

## ÇAĞIMIZDA İBN SÎNÂ'YI ANLAMA SORUNU



Mehmet ULUKÜTÜK\*

### Özet:

Bu makalede İbn Sînâ gibi İslam felsefesinin mümtaz şahsiyetlerinden birinin günümüzde nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik ortaya konulan arayışlara ve değerlendirmelere ışık tutmaya çalışacağız. Bu minvalde çağımızda farklı meşreplere ve ilgilere sahip İslam felsefesi üzerine çalışan araştırmacıların birbirinden farklı İbn Sînâ tasavvurlarına yönelik bir resim sunulmaya çalışılacaktır. Ortaya koymaya çalışacağımız bu resimde İbn Sînâ ile ilgili en çok tartışılan noktalar ve bu tartışmaların neden olduğu söylem farklılıkları tespit edilecektir. Bu sayede çağımızda hem düşünce geleneğimizi hem de bu geleneğin çıktır açan şahsiyetlerinden olan İbn Sînâ'yı nasıl anlamamız gerektiği noktasında geleneğimizin terminolojik ve metodolojik bütünlüğü içinde bir tasavvur geliştirmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, Meşrik, Mistik, Aklî.

### Contemporary Trouble of Understanding Avicenna

#### Abstract:

In this article, we will try to shed light on to contemporary quests and assetments regarding how Avicenna who is one of the distinguished person of Islamic Philosophy should be understood. Regarding this, we try to give a general picture of various thoughts about Avicenna which were made by different Islamic philosophy researcher shaving different tendencies and interests. In this picture, we will try to determine the most diccussed points related with Avicenna and the discourse vari-

\* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ations resulting from these discussions. There fore-with in our tradi-  
tion's entirety of the terminology and metodology- we will end eav-  
our to make a concept for under standing Avicenna who is one of the  
ground breaking person in our philosophy tradition.

**Key Words:** Avicenna, Orient, Mystical, Reasonable.

## Giriş

Modern dönemlerde düşünce mirasımızı ve düşünce mirasımızın iz bırakmış, önemli şahsiyetlerini bugün nasıl anlayabiliriz? Kendileriyle aramıza ciddi zaman di-  
limleri girmiş düşünürleri 'şimdi', 'burada' anlayabilmemizin nesnel imkânlarından söz edebilir miyiz? Eğer nesnel ve mutlak anlamadan söz etmemiz mümkün değilse o halde, öznelliğimizin sınırsızlığından bahsedebilir miyiz? Geçmişteki/gelenekteki bir düşünürü bugün anlamamız, saf öznel bilincimizin de ötesinde içinde yaşadığımız ça-  
ğın bazı anlama/yorumlama kategorileri etrafında mı gerçekleşmektedir? Bu sorular listesini daha da uzatabiliriz, ancak modern zamanlarla birlikte ortada geçmişimizi, geleneğimizi anlama ve anlamlandırma sorunumuzun varlığını göstermesi açısından bu sorular önem arz etmektedir.

Çalışmamızda bu soruları İbn Sînâ (ö. 428/1037) bağlamında soracak ve onun çağımız düşünürlerince nasıl anlaşıldığına dair bir resmi sunulmaya çalışılacak, yeri geldikçe bazı problemlere işaret edilerek belki daha sahih bir anlama imkânının varlığı araştırılacaktır. Bu bağlamda öncelikle İsmail Kara'nın İbn Sinâ araştırmaları-  
nın arkasındaki itici etkilerine yönelik soruşturmaları ele aldığımız konu bakımından önem taşımaktadır:

“Teorik tartışmalardan ziyade pratik ve âcil arayışların öne çıktığı XIX. asır son-  
ları ile XX. asır başlarında, İslam dünyasında niçin İslam felsefesinin kurucu isimle-  
rinden biri olarak İbn Sînâ yeniden ve farklı kisvelere bürünmüş olarak gündeme ge-  
liyor? (...) İbn Sînâ ne dediği, neyin peşinde olduğu ve tarihte ve bugün dediklerinin nasıl anlaşıldığı / nasıl anlaşılması gerektiği önemsenen bir filozof olarak mı gündeme geliyor yoksa bir sembol isim fonksiyonu mu icra ediyor? Her iki hususa işaret eden metinlere, işaretlere sahipsek eğer önceliğin hangi tarafta olduğunu araştırmak bizi anlamlı bazı neticelere götürür mü? Bu dönüş ve müracaatlar İslam ilim ve kültür ta-  
rihi içinde devam edegelen felsefi, ilmî, fikrî süreçlerin beklenebilir bir uzantısı mıdır yoksa modernleşme dönemine has başkaca sebeplerden mi kaynaklanmaktadır? Varsa eğer modernleşme dönemine has bu sebepler nelerdir?”<sup>1</sup>

Kara'nın da işaret ettiği bu sorular bugün İbn Sinâ algılayışımızın da arkasındaki saiklere ciddi göndermelerde bulunmaktadır. Gerçekten de modern dönemlerle birlik-  
te İslam felsefesinin kurucu şahsiyetleri, ya anakronik bir biçimde içinde buldukları tarihsellikten kopartılarak bugünün can yakıcı kaygıları bağlamında ele alınmaya ve yorumlanmaya ya da geçmişi/tarihî gelişimi bugünün kavramlarını verecek biçimde

1 Kara, İsmail, “Modernleşme Dönemi İbn Sinâ Tasavvurlarına Dair Birkaç Not”, *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul 2009, Cilt: 2, s. 287-288.

düzenlenmeye (bu durum sosyal bilimler felsefesinde vigizm olarak tanımlanır) çalışılmaktadır. Bizim bu çalışmada bazı örneklerini vereceğımız İbn Sinâ yorumcularının da kendi dönemlerine has bazı kaygıları ve öncelikleri vardır. Görebildiğimiz kadarıyla bugün dünyanın değişik coğrafyalarında İbn Sinâ yorumcuları arasında tartışılan konular genel olarak şöyle sıralanabilir:

İbn Sinâ felsefesi 'mistik' bir boyut ya da unsur içermekte midir? (Henry Corbin-Seyyid Hüseyin Nasr)<sup>2</sup>

İbn Sinâ'nın Aristocu felsefesi yanı sıra mistik bir felsefesi de var mıdır? (Carlo Alfanso Nallino)<sup>3</sup>

İbn Sinâ'nın felsefesi son tahlilde rasyonel midir yoksa mistik midir? (Muhammed Âbid Câbirî-Dimitri Gutas-Mübahat Türker Küyel- Shams Inatf- İlhan Kutluer)<sup>4</sup>

İbn Sinâ felsefesinde 'meşrik' ne anlama gelir? ( Câbirî-Gutas-Corbin-Nasr)<sup>5</sup>

Görüleceği üzere bu soruların arka planında aslında çağımızın modern aydınlanma ve rasyonalite ruhunun yadsınamaz izleri vardır. İbn Sînâ ise gerek kişiliği gerekse de kurduğu felsefi sistemin çok yönlülüğü açısından 'önceden kurgulanmış' bir tek sistemin içine kolaylıkla dâhil edilememekte, bu durum ise onu üzerinde derin fikir ayrılıklarının vuku bulduğu bir düşünür kılmaktadır.

İbn Sinâ üzerine yapılmış çalışmalarda genelde onun felsefesinin üç temel özelliği üzerine durulur.<sup>6</sup>

İbn Sînâ kendisinden önceki İslam felsefesinin iki hâkim anlayışını, yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle birlikte Kindî çevresinin Yeni-Eflatunculuęunu ve Fârâbî (ö.339/950) okulunun, yani Bağdat Meşşâileri'nin Aristotelesçilięini felsefi açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.

2 Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Ing. trc. W. R. Trask, Irving Texas 1980, s. 35-37, 162- 164, 273-275; ayrıca bkz. Parviz Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001; S.J.J.Houben, "Avicenna and Mysticism", *Avicenna Commomeration Volume*, Calcutta 1956.

