GAZZÂLÎ'DEN SONRA İSLAM DÜŞÜNCESİ SEYRİNDE İBN KEMMÛNE'NİN YERİ VE ÖNEMİ

The Place and Significance of Ibn Kammûna's in the Course of Islamic Thought after Ghazâlî

Fatma Zehra PATTABANOĞLU*

ÖZET

13.yüzyıldan itibaren İslam dünyasında felsefenin içinde bulunduğu durum, Gazzâlî ile İslam felsefesinin Doğu İslam dünyasında son bulduğunu değil tersine, öteki disiplinlerin içine girerek daha çok yayıldığını ve onlar tarafından özümsendiğini göstermektedir. Ancak Gazzâlî'den sonraki İslam düşüncesi tartışmalarında daha verimli sonuçlara varabilmek için o dönem filozoflarının ayrı ayrı değerlendirilmesinin lüzumu apaçıktır. Nitekim mantık, fizik, metafizik, astronomi, tıp, kimya dallarında eserler kaleme alan, zamanının önemli filozoflarından birisi olan Sad b. Mansur İbn Kemmûne'nin (ö.1284) döneminin tarihi, siyasi, felsefi ve fikri özelliklerini üzerinde taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla, filozofun bu seyirdeki yerinin tespiti, makalemizin amacını oluşturmaktadır. Onun düşünce sisteminin oluşmasında İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî, Fahreddin er-Râzî, Nâsirüddin et-Tûsî, el-Kâtîbî el-Kazvînî, Esîrüddin el-Ebherî gibi düşünürlerin etkileri olmuştur. O bu etkinin sonucu olarak İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbîhât, Sühreverdî'nin Telvîhât adlı eserlerine yazdığı şerhlerle bir taraftan onların tanıtılmasına katkıda bulunmuş, diğer taraftan kendi düşüncelerini içeren bağımsız eserler vücuda getirmiştir. Kudbüddin eş-Şirâzî başta olmak üzere Muhammed er-Râzî el-Büveyhî, Celâleddin ed-Devvânî, Mir Damad, Molla Sadra gibi kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki tesiriyle de felsefi kişiliğinin anlaşılmasında ipuçları vermiştir.

Anahtar kelimeler: İbn Kemmûne, İslam felsefesi, İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî.

ABSTRACT

Beginning from the 13th century, philosophy's state in Islamic world does not show that Ghazâlî and Islamic philosophy faded away in the East Islamic world, on the contrary it shows that they spread out more widely by mixing with other disciplines and get adopted by those disciplines. However, to have more efficient results in discussions about the Islamic thought after Ghazzali, it is obvious that there is a need to evaluate the philosophers of this period one by one. It is seen that the period of Sad b. Mansur Ibn Kammuna (d. 1284) , who was one of the important philosophers of his time and had works in logic, physics, metaphysics, astronomy, medicine and chemistry, has historical, political, philosophical and mental

* Meslek Dersleri Öğretmeni, Kastamonu Anadolu İmam Hatip Lisesi

characteristic with itself. Thereby the place of the philosopher at this point builds the aim of the article. He was influenced by important figures of Islamic intellectual history, such as Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, Suhrawardî, Fakhruddîn ar-Râzî, Nasîruddîn at-Tûsî, al-Kâtîbî, al-Kazwînî, Athîruddîn al-Abharî. He wrote commentaries on Ibn Sînâ's al-Ishârât wa't-Tanbîhât and Suhrawardî's Talwîhât and contributed to promote their influence, and on the other hand he also wrote his own independent works. With his influence upon later generations of philosophers such as Qutbuddîn ash-Shîrâzî and Muhammad ar-Râzî al-Buwayhî, Jalâladdîn ad-Dawwânî, Mir Damad and Mulla Sadra, he gave clues to make his philosophical character intelligible.

Keywords: Ibn Kammûna, Islamıc philosophy, Ibn Sînâ, Ghazâlî, Suhrawardî.

***

GİRİŞ

Gazzâlî (ö.505/1111) ile ilgili eski yeni hemen bütün kaynaklar ve araştırmalar onun fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlak gibi dinî ve aklî ilimlerde söz sahibi, İslam bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğu konusunda birleşirler (Çağrıcı, 1996: 494). Nitekim onun İslam'a içeriden yaptığı etki hem derinlemesine hem de genişlemesinedir. Eserleri Batı Afrika'dan okyanusa kadar diğer Müslüman yazarlarınkinden daha fazla okunmuş; öğretisi de diğer kelamcılarınkinden daha fazla bir hayat düsturu mahiyeti kazanmıştır. Üstelik etkisi İslam'la sınırlı kalmamış, aynı zamanda Batı düşüncesi, özellikle de Yahudi ve Hristiyan düşüncesi üzerinde olmuş, felsefi geleneklerin en modernini bile doğrudan tesiri altına almıştır (Şeyh, 1990: 261, 263).

Gazzâlî'nin otobiyografisi, okuyucuyu doğrudan hayatı boyunca ve özellikle Bağdat'taki Nizamiye Medresesinden ayrılışını takip eden büyük sıkıntı dönemi esnasında mücadele etmek zorunda kaldığı akli ve ruhi problemlerle tanıştırır. Zahmetli şüphe vetiresi (gerçek bilgi hakkında) sonunda, kendi gayretiyle değil Allah'ın onun kalbine gerçekten birçok bilginin anahtarı olan nur'u akıtmasıyla fikri sağlığını yeniden kazanmıştır. Gazzâlî İslam düşüncesi tarihinde tamamen filozoflar tarzında yetişmiş ilk kelamcı örneğidir; olanca fikri dürüstlüğüyle sistemlerini tümüyle öğreninceye kadar filozoflar aleyhine tek bir söz bile söylemekten kaçınmıştır (Şeyh, 1990: 214). Daha sonra kaleme aldığı eserlerinde İsmâilîlerle ve onların alt gruplarına şiddetle karşı çıkmasına rağmen, onun İslam Yeni Platoncularına karşı tenkitleri çok daha kuvvetli ve keskindir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'ya, dolayısıyla hocaları olarak gördüğü Aristo'ya karşı eleştirilerinde öne çıkar (Fahri, 1992: 197-200). Filozofları, yaratmayla başlayan ve ahiretle ilgili konularla biten yirmi konuda eleştirir. Âlemin ezeliliği, Allah'ın cüz'ileri bildiğinin inkârı ve cismani haşrın inkârı olmak üzere üç hususta, filozofların tekfir edilmeleri gerektiğini belirtir (Şeyh, 1990: 218). Binaenaleyh Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-ilim, Makâsıdu'l-*

felâsife, Tehâfitu'l-felâsife adlı eserleri, kelamcılarla İslam filozofları arasındaki mücadeleyi anlamada çok önemli bir felsefi üçlü teşkil eder. Ancak şu hususun vurgulanması gerekir ki, felsefeyi açıkça suçlamasına rağmen Gazzâlî hiçbir zaman ondan tamamen kopamamıştır. Onun tasavvufî-mistisizmi, kelamı olduğu kadar, felsefeyi incelemesinden de etkilenmiştir. Dolayısıyla son zamanlarında karar kıldığı bu mistik duruş da, bir filozofun ve kelamcının tasavvufudur (Şeyh, 1990: 242).

12. yüzyıldan itibaren İslam felsefesinin takip ettiği seyirde Gazzâlî'nin rolü tartışılagelmiştir[1]. Esasen kelama soktuğu felsefî terminoloji sebebiyle felsefeden önce kelam düşünce tarihinin, mütekaddimun ve müteahhirun diye iki büyük dönemle anılmasına yol açan Gazzâlî'nin, İslam felsefesi üzerindeki rolünün, çift yönlü olduğu genellikle dikkatlerden kaçmış gibidir. Onun *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozoflara yaptığı şiddetli eleştiri, bir yandan Doğu İslam dünyasında Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) tarafından temsil edilen Yeni Platoncu-Meşşâî felsefenin bu bölgede tökezlemesine yol açarken, öte yandan yaklaşık bir asır sonra Batı İslam dünyasında Endülüs'de İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) şahsında saf Aristoculuk olarak yeniden ayağa kalkmasına vesile olmuştur. Buna karşılık onun *Mişkâtü'l-Envâr*'adlı eserinde ortaya koyduğu düşünce sistematiğiyle[2] aynı dönemde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından temsil edilen felsefeyi, İşrâkî kılığa büründürerek Doğu İslam dünyasında Sühreverdî'nin (ö.587/1191) İşrâkî felsefenin temellerini attığını kabul etmek gerekir.

