî Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) gibi kelâmî ve tasavvufî yönü güçlü kişiler üzerinde belirgin bir şekilde izlenebilir.

A. İbn Sînâ'nın Gazzâlî'ye Etkisi

Bu başlığın iddiasını savunan bir literatürün varlığından bahsedebiliriz. Mesela Frank Griffel'in *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı* adlı eseri, Frank Richard'ın *al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy* ve Binyamin Abrahamov'un *İbn Sina's Infuence of al-Ghazali's Non-Philosophical Work* adlı makaleleri öncelikle zikredilebilir. Ayrıca Gerald le Burns'un *Gazzâlî'nin Tasavvufî Hermenetöği*, Hayrani Altıntaş'ın *Gazzâlî'nin Felsefesi ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler*, Mesut Okumuş'un *Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri*, Mevlüt Albayrak'ın *Gazzâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi*, İlhan Kutluer'in *Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler* gibi çalışmalar bahsi geçen etkiyi savunmaktadır.

İbn Sînâ ve düşüncesinin Gazzâlî üzerindeki etkisi özellikle her iki mütefekkirin yazdıkları eserler bağlamında ortaya çıkan ilişkiden de ölçülebilir. Bu etkinin bir sonucu olarak Gazzâlî, Meşşâî filozofları, bazı dinî ve felsefî düşüncelerinden dolayı tenkit etmek isterken aslında felsefenin yöntemini isteyerek ya da istemeyerek düşünce sisteminin pusulası yapmıştır. Bunun işaretleri İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâ'î*'si ile Gazzâlî'nin *Makâsıdül-felâsife* benzerliğinden başlatılmak üzere *Tehâfütül-felâsife* ile *el-İşârât ve't-tenbihât* benzerliğine kadar götürülebilir (Konularının Fârâbî ve İbn Sînâ sistemindeki gibi sıralanışı, İslâm düşünce tarihinde Tehâfütler'in kelâmcılar tarafından yazılmasına karşın felsefî tertip ile tanzim edilmiş eserler olduğunu göstermektedir. Bk. Arslan, 1987, ss. 32-33; Atay, 2002, ss. XX-XXIII; Yıldırım, 2011, ss. 128-129). Örneğin Gazzâlî *Makâsıdül-felâsife*'yi yazarken filozoflara karşı gelmeden önce onların fikirlerini ortaya atacağını ve ardından *Tehâfüt* eserinde onları çürüteceğini söylemiştir (Gazzâlî, 2001; İbn Sînâ, 2013a). Bu bakımdan *Makâsıd*'ı incelediğimizde İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâ'î* adlı eseriyle benzerliği dikkat çekicidir. Goodman bunu şöyle dillendirir: "Gazzâlî, herhangi bir yerde bu eserin İbn Sînâ'ya ait olduğunu söylemese de bu eser, İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme* adlı eserin birebir Arapçaya çevirisiydi."(Goodman, 1992, s. 38). Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile İbn Sînâ'nın felsefedeki olgunluk döneminin ürünü olan ve felsefe öğrencilerinden üzerine titremelerini, doğru anlamak için çaba sarf etmelerini istediği nadide eseri *İşârât*'ında benzer olarak bir iddiaya cevap verme endişesi vardır (Demirkol, 2015, ss. 38-57). *Tehâfüt*, filozofların düşüncelerine her türlü fırka, grup ve ekolün görüşlerini kullanarak cevap

vermeyi, ilzam etmeyi ve hatta tekfir ile itham etmeyi içermektedir (Gazzâlî, 1981, s. 230; Çelebi, 2008, ss. 240-241). *İşârât* ise belli konuları açıklamakta, bu konudaki görüşleri ortaya koymakta ve bu fikirlerin izahlarını tenbihler ile yapmaktadır (bk. Gazzâlî, 2009; İbn Sînâ, 2005; Coşar, 2013, s. 52; Durusoy, 2001, ss. 421-422, 2005, ss. X-XI). Benzer olarak *Mi'yâru'l-ilm* ile *Necât*, *Risâle fi'l-hudûd* ile *Mizânü'l-amel*, *el-Ahlâk* ile *İhyâ* benzerliği de yukarıdakilere ilave edilebilir (Karlığa, 1999, s. 346; Okumuş, 2000, s. 341). Bu eserler bazen konu konu birbirini takip etmiş, bazen de genel olarak aynı mantıktan mündemiç tartışmaları ele almıştır.

Her iki mütefekkirin düşünce sistemindeki benzerlikten hareketle, hem İbn Sînâ'nın hem de Gazzâlî'nin Yeni Eflâtuncu felsefeden etkilenmek kaydıyla ve bu düşünceyi yorumlamanın neticesinde, felsefi sistemlerinin ve hayat görüşlerinin dümenini tasavvufa çevirmiş olmaları bu başlıkta geçen iddiayı destekler mahiyettedir (bk. Tahralı, 2017, s. XIII). Bu bağlamda Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ını dikkate aldığımızda Gazzâlî epistemolojisinin, 'kendine itaat edilen Bir' tarafından yönetilen Yeni Eflâtuncu kozmoloji anlayışından izler taşıdığı görülecektir. Bu Bir, Mutlak Varlık'a tâbi göklerin muharrikidir. Mutlak Varlık, gökleri, en dıştaki feleği ve onun hareket etmesini buyuran varlıktır (Gazali, 2016, ss. 53-55). Kısacası bu, 'ulaşılan'ın derecesine nail olmamış kimselerce algılanan, her şeyi aşan bir Varlık'tır. Tüm var olan varlıklar, kendi varlıklarını O'ndan aldıkları için Mısırlı Plotinus'un (ö. 270/271) Bir'i gibi bu Varlık da açıkça varlığın üstünde değil, düşüncenin üstündedir. Bu bakımdan o, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ına, Plotinus'unkinden daha yakındır. Fakat her iki durumda da Yeni Eflâtunculuđa hücum etmesine rağmen Gazzâlî'nin bu düşüncenin etkisinden kendini kurtarabildiğini söylemek pek de mümkün değildir (Fahri, 2014, s. 121). Bu durum İbn Rüşd'ün de dikkatini çekmiş, bu bağlamda o *el-Kesf an minhâci'l-edille* eserinde şöyle bir Gazzâlî portresi çıkarmıştır:

"Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* diye bilinen eserindeki iddiasına göre 'icmaı aştlar' diyerek üç meselede filozofları tekfir etti, diğer birtakım meselelerde de onları bid'atçı kabul etti. İddiasını ispatlamak için bu kitapta insanı tereddütte bırakan deliller, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar zikretti. Bu sûretle birçok kişiyi hikmetten ve şeriattan uzaklaştırarak dalalete düşürdü. Sonra *Cevâhiru'l-Kur'an* diye bilinen eserinde *Tehâfüt*'te yazdığım şeyler bir takım cedelî sözlerdir, hak ve doğru olan sözler *el-Maznûnu bihî ala gayri ehlihî* adlı eserimdir, dedi. Bundan sonra *Miškâtü'l-envâr* diye bilinen eserini yazdı. Burada *ârifi billah* olanların mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: 'Allah Teâlâ birinci semâyı hareket ettirmemektedir. Allah, kendisinden bu muharrik yani birinci semâ zuhur etmiş olan varlıktır. Bunun böyle

olduğuna itikat edenler müstesna, diğer insanlar mahcupdur, yani önlerinde perde bulunduğu için hakkı ve hakikati göremezler.' (Bk. Gazali, 2016, ss. 33-37, 42-43, 53-55). İşte bu söz, ulûm-i ilâhiyede (metafizik) filozofların mezheplerindeki itikadın, onun tarafından tasrih ve ikrar edilmesidir (bu sûretle filozofların itikadını kabul etmiştir). Diğer taraftan birçok yerlerde, filozofların diğer ilimlerdeki durumlarının aksine, 'ulûm-i ilâhiye birtakım tahminlerden başka bir şey değildir.' dedi. *el-Münkız mine'd-dalâl* ismini verdiği eserinde hükemâya hücum etti (Bk. Gazzâlî, 1998, ss. 34-39, 83-92). İlmin ancak halvet ve tefekkürle hâsıl olacağını, bu mertebenin de peygamberlerin ilimdeki mertebeleri nev'inden olduğuna işaret etti. Bu hususu aynen *Kimyâ-yı sa'âdet* ismini verdiği kitapta da ortaya koydu (İlgili bölümler için bk. Gazzâlî, 1979, ss. 59-63, 69-71). Bunun neticesi olarak, meydana getirdiği ihtilaflar, teşvişler sebebiyle halk iki fırkaya bölündü. Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme işine koyuldu, diğer kısmı şeriatı tevîl etme yolunu tutarak onu felsefeye yöneltme maksadı peşinde koştu." (İbn Rüşd, 2004, ss. 202-203).

Anlaşılmaktadır ki Gazzâlî'deki bu dönüşüm, *Mişkât*'le beraber düşünsel bir tavır olmuştur. Bu tavır, İbn Sînâ'nın Vâcibü'l-Vücûd metafiziğinden hareket eden ve Vahdet-i Vücûd'ta karar kılan bir ontolojinin, Yaratıcı Tanrı inancını vurgulayan ancak evrensel determinizm fikriyle desteklenmiş emanasyonist âlem anlayışında karar kılan bir kozmolojinin, İbn Sînâcı nefis ve akıl anlayışını 'dünya ve akıl semâsı'nın ufukları içinde aynen benimseyen bir epistemolojinin ve *İşârât*'tan geliştirilmiş bir mistik deneyimin neşet etmesine zemin hazırlamıştır. Sergilediği bütün bu varlık ve bilgi paradigmasıyla *Mişkât*, Gazzâlî'nin felsefe ile tasavvuf arasındaki farklılıkları sentezci bir yaklaşımla nasıl yeni bir bütünün parçaları hâline getirdiğini gösteren, İslâm entelektüel geleneğinde *felsefî tasavvuf* diyebileceğimiz önemli bir yönelişin öncü eserlerinden biri olmuştur (Kutluer, 2011, s. 533).