3 Nallino, Carlo Alfanso, *Muhâvetu'l-Müslimin*, (Çev. Abdurrahman Bedevî), *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâreti'l-İslamiyye*, Kahire 1965, s. 245-296.

4 Kutluer, İlhan, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sinâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu, Bildiriler*; Kültür A.Ş. İstanbul 2008; Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yay. İstanbul 2003; Mübahat Küyel-Türker, "İbn Sinâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağani*, Haz. A. Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984, s. 769-792.

5 Gutas, Dimitri, *İbn Sinâ'nın Mirası*, (Der-Çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2010; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden & New York: E.J.Brill, 1988; ayrıca bkz. S. Pines, "La 'Philosophie Orientale' D'Avicenne et sa Polemique Contre Les Bagdadiens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris 1953, XXVII, 5-37; Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay, İstanbul 2011, s. 349-350.

6 Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, s. 251 vd.

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

Onun şerh edici ve açıklayıcı kitaplarında kullandığı dil, teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı ne de Yunancadan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca o, eserleri daha cazip hale getiren farklı yazım üslûpları denemiştir ki bunlardan biri de edebî üslûptur. Modern bir tabirle, İbn Sinâ'nın kullandığı ifade tarzlarının, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tamamen uyum içinde olduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

Karşımızda birbirinden farklı söylem ve ifade tarzına sahip, aklî ve naklî ilimlerde önemli mesafeler kat etmiş olan çok yönlü bir düşünür vardır. Şimdi İbn Sinâ ile ilgili ortaya konulan bu genel manzara, tek tek İbn Sinâ yorumcularının neden birbirinden farklı tasavvurlar geliştirdiğini de anlamamız noktasında önemli ipuçları sunmaktadır.

### Çağımızda İbn Sîna Tasavvurları

Bu bağlamda çağımızda farklı İbn Sinâ tasavvurlarını tasvir etmek gerekmektedir. Mesela Faslı düşünür Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010), Aristocu burhâna dayalı felsefe ideallerinden sapmakla ve felsefeye mistik unsurlar katmakla itham ettiği İbn Sinâ'nın Harran-Fars Yeni Eflatunculuğu'nun ekseninde bir Meşrikî hikmet projesi geliştirmeye çalıştığını ileri sürmektedir. Fârâbî'nin rasyonel tutumuna mukabil İbn Sinâ söz konusu Harran-Fars ekseninde felsefeye mistik bir yöneliş kazandırmıştır.<sup>8</sup> Bu tutumu kendisini aslında yakından izlemek istediği Fârâbî'nin, özünde rasyonel olan felsefî tutumundan koparmış ve yine onun felsefesine bulunduğu bilinçli müdahalelerle “Meşrikî” dediği fakat aslında İşrâkî karakterli bir felsefe projesi geliştirmeye yöneltmiştir.<sup>9</sup> Câbirî'ye göre, İbn Sinâcı Meşrikî felsefe hezimete uğratılmış, ancak hâlâ canlı, süreklilik ve üstünlük fikriyle benliğine dönmeyi öngören Fars ulu-

7 Alper, Ömer Mahir, “İbn Sinâ ve İbn Sinâ Okulu”, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, İsam Yay. İstanbul 2013, s. 252. İbn Sinâ felsefesinin İslam felsefesi tarihi içindeki merkezi rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, “Giriş”, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (Çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007, s. 6-9; Robert Wisnovsky, “İbn Sinâ ve İbn Sinâcı Gelenek”, *a.g.e.* içinde, s. 103-149; Fazlur Rahman, “*İbn Sinâ*”, (Çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 99-125.

8 Kutluer, İlhan, İslam'ı Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yay., İstanbul 1996, s. 87.

9 Bâlî, İzzet, *İtticâhü'l-İşrâkî fî Felsefeti İbn Sinâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1994, s. 355-412; ayrıca bkz. Doru, Nesim, “İbn Sinâ Felsefesinde Meşrikî ve Mağribî Ayırımı Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstem Dergisi*, Yıl 7, sayı 14, 2009, s. 173-190; Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneğini ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 88-98.

sal bilincinin tecellilerinden biri olmaya devam etmektedir. <sup>10</sup> Böylece İbn Rüşd'ün Doğulu pagan doktrinlere atfen değerlendirdiği İbn Sînâci Meşriki felsefe, Câbirî'nin İbn Rüşd'ü eksene alan "Mağribî" felsefe projesinde kadim Fars ulusal bilincinin bir yansıması şeklinde yorumlanmış olmaktadır. <sup>11</sup>

İbn Sînâ gibi bir filozofu "gnostisizm" ithamıyla İslam'dan ziyade ilhad ile alakalı bir çerçevede değerlendiren; bunu yaparken de Ortaçağdaki dış kültürlerden intikal etmiş 'el-ulûmu'd-dahîle'yi veya onlarla uğraşanları dışlayıcı, düşman addedici tipik narsist tavrın bir tezahürünü sergileyen, ancak kendi içinde buldukları fikrî geleneklerin bu 'yabancı ilimler'e neler borçlu olduğunu bir türlü kabullenmek istemeyen yaklaşım sahipleri İslam felsefi tefekkürünü pek kolayca mahkum etme eğilimindedir. <sup>12</sup> Meselâ İbn Sînâ'ya dair bir başka yorum şöyledir: "Onun görüşleri, batını (Neşşar'ın "gnostik"inin yerini almışa benziyor bu itham) fikirlerden etkilenmiştir ve zındıktır. İster Şii ister "ilhadi" olsun Batıniler, toplumlarının inançlarını "ilhad temelli" Yunan kültürüyle uzlaştırmaya çalışan tiplerdir". <sup>13</sup> Batınlık-felsefe ilişkilerinin İslam düşünce tarihinin çok ilginç konuları arasında olduğu doğrudur. Ancak bu konuya dair tespitlerin tüm felsefî faaliyeti Batınlık akımına irca etme şeklini alması durumunda tarih kötü bir avukat olmaya başlar. Şimdilik şu kadarı söylenebilir ki, Batıniyye ile fikri mücadeleye giren kelamcı düşünürlerin, Batınilerin -silahlı propaganda faaliyetlerinin yanı sıra- fikrî propagandalarına malzeme yapılan felsefî mirasa ilhadî nazarıyla bakması tabii idi ve belki de felsefenin itibarının yahut filozofların ilmî otoritesinin yıkılmasıyla Batıniyye'nin de yıkılacağı umuluyordu. <sup>14</sup>

Dimitri Gutas'a göre İslam felsefesinin altın çağı olan İbn Sînâ sonrasındaki üç yüzyıl boyunca etkisini gösteren İbn Sînâcılığın ana çizgisi, buna ilaveten İbn Sînâcılığın Osmanlılar döneminde Anadolu'daki tezahürleri hemen hemen hiç çalışılmamıştır. Gutas bu duruma örnek olarak Oliver Leaman ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın editörlüğünde yayınlanan *History of Islamic Philosophy* adlı eserdeki eksikliği göster-

10 Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 183.

11 Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", s. 5.

12 İbn Sînâ felsefesinin mistik karakterde bir felsefe olmadığını iddia eden yaklaşımlar için bkz. İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", I, 4; Mübahat Türkel Küyel, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", s. 769-792; A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (Çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 1986, s. 39-41; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", (Çev. M. Cüneyt Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 19, s. 185-205; aynı makale için bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 63-87; Dimitri Gutas, "İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi", *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 89-112; Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Misizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", (Çev. M. Cüneyt Kaya), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 15, s. 315-338. Aynı makale için bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 169-190.