Batı İslam dünyasında ise İbn Rüşd'ün temsil ettiği saf Aristoculuğun, kendisinden sonra İslam dünyasında takipçi bulamadığı bilinmektedir[3]. Buna karşılık Doğu İslam dünyasında felsefe, artık Fârâbî ve İbn Sînâ gibi saf

---

1 Modern araştırmacıların bir kısmı, İslam felsefesinin Gazzâlî ile birlikte büyük bir darbe yediğini ve bir daha belini doğrultamayacağını ileri sürmekte, buna bağlı olarak da düşünürü, İslam dünyasında fikri durgunluğun müsebbibi saymaktadır. Buna karşılık Roger Arnaldez, Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün çabalarının İslam dünyasında "felsefi kötürümleşmeyi" önleyecek atılımlar olduğunu savunur (Bkz. Karlığa, 1996: 525).

2 "Gazzâlî Allah'ın semavatın ve arzın nuru olduğunu ifade eden ayete dayanarak (Nur, 35) daha sonra Sühreverdi'nin ortaya koyduğu İşrâkiyye felsefesine benzeyen teosofik ve hermetik bir ilahiyat geliştirmiştir. Nur ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı geliştirirken bir yandan Kur'an ve hadise diğer yandan kendisinden önceki sufilere dayanmıştır. Onun nur felsefesinin üçüncü kaynağı, son döneminde işrâkiliğe meyleden İbn Sînâ'nın ilahiyat ve nefsle ilgili eserleri ve görüşleridir. Gazzâlî ilk sufilerden beri süregelen adı konmamış bir işrâkiliğe yeniden şekil vermiş bu da Sühreverdî için ilham kaynağı olmuştur" (Bkz. Kaya, 2001:436). Seyyid Hüseyin Nasr da Mişkâtü'l-envâr'ı, işrâkî felsefenin önemli kaynakları arasında saymaktadır (Bkz. Nasr, 1985: 72).

3 Dimitri Gutas'ın ifade ettiği üzere genel olarak İslam felsefesinin İbn Rüşd ile sona erdiği yönündeki oryantalist telakki, İbn Rüşd sonrası müelliflerin gözardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Ona göre Fransız bilim adamı Henry Corbin'in İbn Rüşd sonrası İslam dünyasında felsefenin devam ettiği tezini savunmasının üzerinden otuz yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen hala İslam felsefesi araştırmacılarının çoğunun Kindî ve İbn Rüşd'e kadar olan dönemi ele aldıkları gerçeğiyle karşı karşıyayız (Bkz. Gutas, 2004:167,169).

felsefeyi temsil eden filozoflarla değil ama, gerek Sühreverdî gerek ondan sonra özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda ortaya çıkan İbn Sînâ ve Sühreverdî şarihleri vasıtasıyla İslam düşüncesinin öteki disiplinleriyle yani kelam ve tasavvufla iç içe geçmiş bir şekilde varlığını sürdürür. Özellikle 13. yüzyılın, bu faaliyetin çok canlı ve yoğun bir şekilde icra edildiği bir dönem olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz[4].

Fahrüddin er-Râzî (ö.607/1209), Esirüddin el-Ebherî (ö.633/1265), Nasîrüddin et-Tûsî (ö.672/1274), el-Kâtibî el-Kazvînî (ö.675/1276), İbn Kemmûne (ö.683/1284), en-Nahcivânî (ö.701/1302), eş-Şehrezûrî (ö.688/1288'den sonra), Kutbüddin eş-Şirâzî (ö.710/1311) gibi bu yüzyılın düşünce dünyasında temayüz eden bilim adamları, teliflerinde bir yandan tevilleriyle kendi bilim ve felsefelerini ortaya koyarken; bir yandan da İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin eserlerinin şerhleriyle felsefî düşüncenin yayılmasına ve anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır[5]. Dolayısıyla 13.yüzyıldan itibaren İslam dünyasında felsefenin içinde bulunduğu durum, Gazzâlî ile bu düşüncenin Doğu İslam dünyasında son bulduğunu değil tersine, diğer İslam düşüncesi disiplinlerinin (kelam, tasavvuf vb.) içine girerek daha çok yayıldığını ve onlar tarafından özümsendiğini gösteriyor gibidir.

Bu sebeple İslam felsefesinin Gazzâlî'den sonraki durumunun ne olduğu hakkında doğru bir değerlendirme yapabilmek için o dönemin filozoflarından her birinin eserlerinin bilinip değerlendirilmesi gerektiği ortadadır. Nitekim bu dönemle ilgili çalışmalar son zamanlarda, az da olsa görülmektedir. Dolayısıyla 13. yy. düşüncesini oluşturan ve yayan

---

4 "..Nâsıruddin et-Tûsî, Feridüddin Damat en-Nisâburî, Sadreddin es-Serahsî, Efdalüddin el-Gilânî, Ebu'l-Abbas el-Lükherî, Behmenyar ile İbn Sînâ'ya ulaşan silsile buradan Anadolu'ya geçecektir. Fahreddin er-Râzî Gazzâlî'nin yaptığı gibi birçok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmeyi sürdürse de sistemin entelektüel temellerini onun felsefesi üzerine kurmaya çalışır. Onun sistemini Nâsıruddün et-Tûsî'nin iki öğrencisi Necmüddin Ali b. Ömer el-Kâtîbî el-Kazvînî ile Kutbüddin eş-Şirâzî, daha sonraki yıllara aktaran iki önemli şahsiyettir. Sünni İslam dünyasında Râzî'nin geliştirdiği bu sistem öğrencilerinden Esirüddin el-Ebherî'nin öğrencisi Kutbüddin eş-Şirâzî ve Kutbüddin er-Râzî aracılığıyla İran ve Anadolu'ya onların öğrencileri olan Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Muhammed b. Mubarek Şah el-Buhârî vasıtasıyla Mısır'a aktarılır. Mubarek Şah'ın öğrencilerinden Seyyid Şerif el-Cürcânî ile yeniden Anadolu ve Maveraünnehir bölgelerine taşınır. Yine Râzî'nin geliştirdiği İbn Sînâcı sistem Râzî'nin öğrencilerinden Kadı Beyzâvî aracılığıyla Adudiddin el-Îcî ve Sadeddin et-Teftazânî tarafından İran ve Maveraünnehir bölgesinde yayılırken bunların izinden giden Molla Fenârî, Kral Davud ve Fethullah eş-Şirvânî gibi âlimler vasıtasıyla Osmanlı geleneğine taşınır" (Bkz. Karlığa, 1999: 346).

5 13.yy.da İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinin üzerine; Fahrüddin er-Râzî'nin "Şerhü'l-İşârât", et-Tûsî'nin "Hallü müşkilâti'l-işârât", Nahcivânî'nin "Terci mecra'l-havâşî ve't-ta'likat 'ala kitâbi'l-işârât", İbn Kemmûne'nin "Şerhu'l-usûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilim ve'l-amel" adlı şerhleri, Sühreverdî'nin et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşiyye adlı eserine; İbn Kemmûne'nin "et-Tenkîhât fî şerhi't-telvîhât", eş-Şehrezûrî'nin "Şerhu't-Telvîhât", Sühreverdî'nin Hikmetü'l-işrâk eserine eş-Şehrezûrî'nin ve Kutbüddin eş-Şirâzî'nin "Şerhu hikmeti'l-işrâk" adlı şerhleri tamamlanmıştır.

filozoflardan birisi olarak gördüğümüz İbn Kemmûne'nin gün yüzüne çıkarılması önem arzetmektedir. Zira İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin eserlerine şerhler yazan, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Nâsıruddin et-Tûsî, el-Kâtîbî el-Kazvînî gibi kendisinden önce ve çağdaşı olan bilim adamlarının eserlerinden yararlanan, onlarla yazışmalarda bulunan, ayrıca kendisinden sonra Kutbüddin eş-Şirâzî gibi düşünürler üzerindeki etkisiyle de felsefe ve düşünce dünyasında "zamanının önemli bir filozofu" (Corbin, 1997:102) kabul edilen İbn Kemmûne, yakın zamanlara kadar gerek İslam dünyası, gerek Batı için meçhul kalmıştır.