Bu haliyle baktığımızda İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin her ikisinin de tasavvuf ilmi ile genel ilimler sistemini birleştirdiklerini ve her ikisinin de tasavvufî ilmin diğer ilimlere göre izafi bir üstünlüğünü kabul ettiklerini, ayrıca İbn Sînâ'nın Gazzâlî'ye ilham kaynağı olduğunu söyleyebiliriz (Okumuş, 2000, s. 344; Richard, 1989, ss. LV-LVII).

B. İbn Sînâ'nın Gazzâlî Sonrası Kelâm Anlayışına Etkisi

Kelâm-felsefe tartışmalarına sebebiyet veren bu etki, İslâm'da felsefî düşüncüyü sona erdirmek gibi bir gaye edinmemiş, bilakis Meşşâî felsefenin öncülüğünü yaptığı din-felsefe uzlaşısı temelli İslâm felsefesini Platoncu,

Aristocu ve Yeni Eflâtuncu köklerden uzaklaştırma gayesi güderek İslâm kelâmının içine almak istemiştir. Bu durum Gazzâlî'den sonra Fahreddîn er-Râzî ile bir ivme kazanmış, Osmanlı döneminde ise *felsefeleşmiş kelâm* adı altında imparatorluğun düşünce sistemine sirayet etmiştir. Bu görüşü savunan kişiler arasında Gazzâlî sonrası Râzi, Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1236), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi Sünnî kelâmın, Nasîrüddin et-Tûsî gibi Şiî kelâmın temsilcileri yanında; *Tehâfüt* geleneğinin sürdürücüleri Muslîhuddîn Hocaşâde (ö. 893/1488), Alâüddîn Alî et-Tûsî (ö. 887/1482), Hakîm Şâh el-Kazvîni (ö. 929/1523'ten sonra), Muhammed b. Alî el-Karabâğî (ö. 942/1535), KemâlPaşazâde (ö. 940/1534), Mestçizâde (ö. 1150/1737), Mehmed Emin Üsküdarî (ö. 1149/1736) ve Mûsâ Kazım Efendi (ö. 1920) gibi kelâmcı kimliğe sahip mütefekkirler zikredilebilir. Yakın dönemde felsefî kelâmın yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkan *Yeni İlmi Kelâm* adı altındaki anlayışın teşekkül ettiricisi İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da bu başlık kapsamında bahsedilmesi gereken bir diğer önemli şahsiyettir.

İslâm'da felsefî düşünce kelâm ilminin içine girmiş ve varlığını devam ettirmiştir (Felsefî düşüncenin kelâm içine girdiğini savunanlar olduğu gibi Horovitz ve Horten gibiler de kelâm üzerindeki felsefî tesirden bahsetmişlerdir. Bk. Wolfson, 2001, ss. 48-49). Bu süreç, ifade ettiğimiz gibi, felsefe veya kelâmın sistematik anlamda ortadan kalkması demek değildir. Bu iki disiplin sorunları ele alışları, onlara yaklaşım tarzları bakımından birbirinden farklıdır. Mesela felsefe, her zaman yeni inançlar ve iddialar ortaya atabilir. Kendisini beş duyu, akıl ve tecrübe verilerinin dışında herhangi bir şeye karşı sorumlu hissetmez. Fakat bir teoloji olarak İslâm kelâmı, kendisini sahih nakle karşı sorumlu hissetme noktasında felsefeden ayrılmaktadır (Özdemir, 2014, s. 8). Ebû Zeyd Velîyüddîn İbn Haldûn (ö. 808/1406), kelâm ilmi ve bu ilmin geçirdiği safhaları anlattıktan sonra, filozof ve kelâmcıların düşünce yapıları arasındaki farkları ifade etmektedir. Ona göre genel olarak kelâmcılar, kâinattan ve ona ait hallerden hareketle Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına geçerler. Filozoflar ise söz konusu kâinatın bir parçası olan tabiî cismi ve tabiiyâtı kendisinde veya kendisi bakımından incelerler. Başka bir deyişle filozof cismi, hareket ve sükûn etmesi bakımından ele alırken, kelâmcı onu bir fâile, yani Tanrı'ya delâlet etmesi bakımından inceler. Aynı şekilde filozofun ilahiyatı, mutlak varlığı ve onun özü gereği sahip olduğu şeyleri kendisi olmak bakımından ele alırken, kelâmcı onu bir var ediciye işaret etmesi bakımından inceler (İbn Haldûn, 1996, ss. 532-538).

Kelâmın felsefede mezcedilmesi şeklinde özetlenen ve İslâm dünyasında fazlasıyla taraftar bulan bu tartışma başlığına göre 'Gazzâlî'nin felsefi düşünceye etkisiyle yeniden şekillenen İslâm düşüncesi, müteahhirûn dönem kelâmcısı Fahreddîn er-Râzî'nin dokunuşundan sonra daha kesin çizgilerle kelâmlaşmıştır,' tezini savunmaktadır (Bk. Dağ, 1986, s. III). Gazzâlî'nin, Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi Aristo takipçisi olarak kabul edilen Müslüman filozofları tenkidinin, kendisinden sonra gelen birçok düşünürün, bu filozofların düşüncelerine eleştirel bir gözle bakmalarına sebep olduğuna ve felsefi meselelerin kelâm ilminin çerçevesinde ele alınmasında onlara misal teşkil etmiş olduğuna şüphe yoktur. Gazzâlî'nin bu yöntemini kullanarak ve tenkitlerini dikkate alarak felsefe yapan 'Gazzâlîciler' ve Gazzâlî'yi örnek alan 'kelâmcı filozoflar', felsefe ve dine bakışlarında, felsefe ile kelâmı birleştirmede genelde Gazzâlî'yi izlemişlerdir (Bayrakdar, 1988, s. 2, 2001, s. 94). Gazzâlî sonrası müteahhir dönemde felsefeyle ilişkiler ise genelde Râzî'nin eserleri, özellikle de *Mebâhîs* üzerinden yürümüştür (Fahreddîn Râzî, 1990, ss. 555-556; Türker, 2013, ss. 17-40).

Râzî, özellikle Ebû Muhammed Alî İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) aşırı zahirilikleri ve gelenekçiliklerinden farklı bir hareketin başlatıcısı olarak kabul edilmelidir. Örneğin İbn Teymiyye *Külliyyât*'ında filozofların varlık kategorilerini ve âleme verdikleri zorunluluğu eleştirir. İbn Teymiyye'nin felsefe karşıtlığı tasavvufa da yansır. Özellikle onun vahdet-i vücûd eleştirisi ve İbnü'l-Arabî'ye karşı takındığı tavır zahiri görüşünün bir yansımasıdır (İbn Teymiyye, 1986, ss. 35-46, 114-118, 144-152, 217-233, 354-374). İbn Hazm da birçok yerde zahiri tavrını; "biz Rabbimizin söylediğini söyler ve o sözlerin zahirinin kesin olarak doğru olduğuna hükmederiz. O, söylediği sözün manasını ve ondan ne murad ettiğini daha iyi bilir." (İbn Hazm, 2017, ss. 1: 410-418, 2: 28, 50, 59-60, 12-116, 3: 658-662) gibi sözleriyle göstermektedir.

Râzî'de filozoflara yönelik eleştiri bulmak pekâlâ mümkündür fakat onun müstakil manada Aristo felsefesinden ilham alan Meşşâî felsefeye cephe almak gibi bir derdi yoktur. Râzî'nin ılımlı bakışı, ileriki üç yüzyıl boyunca bir grup âlim tarafından devam ettirilmiştir. Mesela Esîrüddîn el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikmesi*, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-'ayn*'ı, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-envar min metâli'i'l-enzâr*'ı, Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Makâsîd ve Şerhul'l-makâsîd*'i, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-akâid*'i ile birlikte bunlara yazılmış olan şerhler ve haşiyelerde Râzî'nin modeli doğrultusunda İbn Sînâ'nın etkilerini takip

etmek mümkündür (Karlığa, 1999, s. 347). Onun, İbn Sînâ külliyyatının nadide eserleri *İşârât ve Uyûnu'l-hikme*'ye yaptığı şerhleri, *Mebâhisü'l-meşrîkiyye* ve *el-Muhassal* adlı eserleri ve hatta ciltlerce yazılmış *Mefâtihu'l-gayb* adlı Kur'an tefsiri incelendiğinde, İbn Haldûn'un da gözlemlediği gibi, İslâm doktrini ile tezat teşkil ettiğine inanılan yargıları çürütmede filozofların yöntemlerine tam bir işlerlik kazandırdığı görülecektir (Fahreddîn Râzî, ts., ss. 147, 174, 184-193, 237-241., 1862, ss. 2: 90-98; 17: 195-218).