13 Bkz. Sâbir Tu'ayme, *el-Akâidu'l-Batıniyye ve Hükmü'l-İslâm Fihâ*, Beyrut 1406/1986, s. 92-98, 242-249.

14 Kutluer, İlhan, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", I, 7.

rir.<sup>15</sup> Buna ilaveten Macit Fahri, İbn Sînâ'nın birinci kuşak öğrencilerine bir paragraflık yer ayırmıştır;<sup>16</sup> H. Corbin, İbn Sînâ'yı doğrudan izleyen "mükemmel şakirtlerinden" bahsetse de ona göre İbn Sînâ'nın asıl halefi Sühreverdî olduğundan, ilk kuşak talebelerinden sadece ikisinin ismini vermekle yetinir;<sup>17</sup>

"Genel doktrin açısından şunu söyleyebiliriz ki; Fârâbî, İbn Sinâ, İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîleri bir araya getiren aynı yönelişle karşı karşıyayız: Dini felsefeye, felsefeyi dine sokmak. Hem de feyz nazariyesini Harranlılara özgü bir biçimde yorumlama temeline dayanarak bunu yapmak."<sup>18</sup>

Câbirî, özellikle İbn Sînâ'yı suçlayarak, onu İslam düşüncesindeki bütün gayr-ı ma'kul düşüncenin baş sorumlusu olarak göstermiştir. Ona göre İbn Sinâ, kasıtlı yahut kasıtsız, İslam düşüncesinde hurafeye eğilimli karanlık gaybî fikrin en büyük öğreticisi olup, astroloji, sihir, tılsım, muska ve ölümlerle temasa geçmek gibi irrasyonalizmin bütün çeşitlerini ilim haline getirmiştir. Bu hurafe ve irrasyonel ilimler, onun sahte Aristo boyasıyla bilimsel ve felsefî doğal yerini bulmuştur, ancak bundan daha tehlikelisi, Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca karanlık yöne çevirmesi, akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil ederken kullanmasıdır. İbn Sînâ, tabiat ötesi hallerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhânîyetçi anlayışla yorumlamıştır ki; Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları 'ahmak gerçeklik'ten daha geri bir duruma düşmekten kurtulamamıştır. Câbirî'ye göre İbn Sînâ burada bir tabip olarak büyüklüğüne ve mantıktaki onca eserine rağmen Câhız'ın ve onun Mu'tezilî meslektaşlarının alay ettiği, hatta pek çok Eş'arî'nin rahatsız olduğu 'garip bir aklılığı' savunuyor görünmektedir. Dolayısıyla Câbirî'ye göre "felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe, Tehâfütü'l-Felâsife kitabını yazdığı için Gazâlî'den gelmemiş, İslam'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn Sînâ'dan gelmiştir".<sup>19</sup>

Câbirî'nin nazarında İbn Sînâ felsefesinin felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen bir darbe olarak yorumlanmasının arkasında nasıl bir saik olabilir? Dahası çağımızın pek çok İbn Sînâ yorumcusu neden İbn Sînâ felsefesindeki, gayr-i aklılık ve irfânî (mistik) yaklaşım üzerinde bu kadar tartışıyorlar? Bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz İbn Sînâ felsefesinin, makalemizin girişinde de bahsettiğimiz üzere, çok yönlü söyleme ve perspektife sahip olmasıdır. Ancak çağımız İbn Sînâ yorumcularının zihinlerinin arka planında modern bilimin ve düşüncenin saf rasyonellik arayışlarının olduğunu

15 Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı", s. 133-135.

16 Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 191.

17 Corbin, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 175; ayrıca bkz. Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, (Trans. Willard. R. Trask), Bollingen serisi, Patheon Books, New York 1960, s. 162-170; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İstanbul, İnsan Yay. ty. s. 56.

18 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.165.

19 Câbirî, a.g.e, s. 178-179; Câbirî, "Limâzâ Ketebe el-Gazâlî Tehâfüt'ül-Felâsife", *Tehâfüt'üt Tehâfüt*, İbn Rüşd, Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l Arabiyye, (Thk. Muhammet Âbid Câbirî), Beyrut 1998, s. 13-29.

ifade etmek zorundayız. Saf rasyonellik bağlamında düşündüğümüzde mesela İbn Sînâ'nın şu ifadelerinin önemli tartışmalara yol açması nedensiz değildir.

“Arifler, himmetlerde, düşüncelerinde farklılaşmalarına göre farklılaşabilirler. Düşüncelerde farklılaşmaları, değerlendirme etkenlerinin farklılaşması hükmüne göre olur. Bazen arif için sefalet içinde olmak ile refah içinde olmak eşit gelebilir, hatta sefaleti tercih edebilir. Aynı şekilde, bazen arif için kötü koku ile hoş koku eşit hale gelebilir, hatta kötüyü tercih edebilir. Bu durum, aklına gelen düşünce Hakk'ın dışındaki her şeyi küçümsemek olduğunda böyledir. Bazen ise, ziynete koşar ve her cinsten o cinsin en iyisini sever, ham ve düşüğünden hoşlanmaz. Bu ise, görünen hallerin sohbetinden alışkanlığı üzere yaptığı değerlendirme sırasında olur. Binaenaleyh bu durumda arif, her şeyde ona bürünür. Çünkü o ilk inayetten çok paylamış, hevasıyla odaklandığı şey kabilinden olmaya daha yakındır. Bu durum, bazen ariflerde farklılaşırken bazen ise bir arifte iki vakte göre farklılaşır.”<sup>20</sup>

İbn Sînâ büyük bir incelikle, ariflerin düşüncelerinde farklılaşmalarına göre farklılaşabileceklerine işaret etmektedir. Bu farklılaşmanın adının mistisizm ya da rasyonalizm olmasının bir önemi yoktur. Bu farklılık içinde her ikisine yer olması, arifin kemalinden ileri gelir.<sup>21</sup>

“Senin zeki olman ve sıradan insanlardan beri olmanın, her şeyi inkâr ederek karşı koyman olmasından kaçın! Böyle bir tavır, hafif meşreplik ve acizliktir. Açıklığı henüz senin için belli olmayan bir şeyi yalanlamadaki ihlalin elinde herhangi bir delil bulunmayan şeyi doğrulamadaki ihlalden farklı bir şey değildir. Aksine senin, imkânsızlığına kesin bir kanıt bulmadığın sürece kulak verdiğin şeyi yadırgamak seni rahatsız etse bile, “durup düşünme” (tevakkuf) ipine sarılman gerekir. Dolayısıyla senin için doğrusu, buna benzer şeylere, kesin kanıtı kurulu olan tard etmediği sürece, imkân' dairesinde serbestlik vermindir.”<sup>22</sup>

Şu halde rahatlıkla ifade edebiliriz ki İbn Sînâ ne mistisizmi ne de rasyonaliteyi birbirinin alternatifi olarak görmüştür. Bunların ikisi olsa olsa, birbirinin tamamlayıcısı olabilir. Kuşkusuz buradaki mistisizmin, en azından İbn Sînâ için bir kurum olarak tasavvufu bağlantısı yoktur.<sup>23</sup>

Aslında bu anlamda bir İbn Sînâ yorumunu daha yakından anlayabilmek için modern zamanlarda “akıl”, yükselen bir değer ve anahtar bir kavram haline gelme sürecine bakmak gerekir. Rönesans, Reform gibi süreçlerin ardından aydınlanma düşüncesinin insan merkezli evren anlayışı, insanın başat enstrümanı olan akli ön plana çıkardı. Aslında bu akıl, tanrısal yol göstericiliği bir reşit olmama durumu şeklinde

20 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy-M. Macit-Ekrem Demirli), Litera Yay. İstanbul 2005, s. 189-190.

21 Alpyağıl, Recep, “*El-İşârât ve'l-Tenbihât'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru*”, s. 150.

22 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 204.