Nitekim filozof hakkında 19. yüzyılın sonlarında başlayan çalışmalar az da olsa tanınmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadırlar. Aslında eserlerinin tamamı neşredilmeden önce İbn Kemmûne felsefesinin bütünüyle anlaşılamayacağı da ortadadır. Ancak filozofa dair yapılan her araştırma, düşünce tarihindeki yerinin tespiti açısından bir gelişme olacaktır. Dolayısıyla buradan hareketle, filozofun hayatı ve eserlerine kısa bir göz atıldıktan sonra, etkilendiği kaynakları, etkileri, İslam felsefesinde bir geleneğe ait olup olmadığı ele alınarak makaleye yön verilecektir.

1. HAYATI

İbn Kemmûne'nin yaşamıyla ilgili çok fazla bilgi olmamakla birlikte, elimizdeki kaynaklar çerçevesinde birtakım bilgiler öğrenebilmekteyiz. Künyesi, kaynaklarda İzzü'd-devle Sa'd b. Mansur b. Sa'd b. el-Hasan b. Hibetullah b. Kemmûne, el-İsrâilî el-Bağdâdî olarak geçmektedir. Yaşamının büyük bir bölümünü Bağdat'da geçirdiği sanılmaktadır. Aslen Yahudi bir aileye mensup olup (İbnü'l-Füvati,1962:159)[6] Ecdadı Hibetullah İbn Kemmûne el-İsrailî'nin İbn Sînâ (ö.428/1037) ve Birûnî'nin (453/1061?) çağdaşı olan Yahudi bir filozof olduğu söylenmektedir (İbn Kemmune, 2003: 1). Aslında yaşamının ilk dönemlerine dair hiçbir bilgi olmayan İbn Kemmûne'nin hayatıyla ilgili en erken kanıt *el-Metâlibü'l-Mühimme* adlı eserini tamamladığı tarih, Şa'bân 657/Temmuz-Ağustos 1259'dur (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 8)[7].

Abbasi Devleti'nin sonlarına doğru Moğol Dönemi'nin başlarında yaşayan filozofun, İbn Füvatî'nin (723/1323) *Mecma'il-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb* adlı eserinden anlaşıldığı üzere, onların çağdaş oldukları ve yazıştıkları bilinmektedir (İbnü'ı-Füvâti, 1962:160). Bu eserde İbn Kemmûne'nin felsefe, dil ve edebiyat, matematik, mantıkla ilgilendiği, Farsça ve Arapça

---

6 Benzer tespitler için bkz. (el-Mûsevi, 1979: 91); es-Seccâdî, doğum tarihi ve yeri hakkında bilgi bulunmadığı bildiriliyor (bkz. es-Seccadi, 1997: 524). Ancak Aydın Topaloğlu ve Ö. Mahir Alper doğum tarihi olarak 612/1215 yılını vermişlerdir. Bkz. (Topaloğlu, 1999: 127); (Alper, 2004: 17).

7 İbn Kemmûne el-Metâlibü'l-Mühimme adlı eserinden önce nefs risalelerini yazmış olsa da 1259 tarihi kayıt bakımından önem taşımaktadır.

şiirler yazdığından bahsedilmektedir. Yazarı belli olmayan *el-Havâdisü'l-câmia'da* anlatılan bir hikâye de filozofun yaşamına dair ipuçları vermektedir. Burada anlatılanlara göre, İbn Kemmûne'nin *Tenkîhu'l-ebhâs an mileli's-selâs* adlı eserini tamamlamasından dört yıl sonra (683/1284), İslam dini ve peygamberi hakkında öne sürdüğü iddialar sebebiyle, Bağdat halkı ayaklanarak evini basar ve onu öldürmek ister. Bu olay üzerine Bağdat yöneticilerinden Emir Tamaskâi (Irak valisi), Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve bir grup hükümet görevlisi, başkadı ve müderrisleri olayı incelemek üzere Mustansiriyye medresesine çağırırlar. Bu sırada İbn Kemmûne gizlenmiş durumdadır. Daha sonra başkadı cuma namazına giderken halkın ayaklanmasıyla karşılaşınca Mustansiriyye'ye dönmek zorunda kalır. Kaynakta anlatılanlara göre İbnü'l-Esîr ayaklanan halkı sakinleştirmeye çalışınca onların çirkin sözlerine, öfke ve suçlamalarına muhatap olur. Bu olaydan sonra Emir Tamaskâi'nin emriyle İbn Kemmûne'nin yakılacağı haberi bütün şehre yayılır, bunun neticesinde halk sakinleşir ve artık bu olay üzerine konuşmaz. Ertesi gün İbn Kemmûne bir sandığa konulur ve oğlunun kâtip olarak çalıştığı Hille'ye gönderilir. Son günlerini orada geçiren filozof 683/1284 yılında vefat eder (el-Mûsevi, 1979: 92)[8].

Sabine Schmidtke'ye göre *Şerhu'l-İşârât*'ın yazılmasına kadar olan dönemde (28 Şa'bân 671/19 Mart 1273) eserlerini kimseye ithaf etmemiş olan filozof, Şemseddin Cüveynî (ö.683/1284) tarafından koruma altına alınmasıyla beraber, Sâhibu'l-Dîvân ailesinin himayesinde kalmaya devam ederek, eserlerini onlara ithaf etmeye başlamıştır. "İzzü'd-devle" lakabı Cüveynî ailesinin yönetimde bulunduğu dönemde önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. *Tenkîh*'ın tamamlanmasından dört yıl sonra halkın ayaklanması da buna delil olabilir. Çünkü olaydan kısa bir süre önce 4 Şa'bân 683/16 Kasım1284'de Sâhibü'l-Dîvân Şemseddin el-Cüveynî ve oğullarından bazıları idam edilmiştir. Muhtemelen İbn Kemmûne'nin işkence görmesinin sebebi de hâmilerinin idam edilmesidir (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 10-17).

İbn Kemmûne'nin Yahudiliği terk edip İslam'a girip girmediğine gelince, bu hususta farklı görüşler bulunmaktadır[9]. Eserlerinin girişinde ve pek çok yerinde İslam peygamberine ve ailesine salât ve selamlarda bulunması, besmeleyle başlayıp, Kur'an-ı Kerim ayetleriyle son

---

[8] Bkz. (Pelmann, 1967: ed. girişi, ix); (Perlmann, 1972: c.VIII s.1187); (Niewöhner, 1992, Çev. "Hakika bintü Zamaniha: Mukarenetü'l-Edyan inde İbn Kemmûne", *el-İctihat*, 1995: 177-178); Keşfü'z-Zünûn ve Hediyetü'l-Ârifin'de ölüm tarihi 1277-1278 olarak verilse de yukarıdaki tarih doğru olsa gerektir. Çünkü İbn Kemmûne'nin Tenkîhu'l-Ebhâs adlı eseri 679/1280 senesinde tamamlanmıştır ve İbn Füvatî ölüm tarihi olarak 1284'ü vermektedir (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951: 385); (Çelebi, 1941: 685).