Gazzâlî'den farklı olarak Râzî, felsefe ile kelâmın arasında her hangi bir çatışma olmadığına inanmakta ve ikisini ustaca birleştirmektedir (Demirli, 2009, s. 71; Bu konuda İbnü'l-Arabî, Gazzâlî gibi düşünür. Onun Münkız'da kelâm ilmine yönelttiği eleştirilerden hareketle, kelâmın yetersiz, yöntemlerinin tatmin edici olmadığını savunur. İbnü'l-Arabî'ye göre bir şehre bir kelâmcı yeter. Bk. İbnü'l-Arabî, 2006, s. 1: 84). Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi, ona olan bağlılığının işaretlerini barındırır (Altaş, 2015, ss. 33-37, 47-51, 194-200). O, Gazzâlî'ye nispetle eserlerinde felsefî konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatmıştır (Yavuz, 2012, s. 90). Örneğin *Mebâhis*'te baştanbaşa İbn Sînâcı olan öz ve varoluş teorisini geliştiren (Fahreddîn Râzî, 1978, ss. 229-242) Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği en önemli eleştirinin sudûr nazariyesine olduğunu da belirtmek gerekir (Fahri, 2014, ss. 153-154). Sonuçta Râzî de selefi Gazzâlî gibi felsefeyi, kelâmın hizmetinde başarılı bir şekilde kullanmıştır. O, Meşşâî fikirlerin eleştirisini, kelâma dair kitapları yerine, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* gibi doğrudan felsefî konuları ele aldığı eserlerde yapmış ve kendisine özgü felsefî üslup ve yöntemini daha sonraki nesillere miras olarak bırakmıştır. Râzî'den sonra gelen Âmidî, Nâsirüddin et-Tûsî, Kâdı Beyzâvî gibi ünlü kelâmcılar, felsefî kelâm türünün özgün eserlerini vermeye devam etmişlerdir. Bu eserleri inceleyen herhangi bir kimse, konuların ayet ve hadislerle açıklandığı sem'ıyyât bahisleri olmasaydı, bu eserleri salt felsefî eserler olarak görebilirdi (Özdemir, 2014, s. 19).

Sonuç olarak Gazzâlî sonrası ortaya çıkan muayyen fikrî sistemlerin veya akımların İbn Sînâ'dan istifade ile geliştirilmekle birlikte İbn Sînâ'nın mirasının sadece fizik ve metafizik alanlarında değil aynı zamanda yönlemsel olarak da bir dönüşüme uğratarak teşkil edilmiş yeni felsefî sistemler olduğunu bugünkü bilgilerimiz ışığında kabul etmek gerekir. Aksi halde ortaya çıkacak durum, kabaca ifade etmek gerekirse, sonraki dönem İslâm düşünce ve felsefe geleneğini İbn Sînâ'ya indirgemek, İbn Sînâ'yı ise Arapça'daki Aristoculuk olarak görerek İslâm entelektüel tarihini nihai anlamda Aristoculuk olarak yorumlamak olacaktır (Alper, 2013, s. 18).

C. İbn Sînâ'nın Tasavvufî Düşünceye Etkisi

İbn Sînâ'nın tasavvufî düşünceye etkisine dair önemli bir literatürün varlığına işaret edebiliriz. Mesela, İbn Sînâ'dan hemen sonrasında Ebû Ubeyd el-Cüzcânî (XI. Yüzyıl), İbn Zeyle (ö. 440/1048), Behmenyar b. Merzûbân (ö. 458/1066), Ahmed el-Ma'sûmî, Muhammed el-Lükerî, Efdâlüddin el-Gîlânî, Ebu Ali Sadreddin es-Serahsî (ö. 483/1090), Ferîdüddîn Dâmâd en-Nîsâbü'rî gibi öğrencileri daha çok filozofun biyografisini yazmakla ve felsefesinin temel ilkelerini yaymakla meşgul olmuşlardır. Akabinde Fahreddîn er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî ile birlikte XIV. yüzyıla ulaşan bu silsile Tûsî'nin iki öğrencisi Ömer el-Kâtibî el-Kazvî ile Kutbüddîn Şîrâzî eş-Şâfî (ö. 710/1311), Fahreddîn er-Râzî ile gelen İbn Sînâ etkilerini daha sonraki yıllara özellikle Şîî İran bölgesiyle Sünnî Osmanlı dünyasına aktaran iki önemli şahsiyettir (Karlığa, 1999, ss. 345-346). Bu silsile, İbn Sînâ'nın tasavvufî yönünden etkilenen Sühreverdî ile farklı bir kanaldan daha yayılmıştır (İslâm Düşünce Atlasının İbn Sînâ sekmesi, etkileyen ve etkilenenleri önem sırasına göre tasniflemektedir. Bu tasnife göre filozofun en çok etkilendiği kişiler Kindî ve Fârâbî; en çok etkilediği kişiler ise Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, İbnü'l-Arabî, Nasîrüddîn et-Tûsî, Sadreddîn Konevî, Molla Fenârî ve Seyyid Şerif Cürcânî'dir. Aynı kaynak Sühreverdî'nin felsefesinin kaynaklığını Gazzâlî'den ziyade büyük oranda İbn Sînâ'ya bağlamıştır. Sühreverdî'yi etkileyen diğer kişiler Kelâbâzî ve Ömer Sâvî'dir. Bk. H. İ. Üçer, t.y.-a. Sühreverdî'yi etkileyen diğer kişiler Kelâbâzî ve Ömer Sâvî'dir. t.y.-b). Daha sonra bu etki, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve hatta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]), Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) ve Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi sûfi şahsiyetlerle Anadolu Sünnîliğinde, yine Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır (ö. 1041/1631), Molla Sadrüddîn eş-Şîrâzî (ö. 1050/1641) ile İran Şîîliğinde yaşamıştır.

İbn Sînâ etkisinin bir diğer yönü Batı düşüncesindeki dönemsiz izdüşümüne bakılacak olursa, filozofun etki alanının oldukça geniş olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkinin sadece işrâkî ve irfanî tezahürlerinde karşımıza Akinolu Saint Thomas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280), Roger Bacon (ö. 1292) ve Andreas Alpago (ö. 1521) gibi isimler çıkmaktadır. Hatta Bacon, İbn Sînâ'nın eş-Şifa'da anlattığından farklı bir felsefesi bulunduğunu ve bunun da 'Doğulular'ın hikmeti' adını taşıdığını, gerçek görüşlerinin orada anlatılanlar olduğunu belirterek bu felsefe hakkında yeterli bilgiye sahip bulunmadığı için üzüntüsünü ifade etmektedir (Jourdain, 1843, s. 389). Yalnız Bacon bu söylediklerine rağmen, İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi ve sudûr konusundaki görüşlerine katılmadığını belirterek İbn Sînâ'nın işrâk anlayışından bazı

noktalarda ayrılır (Karlığa, 1999, s. 351).

İbn Sînâ etkisinin yakın dönemdeki izdüşümüne bakılacak olursa; filozofu İshrâkî geleneğin başlatıcısı olarak kabul eden Henry Corbin (ö. 1978) ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın genel felsefelerine ilaveten, tasavvuf odaklı felsefî düşünceyi İbn Sînâ öncesine kadar götüren Hilmi Ziya Ülken'i (ö. 1974) sayabiliriz. Ayrıca Leon Gauthier'in, *Introduction a l'Etude de la Philosophie Musulmane*'si, İbrahim Medkur'un, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*'si, S. E. Dibâc'ın, *İbn Sînâ be Rivâyet-i İşkûrî ve Ardekânî*'si, Louis Gardet'in, *La Connaissance Mystique chez Ibn Sînâ, Memorial d'Avicenne, Influence d'Avicenne sur le Sufisme Posterieur ve L'Experience Mystique selon Avicenne* adlı çalışmaları, Louis Massignon'un *Avicenne et le Probleme de la Philosophie Orientale*'si, T. Pûrmandâriyân'ın *Tahlîlî ez Dâstânhâ-yı İrfân-ı Felsefe-i Ibn Sînâ ve Suhreverdî*'si, Hasan Asi'nin *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lüğâtü's-sûfiyyefi'l-felsefeti İbn Sînâ*'sı, Abdülhalîm Mahmud'un *İbn Sînâ*'sı, Shams Inati ve Sami S. Hawi'nin, *İbn Sînâ and Mysticism*'i, Bediuzzaman Fürûzanfer'in, *İbn Sînâ ve Tasavvufu*, Ebu'l-Affî'nin *L'Aspeçr Mystique de la Philosophie Avicenne*'si, Mehmet Bayrakdar'ın, *İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk'ı* Dilaver Gürer'in *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifn*'i bu konuda yapılmış önemli çalışmalardır.

Bu başlığın kapsamındaki iddia, bir yönüyle tasavvufî düşüncenin etki alanında İbn Sînâ'nın katkısını tartışırken, diğer taraftan İbn Sînâci geleneğin bir kısım mütefekkir üzerindeki tesirini araştırmakta ve bunu temellendirmeye dair argümanlar üretmektedir. Mutahharî, bu başlığın iddiasını ortaya koyacak bir incelemeye, eğer hakkı verilecek olursa, bir insan ömrünün yetmesini mümkün görmemektedir. Ona göre Meşşâî felsefesinde meydana gelen değişiklikler, İshrâkî felsefenin ortaya çıkışı veya Sühreverdî aracılığı ile yenilenmesi ve nazarî tasavvufun ortaya çıkışı, bunların birbirine yakınlaşmaları ve Molla Sadra felsefesinde birbirleriyle birleşmeleri çok uzun bir hikâyedir. (Mutahharî, 2003, s. 202)

Bu başlığın ilk yönü tasavvufî düşünceye İbn Sînâ'nın katkısını, onun metafiziği üzerinden tartışabiliriz. İbn Sînâ metafiziği, münhasıran Zorunlu Varlık kavramına dayanır. Sudûr süreci, Zorunlu Varlık'tan ay altı âleme seyreden bir düzen arz eder. Bu düzen mutlak birlikten çokluğa doğru ilerleyen bir varoluş sürecidir. Zorunlu Varlık, bütün mevcûdların nihai ilkesi olup mutlak yetkinliği temsil ettiğinden her bir mevcûdun arzulayıp benzemeye çalıştığı en yüce gayedir ve her varlık kendi istidatı ölçüsünde Zorunlu Varlık'ın varlığı ve dolayısıyla yetkinliğinden pay alır. Bu bağlamda nefis, bedensel güçler aracılığıyla bölünmüşlüğünden kurtularak kendi varlık

tarzı ölçüsünde Tanrısal birliğe benzeme arzusundadır. Yetkinleşme sürecinin sonunda adeta ilâhîleşip ayrı bir akıl haline gelir. Ayrı bir akıl haline gelmek, nefsin tasavvur ve tasdik ayırımından kurtularak kendi zâtına özdeş bir bilgiye ulaşmasıdır (Bk. İbn Sînâ, 2004a, ss. 36-39, 99-101, 2004b, ss. 85-94, 100-116, 150-152, 2005, ss. 112-113, 129-132, 140-141; Kutluer, 2002, ss. 145-174; Türker, 2010, ss. 148-149). İbn Sînâ bu durumu şöyle izah eder:

“(Amelî) erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse mutlu olmuştur ve bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse neredeyse insanî bir Rabb haline gelir ve neredeyse Allah’tan sonra ona ibadet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir.”(İbn Sînâ, 2004b, s. 204).