23 Alpyağıl, a.g.m. s. 150.

algılayarak<sup>24</sup>, sürekli insanî imkânlarla gönderme yapmakta ve bir anlamda dinden ve insana bulaşmış dogmalardan bir özgürlük alanı şeklinde tanımlamaktaydı. Batı dünyasında bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren görünen ve onun yükselişine eşlik eden paradigmatik dönüşüm, İslam dünyasının, özelde Osmanlı'nın sosyal, kültürel, ekonomik vb. alanlarında yaşadığı irtifa kaybı, aydınlanma düşüncesi ve onun anahtar kavramlarının Müslüman dünya içinde tartışılması ve ardından belirli oranda içselleştirilmesini beraberinde getirdi. Artık “Batı'nın ilerlemişliği” karşısında kendisini “geri” olarak antagonizmik bir biçimde konumlandıran Müslüman dünya için “akıl” ve onun lazım-ı gayr-ı müfariği felsefe ve düşünce kendine bakış ve algılayışta temel belirleyiciler haline gelmiştir. Tabii ki bu, belli bir kültür ve sosyaliteden beslenen Batı akıydı. Fakat aydınlanmacı bakış açısı, aklın işleyişinde evrensel yasaların bulunduğunu vazederken, aslında Batı aklını evrenselleştirmenin yollarını döşemekteydi. Pratikte bu, Batı dışı bütün toplumların Batı'nın geçirdiği safhaları takip edeceği/etmesi gerektiği şeklindeki bir “modernizm” olarak somutlaşmaktaydı.<sup>25</sup>

Bu anlamda İbn Sînâ'nın en büyük hatasının gnostisizme bulaşmış olması, onun İslam düşüncesindeki rasyonel gelenekten bir kopuş olarak yorumlanması ve İslam düşüncesinin gerilemesinde en büyük katkı sahibi olan gnostik-ruhcu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğretisi haline getiren kişi görülmesi, İslam düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Fârâbî ile zirvesine çıkan açık rasyonelliğini bırakarak ölümcül karanlık bir irrasyonelliğe yüzünü çevirmesinde kuşkusuz en büyük vebal de ona atfedilmemesinin<sup>26</sup> arka planında böylesi bir zihniyet yatmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki Câbirî için, İbn Sînâ, biri Arap-İslam kültüründeki kemiyet artışını, üslubunun akıcılığını ve düşünüş tarzındaki berraklığını temsil eden; diğeri de kendine ve başkalarının ona atfettiği yetkinlik ve biricikliğe rağmen onu, bu kültürdeki donuklaşmış çökme merhalesinin bizzat başlatıcısı yerine koyan kişi olmak üzere iki ayrı yüze sahiptir. Yine ona göre İbn Sînâ'nın kendisi bu ikinci yüzünü tercih ettiğini defalarca belirtecektir.<sup>27</sup> Böylece Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerce başlatılan evrensel akli merkezileştirme projesi<sup>28</sup> İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefe projesi nedeniyle öldürücü bir irrasyonelliğe terkedilmiştir. Bu konuda Gazâlî ve Sühreverdî de İbn Sînâ'yı izlemişlerdir:<sup>29</sup>

“Kitaplarının çokluğu, düşünüş biçiminin netliği, üslubunun parlaklığı ve felsefilimî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslam kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zatına atfedilen dehâ ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur. Bize göre

24 Killoğlu, İsmail, “Aydınlanma Çağı”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay. İstanbul 1990, I. s. 128.

25 Tekin, Mustafa, “Gazâlî: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademik Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2011, s. 34.

26 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 190.

27 Câbirî, *a.g.e.* s. 10.

28 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay. İstanbul 2001, s. 253.

29 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 45.



diğerlerinden daha mühim olan bu yön itibariyle İbn Sînâ, zannedildiği gibi İslam rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözüküyor. Aksine, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında, Arap-İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmin temellendirilmesi için çalışmış ve eserlerini bunun için yığılmış birisidir. İslam geleneğinde yanlış olarak bilindiği gibi, yarım asır sonra İmam Gazâlî gelip onun fikirlerine “öldürücü darbe”yi indirmemiştir. Hayır! Hayır! Gazâlî bu sahnede, İbn Sînâ'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır.<sup>30</sup>

İbn Sînâ'yı bu şekilde rasyonelliğin dışına iten Câbirî'nin zihnindeki ikinci adımda Doğu ve Batı İslam felsefelerini birbirinden ayırmaktır. Ona göre, İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasında epistemolojik bir kopuş (katia) vardır.<sup>31</sup> Bu kopuşla birlikte kültür mirasımızın ideolojik misyonu iki lahza arasında olmuştur. Biri diğerini geçersiz kılmış, ondan kopmuştur. Birinci lahza, Fârâbî'nin rüyasıdır ki İbn Sînâ bunu yaşamıştır. İkinci lahza ise İbn Bâcce'nin rüyasıdır ki bunu da İbn Rüşd geliştirmiştir. İkincisi süzülüp alınmalıdır. Çünkü İbn Rüşd tam bir kopma sağlamıştır. Eğer kültürel mirasımızdan illa bir alma olacaksa bu kopuşu alalım.<sup>32</sup>

Bu bağlamda Câbirî'nin Mağribî felsefe adını verdiği Endülüs felsefe geleneğinin İslam felsefe tarihindeki yerine bir göz atmak gerekmektedir. Endülüs felsefe geleneği genel bir şemsiye terim olarak Ortaçağ'da Müslümanların fethinden sonra, İspanya yarımadasında yetişmiş olan Müslüman filozofların ortaya koyduğu felsefe mirasını ifade eder.<sup>33</sup> Endülüs'te felsefe adı altında ele alınan konulara ve bu coğrafyada ortaya konan felsefî eserlere baktığımızda, İslam coğrafyasının bu en Batı ucunda ortaya çıkan felsefenin kendine özgü bazı özellikler taşıdığı söylenebilir: Doğu İslam felsefesinde karşımıza çıkan Yeni-Platonculuk ve Platon Aristoteles uzlaştırmacılığına dayanan Meşşâilik, Endülüs felsefesinde saf bir Aristotelesçiliğe dönüştürülmüştür. İşte bu durumun bir sonucu olarak, ilk kez Endülüs felsefesinde, Aristoteles külliyatı Yeni-Platonculuktan arındırılmış bir şekilde yeni baştan ele alınıp yorumlanmıştır. Din ile felsefenin aynı hakikatin iki ayrı ifade biçimi olduğu düşüncesi, Endülüs'te İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından çok çeşitli boyutlarıyla tartışılmış ve bu ikisinin Batı Ortaçağında olduğu gibi çifte hakikat olarak değil, aksine bir ve aynı hakikatin iki ayrı ifadesi ya da görünümü olduğu görüşü açık bir biçimde savunulmuştur.<sup>34</sup> Bu savunma din-felsefe ve akıl-vahiy ilişkisine/gerilimine getirilen orijinal bir çözüm olarak görülmüştür. Gazâlî ve Meşşâi filozofları arasındaki tartışmada Endülüs filozofları çoğunlukla Meşşâilerin yanında yer almakla birlikte, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi

30 Câbirî, *a.g.e.*, s. 120.

31 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.11. Ayrıca bkz. Belkaziz, *el-İslam ve'l-Hâdase ve'l-İctimau'l-Siyâsi Hivârât Fikriyye*, s.17-19; M.S Khan, “Ibn Sina and Rationalism”, *Reason and Tradition in Islam*, (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992, s.108-115.

32 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 56-57.

33 Önal, Mehmet, “Endülüs'te Felsefe”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), E-Babil Yayınları, Ankara 2007, V, 447-454.

34 Bkz. Abdülmaksud Abdülganî, *et-Tevfik Beyne'd-Din ve'l-Felsefe İnde Felasifeti'l-İslâm fi'l-Endeliüs*, Mektebetü'z-Zehra, Kahire 1993.