[9] Müfit Selim Saruhan'a göre İbn Kemmûne üç semavi dini ve özelliklerini tespit edecek düzeyde derin bir din bilgisine sahiptir. Ona göre filozof, üç dinden de kendisine bir şeyler katmış ve herhangi birinin katı bir savunucusu olmaktan çok uzlaştırıcısı olmuştur (Bkz. Saruhan, 2005: 299).

vermesinden dolayı Moritz Steinschneider ve C. Brockelmann gibi bilim adamları, müslüman olduğunu düşünürken, M. Perlmann gibi bazı araştırmacılar ise onun yahudi inançlarını terk etmediğini düşünmektedir. Öte yandan filozofun *Metâlib* adlı eserini kopyalayan Şiî bir kâtip, onun oniki imam şiîliğinden olduğunu iddia etmektedir (Niewöhner, 1992:524)[10]. Ancak İslam dinine geçtiğine dair olan kanıtlar, geçmediğine dair olanlardan daha zayıf durumdadır. Çünkü onlara göre, İbn Kemmûne'nin *Tenkîh* adlı eserinde, İslam dini ve peygamberi hakkında kullandığı ifadeler ve eleştiriler müslüman olmadığına delalet etmektedir. Üstelik eğer dinini değiştirmiş olsaydı, önceki uygulamalarda olduğu gibi kâtipler ve diğer ilim adamları tarafından "İzzü'd-devle" lakabının, "İzzü'd-din" olarak değiştirilmesi gerekirdi. Ayrıca İslam'a dönmüş olsaydı, İbnü'l-Füvatî ve *Havâdisü'l-Câmia*'nın bilinmeyen yazarının bu durumdan bahsetmesi gerekirdi (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 22-23).

Nitekim biz de *Tenkîh*'ın İslam diniyle ilgili bölümünde ele alınan İslam peygamberi ve İslam dini hakkındaki eleştirileri göz önüne aldığımızda, filozofun müslüman olmadığına dair hüküm vermenin daha doğru olabileceği kanaatini taşımaktayız. Binaenaleyh, İbn Kemmûne'nin dini inancı konusunda dâhili ve harici deliller yan yana geldiğinde, İslam toplumu içinde yaşamasından dolayı birtakım şeyleri yapmak durumunda olması, müslüman olduğuna dair hüküm vermenin çok da sağlıklı olmayacağını göstermektedir.

2. ESERLERİ

İbn Kemmûne'ye olan ilgi, Avrupa'da 17.yy.'a kadar geri götürülebilir. İlk olarak Barthelemy d'Herbelot (1624-1695), Hacı Halife (Katip Çelebi)'den (1609-1657) edindiği bilgi üzerine filozofun *Tenkîh* ve *Şerhü'l-İşârât* eserlerinden bahsetmektedir. 19.yy.'da onunla ilgili başlayan araştırmalar da yine Hacı Halife'ye dayanmaktadır (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 22-23). Filozofun bütün dünya kütüphanelerinde otuza yakın eseri bulunmakta ve bunların birçoğu da İran, Irak ve Türkiye kütüphanelerinde yer almaktadır (es-Seccâdi, 1997: 525).

Filozofun kendine aidiyeti kanıtlanmış eserleri şunlardır:

1.*Şerhü'l-İşârât (Şerhu'l-usûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilim ve'l-amel);* İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserine yapılmış şerhtir.

2.*et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât;* Sühreverdî'nin *Telvîhât* adlı eserine yapılan ilk şerhtir.

---

[10] Bkz. (es-Seccâdî, 1997: 524); (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 19-21). Agha Buzurg İbn Kemmûne'nin Şiî olmasını tarihi bir olay olarak görür. Ancak Sabine Schmidtke ve Reza Pourjavady'e göre bu durum, onun İbn Kemmûne'yi Şii âlimler arasına katma çabasından kaynaklanmaktadır.

3.*Ta'lîkât ale's-suâlâti'l-mevrûde 'ale'l-usûleyn min kitâbi'l-meâlim,*

4.*Mültekatün min telhîsi'l-muhassal,*

5.*Telhîsu'r-risâleti'ş-şemsiyye,*

6.*Telhîsü kitâbi'l-hey'e,*

7.*Telhîsü'l-âsâri'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye,*

8.*Telhîsü kânûni'l-mes'ûdi fi'l-hey'e ve'n-nücûm,*

9.*el-Mültekât min kitâbi-zübdeti'n-nakd ve'l lübâbi'l-kâşif,*

10.*Telhîsü lübâbi'l-mantık ve hülâsati'l-hikme,*

11.*el-Cedîd fi'l-Hikme* (*el-Kâşif*); İbn Kemmûne'nin müstakil eserlerinden en geniş hacimli olanıdır.

12.*el-Metâlibü'l-mühimme min ilmi'l-hikme,*

13.*Takrîbü'l-mehacce ve tehzîbü'l-hucce,*

14.*Telhîsü'l-hikme,*

15.*el-Kelimâtü'l-vecîze,*

16.*İsbâtü'l-mebde' ve sıfâtihi ve'l-'amelü'l-mukarrib ile'l-lah,*

17.*Kitâbun fi'l-kelâmi ve'l-felsefeti,*

18.*Risâle fi'l-Kelam,*

19.*Makâle fi'l-tasdiki bi enne nefsi'l-insani'l-bâkiyeti ebeden,*

20.*Makâle fi enne'n-nefsi leyset bi-mîzâci'l-bedeni ve lâ kâine 'an mîzâci'l-bedeni,*

21.*Makâle fî enne vücûde'n-nefsi ebediyyün ve bekâ'üha sermediyyün,*

22.*Tenkîhü'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs;* Bu eserle İbn Kemmûne Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam olmak üzere üç dini ve peygamberlerini karşılaştırmalı olarak ele alarak, çeşitli soru ve cevaplarla eleştirilerde bulunup, itirazlara da cevap vermiştir.

23.*el-Fark beyne'r-Rabbâniyyin ve'l-Karâ'iyyin;* Yahudi milletinin iki ayrı grubunun karşıt düşünceleri, birbirlerini eleştirdikleri noktalar ve cevaplarının ele alındığı sistematik bir eserdir.

Ayrıca filozofun Kemâlüddin el-Bahrânî, Fahreddin el-Kâşî, İbnü'l-Füvatî ile *yazışmaları* da günümüze kadar gelmiştir (Pattabanoğlu, 2007: 15-25)[11]. *Hallü işkâlâti'l-işârât* ve Süleymaniye Kütüphanesinde İbn Kemmûne'ye kayıtlı *et-Ta'rifât*, *Fevâid*, *Kitâbün fi'l-hikme* adlı eserler ona ait değildir. İbn Kemmûne'ye atfedilen, ancak kayıp olan tıpla ilgili *Kâfî'l-*

[11] İbn Kemmûne'nin eserleri daha önce çalışılmış olsa da sadece isimlerini vermek suretiyle, filozofun eserleriyle birlikte değerlendirilmesini ve daha sonra yapılan şümullü çalışmaların görülmesini istedik. Bkz. (Topaloğlu, 1999: 127); (Alper, 2004: 26-35); (Saruhan, 2005: 291-293). Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 59-138); (Pattabanoğlu, 2007: 15-25).

kebir fi'l-kuhl adlı eser ile, Kimya ile ilgili *et-Tezkire fi'l-kimyâ* eserinin ona aidiyeti şüphelidir (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 128-138).

3. KAYNAKLARI

İbn Kemmûne'nin felsefî kişiliğini tahlil ettiğimiz zaman, felsefenin her alanında kendisini yetiştirmiş, mantık, fizik, metafizik, astronomi, tıp, kimya dallarında eserler vermiş, ayrıca din felsefesi, karşılaştırmalı dinler tarihi alanlarında etkili olabilecek tarzda eserler yazmış, üç semâvî dini ayrıntılarıyla incelemiş, zamanının önemli filozoflarından birisi olduğunu görmekteyiz. Seyyid Cafer es-Seccâdî'ye göre İbn Kemmûne, her ne kadar kendinden sonrakiler tarafından Zorunlu Varlığı ispat konusundaki delilinde yetersiz kalmasıyla 'şüphe kimliği' ile tanınmasından dolayı İslam filozofları ve kelamcıları tarafından hoş karşılanmadıysa da, çağdaşları ona önem vermiş, onunla yazışmış hatta İbn Füvatî eserlerinde kullanmak üzere kendisinden şiirler istemiştir (es-Seccâdi, 1997: 524).