Bilginin nefiste varlık bulmasıyla nefsi yetkinleşmenin son aşaması nübüvete giden yükseliş, İbn Sînâ’nın bilgiyi soyutlama basamaklarından geçirmesiyle alakalıdır. Onun bilgi sisteminde nefsin ma’kûlleri idrakinde tecrit, feyiz, akıl ve mücerret kavramları üzerinden bir akış olduğu söylenebilir. Ma’kûllerin idrakinin en basit şekli soyutlama anlamına gelen *tecrittir*. Bu kavram, nefsin cisimsel güçlerle ilişkisini ve duyulur dünyaya bakan işlevini ifade eder. *Feyiz*, nefsin faal akılla ilişkisini ve dolayısıyla akîl âleme bakan yönünü ifade eder. Soyutlamanın bir diğer türü *akıl*, tecrit ve feyiz sonucunda nefsin bilgilenme durumunu ifade eder. Bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefad akıl mertebeleri ile sezgi gücü harekete geçer ve faal akılla irtibat hedeflenir. Son idrak şekli *mücerretlik* ise, nefsin hem kendisinin hem de sahip olduğu bilgilerin cisim olmadığını, soyut olduğunu ortaya koyan bir ayrıştırma yöntemidir (Alper, 2010, ss. 83-86; Türker, 2010, ss. 31-32).

İbn Sînâ’nın derûnî bilgiyi nazarî bilginin önünde ve ötesinde görmesi, filozofun sisteminde Aristo metafiziğinin birebir epistemik yansımalarının zuhur etmediğini ispat etmekle kalmayıp, Platon ve Yeni Eflâtuncu görüşlerden de özellikle sudûra kattığı yorumlarla ayrıştığını göstermektedir. Mesela İbn Sînâ, düşünce sisteminin bir gereği olarak varlık fikrini felsefî izahatlarla ispatlamaya çalışmakla beraber, aşağıdaki ayetlerin yorumunu yaparken felsefî izahatın dışında bir ispat yöntemi de kullanmak istemiştir. İbn Sînâ, “Onlara ta ki O’nun hak oluşu ortaya çıkıncaya kadar ayetlerimizi/delillerimizi âfâk ve enfüste göstereceğiz.” (Fussilet, 41/53) ayetini bir grup için verilmiş hüküm olarak kabul etmektedir. Filozof; “Rabbinin her şeye şahid/delil olması yetmez mi?” (Fussilet, 41/53) mealindeki ayetin devamını ise Allah’ı delil bulanlar için değil de Allah’ı delil olarak kabul eden Sıddıklar için verilmiş bir hüküm olarak yorumlamıştır (İbn Sînâ, 2011, s. 133). Bu çerçeveden bakılacak olursa İbn Sînâ, Allah’ın

varlığını ispat için felsefî bir yaklaşımla fiziki âlemden burhan göstermeksizin varlık sözünün açık ve seçikliğini esas almakta, Allah'ın varlığını bizzat varlık fikri ile ispatlamaktadır. Çünkü varlığın kendisini düşündüğümüzde, varlık olarak varlık, önce Allah'a delil olup, daha sonra varlık bakımından Allah'tan sonra gelenlere delalet etmektedir (Okumuş, 2000, s. 343).

Filozofun özellikle ilâhî olanı idrak etmede Platon, Aristo ve Yeni Eflâtuncu görüşlerden ayrılarak felsefî düşüncesine dinî bir kimlik vermek istediğini ortaya koyan hususlardan bir diğeri ise faal akla yüklediği anlamdır. O, ilâhî olanın bilgisinin yeryüzünü baştanbaşa kapladığını iddia etmekte, yani tevhiidin yeryüzündeki ontik etkisine epistemik müdahaleyi de dâhil etmektedir.

“O, bu dünyadaki şeylerin var oluş ve yok oluşu için göksel melekleri aracı yapmıştır, özellikle de faal akılı. Bunların aracılığıyla şeyler meydana gelir. Çünkü göksel melekler madde ve heyûlâyı biçimlenecek duruma getirirler. Bununla birlikte Allah, onların da varlıklarını Kerrûbî meleklerine bağlamıştır. İnsanların ilimlerin anlamını kavraması önceden bilmediklerini sonradan bilmeleri konusu da yine Kerrûbîlerden olan bir meleğe bağlanmıştır. İşte bu melek sayesinde kendisinde bilme ve kavrama gücü, kuvve halinde bulunan şeyler fiil haline gelir. Bu melek dünyanın bütün halleri ve onun dışında kalanlar konusunda bilgilidir. Olacak her şey ona malumdur. Bu türden hiçbir şey ona gizli ve örtülü değildir. Âlimler bu meleğe faal akıl adını vermişlerdir. Yani bilinebilecek her şey, olacağı zamanda onun bilgisi içindedir ve bu bilgi kuvve halinde değil, fiil halindedir. Şeriat dilinde Cebrail (selam ona olsun) adı verilen bu meleğin, bu faal akıl olması mümkündür.”(İbn Sîna, 2004b, s. 145, 2006a, s. 286, 2002, s. 123, 2013b, ss. 273-274).

İbn Sîna'da bilginin imkân ve sınırlılıklarını anlatan yukarıdaki giriş, İbn Sînâcı düşüncenin etki alanını çözümlenmeye ve dolayısıyla filozofun düşünce sisteminde karşılık bulduğu kanaatinde olduğumuz tasavvuf destekli felsefî zemini açıklamaya yöneliktir. Bu bakımdan bilgiye ulaşma konusunda aklî soyutlamayla Zorunlu Varlık'ın varlığını anlama hususunda nefsi yetkinleştirmeyi şart koşan İbn Sîna, bu izah şekliyle metafizik bilginin imkânını ortaya koymak istemiş; bununla da yetinmeyip akıl sır ermeyen bazı hususların olduğunu ve bunların bilgisini elde etmede nazarî istidlalin nafi kalacağını iddia etmiştir. Ona göre kemâlî idrakin ve iç duyumsamayı tarifin başka bir yolu daha vardır. Bu yol kıyas yolu değildir, bilakis herkese nasip olmayan müşâhede yoludur. Müşâhede ancak yakîne ulaşmış kimseye

nasip olur. (Rahman, 1996, s. 117).

Buradaki bilgilenme şeklinin nazar yoluyla elde edilen bilgi olmadığı yani filozofun bununla burhanî kıyasın sonucunda oluşan aklî idraki kastetmediği kesindir. Onun kastı, nefsin yetkinleşerek akıl haline gelmesi ve bir takım tanrısal özellikler kazanarak taakkul-fiil ayrımından kurtulmasıdır. Onun bu iddiası kanaatimizce havas için yazdığını söylediği *Hikmetü'l-meşrîkiyye*'sinde daha iyi karşılık bulmaktadır. O bu kitabı sadece kendimize (bizim gibi olanlara) yazdık diyerek felsefe ile ilgilenenleri *eş-Şifa* kitabına yönlendirmiştir (Nasr, 1985a, ss. 215-216).

"Benim bu iki kitaptan (*eş-Şifâ ve Kitâbü'l-levâhik*) başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi onlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O, benim Meşrîkî felsefeye dair kitabımdır. Bu kitap (*eş-Şifâ*) ise hem daha ayrıntılıdır hem de Meşşâî yandaşları daha fazla desteklemektedir. Hakikati hiçbir bulanıklık olmaksızın besberrak elde etmek isteyen kimse, o kitaba (*Hikmetü'l-meşrîkiyye*) bakmalıdır. Fakat hakikati yandaşlarla uzlaşa, ayrıntılı açıklamalar ve anlaşıldığında diğer kitaba ihtiyaç bırakmayacak imalar içeren bir yolla öğrenmek isteyen kimse bu kitabı incelemelidir." (İbn Sînâ, 1985, ss. 2-14, 2006b, s. 3).

Bu konuda Dimitri Gutas'ın, Henri Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'a getirdiği eleştiriler oldukça dikkat çekicidir. Gutas, İbn Sînâ'nın mistik karakterli bir felsefe yapmadığını, onun görüşlerinin *Hikmetü'l-İsrâk* gibi çoğu bölümü kayıp bir kitaba göre okunmasını ve indirgenmesini hatalı bulmaktadır. Ona göre bu görüşler Henry Corbin ve takipçileri tarafından benimsenen yorumlara yansımıştır. Bu yöndeki düşünceler, İbn Sînâ veya onun Meşrîkî felsefesiyle ilgili ilmî herhangi bir şey ortaya koymamaktadır (Gutas, 2004, ss. 76-77; Nasr, 1985a, ss. 213-220).

Yukarıdaki görüşün aksini düşünen Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sînâ'nın özellikle *Hikmetü'l-meşrîkiyyûn* adlı eserindeki görüşlerinin İsrâkî felsefeye önemli ölçüde tesir ettiği kanaatindedir. Aynı zamanda o, İbn Sînâ'nın felsefesinin vahdet-i vücud düşüncesinin ilk kaynağı olduğunu da kabul eder: "İbn Sînâ'nın Sühreverdî ve diğer İsrâkîlerin yanı sıra, İbnü'l-Arabî ve onun çizgisindeki sûflerin de geliştirip yorumladığı, bütünüyle İslâm vahyinin kalıpları içine yerleştirdikleri şekliyle Kur'an'ın ruhundan kaynaklanan ve yüzyıllardır İslâm mütefekkirlerinin içinde yaşadığı kozmosu açıklayan yine onun kozmolojisidir." (Nasr, 1985b, ss. 53-54, 1985a, ss. 221-222).

