

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

74355

İBN SİNA'NIN BİLGİ ANLAYIŞI

(DOKTORA TEZİ)

74355

HAZIRLAYAN
HİDAYET PEKER

DANIŞMAN
PROF. DR. HÜSEYİN AYDIN

BURSA-1999

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ÖNSÖZ

Ortaçağ İslam Felsefesi, felsefenin çeşitli disiplinlerinin oldukça farklı referanslara dayanılarak etraflıca ele alındığı bir felsefi birikimi ifade eder. Bu birikim içerisinde önemli bir yere sahip olan belki de en önde gelen düşünür hiç şüphesiz ki İbn Sina'dır. Onun İslam Felsefesi Tarihi içerisindeki önemi, bir yandan farklı referansları kendi felsefi sistemi içinde oldukça başarılı bir şekilde birleştirmesinden, diğer yandan da bunu, dahiyane bir üslup ve yöntemle ortaya koymasından kaynaklanmaktadır.

Bu nedenledir ki, kendisinden sonra gerek Doğuda gerekse Batıda etkisi en fazla hissedilen düşünür İbn Sina olmuştur. Bu etkiyi, İbn Sina sonrası İslam düşünce tarihinde, onun felsefesine karşı geliştirilen belli başlı tezlerde; farklı alanlarda entellektüel etkinliklerde bulunan düşünürlerin görüşlerinde ve aynı zamanda onun felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla yazılmış olan şerhlerde görmek pekala mümkündür.

Modern zamanlarda batı dünyasında İbn Sina ile ilgili tatmin edici düzeyde telif ve tercüme türünden çalışmalar yapılmıştır. Buna karşın Türkiye'de geleneksel felsefi eğitimin yapıldığı kurumlarda, çeşitli nedenlerle genelde İslam Felsefesi özelde İbn Sina ile ilgili çalışmalar yok denecek kadar azdır. Olanlar ise ya bir tebliğ ya da makale mahiyetindedir. İbn Sina ile ilgili ülkemizde birçok ulusal ve uluslararası düzeyde sempozyum ve kongreler yapılmıştır. Buna karşın Türk okuyucusu özellikle yüzyılımızın son çeyreğinde İlahiyat Fakültelerindeki ilgili bölüm elemanlarının yoğun gayreti sonucu bazı konularda telif bazında İbn Sina'nın düşüncesinden haberdar olmuşlardır. Fakat birkaç risalesi dışında onun hiçbir sistem eseri henüz

Türkçeye kazandırılmamıştır. Bu da, İbn Sina felsefesinin tasvir, tahlil ve tenkidine yönelik daha yolun başında olduğumuzu göstermektedir.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te ortaya koyduğumuz çalışmanın amacı, yöntemi ve içeriği hakkında bilgiler verilmektedir. Birinci bölümde İbn Sina'nın bilgi anlayışında bilgi elde etmenin psiko-fizyolojik yapısı tasvirî bir şekilde ortaya konulmuştur. İkinci bölümde onun bilgi anlayışı analiz edilmiştir. İbn Sina'nın bilgi anlayışının önemli bir unsuru olan "nebevi bilgi:vahiy" hakkındaki görüşleri de üçüncü bölümde verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın ortaya çıkmasında başından sonuna kadar maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, bana her konuda yol gösteren danışman hocam sayın Prof.Dr. Hüseyin Aydın'a ve hem İbn Sina'nın metinlerinin okunmasında, hem de konuyla ilgili müsveddelerin değerlendirilmesinde değerli zamanlarını ayıran hocam Yard. Doç. Dr. Enver Uysal'a burada teşekkür etmek istiyorum.

Hidayet Peker

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM**BİLME ETKİNLİĞİNİN PSİKO-FİZYOLOJİK YAPISININ TASVİRİ**

I-NEFSİN VARLIĞI VE TANIMI	12
A- NEFSİN VARLIĞI	15
B- NEFSİN TANIMI	20
II. NEFSİN TÜRLERİ VE YETİLERİ	25
A-NEFSİN BİTKİSEL YETİLERİ	25
B. NEFSİN HAYVANSAL YETİLERİ	27
1. Hareket Yetisi (el-Kuvvetü'l Muharrike).....	28
2. Duyusal İdrak Yetileri ((el-Kuvâ'l Müdriketü'l Hissiyye).....	29
a.Dış İdrak Yetileri (el-Kuvâ'-Müdriketü'z-Zâhire).....	29
b.-İç İdrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Müdriketü'l Batine).....	33
b.1-Ortak Duyu (el-Hissü'l-Müşterek).....	35
b.2-Suretleri Koruma Yetisi (el-Kuvvetü'l-Hayal ve'l-Musavvira).....	36