İbn Kemmûne'nin, döneminde ve ölümünü takip eden ilk yıllarda popüler ve önemli filozoflardan birisi olması sebebiyle, kendisini besleyen kaynakları ve daha sonra da bu birikiminden faydalanan bir düşünür kitlesi bulunmaktadır. Eserleri incelendiği zaman, bazı metafizik kavramları ele alışında, zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımında, küçük değişiklerle kozmolojisinde, bilhassa felsefesine merkez edindiği nefs görüşü ve onunla alakalı olarak da psikoloji, peygamberlik ve ahlakla ilgili konularda İbn Sînâ'yı takip ettiğini söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın hemen hemen bütün eserlerine vakıf olan filozofta özellikle *eş-Şifâ* ve *İşârât*'ın etkileri açıkça hissedilmektedir. *Telvîhât*'ın şerhinde dahi İbn Sînâ'nın "eş-Şeyhu'r-Reis[12]" lakabına gönderme yapmakta, sık sık onun delillerine başvurmaktadır. Buna rağmen onun tipik bir meşşâî filozof olduğunu söylemek de zordur. Akla büyük önem veren, mantığın gerekliliğini ve faydalarını (İbn Kemmûne, Şerhu'l-işârât: vr.8b; İbn Kemmûne, Şerhu't-telvîhât: Mantık: vr.7a) vurgulayan filozof, bilgiye ancak burhani kıyas (İbn Kemmûne, 1982: 195) yoluyla ulaşılabileceğini söylemektedir. Nitekim nefsin ezeliliği (İbn Kemmûne, 2006: 154)[13], insan nefsinin doğuştan bütün bilgilerden yoksun olması (İbn Kemmûne, 1967: 2), Zorunlu Varlığın ispatı konusunda ortaya koyduğu delilleri (İbn Kemmûne, 1982: 69-74) orjinal fikirlerinden bazılarıdır.

İbn Kemmûne'nin diğer önemli kaynağı ise, *Telvîhât* adlı eserine şerh yazdığı Sühreverdî'dir. Filozofumuz şerhin girişinde, Sühreverdî'nin *Hikmet'ül-İşrâk, el-Mutârahât, Mukâvemât* adlı eserlerinden faydalandığını

---

12 Bkz. (İbn Kemmûne, 2003: 176).

13 İbn Kemmûne'ye göre "nefsin sebebi (illeti) bileşik olmadığı için, nefs ezelî ve ebedîdir, nefs bir mahalde değildir. Dolayısıyla nefsin bedenle alakası, bedenin yok olmasıyla nefsin de yok olmasını gerektirmeyen bir alakadır" (İbn Kemmûne, Telhîsü'l-hikme: vr.86b; İbn Kemmûne, 2006: 154).

zikreder ve yeri geldikçe bunlara atıflarda bulunur. Şerhin tevhit, rıza şükür gibi konuların ele alındığı son bölümlerinde ve *el-Kelimâtü'l-vecîze*'nin ahlaki öğütleri, mistik öğretileri içeren kısımlarında, Sühreverdî'nin *Kelimâtü't-tasavvuf* ve *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserlerinden alıntılar yapar. Bir kısım meselelerde mesela, kategorilerin sınıflandırılmasında, hareket teorisinde, tabii cismin 'saydam, yarı saydam ve kesif' ayırımında, 'en şerefli imkân' meselesinde, matematikle ilgilenmeme vb. noktasında Sühreverdî'yi takip etmiş olsa da onun tam bir takipçisi olduğunu düşünmek uygun değildir. Çünkü İbn Kemmûne, Sühreverdî'nin tam bir takipçisi olan Şehrezûrî'nin aksine, onun fantastik yazılarını önemsememiş, sembolik eserlerine atıfta bulunmamış, *Hikmetü'l-İşrâk* terminolojisiyle de ilgilenmemiştir (Ziyai, 1996: 473-486)[14].

İbn Kemmûne, İbn Sînâ ve Sühreverdî dışında kendinden önceki ve çağdaşı olan diğer düşünürlerden de etkilenmiştir. Mesela ilimler tasnifinde, Fârâbî'nin etkisi gözden kaçmamaktadır (İbn Kemmûne, Şerhu't-telvîhât: İlâhiyyât: vr.165b-166a). *Telvîhât* şerhinde Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ından, *el-Kelimâtü'l-vecîze*'de ahlak öğretilerini anlatırken *İhyâu 'ulûmi'd-din*'den alıntılar bulunmaktadır. *Tenkîh*'da Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl*, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö.1076/1166) *Kitâbu'l-muteber*, Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* ve *Kitâbu'l-meâlim* adlı eserlerine atıfları vardır. Fahreddin er-Râzi'ye olan aşinalığı *Meâlim* adlı eserine yazdığı yorumlardan da anlaşılmaktadır. Ayrıca Râzi'nin *Muhassal* adlı eserinden ve Tûsî'nin ona yaptığı şerhten alıntılar yapmaktadır. Râzî'nin mantık görüşüne de hâkim olduğu için şerhlerinde ona atıfta bulunmaktadır. İbn Kemmûne, Nahcivânî'nin *İşârât*'a yazdığı şerhin özetini kaleme aldığı halde, kendi yazdığı *İşârât* şerhinde Nahcivânî'nin tesiri görülmezken, eserinin girişinde Tûsî'den geniş bir şekilde faydalandığını dile getirmektedir. Ayrıca filozofun eserlerinde, Kâtibî'nin çalışmaları ve kavramlarının tesiri görülmektedir. *Telvîhât* şerhinde Esirüddin el-Ebherî'nin *Muntehâ el-efkâr*'ına atıfta bulunmakta, *Keşfü'l-hakâik* adlı eserinden faydalanmaktadır (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 27-28).

---

[14] İbn Kemmûne, Sühreverdî'nin Telvîhât'ına yapmış olduğu şerhin işrâkî gelenekteki etkisi dolayısıyla, Molla Sadra tarafından el-Esfâru'l-Erbaa'da, eş-Şehrezûri, et-Tûsi, Kutbüddin Şirâzi ile birlikte işrâki gelenek içinde gösterilmiştir. İşrâkî geleneği inceleyen Hüseyin Ziyai de 13.yy.da İbn Kemmûne ile Şehrezûrî'nin, işrâkiliğin iki ana akımını temsil ettiklerini bildirmekte ancak Şehrezûrî ile farklılıklarını dile getirmektedir. Çünkü Şehrezûri sembolik dil ve rumuzları kullanan tam anlamıyla işrâkiliği sergileyen bir filozofken, İbn Kemmûne eserlerinde işrakiliğin rasyonel ve felsefi yönü üzerinde durarak, işrâkî uslübu tercih etmeyen bir filozoftur. Şehrezûrî'nin temsil ettiği akımın felsefi önemi daha az olup, mistik ve dini felsefeyle ilgili görüşleri içerirken, ikinci akımın temsilcisi İbn Kemmûne, eserlerinde işrâki sembolizmi, meşşâî doktrinin terimleri içinde tanımlamakta ve böylece Sühreverdî'nin asıl maksadına uygun bilimsel yönünü zenginleştirmektedir (Bkz. Alper, 2004: 21).