İbn Sînâ etkisinin köklerini İran geleneğinde arayan Corbin ve

Nasr'dan farklı düşünen Louis Gardet (ö. 1986) ve Father J. Houben'a göre bütün bunların temelinde Yeni Etlâtuncu felsefe vardır. Yani İbn Sînâ'nın mistisizm/tasavvuf anlayışı, Plotinusçu akılcılık ile büyük sûfler tarafından anlatılan deneyimlerin birleşimden oluşur. Bu tartışmalardan müteşekkil tutarlı bir kanaate ulaşmak gerekirse Hilmi Ziya Ülken'in görüşüne bakmak gerekir. Ona göre İbn Sînâ'nın İslâm medeniyeti içinde yetiştiğini ve her şeyden önce onun başlıca kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğunu unutmamak gerekir (Ülken, 1983, s. 108).

Meşrîkî felsefenin varlığı ve etkisi hakkındaki tartışmaları bir kenara bırakarak konumuza, İbn Sînâ'nın şu ifadesiyle dönüş yapabiliriz: "Bazı nefislerin etkisi, bedenini aşan bir melekesi olması ve gücünden dolayı adeta âlemin herhangi bir nefsi olması sana uzak gelmesin. Beden mizacı nitelikten etkilendiği gibi, şu ana kadar saydığımız her şeyin ilkesini etkilemiş olabilir. Hem âlemin nefsi ile irtibata geçen hem de başka nefislerin üzerinde baskın bir etki bırakan bu nefisler, mucize sahibi peygamberler ya da keramet sahibi evliyalarda zuhur eder." (İbn Sînâ, 1990, ss. 46-47). İbn Sînâ burada, felsefî tartışmaların hakikate ulaşmada yetersiz kaldığını savunmakta, derûnî düşünceye ulaşmada saflık ve berraklıkla nefsin ilâhî kaynağına benzemesini ve yetkinleşmesini ima etmektedir. İbn Sînâ, nefsin elde ettiği bu üstün yetiyi bazen aklın gerekliliğine bağlamakta, bazen de peygamber ve Allah dostlarında aklın ve sırrın ermediği bir şekilde birdenbire zuhur ettiğini söyleyerek aklın ötesinde üstün bir bilginin varlığına işaret etmektedir. Filozof *İşârât*'ta âriflerin makamlarını açıklarken mürid ve ârifin özelliklerinden hareketle bu hususu desteklemektedir. İrade ve riyazetle gaib-hazır, mukim-yolcu haline dönüşen mürid mertebesindeki kişi, İbn Sînâ'ya göre nefesine karşı Allah'ı tercih etmiş ve her türlü faniden yüz çevirerek marifete ulaşan kişi olmuştur.

"Marifeti bulan kimse, adeta onu bulmamış, onunla bilinen şeyi bulmuş kimse gibidir. Kuşkusuz ki o, vuslat dalgasına dalmıştır. Burada kendilerinde özetlemeyi tercih ettiğimiz derecelerden daha az olmayan birtakım dereceler vardır. Çünkü onları söz anlatamaz, ibareler kendilerini açıklayamaz. Muhayyilenin dışındaki bir ifade onları ortaya çıkartamaz. Onları öğrenmek isteyen kimse sohbet ehlinde değil, müşâhade ehli haline gelinceye kadar ve eseri duyanlardan değil, hakikate ulaşanlardan oluncaya kadar sabretmelidir." (İbn Sînâ, 2014, ss. 656-658).

Mürid, ârif olma yolunda ilerleyen kişidir. Ârife gelince, bu makam İbn Sînâ'ya göre marifete erişmiş müridin mevcudiyetini varlığına dökmüş halidir. O, Allah'ın kader hakkındaki sırrıyla aydınlanan kişidir. Bu bakımdan

İbn Sînâ, bazı bilinmeyenlerin gayb âleminden ârifin nefesine nakşolabileceğini kabul etmektedir. “Bir ârifin gaipten haber verdiği ve bir müjde veya korkutma bildirerek isabet ettiği haberi sana ulaşırsa onu doğrula! Ona inanmak kesinlikle sana güç gelmesin. Çünkü bu olayın, doğanın yollarında bilinen sebepleri vardır.” (İbn Sînâ, 2006a, s. 297, 2014, s. 676).

Buraya kadar tartışılan mevzulardan ulaştığımız kanaat, felsefi düşüncenin ve bu düşünme yönteminden nasibini alan Gazzâlî'nin fikrî bakımdan İbn Sînâ'ya yaklaşmasıyla; metafizik kısmı Yeni Eflâtunculuktan, fizik ve mantık kısmı Aristo'dan gelen Meşşâî düşüncede temsil edildiği ve kelâm ve tasavvufun etkisiyle dinî bir kimliğe büründüğü şeklinde yorumlanabilir. Bundan sonraki aşamada, İbn Sînâcı geleneğin bir kısım mütefekkir üzerindeki etkisini araştırarak ve bunu temellendirmeye dair kısa ve net aktarımlarda bulunacağız. İlk olarak Aristo ve Aristo takipçilerini eleştirisinin merkezine koyan ve kendisini hâlidî hikmet geleneğinin halkasında gören Sühreverdî ile başlamak gerekir.

Sühreverdî'nin felsefe-tasavvuf birlikteliğinden neşet etmiş sisteminin teşekkülünde elbette bazı etkenler vardır. Örneğin Râzî'nin büyük hocası Şeyh Mecdüddin el-Cîlî'den (ö. 1153) felsefe ve usûl-ü fıkıh/kelâm derslerini okuyan Sühreverdî, kelâm-felsefe ilişkisine dair zihnî bir atmosferin temellerini burada atmış olmalıdır. Sühreverdî'nin Meraga'dan sonra İsfahan'a giderek orada Zahîruddîn Fârisî'den dersler okuması, düşüncesinin usûl-ü fıkıh/kelâmdan tasavvuf tarafına yönelmesine sebebiyet vermiştir. Muhammed bin Mahmud eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) deyişle bu noktadan sonra Sühreverdî olgun bir filozof olarak sahneye çıkmıştır. Bu birikim onda sûfî olma düşüncesini harekete geçirmiş, birçok beldede sûfîlerle sohbetler etmiştir (Rahman, 1996, s. 117). Tasavvuf felsefesinin zeminini sistematik anlamda kuran Sühreverdî'nin, Platoncu ve Yeni Eflâtuncu anlayışları kendine has nur metafiziği yorumuyla yeniden derç ettiğini anladığımız şu sözleri meseleyi açıklayıcı niteliktedir:

“Derbent ve Miyanç şehirlerindeyken bir Pazaryerinde kalabalık gördüm. Melekût dünyasını müşahedeye başladık. Yalnız ben değil, o pazarda var olan bütün halk bir saat kadar gökyüzünde açılan bu idealar dünyasını seve seve müşahede etti.” (Sühreverdî, 1998, ss. 117-119, 2015, ss. 572-573).

Düşünce sisteminde Gazzâlî'nin ve İbn Sînâ'nın izlerini gördüğümüz Sühreverdî'nin eleştirilerinden hem Gazzâlî, hem de İbn Sînâ nasibini almıştır (bk. M. Kaya, 2011, s. 50). Buna rağmen, her ikisinin varlığı ile yeni bir sistem derceden Sühreverdî, İbn Sînâ'nın düşüncesinin Anadolu'ya kadar

yayılmasında önemli bir etkiye sahiptir (Yörükan, 1998, ss. 17-18). Sühreverdî üzerindeki İbn Sînâ etkisinin Konya'daki yansıması, İbnü'l-Arabî üzerinden Mevlânâ, Sadreddîn Konevî gibi mutasavvıfların temsil ettiği sûfi meşreplere de tesir etmiştir (Üçer, 2017c). Mesela Mevlânâ'nın düşünce sisteminde İbn Sînâ felsefesinin etkinliği küllî akıl kavramında görülebilir. O, küllî aklı Cebraîl'le beraber anar (Gürer, 2012, ss. 131-133; Mevlânâ'da İbn Sînâ etkisi için bk. Mevlânâ, 2017, ss. 45-46). *Sidretü'l-muntehâ* akılla anlaşılmasız şeylerin sınırınıdır. Ondan öteye aşk ile gidilir. Vahdet her türlü vehmî varlığın yok olmasıyla gerçekleşir (Gölpınarlı, 2017, s. 293; Yakıt, 2002, ss. 34,47-48). Aynı etki Nasr'a göre İbnü'l-Arabî'nin marifet doktrini ile birleşmiş şekliyle, Şia dünyasında Molla Sadra tarafından Şiiliğin entelektüel perspektifinde de yer bulmuş ve İran'da bugüne dek yaşayan bir gelenek halinde süregelmiştir (Nasr, 1985a, s. 211).

Sühreverdî'nin ilmî bünyesinde kelâm, felsefe ve tasavvufun beraber mezcedildiğini kabul ederek, onun Anadolu'da yaydığı fikrî düşüncenin kelâmdan ziyade felsefe ve tasavvuf ortaklığının bir mahsulü olduğuna şüphe yoktur. Bu bakımdan filozofun anlayışının İbn Sînâ'dan büyük izler taşıdığını iddia etmek abartılı olmayacaktır. Çünkü İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında 'meşrîk' terimi bağlamında tam bir uyumluluk söz konusu olmasa da Doğu hikmeti oluşturma adına bir devamlılıktan söz etmemiz mümkündür.