Meşşâileri de Arsitoculuktan uzaklaştıkları için eleştirmekten geri durmamışlardır.<sup>35</sup>

Câbirî, Felsefî Mirasımız ve Biz adlı eserinde felsefî düşüncesini ele alırken bütün sistemini bu ideolojik tavır üzerine kuracaktır. O, genelde Endülüs felsefe geleneğini, özelde ise İbn Rüşd felsefî sistemini kendine göre yorumlayarak İbn Sînâ üzerinden Doğu'da ortaya çıkmış olan düşüncenin tümünü geçersiz kılmaya çalışacaktır. Bunun en çarpıcı örneğini de İslam dünyasının batısında yer alan düşünürlerin neredeyse tümünde böyle bir ilericilik ve rasyonelliğin olduğunu iddia etmesidir.<sup>36</sup> Câbirî'ye göre bu eleştirel ve rasyonel söyleme sahip düşünürler arasında İbn Hazm, İbn Tûmert, İbn Muda, Kurtubî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn vardır.<sup>37</sup> Öyle ki bu, Batı'da yapılan ve temel sloganı ise taklidi terk etmek ve asıllara dönmek cümlesi olan bir kültür devrimidir. Asıllardan kastın ise özellikle Aristoteles felsefesinin yeniden okunmasıdır.<sup>38</sup>

Câbirî'nin yansıtmak istediği işte bu ideolojik projesidir. Bu projede akli göreve davet eden Câbirî, mantıksal bir kurgu ile hedefine ulaşmaya çalışacaktır. Bu projede başarıya ulaşması, İslam felsefesinin doğuşundaki en parlak simaların aslında algılandıkları gibi olmadıklarını kanıtlanmasına bağlıdır. Câbirî'nin bu projesinin satır aralarını okumak ve onun niyetini ortaya koymak başlı başına bağımsız çalışmaları gerektirmektedir. Böyle çalışmaların gerekliliği, Câbirî'nin etki sahasını göz önünde bulundurduğumuzda kendini fazlasıyla hissettirmektedir.<sup>39</sup>

Câbirî, İbn Sînâ için doğrudan değil, dolaylı bir okumanın şart olduğunu belirtmektedir. Bu dolaylı okumada İbn Sînâ, öncesi, sonrası, etkileri, kendisini her yönden çevreleyen kimselerle birlikte ele alınmalıdır.<sup>40</sup> İbn Sînâ'da Fârâbî ile aynı problematiği yaşıyordu.<sup>41</sup> Câbirî, Fârâbî için bu problematiği şöyle izah ediyordu; yaşadığı dönem itibariyle mükemmel bir felsefî bütünlük sistemi kurmuş ve neticesinde felsefeyi dine, dini de felsefeye sokmaya çalışmıştır. Din-felsefe uzlaştırması onun için

35 Önal, "Endülüs'te Felsefe", s. 454. Ayrıca bkz. Hasan Özalp, "Endülüs'te Akli Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yay, Ankara 2012, s. 109-132. George F. Hourani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", (Çev. Mustafa Özdemir), *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/6, Ankara 2000.

36 Çağdaş Batı düşüncesinde de çoğu zaman İbn Rüşd aydınlanma, ilerleme ve rasyonelitleyle ilişki içinde ele alınmıştır. Örnek bir çalışma için bkz. Eds. Mourad Wahba and Mona Abousenna, *Averroes and the Enlightenment*, NY: Prometheus Books, Amherst 1996. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme* A. Durand, Paris 1852; Roger Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000.

37 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 49-55; ayrıca bkz. Anke von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Sayı: 16, 1996, s. 97-132.

38 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 246; konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Ali Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrûkiyye Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 121-125.

39 Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrûkiyye Kavramı*, s. 123.

40 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.105-106.

41 Câbirî, *a.g.e.* s.105.

bir sonuçtur. el-Cem'den<sup>42</sup> kastı da karşıt fikirleri uzlaştırıp tekleştirmekti. Nihayetinde Fârâbî Aristoteles'i Eflatun gibi okumuştur.<sup>43</sup> İbn Sînâ'daki problemi kendisine göre bu şekilde değerlendiren Câbirî, İbn Sînâ'nın hayatında vuku bulan, İsmailî öğretisi ile tanışıklığı, Nuh b. Mansûr kütüphanesinin yanması ve Aristoteles'i Fârâbî vasıtasıyla okuması gibi olayların, İbn Sînâ'yı anlamada çok önemli olduğunu belirtiyor.<sup>44</sup>

İbn Sînâ'nın ideolojik (!) felsefesinde bu olayların izini süren Câbirî, ilk olarak, İbn Sînâ ile İsmailîler arasında var olduğuna inandığı ilişkiyi ortaya koymaya çalışır.<sup>45</sup> Câbirî bağlantıyı şöyle açıklıyor:

“İsmailî öğretinin propagandasını yapan İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde merkezi bir konum teşkil eden ruh vurgusu, İbn Sînâ tarafından da felsefenin merkezine yerleştirilecek ve böylece insanların ruhuna hitap edilip onların bedenlerine de egemen olunacaktır. Böylelikle bir şer devleti olan Abbasiler çökertilip yerine de hayır devleti olan İsmailî imamların hükümeti kurulacaktır”.<sup>46</sup>

İşte tam da bu bağlamda Gazâlî'nin de Tehâfüt'ünde İbn Sînâ'yı hedef alması tesadüfî değildir. Muhtemelen onun, İsmailîye felsefesiyle ilişkisi organik boyuttadır ve Tehâfüt de İsmailîye hareketine karşı gösterilen bir tepkidir.<sup>47</sup> Fârâbî'nin bir akıl filozofu olarak bilinmesine rağmen İbn Sînâ'nın ruh filozofu olarak bilindiğini vurgulayan Câbirî'ye göre bu anlayışta atıl aklın (Hermesçilik gibi kadim gnostik gelenekleri kastediyor) İbn Sînâ üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.<sup>48</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi hem kaynaklarda hem de İbn Sînâ'nın otobiyografisinden çıkan sonuca göre, filozofumuz İsmailî öğretiyi reddetmiştir. Buna rağmen İbn Sînâ'nın

42 Câbirî, Fârâbî'ye isnad edilen *el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* eseri kastetmektedir. Bu kitabı ortaya çıkma nedeninin Aristoteles'e ait olduğu düşünülen *Esülûciyâ* eserinin olduğunu belirten Câbirî'ye göre aslında, Fârâbî, bu eserin Aristoteles'e ait olmadığını derinliklerinde hissediyordu fakat ideolojik hedefleri için bu kitabı te'vil etme yoluna gidecektir. Câbirî'ye göre Fârâbî, böylelikle karşıt fikirleri birleştirip tekleşmeyi sağlamak isteyecektir. Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.74-75. Câbirî'nin bu iddialarına karşın bugün, Fârâbî'nin bilinçli olarak *el-Cem*'i yazması bir yana Fârâbî'nin böyle bir eseri olup olmadığı hakkında da çok ciddi kuşkular bulunmaktadır. Muhittin Macit yayınlamış olduğu, Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale adlı makalesinde, bu eserin Fârâbî'ye aidiyetiyle ilgili çok ciddi şüphelerin bulunduğunu belirtmiş, bu eserin Yahyâ b. Adî tarafından dile getirilmiş olabileceğini belirtir. Bkz. Muhittin Macit, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26 (2004/1), s. 5-21.

43 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 70 vd.

44 Câbirî, *a.g.e.* s. 109-110.

45 Câbirî, İbn Sînâ felsefesinin İsmailî bir felsefe olduğunu ve bu nedenle Büyük Selçukluların politik istikametleri doğrultusunda çalışmalar yapan bir Eş'arî kelamcısı olan Gazâlî'nin özellikle İbn Sînâ felsefesini eleştirdiğini öne sürmektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 604-606. Ne var ki İsmailîler üzerine çalışan ve bazı yerlerde Nasîreddin Tûsî ve Şehristânî gibi ünlü bilginler için bile bir İsmailî bağlamdan söz eden Farhad Daftary, bu konuda Câbirî'yi doğrulayacak herhangi bir değininde bulunmamaktadır. Bkz. Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, s. 416.

46 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 186-187.

47 Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 303.