4. ETKİLERİ

İbn Kemmûne'nin Bağdat'taki medreselerde öğretmenlik yaptığına dair bir kanıt yoktur. Onun Devletşah b. Sencer el-Sâhibî dışında başka bir öğrencisi olduğuna dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Ancak yaşamının son zamanlarında bazı el yazmalarında yer alan "mevlana" "seyyidüna" ifadeleri başka öğrencilerinin olabileceğini göstermektedir. *el-Cedîd fi'l-hikme*'den sonra *Telvîhât* şerhi en çok okunan eseridir. Dolayısıyla bu eserin yazma nüshaları pek çok yerde çoğaltılarak elden ele dolaşır olmuştur. Bunun neticesinde 'Telvîhât şarihi' olarak tanınmıştır. Nâsırüddin et-Tûsî, Necmüddin el-Kâtibî, Fahrüddin el-Kâşi, Kemâleddin el-Bahrânî, İbn Füvatî gibi zamanının önemli şahsiyetleriyle yazışmalarda bulunan filozofun felsefesinin etkisi en çok Kutbeddin eş-Şirâzî üzerinde olmuştur. Şirâzî'nin 1295'de tamamlanan *Hikmetü'l-İşrâk* şerhi ve 1294-1306 yılları arasında tamamlanan *Durratü't-tâc li gurrati'd-dübbâc* adlı eseri, İbn Kemmûne'nin tesirine açıkça tanıklık etmektedir. Ancak eş-Şehrezûrî'nin *Hikmetül-İşrâk* şerhinin, Şirâzî üzerindeki etkisi birçok kişi tarafından bilinmekteyken, İbn Kemmûne'nin *Telvîhât* şerhinin büyük ölçüde olan etkisi ve iktibasları daha az bilinir. Ayrıca bu etki, sadece *Telvîhât* şerhiyle sınırlı olmayıp İbn Kemmûne'nin diğer eserleriyle de ilgilidir. Binaenaleyh Kudbeddin eş-Şirâzî'nin hocalığı esnasında (1291-1309) Taceddin el-Kirmânî gibi birçok öğrencisi tarafından İbn Kemmûne'nin eserlerinin pek çoğunun kopyası yapılmıştır. Fakat Müslümanlar arasında Şirâzî'nin ölümünü takip eden yaklaşık bir buçuk asır içinde İbn Kemmûne ile ilgili bilgiler *Telvîhât*'a yaptığı şerhle sınırlı kalır (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 15, 29, 36)[15].

14. yüzyılın birinci yarısında Nâsıruddin el-Kâşî (veya el-Kâşânî) el-Hillî tarafından İbn Kemmune'nin *Telvîhât* şerhine hâşiye yazılmıştır. Yine bu asırda Kutbeddin Muhammed er-Râzî el-Buveyhî (ö.766/1365) *Risâle fi't-tasavvur ve't-tasdik* adlı eserinde onun şerhinden uzun pasajlar iktibas etmiştir. Şemseddin Mubarekşah el-Buhârî (ö.760/1359'dan sonra), Kâtîbî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eserine yaptığı şerhinde İbn Kemmûne'nin *Telvîhât* şerhini kullanmış, açıkça ona göndermede bulunmuştur. Muhtemelen o da Kudbeddin er-Râzî gibi Kutbeddin eş-Şirâzî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* şerhindeki İbn Kemmûne'nin etkisinin farkındadır.

15.yüzyılda Celâlüddin ed-Devvânî (ö.908/1502) İbn Kemmûne'nin eserlerini daha geniş sahada kullanmak suretiyle seleflerinden ayrılır. 1468'de Sühreverdî'nin *Heyâkilu'n-nûr* adlı eserine yaptığı şerhte 'Tanrının birliği ile ilgili delil' hakkında İbn Kemmûne'nin tartışmasına atıfta bulunur (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 36-37). İbn Kemmûne bu meseleyi ilk defa *Metâlib* adlı eserinde ele alarak, "Zorunlu Varlığın nev'inin kendisine özgü" olduğunu tartışır. Devvânî *Şevâkilu'n-nûr fi heyâkili'n-nûr* adlı eserinde, bu

[15] Bu eserde Kudbeddin eş-Şirâzî'nin İbn Kemmûne'den birçok temel konuda ödünç fikirler aldığı, onların bir kısmında pek az değişiklikler yaparak kullandığı araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için (bkz. Schmidtke, Pourjavady, 2006: 30-36).

delilin eleştirisini ihtiva eden bütün pasajını ve İbn Kemmûne'nin -bu meseleyi çözmek için uygun bir delil bulamadığı- itirafını alır. Ancak filozofun *Metâlib* adlı eserinin adını vermez ve tasniflerinden biri olarak kaynağa atıfta bulunur. Halbuki İbn Kemmûne *Metâlib*'inden üç ay sonra kaleme aldığı *Takribü'l-Mehacce* adlı eserinde, bu problem üzerine yeni bir delil düzenler. Ancak Devvânî bundan haberdar gözükmese de aynı delilin tekrarlandığı *el-Cedîd fi'l-hikme*'nin farkındadır. Devvânî bu delile karşı bazı tenkitler ileri sürer ve yine Tanrının varlığını ya da mümkün varlıkların varlığının, yalnızca analoji yoluyla aynı olmasını yahut işrâk taraftarlarının iddia ettiği gibi varlığın nur olarak anlaşılmasını nazar-ı dikkate almaksızın Tanrı'nın 'sırf varlık'dan başka birşey olmadığını ileri sürer. Ayrıca Devvânî, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-akâid* adlı eserine yaptığı hâşiyesinde ve *Nihâyetü'l-kelâm fi halli cezri'l-esâm* adlı eserinde, bu problem hakkında Kâtibî ile İbn Kemmûne'nin yazışmasından alıntılar yapar (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 40-41; el-Mûsevi, 1979: 92).

Devvânî'den sonraki âlimlerin çoğu İbn Kemmûne'yi kendi eserlerinden değil de çoğunlukla ikinci kaynaklardan öğrenirler. Bunlar da Devvânî'nin eserleri ve bir ölçüde Kudbeddin eş-Şirâzî'nin eserleridir. Devvâni'nin çağdaşı olan Sadrettin Daştâki (ö.903/1498), Ali Kuşçu'nun (ö.879/1474-75) Tûsî'nin *Tecridü'l-akâid* adlı eserine yazdığı şerhin haşiyesinde, İbn Kemmûne ile Tûsî'nin mektuplaşmasından öğrendiği "şüphe paradoksu"na[16] çözüm önerisi getirir. Ziyaüddin ed-Daştâkî (ö.949/1542-43) Devvânî'nin *Heyâkilu'n-nûr* şerhinin hâşiyesinde bu probleme çözüm önerisi getirir. Necmeddin Mahmud el-Neyrîzî (ö.943/1536'dan sonra) Sühreverdî'nin *el-Elvâhü'l-imâdiyye* adlı eserine

[16] İbn Kemmûne, düşünce dünyasında, Zorunlu Varlığın ispatı delilinin yetersizliği konusunda 'şüphetü't-tevhit' kimliği ile tanınmıştır. "Metâlib" adlı eserinde ele aldığı bu delilinde "Zorunlu Varlığın nev'inin kendisine özgü" olduğunu yani onun başka herhangi bir varlık tarafından paylaşılmadığını ispatlamaya çalışır. Binaenaleyh burada ileri sürülen delil, Onun türünün iki zorunlu varlık tarafından paylaşılmış olmasının imkânsızlığını göstermeyi hedefler. İbn Kemmûne bütün bunların aynı mahiyette ortak olan iki zorunlu varlığın bulunamayacağına işaret ederek delilini bitirir. Ancak bu delil her biri kendi özel nev'i içinde, iki zorunlu varlığın bulunamayacağı konusunda yeterli bir delil değildir. Bunu bertaraf etmek için O, farklı bir delile ihtiyaç olduğunu söyler ve o ana kadar bunu çözecek uygun bir delil bulma konusunda başarısız olduğunu Metalib adlı eserinde itiraf eder. İbn Kemmûne bu eserinden üç ay sonra kaleme aldığı Takribü'l-Mehacce (Telhîsü'l-Hikme) adlı eserinde yeni bir delil düzenler. Burada "Âlemin bütün parçaları öylesine ayrılmaz şekilde bir diğerine bağlanmıştır ki yarattıklarının tamamı bir bütün oluşturur. Eğer iki zorunlu varlık bulunsaydı onlardan her birinin zorunlu olarak tam sebep olması gerekirdi. Ne var ki bu, bir tek bütünün yaratılmasıyla uygunluk arzetmez" demektedir. Bu delil el-Cedîd fi'l-hikme'de tekrarlanmıştır. Onun burada söylemek istediği temel delili şudur: "Eğer iki Zorunlu Varlık olsaydı, onlar ister aynı ister farklı türden olsunlar, varlıklarının zorunluluğunu paylaşmaları gerekirdi. Ve iki Zorunlu Varlığın aynı olmaması nedeniyle varlığın zorunluluğu onların mahiyetlerinin yahut hakikatlerinin parçası değil, ilave arazî bir şey olması gerekirdi ki, bu muhaldir" (Bkz. Schmidtke-Pourjavady, 2006: 37-39).