İbn Sînâ düşüncesinin etkisinin bir diğer doğrulayıcısı İslâm'da mistik tecrübe ve hakikatin tasavvufî yönünü en açık şekilde ifade eden 'Vahdet-i Vücut' nazariyesi ile bütünleşmiş İbnü'l-Arabî'dir. Yaratılışı, sudûrcu veya Yeni Eflâtuncu terimleri esas alarak tasvir eden İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılış, 'âyân-ı sabite' dediği örnekler dizisi ile İlahî Akıl'da var olmuştur. Bununla beraber ona göre Allah'ın hiçlik âlemini meydana getirme kararına ilişkin itki, zorunluluk değil aşktır (İbnü'l-Arabî, 2017, ss. 5-7, 11-17; Affifi, 1975, ss. 56-67; Fahri, 2014, ss. 122-124). İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, âlemin mükemmelliği ve iyiliği tasavvuru, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli kaynaklarından biridir. Ancak hepsinden önemlisi sûfilerin nefis teorilerinin İbn Sînâ ve onun aracılığıyla felsefeye bağlı olmasıdır (Demirli, 2009, s. 69). Allah'ın yaratmasını ve varlığın O'ndan taşmasını İbn Sînâ ve Yeni Eflâtunculuğun görüşlerine uygun bir şekilde açıklayan İbnü'l-Arabî, Anadolu'da geniş bir taraftar kitlesi bulmuş, öğretileri çeşitli sûfi kanallarla yayılmıştır (İbnü'l-Arabî'nin Yeni Eflâtunculuğun görüşlerine uygun bir sistematik geliştirdiği hakkında bk. Plotinus, 1996, ss. 22-23, 39-43, 47, 70, 85-86). Tartışmaya açtığımız başlığın bir delili olarak sûfi kanaldan yayılan bu fikrî düşünce, İbn Sînâ'nın beslendiği Yeni Eflâtunculuğun İslâm ile sentezlenmesinden meydana gelen İslâm felsefesinin farklı bir tezahürü

olarak değerlendirilebilir (İbnü'l-Arabî'nin kelâm-felsefe ilişkisi üzerinden yorumladığı durumun, kendi üzerindeki İbn Sînâ etkisi için Fusûsu'l-hikem dışında bk. İbnü'l-Arabî, 2006, ss. 1: 18, 84, 3: 28, 34-35).

Pozitif bilimler ile dinî ilimleri bünyesinde birleştiren Nasûriddîn et-Tûsî, İbn Sînâcı düşüncenin etkilediği önemli simalardan bir diğeridir (Bk. Demirkol, 2010a, ss. 8-28). Tûsî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ını okuduktan sonra, oldukça uzun sayılabilecek bir süre kitabı anlamaya çalışmış ve bu uğraşının neticesinde (yaklaşık yirmi yılda) *Şerhu'l-İşârâ*'yı yazmıştır (Nasîrüddin Tûsî, 1949, ss. 1-4). Bilindiği gibi bu kitabın diğer önemli şerhi Fahreddîn er-Râzî'ye aittir. Tûsî, daha çok Meşşâî filozofların izinden gitmiş, özellikle İbn Sînâ'dan etkilenmiştir. Bu etkilenme süreci Tûsî'nin İsmâîlî düşünceden vazgeçtikten sonraki evreye rastlar (Nasîrüddin Tûsî, 1986, ss. 105-107, 112). Onun müsbet ilimler ve Meşşâî felsefeyle ilgili çalışmaları yanında felsefî kelâm alanında da eserler yazdığı görülmektedir. Tûsî, Râzî ile sistematik bir kimliğe bürünen felsefî kelâm geleneğinin temsilcilerinden biridir ve İmâmîyye içerisinde felsefî kelâmın kurucusudur (Bu iddiayı en güçlü dillendiren Taşköprizâde'dir. Bk. Taşköprizâde, 1968, s. 1: 28). Bu alandaki en önemli eseri olan *Tecrîdü'l-i'tikâd*, müteahhirîn dönemi kelâmının başlıca kaynakları arasında sayılır. Meşşâî felsefeyle kelâmın birlikte işlenmesi yönündeki girişimler Gazzâlî ile başlayıp Râzî ile gelişmişse de onların bu faaliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepki barındırmaktaydı. Tûsî'yi bu başlık altında değerlendirmemize sebep olan husus, onun söz konusu geleneğe karşı tepkisel bir tavır gütmemesi ve bundan dolayı özellikle *Tecrîd*'de felsefe ve kelâm konularını aynı alanın meseleleri şeklinde ele almasıdır (Bedaştî, 2015, s. 242; Şirinov, 2012, s. 438).

Tûsî'nin bazı çağdaşlarıyla arasında mektuplaşma yoluyla geçen felsefî tartışmalar, İbn Sînâ'nın tasavvufî etkiye maruz kalan felsefe anlayışının yayılmasına katkı yapmıştır. Özellikle ünlü düşünür Sadreddin Konevî ile İbn Sînâ felsefesi üzerinden mektuplaşma yoluyla yaptıkları tartışma, düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eder (Konevî, 2002, ss. 169-173). Tûsî'nin bu mektuplaşmada Konevî'ye karşı takındığı saygılı ve nazik tutumla *Musâraa*'da Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehrîstanî'ye (ö. 548/1153) karşı sergilediği küçük görücü tutum arasındaki fark açıkça görülmektedir. Tûsî, ilmîne değer verdiği insanlarla gayet seviyeli tartışmış ve görüş alışverişinde bulunmuştur. Mantık ve felsefe üzerinde çağının ünlü mantıkçı filozofu ve Merağa Rasathanesi'ndeki mesai arkadaşı Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî ile Zorunlu Varlık'ın ispatı, teselsülün iptali, âlemin hudûsu veya kıdemi ve tercih edici olmaksızın tercih edilme meseleleri üzerinde yaptıkları

tartışmalar inadına bir münazara olmanın çok ötesinde gayet seviyeli ve sonuç almayı hedefleyen verimli bir ilmî tartışma özelliği taşır (Demirkol, 2010b, ss. 83-102).

Tûsî'nin Sadreddîn Konevî ile mektuplaşması, Konevî'nin de İbn Sînâ felsefesini takip ettiğine dair kanaati güçlendirmektedir (Mesela İbn Teymiye bu durumu yorumlarken Konevî ve Tûsî'nin filozofları kendisine en yakın meşrep olarak kabul ettiklerini iddia etmiştir. İbn Teymiye, *Külliyât*, 2: 124). Bu mektup arkadaşlığına ilaveten Konevî'nin İbnü'l-Arabî ile ilişkisi de, tartışmaya açtığımız konuyu ilgilendirmektedir. Konevî, ilk dönemlerde bir şeyh-mürîd münasebeti iken daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüşen bu ilişkiyi anlatırken, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında bulunduğunu, özel tasavvufî tecrübelerine ve bilgilerine ortak ve onun varisi olduğunu söyler (Demirli, 2008, s. 420). Bu yakınlık doğal olarak Konevî'nin düşünce sistemine de sirayet etmiş, *Fusûsu'l-hikem* şerhi ile zirveye ulaşmıştır (Bk. Konevî, 2014a, ss. 7-16). İbnü'l-Arabî'nin bir bakıma İbn Sînâ düşüncesini Anadolu'da yaygınlaştırdığı kanaatini tekrarlayacak olursak; aynı ruhun farklı bir tezahürü Konevî'nin de bu zihniyette felsefe geliştirdiğine işarettir. Bu durum İbn Sînâ'daki 'Bir'den bir çıkar.' ilkesinin işletilmesinde görülebilir. Filozofa göre bu ilke, Zorunlu Varlık'tan yani Tanrı'dan nedensel bir ilişkiyle tek bir mümkün varlık çıktığı ve bu mümkün ile Tanrı arasında varlık bakımından mübâyenet olduğuna dayanır. Konevî, 'Bir'den bir çıkar.' düşüncesini İbn Sînâ'nın açıkladığı şekilde mutlak birlik sahibi Tanrı'dan zorunlu olarak tek bir şeyin çıkabileceği anlamında ilke olarak kabul eder. Fakat Konevî bu ilkenin yorumunda İbn Sînâ'dan farklılaşır (Ömer Türker, "Birden Bir Çıkar İlkesinin Sadreddîn Konevî tarafından Yorumlanması", *Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hasan Yaşar (Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2008), 234; Affifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 28-34; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler, el-İşârât ve't-tenbîhât*, 112-113; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, 2: 110-111,134, 144-145, 149-150; İbn Sînâ, *en-Necât*, 254-256; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî Alâî Hikmet Kitabı*, 336-338). Konevî'nin asıl derdi metafiziği, bilhassa İbn Sînâ metafiziğini tasavvufun terimleri üzerinden yeniden inşa etmek olmuştur (Konevî'nin İbn Sînâ metafiziğini tasavvuf üzerinden yeniden inşa etme isteği ifadesi ile kastedilen metafizikten ayrı bir tasavvuf metafiziği değildir. Metafizik, bir şeylerin metafiziği diye ayrışan bir disiplin değildir. Bk. Demirli, 2009, ss. 97-99; Bk. Konevî, 2014b, ss. 32-44). Konevî'nin özellikle İbn Sînâ'nın tasavvuf etkisindeki felsefesinin tesirinde kaldığına dair bir kıyaslamadan bahsedecek olursak şu paragraf meseleyi açıklayacaktır:

“O Allah üstün akıl sahiplerini ve Hakk’ın yasaklarından sakınan kimseleri, kendilerine muttali kıldığı hükümlerin sırlarıyla ve garip ilimlerle nimetlendirmiştir. Bu ilim ve nimetler, sakin olan iki arza ve seyyar feleklere tevdi edilmişlerdir.” (Konevî, S. (2014a), 7).