48 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 132 vd; *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 560-561.

ruha verdiği önem ve felsefesinde önemli bir yer teşkil etmesini Câbirî'nin bu şekilde değerlendirmesi bizce yeterince karşılaştırılma ve tetkik yapılmadan verilmiş bir hükümdür. Şayet böyle bir etki varsa bunun metinler bazında ele alınıp karşılaştırmalar yapılmak suretiyle delillendirilmesi gerekirdi.

Mübahat Türkel Küyel ise, İbn Sînâ ile İsmailîlerin görüşlerini kıyaslayarak İbn Sînâ için dinin, İsmailî veya Karmatî anlayıştaki gibi salt, “vusûl”e varmak için ve “aklın yürüyüşündeki bir anı” olmakla geçilecek, atılacak veya yok edilecek salt bir “remz”, nominalistin bir “voces”i olmadığını ifade etmiştir. Aksine din, tam bir gerçekliktir, gerçekliğin ta kendisidir; daha doğrusu aynı gerçeğin farklı dille “apodiktik” yerine “retorik” ile dile getirilmiş şeklidir.<sup>49</sup> İnsan nefsinin beden zindanından kurtulması ise gerçeğin bilgisine ulaşmakla akla takılan bedensel engelleri ortadan kaldırmaktır. Yine Küyel'e göre İsmailîler ile İbn Sînâ arasındaki en belirgin farklardan birisinin, birincilerin en sonda “hiç”e, İbn Sînâ'nın ise en sonda “var”a ulaşmasındandır.<sup>50</sup>

Câbirî, İbn Sînâ'da var olan ve Gazâlî'nin eleştirel yoğunluğunun hissedildiği esaslardan birini teşkil eden “göksellerin rûhânîliği”nin ve bunların yeryüzüne tesir güçlerinin Fârâbî'de bulunmadığını öne sürmektedir,<sup>51</sup> fakat bu yorum, İbn Sînâ'nın bu konuya gösterdiği dikkat yoğunluğunun bu yazardaki bir etkisi olarak görülmelidir. Çünkü Fârâbî, göksel cisimlerdeki ruhun varlığını ve dairesel hareketin herhangi bir doğal nedene dayanmadığını açıkça kabul etmektedir.<sup>52</sup> Yine de Câbirî'nin bu yorumu, Tehâfütü'l-Felâsife'nin özellikle on altıncı meselesinden ve Gazâlî'nin yukarıya alıntıladığımız sözünden kaynaklanmış olmalıdır. Bu sözde yer alan “Bu mesele hakkındaki tartışma bundan öncekilerden farklıdır.”<sup>53</sup> değerlendirmesi, Câbirî'nin zihninde iki filozof arasında bu konudaki bir tavır ayrılığı fikrinin oluşmasına neden olmuş olsa gerektir. Fakat gerçekten de iki filozof arasında böyle bir vakıa söz konusu olsaydı, kuşkusuz Allah'ın bilgisi konusunda değindiği gibi Gazâlî, burada da İbn Sînâ'nın meslektaşları arasında yalnız kaldığını belirtirdi.<sup>54</sup> Bu durum her halükarda göksel cisimlere ilişkin tartışmalarında Gazâlî'nin en çok İbn Sînâ metinlerine dayandığını göstermektedir. Bu konuda vereceğimiz özel bir örnek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak niteliktedir.

Göksel cisimlerin mevcut hareketliliklerinin ancak özbilinç sahibi olmalarından kaynaklandığını, bunun dışında göksellerde doğal bir nedenin aranmaması gerektiğini belirten İbn Sînâ, göksel cisimler arasındaki hareketliliğin cisimler arasındaki doğal bir nedenden kaynaklanabileceğini öne süren kendi dönemindeki genç kuşak filozof-

49 Küyel, “İbn Sînâ ve İsmâîli Görüş”, s.193.

50 Küyel, a.g.m. s.197.

51 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 126.

52 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, s. 72-75; ayrıca özellikle Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; Haz. Ali İbn Mülham, Beyrut, Dârü ve Mektebetü Hilâl, t.y. s. 22-23.

53 Gazâlî, *Tehâfut'ul Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, s. 154.

54 İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi konusundaki felsefî görüşü bakımından yalnız kaldığına dair değerlendirme için bkz. Gazâlî, *Tehâfutü'l Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, s. 128.

lara kesinlikle karşı çıkmaktadır.<sup>55</sup> Gökyüzündeki cisimlerin dairesel hareketlerinin arkasında özbilince dayalı bir neden arayan İbn Sînâ'yı eleştirmek niyetindeki Gazâlî'nin on dördüncü meselede filozofların görüşlerini herhangi bir atıfta bulunmaksızın öne sürdüğünü ve göksel cisimler arasındaki etkili bir doğal nedenin akla aykırılık teşkil etmediğini ifade ettiğini görmekteyiz.<sup>56</sup> Gazâlî'nin mevcut eleştirel içeriğinde herhangi bir isim geçmediğine göre, bu düşünürün İbn Sînâ'yı eleştirirken filozofun konuyu işleyiş içeriğinden hareket ettiği belirtilmelidir. Bu örnek, Gazâlî'nin göksel varlıklarla ilgili üç mesele içerisindeki eleştirilerinde İbn Sînâ metinlerini esas aldığını göstermektedir.<sup>57</sup>

Gutas'a göre, İbn Sînâ'nın kendi hayat hikâyesinde, genç yaşta babası ve kardeşinin İsmailî daîlerle yaptığı sohbet çarpıtılarak aktarılmıştır. Çünkü bizzat İbn Sînâ'nın kendisi, İsmailîlerle böyle bir bağlantısı olduğu iddiasının geçersiz olduğunu belirtir.<sup>58</sup> Câbirî'nin dikkat çektiği ikinci olay Nuh b. Mansûr kütüphanesidir. Câbirî bu kütüphanenin yanmasını ima etmektedir ki, Cüzcanî, o dönemde bu kütüphane yandığında İbn Sînâ'nın hasımları, kütüphaneyi İbn Sînâ'nın bilerek yaktığını iddia etmişlerdi, diyor ve sonunda da doğrusunu Allah bilir diyerek konuyu kapatıyordu. Ayrıca Câbirî, İbn Sînâ'nın burada Yunanlıların ilmini okuduğunu belirtiyor ve ona göre İbn Sînâ'nın aynı zamanda Yunanlılara ait olmayan bilgileri (kadim gnostik öğretileri ima etmektedir) de aynı kütüphaneden temin etmiş olabileceğini vurguluyor. İbn Sînâ'nın bu dönemde daha çok genç oluşunu da göz önünde bulundurarak ona yönelik böyle bir iman dahi ilmi bir değeri olmadığını düşünüyoruz. Câbirî, üçüncü noktada ise İbn Sînâ'nın, Aristoteles'i Fârâbî üzerinden okuduğu iddialarını dile getirmektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, otobiyografisinde, Aristoteles'in Metafizik kitabını çok fazla okumasına rağmen anlayamadığını ve tesadüfen karşılaştığı Fârâbî'ye ait A'radi'l-Kitâbi maba'de't-tabiâ kitabını okuduktan sonra Aristoteles'in metafiziğini tamamen anladığını belirtmiştir.<sup>59</sup> Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın Meşrikî hikmet projesi, Fârâbî'nin metafizik sisteminin üzerine oturtulmuştur.<sup>60</sup> Fârâbî'den bu iskeleti ödünç alan İbn Sînâ, ideolojik muhteva bakımından ondan farklı bir yorum geliştirecektir. İbn Sînâ felsefesi, Fârâbî felsefesinin hem devamı hem de ondan sapma gösteren bir felsefedir. Onun devamı olması, Fârâbî'nin genel sistemini benimsemesi ve sapması ise bu yapıyı Fârâbî'den farklı bir yöne çevirmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>61</sup> Ayrıca İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi yorumladığı şeklindeki yaygın kanaat yanlıştır. Çünkü ikisinin siteleri arasında bariz farklar vardır. Câbirî, bu farkları şu şekilde açıklıyor:

55 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II*, s. 143.