yazdığı şerhinde, İbn Kemmûne'nin *Şerhu't-Telvîhât* adlı eserindeki açıklamaları sergiler. Şemseddin el-Hafrî (ö.942/1535-36) *Tecridü'l-akâid* şerhinde yer alan metafizik bölümüne yaptığı hâşiyede Tanrının birliği problemini detaylı bir şekilde tartışarak, bu konuya İbn Kemmûne'nin şüphesi olarak atıfta bulunur. Ayrıca İbn Kemmûne'yi "şeytanların iftiharı" olarak niteleyerek, şüpheyi formüle etmesinden dolayı onu ayıplar. Tûsî'nin *Tecridü'l-akâid* adlı eserine hâşiyelerin yaygınlaşmasının sonucu olarak İbn Kemmûne, sonraki kuşak filozofları arasında felsefî ve mantıkî şüpheleri formüle eden adam olarak bilinmeye başlar (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 41-43).

İbn Kemmûne'ye 'şüphetü't-tevhit'e ilave olarak, 'şüphetü cezrü'l-esâm' ve 'şüphetü'l-istilzâm' denilen iki şüphe daha ithaf edilir[17]. 'Cezrü'l-esâm' adı verilen şüpheyi İbn Kemmûne'ye nispet eden ilk bilginlerden birisi İsmetullah b. Kemaleddin el-Buhârî'dir (16.yy). Onun iddiasına göre İbn Kemmûne sağırdır. 'Şüphetü'l-istilzâm' adı verilen şüpheyi ise İbn Kemmûne'ye ilk atfeden Mir Dâmâd'dır (ö.1041/1631). Ancak bu iddiasına bir kaynak gösteremediği halde İbn Kemmûne'nin meşhur şüphesi olarak niteler. Tevhit şüphesinin çözümünü de Devvânî ve Hafrî'de olduğu gibi "sırf varlık" kavramıyla analiz eder. Halbuki Sadreddin Şirâzî (Molla Sadrâ ö.1050/1640) Mir Damad gibi Zorunlu Varlığın birliğine dair delillerde, şüpheyi ilk ifade edenin İbn Kemmûne olmadığının farkındadır. Sadrettin Şirâzi, İbn Kemmûne'ye atfedilen bu şüphenin aslında kadim bir şüphe olduğunu, İbn Kemmûne'nin başkaları adına bu söylemleri dile getirdiğini, ancak böyle düşünenlerin isimlerini zikretmediği için yanlış anlaşılıp, şüphenin ona atfedildiğini dile getirir. Yine bu şüphenin *Mutârahât* adlı eserinde Sühreverdî tarafından formüle edildiğini ve *Telvîhât* adlı eserinde de ifade edildiğini açıklayarak bu şüpheyi gidermeye çalışır (el-Mûsevi, 1979: 93, 95)[18].

Geç Safeviler döneminde ise, diğer âlimlere İbn Kemmûne'nin eserleri meçhul kalmıştır. Çok az istisna ile iki şüphesi dolayısıyla İran'daki felsefi eserlerde, adı arasıra görülmeye devam eder. Nitekim Ali b. Fazlullah el-Gilânî (16. yy sonu) -o da muhtemelen Devvânî'nin alıntılarına dayanarak- İbn Kemmûne'nin şüphesini aktarır. Şemseddin Muhammed b.Nimetullah el-Gilânî (ö.1064/1654) ise bu şüphenin yok edilmesine dair eserler yazar. Molla Sadrâ'nın öğrencisi ve damadı Abdurrezzak el-Lâhicî konuyu tartışıp kendi çözüm formülünü ortaya koyar. Ağa Hüseyin b.Cemaleddin el-Hansârî

---

17 Kâtibî ile yazışmasında "imkanın sübutu, sübutun imkanını gerektirmez" önermesini ele almasından dolayı, Batıda 'liar paradox', müslümanlar arasında 'cezrü'l-esam' adıyla bilinen ve ayrıca Kâtibî tarafından formüle edilen "âlemin hudûsu" meselesini, yazışmasında Tûsî'ye sormasından dolayı İbn Kemmûne'ye atfedilen, 'şüphetü'l-İstilzâm (zorunlu gereklilik)' adıyla bilinen şüphe hakkında ayrıntılı bilgi için (bkz. Schmidtke, Pourjavady, 2006: 41-46; el-Mûsevî, 1979: 93, 95).

18 Bkz. (Schmidtke-Pourjavady, 2006: 41-49); (es-Seccâdî, 1997: 524-525); (el-Hâirî, 1347: c.IX/1, s.239; c.IX/2, s. 514-515).

(ö.1098/1687) İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserine yazdığı hâşiyede bu meseleden bahseder. Tevhid şüphesi hakkında Tunkâbunî (ö.1124/1712) bir risale kaleme alır (Schmidtke, Pourjavady, 2006: 49-50).

İbn Kemmûne'nin felsefi eserlerinin etkisi bu durumdayken, üç dinin karşılaştırılması üzerine yazdığı *Tenkîhü'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs* adlı eserinin etkisi Batıda, İslam dünyasından daha fazla olmuştur. Bu eserine Hristiyan ve Müslüman âleminde reddiyeler yazılmıştır. Müslümanlar arasında dikkat çekmemesinin nedenlerinden birisi bekli de yazılan iki reddiyenin kayıp olmasıdır. Bu reddiyelerden birisi, Muzafferüddin Ahmet b. Ali b. el-Sâ'âti'nin (ö. 1294-1295) "ed-Dürrü'l-mendûd fi'r-reddi 'ale'l-feylesûfi'l-yehûd", diğeri de Zeynüddin Sarıya b. Muhammed el-Malati'nin (ö.1386-1387) "Nühûdu hasîsi'n-nühûd ilâ havzı habîsi'l-yehûd" adlı reddiyeleridir (Topaloğlu, 1999: 128).

5. İSLAM DÜŞÜNCESİ SEYRİNDEKİ YERİ

İbn Kemmûne'nin kaynakları ve etkileri bakımından hangi geleneğe mensup olduğuna gelince, İslam felsefesi tarihi eserlerinde Sühreverdî, Şehrezûrî, Kutbüddin eş-Şirâzî gibi işrâkî gelenekte değerlendirildiğini görmekteyiz. Ancak gerek İslam felsefesinin Gazzâlî'den sonraki dönemi hakkında gerekse 13. yy.da bilim ve felsefeyle uğraşan kişiler hakkında isabetli ve doğru hükümler ortaya koyabilmek için bu yüzyılın düşünce faaliyetlerinin çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Sözgelimi araştırma konumuz olan İbn Kemmûne'nin meşşâî veya işrâkî olduğu hakkında derinlemesine inceleme ve araştırma yapmadan verilecek hüküm, eksik ve isabetsiz olacaktır. Dolayısıyla filozofun yaşadığı bu yüzyılın dikkate alınması ve felsefenin anlaşılması adına yaptığı çalışmaların bir geleneğe nispet edilmemesi daha uygun bir seçim olacaktır.