Felsefe, kelâm ve tasavvufun omurgasında İbn Sînâ’nın etkisinden bahsettiğimiz buraya kadar ki düşünme biçimi, hemen her dönemde adından söz ettiren “Aşkın Hikmet Okulu” ile zirve yapmıştır. Bu kavram özellikle İbn Sînâ ve Anadolu’da Davud-u Kayserî gibi filozoflarca belli bir felsefe tarzını nitelemek için kullanılmış olsa da XVII. Asrın sonlarında İran’da Molla Sadrâ ile müstakil bir felsefenin adı olmuştur (Apaydın, 2012, ss. 321-322). Aşkın kavramı ile Tanrısal hikmeti anladığına kanaat getirdiğimiz Molla Sadrâ, İbn Sînâ’dan itibaren büyük bir merak konusuna dönüşen varlık meselesini merkeze alarak bir felsefe geliştirmiştir (Şîrâzî, 1981, ss. 5: 322-350). Yine dikkat edilirse İbn Sînâ’nın felsefî düşüncede oluşturduğu merkez, kendisinden sonraki sürecin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Sonuç

Gazzâlî’nin savunduğu kelâm-tasavvuf ilişkisinden hareketle ortaya koyduğu düşünce ile İbn Sînâ’nın felsefe-tasavvuf ilişkisinden hareketle sistemleştiremediği ama selefleri tarafından yürütülen düşünce, kendilerine has atmosferlerde yaşama ve yayılma imkânları bulmuşlardır. Kelâmın sistematiğinin felsefenin ilkelerine göre belirlendiği “felsefeleşmiş kelâm” dönemi yine Gazzâlî’nin filozof eleştirisi temelli ortaya çıkmış, Râzî gibi temsilcileriyle doğru zeminde fikir üretmiştir. İbn Sînâ’nın etkisinin daha yoğun görüldüğü üçüncü başlığın savunucuları ise, felsefî düşüncenin destekleyicisi olarak tasavvuf gibi cedelden arındırılmış bir hakikat arayıcısının enstrümanlarıyla düşünce üretmeyi tercih etmişlerdir.

Gazzâlî’nin filozof eleştirisinin İbn Sînâ’nın düşüncesini, engellemenin ötesinde, tasavvufun da katkısıyla onu daha çok geliştirdiği iddiası, İslâm düşüncesinde İbn Sînâ’nın etki alanını belirlemede önemli bir hareket noktasıdır. Bu durumun göstergesi, İbn Sînâ ve düşüncesinin izlerinin hem Gazzâlî üzerinde hem de sonraki birçok filozofta ve düşünce sisteminde müşahede ediliyor olmasıdır. Bunun örnekleri kendisinden hemen sonra gelen öğrencilerinde belirginleşmemiş olsa da Süvveredî ile İşrâkî zeminde ortaklık kurmuş, İbnü’l-Ârabî ile diyar diyar dolaşmış, Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddîn Konevî’nin sistemlerinde mektup arkadaşlığına dönüşmüştür. Aşkın Hikmet Okulu ile Anadolu’nun yanı sıra İran’da da varlığını hissettirmiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ’nın açtığı kanalın, zannedildiğinden

daha geniş bir coğrafyayı düşünce membaı ile suladığını söylemek abartılı olmayacaktır.



KAYNAKÇA

- AFFİFİ, A. E. (1975). *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (M. Dağ, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ALPER, Ö. M. (2010). *İbn Sînâ*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- ALPER, Ö. M. (2013). *VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında*. 17-26.
- ALTAŞ, E. (2015). *Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık.
- APAYDIN, Y. (2012). Aşkın Hikmet Okulu. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi* (C. 2, ss. 321-326). Grafiker Yayınları.
- ARSLAN, A. (1987). *Haşıye alâ't-Tehâfüt Tahlili*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ATAY, H. (2002). Sunuş. İçinde *Kelâm'a Giriş el-Muhassal* (ss. VII-XLIV). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAYRAKDAR, M. (1988). *Kayserili Davud*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- BAYRAKDAR, M. (2001). *İslâm Felsefesine Giriş*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BEDAŞTÎ, A. A. (2015). Nasîrüddin et-Tûsî'den Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Mûtealiyesi'ne İmâmiyye Kelâmının Değişim Süreci (N. Döner, Çev.). *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 239-252.
- COŞAR, H. (2013). İslâm Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 16(43), 47-66.
- ÇELEBİ, İ. (2008). Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelâm Literatüründe İbn Sînâ. İçinde M. Mazak & N. Özkaya (Ed.), *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (ss. 239-256). İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- DAĞ, M. (1986). Giriş. İçinde *Tehâfütü't-tehâfüt* (ss. 1-3). 19 Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- DEMİRKOL, M. (2010a). *Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- DEMİRKOL, M. (2010b). İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasîreddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar. *Şarkiyat İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3, 83-102.

- DEMİRKOL, M. (2015). Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 4, 38-57.
- DEMİRLİ, E. (2008). Sadreddîn Konevî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 420-425). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DEMİRLİ, E. (2009). *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*. Kabcacı Yayınları.
- DURUSOY, A. (2001). El-İşârât ve't-tenbîhât. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 23, ss. 421-422). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DURUSOY, A. (2005). Giriş. İçinde *İşaretler ve Tenbihler* (ss. VII-XII). Litera Yayıncılık.
- Fahreddîn Râzî. (ts.). *Muhassal*. Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye.
- Fahreddîn Râzî. (1862). *Mefâtîhu'l-gayb* (T. A. Sa'd, Çev.; C. 1-32). Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye.
- Fahreddîn Râzî. (1978). *Kelâm'a Giriş el-Muhassal* (H. Atay, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fahreddîn Râzî. (1990). *El-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (M. M. el-Bağdâdî, Çev.; C. 1-2).
- FAHRİ, M. (2014). *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* (Ş. Filiz, Çev.). İnsan Yayınları.
- GAZALİ, İ. (2016). *Mışkatü'l-Envar/Nurlar Feneri* (S. Ateş, Çev.; 2. bs). Bedir Yayınları.
- GAZZÂLÎ, E. H. (1979). *Kimyâ-i saâdet* (A. F. Meyan, Çev.). Bedir Yayınevi.
- GAZZÂLÎ, E. H. (1981). *Tehâfüt el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı* (B. Karlığa, Çev.). Çağrı Yayınevi.
- GAZZÂLÎ, E. H. (1998). *Dalâletten Hidâyete* (Y. Pakiş, Çev.). Umran Yayınları.
- GAZZÂLÎ, E. H. (2001). *Felsefenin Temel İlkeleri Makasid el-Felasife* (C. Erdemci, Çev.). Vadi Yayınları.
- GAZZÂLÎ, E. H. (2009). *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife* (H. Sarıoğlu & M. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- GOODMAN, L. E. (1992). *Avicenna*. Routledge.
- GUTAS, D. (2004). *İbn Sînâ'nın Mirası* (C. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- GÜRER, D. (2012). Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifin'i. *Gelenek Yayıncılık*, 119-158.
- İbn Haldûn. (1996). *Mukaddime* (Z. K. Ugan, Çev.; C. 2). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Hazm. (2017). *El-Fasl* (H. İ. Bulut, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Başkanlığı Yayınları.

- İbn Rüşd, E.-V. (2004). *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ. (2004a). *Metafizik* (Ö. Türker & E. Demirli, Çev.; C. 1). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2004b). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; C. 2). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve Tenbihler, el-İşârât ve't-tenbîhât* (A. Durusoy, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2006a). *Hayy bin Yakzan* (Y. Ö. Özburun, Çev.). İnsan Yayınları.
- İbn Sînâ. (2013a). *Dânişnâme-i alâî Alâî Hikmet Kitabı* (M. Demirkol, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.
- İbn Sînâ. (2014). *İşaretler ve Tembihler el-İşârât ve't-tenbîhât* (A. Durusoy & E. Demirli, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bakanlığı Yayınları.
- İbn Sînâ, E. A. (1985). *Mantıku'l-meşrikiyye*. Menşûrât mektebeti Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefi.
- İbn Sînâ, E. A. (1990). *Makamâtu'l-ârifin ve esrârü'l-âyât* (K. Küntaş & S. Imamly, Çev.). İbn-i Sina Yayınları.
- İbn Sînâ, E. A. (2002). *Aşk Risalesi* (A. Ateş, Çev.). Kırkambar Kitaplığı.
- İbn Sînâ, E. A. (2006b). *Kitâbü's-şifâ Mantığa Giriş* (Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, E. A. (2011). *İşaretler ve Tembihler el-İşârât ve't-tenbîhât* (A. Durusoy, Çev.). Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- İbn Sînâ, E. A. (2013b). *En-Necât*. Kabalcı Yayınları.
- İbn Teymiye. (1986). *Külliyât* (S. Uludağ, Çev.; C. 2). Tevhid Yayınları.
- İbnü'l-Arabî. (2006). *Fütühât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 1-18). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî. (2017). *Fusûsu'l-hikem* (A. A. Konuk, Çev.; C. 1-2). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- JOURDAIN, P. A. (1843). *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latins d'Aristote*. Joubert Libraire Editeur.
- KARLIĞA, B. (1999). İbn Sînâ, Etkileri. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 20, ss. 345-353). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAYA, M. (2011). Gazzâlî, Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı? İçinde İ. Çelebi (Ed.), *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (ss. 43-51). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- KONEVÎ, S. (2002). *Yazışmalar el-Murâselât* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- KONEVÎ, S. (2014a). *Fûsûsu'l-Hikem'in Sırları* (E. Demirli, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KONEVÎ, S. (2014b). *Miftâhu'l-gayb* (E. Demirli, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KUTLUER, İ. (2002). *İbn Sînâ Felsefesinde Zorunlu Varlık*. İz Yayıncılık.
- KUTLUER, İ. (2011). Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler. İçinde İ. Çelebi (Ed.), *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (ss. 507-533). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- MEVLÂNÂ, C. (2017). *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi* (A. Gölpınarlı, Çev.; C. 1). İnkılap Yayınları.
- MUTAHHARÎ, M. (2003). *Felsefe Dersleri* (A. Çelik, Çev.; C. 1). İnsan Yayınları.
- Nasîrüddin Tûsî. (1949). *Şerhu'l-İşârât* (C. 1-4).
- Nasîrüddin Tûsî. (1986). *Tecrîdü'l-i'tikâd*.
- NASR, S. H. (1985a). *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (N. Şişman, Çev.). İnsan Yayınları.
- NASR, S. H. (1985b). *Üç Müslüman Bilge* (A. R. Ünal, Çev.). İnsan Yayınları.
- OKUMUŞ, M. (2000). Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri. *İslâmî Araştırmalar Dergisi Gazzâlî Özel Sayısı*, 13(3-4), 341-353.
- ÖZDEMİR, M. (2014). Kelam Felsefe İlişkisi. *Eskiyeni*, 29(2), 7-25.
- PLOTINUS. (1996). *Eneadlar* (Z. Özcan, Çev.). Asa Kitabevi.
- RAHMAN, F. (1996). İbn Sînâ. İçinde M. M. Şerif (Ed.), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (C. 2). İnsan Yayınları.
- RAHMAN, F. (2015). *İslâm Felsefesi ve Problemleri* (Ö. A. Yıldırım & M. A. Az, Çev.). Otto Yayınları.
- RICHARD, F. (1989). Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy. İçinde *Revue Des Etudes Islamiques* (ss. LV-LVII).
- SÜHREVERDÎ, Ş. (1998). *Nur Heykelleri* (Y. Z. Yörükan, Çev.). İnsan Yayınları.
- SÜHREVERDÎ, Ş. (2015). *Hikmetü'l-işrâk* (E. Bekiryazıcı, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- ŞÎRÂZÎ, S. (1981). *El-Hikmetü'l-müteâliye fî esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa* (C. 1-9). Dar-ı Ehya-ut-Turas.
- ŞİRİNOV, A. (2012). Nasîrüddin Tûsî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 41, ss. 437-442). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- TAHRALI, M. (2017). Önsöz. İçinde *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (ss. IX-