56 Bkz. Gazâlî, *a.g.e.*, s. 147.

57 Özdemir, Muhammet, *Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 74

58 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 13-14.

59 İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, c. II, s. 4.

60 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 121.

61 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 561.

1- Feyz Teorisi: Fârâbî’de sudûr edenler, (1) akıl ve (2) cisim (cisim ve ruh olarak göksel küre ibaresi var fakat Câbirî bunun İbn Sînâ’daki gibi ayrı ayrı olmadığını savunuyor) olmak üzere iki; İbn Sînâ’da ise sudûr eden (1) akıl, (2) ruh ve (3) cisim (göksel küre) olmak üzere üçtür. 2- Semavi Akıllar (cisimler): Fârâbî’nin sisteminde semavi akıllar sadece natık kuvvete sahip iken İbn Sînâ’da buna ilaveten semavi cisimler tahayyül ve hissedici kuvvetlere de sahip oluyorlardı. 3- Fârâbî sisteminin aksine İbn Sînâ’da bir düalizm vardır: Ulvî âlem-süffî âlem, beşerî ruh-beşerî beden gibi. 4-Ruh- beden ilişkisi: İbn Sînâ’da ruh kemale ermek için bedeni kendine vasıta edinir. Yani saadetin bedenle birlikte bu dünyada gerçekleşmeyeceği kanısındadır. Oysa Fârâbî, saadetin nazari aklın kemale ermesinde, varlıklar âleminin hakikatini bilmesinde yattığını söylüyordu.<sup>62</sup>

Hiç kuşku yok ki, İbn Sînâ ile Fârâbî arasında anılan konularda bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bunun bir filozofun ulaşacağı nihai sonuçlar açısından normal olabileceğini düşünebiliriz. Ancak Câbirî’ye göre İbn Sînâ’da bu farklılıklar bilinçli olup, sahip olduğu ideolojisine uygun bir tarzda dile getirilmiştir. Meşrikî-Mağribî ayırımında da dile getirdiğimiz gibi Câbirî, İbn Sînâ’nın Meşrikî felsefesinin temelinde semavi cisimlere Tanrılık izafe etmenin yattığını belirtir.<sup>63</sup> Ona göre bu anlayış sahip olunan bir ideolojik anlayışın sonucudur. İşte bu ideolojik boyuttan kaynaklanan felsefe, hezimete uğramış, Fars ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç, yenilmiş gözükse de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette ihtiras doluydu.<sup>64</sup> İbn Sînâ bu ideolojik hedefine varmak için burhân’ı kullanmıştır. Yani irfân’ı, burhân ile temellendirmeye çalışmıştır.<sup>65</sup> Câbirî, netice olarak İbn Sînâ’nın felsefesinin eklektik olduğunu ve bu eklektik yapısıyla büyük şöhret kazandığı fikrinde dir. Onun eklektik felsefesini kelim ilmi, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve Hermetik İsmailî felsefe oluşturmaktadır.<sup>66</sup>

## Sonuç

İbn Sîna felsefesinin çağımızda muhtelif bazı saiklerle birbirinden farklı bir şekilde nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını konu edindiğimiz bu çalışmamızda aslında İbn Sîna özelinde, geleneğimizle sahih bir bağ kurabilmenin yollarını da aramaya koyulduk. Bu arayışımızda şu kaydı mutlaka koymak istiyoruz: Geleneğimizde veya bugün ortaya çıkmış bir düşünceyi, kendi hareket seyrini ve geleceğini tamamen kontrol altına alamayan bir çaba (serüven) olarak kabul etmek her şeyden önce onun kendi içinde hali hazırda “kavramlar” a sahip olmadığını kabullenmek demektir. Bir başka deyişle, düşünce, kendi faaliyet alanı içinde “nesne” olarak konumlandırıldığı

62 Câbirî, *a.g.e.* s.128-135.

63 Câbirî, *a.g.e.* s. 151. Ayrıca bkz. Cum’a Lütî, *Tarih Felsefeti’l İslâm fi’l Maşrik ve’l Mağrib*, Kahire 1927.

64 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 183.

65 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 281; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 579.

66 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 600.

şeye hali hazırda var olan bir kavramı iliştiirmez. Kavramlar, düşüncenin kendi ye-  
değinde tuttuğu stok malzeme olarak “orada duran” şeyler değildirler. Tam tersine  
varlık ve yokluk; hazır olma ve hazır olmama arasında kendi patikasını çizmeye çalı-  
şan düşünce bir şeye yöneldiğinde ona uygun düşecek kavramı da yeniden keşfetme  
veya kazanma çabası içine girer. Bu yüzden düşünce, yöneldiği bir şeyi, daha önce  
sahip olduğu kavramların garantörlüğünde kendi ‘emniyeti altına’ almaz. Bir başka  
deyişle, düşünce, varlığın emniyetli bir sığınağı değildir. Belki daha doğru bir de-  
yişle, düşünce kendi dışına yönelirken yöneldiği şeye uygun düşecek kavramları da  
sürekli oluşturma çabası (concept formation) içinde kendisini emniyet içinde tutmak  
ister. Düşüncenin kendi kaderini belirlerken sürekli olarak bir şeyleri kavramlaştırma  
çabası içinde bulunması ve belki çoğu zaman bu çabanın ‘yanlış anlama’, ‘yanılma’,  
‘yanıltılma’ (ideoloji), ‘belli başlı kavramlara ya da otoriteye duyulan kesin inanç’  
(dogmatik kesinlik) veya ‘hiç anlamama’ gibi durumlarla sonuçlanması, onun her an  
varlık kadar yokluk; hazır olma kadar hazır olmama hadisesi ile yüzleşmesidir.<sup>67</sup> Bu  
tespitleri İbn Sîna bağlamında düşündüğümüzde bugün karşımızda her an yeniden  
yorumlanan, her yorumlama faaliyetinde ise yanlış anlama, yanılma ve yanıltma işle-  
mine maruz kalan bir düşünür ile karşı karşıyayızdır. Bu düşünürü bugün farklı değer  
kategorilerine göre değişik adlandırmalar altında anlamaya çalışmamız ele almaya  
çalıştığımız düşünürün tutarsızlığı değil, bizim tarihselliğimizi ve çağımızın bize yük-  
lediği kaygıları gösterir. Aslında adlandırmalar haddi zatında masum ve nesnel bir  
durumu değil, ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle işaret eder.  
İdeolojik asli mekanizmalardan biri olgusal olarak pragmatik olduklarını öne süren  
somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel  
gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var  
olmayan değişmez bir akılcılığa, benimsenmiş bir İslam’a uygunlukta değil, bu adı  
kendini özgül formuna uygulayarak kendine mal eden grupta ve bu adın canlandırdığı  
tarihsel paradigmanın anlaşılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasında-  
ki bağ, geçerliliğini ve güvenilirliğini dışsal kriterlerden alır: Adı benimseyen grubun  
kendini yorumunu dayatma ve sağlamaştırma, epistemik ve toplumsal gruplar içerisine  
yerleştirme zorunluluğundan.<sup>68</sup>

Kutluer, gelinen noktada İbn Sîna’nın felsefesinde en çok tartışmalı kavramlardan  
olan aklilik, gayr-i aklilik kavramlarının anlamına yönelik yanlış anlamaları, yanılma-  
ları ve yanıltmaları şöyle belirtir:

67 Tatar, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: 6, 2003/4, s. 6.

68 Azmeh, İslam ve *Moderniteler*, (Çev. Elçin Gen), İletişim Yay. İstanbul 2003, s. 159-160. Oryantaliz-  
min İslam felsefesi ile ilgili yukarıda anlatılan türden zaafına yönelik eleştirel değerlendirmeler için  
bkz. Bashier, Salman, “The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit  
of Mystical Islam”, *Journal of Levantine Studies Summer*, 2011, No. 1, pp. 129-151; Mahdi, Muhsin,  
“Orientalism and the Study of Islamic Philosophy”, *Journal of Islamic Studies*, 1 (1990), p.93; Ubai Noo-  
ruddin, “Orientalism and Islamic Philosophy”, in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*,  
Routledge, London 1998.