Sühreverdî'nin İşrâkiliği aslında tamamen özgün bir Doğu veya İslami felsefe değildir. Çünkü yapısı itibariyle Eflatunculuk, Zerdüştlük, Gazzâlî ve daha önceki sufilerin düşüncelerine bağlı ve hatta meşşailikten esinlenerek meydana gelmiş eklektik bir felsefedir (Bayraktar, 1997: 105). Bu sebeple onun felsefesi meşşâilikle tasavvuf arasında bulunur. Mutasavvıflara hücum ettiği zaman Aristo ve meşşâîlere dayanır, meşşâîlere hücum ettiği zaman tasavvufa yaklaşır (Ülken, 1983: 191-192). Dolayısıyla İbn Kemmûne de bize göre İbn Sînâ ve Sühreverdî arasında gidip gelmektedir. Bu sebeple *el-Cedîd fi'l-hikme*'de İbn Sînâ'dan daha yoğun faydalanmakla birlikte Sühreverdî'nin de etkilerini gördüğümüz filozof, *İşârât*'ın şerhinde bir meşşaî gibi, *Telvîhât*'ın şerhinde ise, bazı bölümlerinde bilhassa *Hikmetü'l-İşrâk*'dan yaptığı alıntılara dayanarak sanki bir işrakî filozof gibi düşünmesiyle, her iki filozofun da anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaç edinmiş gibidir.

SONUÇ

Yaşadığı dönemin en önemli filozoflarından olan İbn Kemmûne mantık, fizik ve metafizik başta olmak üzere felsefenin ve diğer düşünce bilimlerinin pek çok alanında eserler vermiş, böylece Gazzâlî'den sonraki İslam düşüncesinin seyrinde mütekaddimun ve muteahhirunun anlaşılmasında önemli bir rol almıştır. Bu süreçte İbn Kemmûne'nin, o dönemin tarihi, siyasi, felsefi ve fikri özelliklerini üzerinde taşıdığı görülmektedir. Onun düşünce sisteminin oluşmasında İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî, Fahreddin er-Râzî, Nâsirüddin et-Tûsî, el-Kâtîbî el-Kazvînî, Esîrüddin el-Ebherî gibi düşünürlerin etkileri olmuştur. O bu etkinin sonucu olarak İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbîhât, Sühreverdî'nin Telvîhât adlı eserlerine yazdığı şerhlerle bir taraftan onların tanıtılmasına katkıda bulunmuş, diğer taraftan kendi düşüncelerini içeren bağımsız eserler vücuda getirmiştir. Muasırı ve kendisinden önceki bütün düşünürleri tanımaya çalışarak, felsefi ilimler konusunda yetkinleşmenin önemini vurgulamıştır. Filozofun, Kudbüddin eş-Şirâzî başta olmak üzere Muhammed er-Râzî el-Büveyhî, Celâleddin ed-Devvânî, Mir Damad, Molla Sadra gibi kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki tesiri de onun anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

Kısaca diyebiliriz ki, kendinden önceki ve muasırı olan düşünürlerin fikirlerini süzgeçten geçirerek faydalanan, işrâkî uslüp kullanmadan bazı noktalarda Sühreverdî'nin düşüncelerinden iktibaslar yapan, çoğu zaman da İbn Sînâ metodlarıyla felsefesine bir yön tayin eden İbn Kemmûne, yeri geldikçe orjinal fikirleri (nefsin doğuştan bilgiden yoksun olması, nefsin ezeliliği, Zorunlu Varlığın ispatı hakkında öne sürdüğü delilleri, mukayeseli din çalışmaları) ve özel terminolojisiyle İslam felsefesinin anlaşılması ve gelişmesi için katkıları gözardı edilemeyecek filozoflardan birisi olarak, düşünce tarihi sayfalarında yerini muhafaza etmektedir.

KAYNAKÇA

ALPER, Ömer Mahir. (2004), *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi,* İstanbul: Ayışığı yayınları.

BAĞDATLI, İsmail Paşa. (1951), *Hediyetü'l-Ârifîn*, (Nşr.) Kilisli Muallim Rıfat İbnü'l-Emin Mahmut Kemal, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

BAYRAKTAR, Mehmet. (1997), *İslam Felsefesine Giriş,* Ankara: Fecr Yayınları.

CORBIN, Henry. (1997), *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, (çev. Abdullah Haksöz), İstanbul: İnsan Yayınları.

ÇAĞRICI, Mustafa. (1996), "Gazzâlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÇELEBİ, Kâtip. (1941), *Keşfü'z-Zünûn*, (Nşr.) Kilisli Muallim Rıfat-Şerefeddin Yaltkaya, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

FAHRİ, Macit. (1992), *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev.) Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları.

GUTAS, Dimitri. (2004), *İbn Sînâ'nın Mirası,* (Der.) M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik yayınları.

el-HÂİRÎ, Abdulhüseyin. (1347), *Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, IX/1-2, Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî Yayınları.

İBN KEMMÛNE. (1982), *el-Cedîd fi'l-Hikme*, (Ed). Hamîd Mer'îd el-Kübeysî, Bağdat: Câmiatu Bağdat.

İBN KEMMÛNE. *et-Tenkîhât fî Şerhi't-Telvîhât: el-Mantık*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 854.

İBN KEMMÛNE. (2003), *et-Tenkîhât fî Şerhi't-Telvîhât: et-Tabiiyyât* (Ed.) Hossein Ziai-Ahmed Alwishah, California: Mazda Publishers, Ing.

İBN KEMMÛNE. *et-Tenkîhât fî Şerhi't-Telvîhât*: *el-İlâhiyyât*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 854.

İBN KEMMÛNE. *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâti'l-İlim ve'l-Amel (Şerhu'l-İşârât)*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2516.

İBN KEMMÛNE. (1967), *Tenkîhul-Ebhâs an Mileli's-Selâs,* (Ed.) Moshe Perlmann, Berkeley: Matbûatu Câmiati California.

İBN KEMMÛNE. *Telhîsü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr.2447.

İBN KEMMÛNE. (2006), *el-Kelimâtü'l-Vecîze*, A Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna (d.683/1284) and His Writings içinde, (Ed.) Sabine Schmidtke and Reza Pourjavady, Leiden-Boston: Koninklijke Brill NV.

KARLIĞA, Bekir. (1999), "İbn Sînâ Etkileri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

KARLIĞA, (1996), "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

KAYA, Mahmut. (2001), "İşrâkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

el-MUSEVÎ, Musa. (1979), *Mine's-Sühreverdî ile'ş-Şirâzî*, Beyrut: Dâru'l-Mesîre.

NASR, Seyyid Hüseyin. (1985), *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.) Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları.

NIEWÖHNER, Friedrich. (1992), *"Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammuna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280", Religionsgesprache im Mittelalter* (Ed.) Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner, Wiesbeden, pp.357-370, (Çev.) 1995,"el-hakika bintü zemâniha: Mukarenetü'l-Edyân inde İbn Kemmûne", *el-İctihat*, Sayı. 28, ss.163-178.

PATTABANOĞLU, Fatma Zehra. 2007, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, İstanbul.

PELMANN, Moshe.(1967), *Sad b. Mansur Ibn Kammûna's Examination of the Inquırıes into the three faiths*, Berkeley: Matbûatu Câmiati California.

PELMANN, Moshe.(1972), "Ibn Kammûna, Sa'd Ibn Mansûr", *Encyclopaedia Judaica*, VIII, Jerusalem: Keter Publishing House Ltd.

SARUHAN, Müfit Selim. (2005), "İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı. 15, ss.289-300.

SCMIDTKE, Sabine and POURJAVADY, Reza. (2006), *A Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna (d.683/1284) and His Writings*, Leiden-Boston: Koninklijke Brill NV.

SECCÂDİ, Seyyid Cafer. (1997), "İbn Kemmûne", *Dâ'iretü'l ma'ârif-i Büzürg-i İslâmi*, IV, Tahran: Müessese-i Firhenk-i İntişârât-i Hıyan.

ŞEYH, M. Said. (1990), "Gazzâlî", *İslam Düşüncesi Tarihi* (Çev.) Mustafa Armağan, (Ed.) M. M. Şerif, II, İstanbul: İnsan Yayınları.

TOPALOĞLU, Aydın. (1999), "İbn Kemmûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. (1983), *İslam Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yayınları.

ZİYAİ, Hüseyin. (1996), "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman) London: Routledge and Kegan Paul.