- XIII). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Taşköprizâde. (1968). *Miftâhu's-sa'âde* (C. 1-3).
- TÜRKER, Ö. (2010). *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İSAM Yayınları.
- TÜRKER, Ö. (2013). Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddîn er-Râzî. İçinde Ö. Türker & O. Demir (Ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ss. 17-40). İSAM Yayınları.
- TÜRKER, Ö. (2008). Birden Bir Çıkar İlkesinin Sadreddîn Konevî tarafından Yorumlanması. İçinde H. Yaşar (Ed.), *Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (ss. 233-237). Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları.
- ÜÇER, H. İ. (2017a). *İslâm Düşünce Atlası*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. https://www.islamdusunceatlası.org/peoplemaps#branch_all;map;people_33,
- ÜÇER, H. İ. (2017b). *İslâm Düşünce Atlası*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. https://www.islamdusunceatlası.org/peoplemaps#branch_all;map;people_52
- ÜÇER, H. İ. (2017c). *Yeni Dönem Tasavvufu: Tarikatlerin Tesisi ve Ekberî Geleneğin Teşekkülü* [Türkçe]. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.
- ÜLKEN, H. Z. (1983). *İslâm Felsefesi*. Ülken Yayıncılık.
- WISNOVSKY, R. (2010). *İbn Sînâ Metafiziği* (İ. H. Üçer, Çev.). Klasik Yayınları.
- WOLFSON, H. A. (2001). *Kelâm Felsefeleri* (K. Turhan, Çev.). Kitabevi Yayınları.
- YAKIT, İ. (2002). *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*. Ötüken Yayınları.
- YAVUZ, Y. Ş. (2012). Fahreddîn Râzî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 89-95). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- YILDIRIM, H. (2011). Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum ve Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(4), 115-133.
- YÖRÜKAN, Y. Z. (1998). Şihabeddin Sühreverdî'nin Hayatı. İçinde *Nur Heykelleri* (ss. 13-52). İnsan Yayınları



THE INFLUENCE OF IBN SĪNĀ WITH THE PHILOSOPHER IDENTITY IN ISLAMIC THEOLOGY AND ŞŪFĪSM

Ömer Faruk ERDOĞAN^a

Extended Abstract

Islamic thought has many disciplines and the most effective is philosophy. This scope has brought forward particularly the debates arising from the relation between religion and philosophy and the future of philosophical thought is connected with the result of this compromise. On the basis of such a discussion, Muslim philosophers have claimed that religion and philosophical thought support or complement each other. From this point of view, they put the revelation-mind compromise on the main axis of their thought systems and they became the defender of an original philosophy with the paradigms they developed over it. The problematic of this article; The philosopher's identity is to discuss the nature of the concept that we can call "Ibn Sīnā pursuits (Avicennism)", which was formed by the influence of Ibn Sīnā to Islamic theology (Kalām) and Şūfism. However, we do not mean to say that a whole philosophical heritage emanates from Ibn Sīnā. Our intention is to discuss the contribution of Ibn Sīnā to this heritage. The importance of Ibn Sīnā is that his thought continues to evolve after the process, and that it influences many other scholars. In this regard, Ibn Sīnā and his domain can be evaluated under three headings. Al-Ghazali is influenced by Ibn Sīnā, Ibn Sīnā's influence on Islamic theology after al-Ghazali and Ibn Sīnā's influence on the Islamic tradition of Şūfism.

The first title; he claims that al-Ghazali actually used the method of Peripatetic philosophers especially Ibn Sīnā in his thought system by criticizing philosophers and Ibn Sīnā for some religious and philosophical thoughts. This effect can be understood from the similarity of the works written by both thinkers. The signs of this can be seen in the likeness of the

^a Assoc. Prof., Dumlupınar University, omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr

books of *Danishnama-i 'ala'i* and *Maqasid al falasifa*, and the similarity between *Tahāfut al-falāsifa* and *al-Isharat wa al-tanbihat*. Under the first heading, the following topic is also discussed: Both Ibn Sīnā and al-Ghazali have turned to Şūfism in their thought systems and their views of life as a result of being influenced by the Neo-platonic philosophy and interpreting this idea. As such, we can say that both Ibn Sīnā and al-Ghazali accepted a relative superiority of Şūfism compared to other sciences, and Ibn Sīnā was a source of inspiration for al-Ghazali.

The second title; mainly discusses the effect of Ibn Sīnā on Islamic theology after al-Ghazali. This effect was not to end philosophical thinking in Islam. On the contrary, the Islamic philosophy based on religion-philosophy reconciliation, which was advocated by Peripatetic philosophers; It aimed to isolate Plato, Aristotle, and Neo-platonism influences and combine them with Islamic theology. According to this title, which is summarized as combining Islamic theology with philosophy and which is effectively defended in the Islamic world; "The thought of Islam, reshaped by the influence of al-Ghazali on philosophical thought, has been combined with more precise lines with Islamic theology after the touch of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210)." He defends his thesis. He devoted a wider place to philosophical subjects in his books compared to al-Ghazali, he was under the influence of Ibn Sīnā, especially in subjects related to natural sciences, and he combined philosophy and theology. In this respect, unlike al-Ghazali, Fakhr al-Dīn al-Rāzī believed that there was no conflict between philosophy and Islamic theology and he skillfully combined both.

The third title is; It aims to explain a philosophy which supports Şūfism, which we believe is present in Ibn Sīnā and his thought system. This title has two claims: First, it discusses the contribution of Ibn Sīnā to the Şūfism. Secondly, he investigates the influence of Ibn Sīnā and his thought on some thinkers and produces arguments for grounding it. The first claim of our article was discussed by the contribution of Ibn Sīnā to Şūfism thought through his metaphysics. This discussion, which started with the concept of Necessary Being (Allāh), ends with nubuwwah (prophethood), which is the last stage of the nafs (soul)-empowerment. Of course, these discussions are related to Ibn Sīnā's passing the information through abstraction steps. In terms of accessing information, Ibn Sīnā required the nafs-empowerment to understand the existence of the Necessary Being with the abstraction made by the mind. The philosopher wanted to reveal the possibility of metaphysical knowledge with this explanation; he further claimed that there were some unimaginable issues beyond that, and the knowledge acquired by

the mind to obtain their knowledge would be insufficient. According to Ibn Sīnā, this is not a way of syllogism (deductive reasoning), but rather, it is an observation (unweling way) that most people cannot understand but who can understand the truth. The philosopher, *al-Isharat wa al-tanbihat*, discusses this issue based on the characteristics of the person who understands the truth and follows him. The fact that Ibn Sīnā saw the intuitive information before and beyond the syllogism information shows that he did not fully accept the Aristotle metaphysics. In addition, it shows that it differs from Plato and the Neo-platonism views, especially with the comments it added to the theory of emanation.

The effect of Ibn Sīnā on Şūfism thought was explained in the article by comparing it with the views of some thinkers. For example, there is no doubt that the intellectual thought spread by Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 587/1191) in Anatolia is a product of philosophy and Şūfism rather than Islamic theology. Although there is no full compatibility between Ibn Sīnā and Suhrawardī in the context of the term *al-'Ishraq*, we can talk about a continuity in the name of creating *Orient wisdom*. Ibn al-'Arabī (b. 638/1240) explained the creation of *Allāh* and the overflow of the being from Him in accordance with the views of Ibn Sīnā and the Neo-platonism. Above all, the spiritual theories of Şūfism depend on philosophy through Ibn Sīnā. Sadr al-Din al-Qunawi, the student of Ibn al-'Arabī, developed a suitable idea accordingly. He wanted to rebuild Ibn Sīnā metaphysics through the terms of Şūfism. Naşīr al-Dīn al-Ṭūsī (b. 672/1274), who is close to Ibn Sīnā in view; In their correspondence with Sadr al-Din al-Qunawi, they discussed the philosophy of Ibn Sīnā. This whole process, which we talked about the influence of Ibn Sīnā in the backbone of philosophy, Islamic theology and Şūfism, peaked with the Transcendental Philosophy.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Theology (Kalām), Şūfism, Ibn Sīnā, Al-Ghazali.