“Eğer İbn Sînâ felsefesindeki Aristocu boyutların başında rasyonellik niteliği geldiği söyleniyorsa bu doğrudur ve bir felsefe sistemi olmanın şartı olarak görüldüğü her durumda onun sistemi de rasyoneldir. Ve eğer rasyonel olmak “akıl sınırlarının ötesindeki” bir Mistisizm anlayışını reddetmek ve böyle bir Mistisizmi İbn Sînâ sisteminden dışlamak anlamına geliyorsa şu söylenmelidir: İbn Sînâ’nın sistemi baştan aşağı aklıdır; Tanrı, din, nübüvvet, ahiret...vd. gibi teolojik öğreti ve inançları tamamen aklın yöntemleriyle açıklar. Hatta mucize, keramet gibi olağanüstü fenomenlerin tabiatı yöneten ilkelerle ilişkili olduğunu ve sebep-sonuç dizgesi içinde açıklanabileceğini öngörür. Ancak bu durum İbn Sînâ’daki el-‘akl kavramının ne istidlâlî (discursive) akıldan ibaret görülmesini ve ne de modern ratio’ya indirgenmesini haklı göstermez. Onun akıl kavramını belki kutsal ile bilgi arasındaki bağlantıyı kurarak, kutsalı tecrübe eden geleneksel el-kalb veya Intellectus kavramıyla karşılaştırmak daha uygundur.”<sup>69</sup>

Çağımızın İbn Sînâ yorumcularından anladığımız kadarıyla onlar, önceden kurgulanmış bir yaklaşımdan hareket ederek İslam düşüncesi okuması yapıyorlar ve İslam düşüncesindeki önemli şahsiyetleri çağımızın ortaya çıkardığı dikatomiler bağlamında ve çatışmalar ekseninde anlamlandırmaya çalışıyorlar. Hâlbuki İslam düşüncesi Kur’ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bir varlık şuuru ile ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatik birlik temelini oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelam, felsefe ve tasavvuf veya din, felsefe, aklilik aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır.<sup>70</sup> Bu terminolojik ve metodolojik tercihlere dayalı dil oyunlarını kategorik ayrımlara dönüştürmek o düşüncenin hem paradigmatik dünya görüşüne hem de onu o yapan temel karakterine ciddi zararlar verir.

## Kaynakça

- A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (Çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 1986.
- Abdülmaksud Abdülganî, *et-Tevfik beyne 'd-din ve 'l-felsefe inde felasifeti 'l-İslâm fi 'l-Endelüs*, Mektebetü'z-Zehra, Kahire 1993.
- Adamson, Peter, Taylor, Richard C. “Giriş”, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (Çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007.
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İsam Yay. İstanbul 2013.
- Alpayağlı, Recep, “*El-İşârât ve 'l-Tenbîhât*’ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, Cilt: 2. İstanbul 2009.
- Anke von Kugelgen, “A Call for Rationalism: ‘Arab Averroists’ in the Twentieth Century”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Sayı: 16, 1996.
- Arnaldéz, Roger, *Averroes: A Rationalist in Islam*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000.

69 Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 384.

70 Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s. 12.



- Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneğini ve Doğuların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Azmeh, *İslam ve Moderniteler*, (Çev. Elçin Gen), İletişim Yay. İstanbul 2003.
- Bâlî, İzzet, *İtticâhü'l-İşrâkî fi Felsefeti İbn Sînâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1994.
- Bashier, Salman, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies Summer*; No. 1. 2011.
- Belkaziz, Abdülilah, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsî Hivârât fikriyye*, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid, "Limâzâ Ketebe el-Gazzâlî Tehâfüt'ül-felâsife", *Tehâfüt'üt Tehâfüt*, İbn Rüşd, Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l Arabiyye, (Thk. Muhammed Âbid Câbirî), Beyrut 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay. İstanbul 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yay. İstanbul 2003;
- Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, (Trans. Willard. R. Trask), Bollingen, Patheon Books, New York, 1960.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yay. İstanbul 1986.
- Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, (Trans W. R. Trask), Irving Texas 1980.
- Daftary, Farhad, *İsmâîliler: Tarih ve Kuram*, (Çev.ERCÜMENT ÖZKAYA), Rastlantı Yay. Ankara 2001.
- Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s. 12.
- Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Misizmin Mevcut Olmaması Üzerine", (Çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, sayı: 15, s. 315-338.
- Doru, Nesim, "İbn Sînâ Felsefesinde Meşriki ve Mağribi Ayırımı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem Dergisi*, Yıl 7, sayı 14, 2009.
- Eşlik, Ali, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrikiyye Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 1998.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, (Tah. Elbîr Nasrî Nâdir), Dârü'l-Meşriq, Beyrut 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (Haz. Ali İbn Mülham), Dârü ve Mektebetü Hilâl, Beyrut t.y.
- Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", (Çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay. İstanbul 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfüt'ul Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yay. İstanbul 2005.
- George F. Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", (Çev. Mustafa Özdemir), *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/6, Ankara 2000.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden & New York: E.J.Brill, 1988.
- Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", (Çev. M. Cüneyt Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19, 2000.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, (Der-Çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2010.
- İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ*, Beyrut 1965.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy-M. Macit-Ekrem Demirli), Litera Yay. İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay. İstanbul 2005.
- Kara, İsmail, "Modernleşme Dönemi İbn Sînâ Tasavvurlarına Dair Birkaç Not", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*; Cilt: 2. İstanbul 2009.

- Khan, M.S, “İbn Sina and Rationalism”, *Reason and Tradition in Islam*, (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992.
- Kılıoğlu, İsmail, “Aydınlanma Çağı”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay. İstanbul 1990.
- Kutluer, İlhan, “Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, Cilt: 2. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler*, Kültür A.Ş. İstanbul 2008.
- Kutluer, İlhan, *İslam'ı Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul 1996.
- Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay, İstanbul 2011.
- Lütfi, Cum'a, *Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib*, Kahire 1927.
- Macit, Muhittin, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26 2004/1.
- Mahdi, Muhsin, “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy”, *Journal of Islamic Studies*, 1 1990.
- Mourad Wahba and Mona Abousenna, Eds. *Averroes and the Enlightenment*, NY: Prometheus Books, Amherst 1996.
- Nallino, Carlo Alfonso, “Muhâvetü'l-müslimin icâde felsefeti'ş-şarkıyye”, (Çev. Abdurrahman Bedevî), *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâreti'l-İslamiyye*, Kahire 1965.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İstanbul, İnsan Yay. ty.
- Nooruddin, Ubai, “Orientalism and Islamic Philosophy”, in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998.
- Önal, Mehmet, “Endülüs'te Felsefe”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), Cilt: V, E-Babil Yay, Ankara 2007.
- Özalp, Hasan, “Endülüs'te Akli Düşünce”, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yay, Ankara 2012.
- Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
- Parviz, Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001; S.J.J.Houben, “Avicenna and Mysticism”, *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta 1956.
- Renan, Ernest, *Averroës et l'Averroïsme* A. Durand, Paris 1852.
- Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ ve İbn Sînâci Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay. İstanbul 2008.
- S. Pines, “La ‘Philosophie Orientale’ D'Avicenne et sa Polemique Contre Les Bagdadiens”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXVII, Paris 1953.
- Sâbir Tu'ayme, *el-Akâidu'l-Batunîyye ve hükmü'l-İslâm fihâ*, Beyrut 1406/1986.
- Tatar, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: 6, 2003/4.
- Tekin, Mustafa, “Gazzâlî: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2011.
- Türker, Mübahat Küyel, “İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Haz. A. Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara 1984.