IV

b.3-Hayal Kurma ve Düşünme Yetisi (el-Kuvvetü'l-Mütehayyile ve'l-Müfekkire)	38
b.4-Vehim Yetisi (el-Kuvvetü'l-Vehmiyye).....	39
b.5-Hafıza ve Hatırlama Yetisi (el-Kuvvetü'l-Hafıza ve'z-Zâkire)	40
C-NEFSİN İNSANİ YETİLERİ.....	43
1.İnsani Nefsin Pratik Yönü.....	45
2.İnsani Nefsin Teorik Yönü.....	47

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNA'NIN DÜŞÜNÇESİNDE BİLGİNİN ANALİZİ

A. BİLGİNİN ELDE EDİLMESİ AÇISINDAN TEORİK AKLIN GELİŞİM AŞAMALARI	52
1. Güç Halindeki Akıl (el-Akl bi'l-Kuvve)	52
2.Meleke Halindeki Akıl (el-Akl bi'l-Meleke).....	54
3.Fiil Halindeki Akıl (el-Akl bi'l-Fiil)	55
4.Kazanılmış Akıl (el-Akl el-Müstefad)	56
B- DÜŞÜNÜRLER (MA'KÛLÂT)	57
C-AKIL-DUYU İLİŞKİSİ.....	59
1.Soyutlama ve İdrak	61
a.Duyusal İdrak	62
b. Hayali İdrak.....	66
c. Vehmi İdrak.....	66
d. Akli İdrak	68
2. Önergelerin Elde Edilmesinde Akıl-Duyu İlişkisi	69
D. BİLGİDE FAAL AKLIN İŞLEVİ.....	71

E-BİLGİ-KAVRAM İLİŞKİSİ.....	75
1.Kavram-Tanım İlişkisi	76
2. Tanım Ve Mahiyet-Varlık İlişkisi.....	79
3.Kavram-Sorular İlişkisi.....	83
F-BİRİNCİ VE İKİNCİ DÜŞÜNÜLÜRLER.....	88
1.Birinci Düşünülürler	89
2.İkinci Düşünülürler	93
G. BİLGİDE DÜŞÜNME VE SEZGİNİN İŞLEVİ	97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEBEVİ BİLGİ:VAHİY

A-NÜBÜVVETİN SOSYO-POLİTİK YÖNÜ (NÜBÜVVETİN ZORUNLULUĞU).....	102
B-NÜBÜVVETİN EPİSTEMOLOJİK YÖNÜ (NEBEVİ BİLGİ: VAHİY)	109
SONUÇ.....	116
BİBLİYOGRAFYA	120

KISALTMALAR

Age : Adı geçen eser

Agm : Adı geçen makale

A.y. : Aynı yer

Bkz. : Bakınız

Çev. :Çeviren

Ed. : Editör

İ.Ü.E.F. : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

M.E.B. : Milli Eğitim Bakanlığı

M.Ü.İ.F.V. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

nşr. : Neşreden

s : Sayfa

ts. : Tarihsiz

T.T.K. : Türk Tarih Kurumu

U.Ü.İ.F. :Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yay. : Yayınevi

GİRİŞ

A. ÇALIŞMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE İÇERİĞİ

Ortaçağ İslam Felsefesi Tarihinin en önemli filozoflarından biri olan İbn Sina, yaşadığı hayat, ortaya koyduğu düşünceler ve bu düşüncelerini yansıttığı eserleriyle¹, İslam Düşüncesinin kendinden sonraki dönemlerinde adından en çok söz edilen düşünür olma özelliğini almayı hak etmiştir.

Etkisi gerek İslam dünyasında, gerekse Batı dünyasında günümüze kadar devam eden İbn Sina felsefesinin değişik alanları üzerinde yapılan-yapılacak olan araştırmaların, ülkemizdeki felsefi düşüncenin gelişimine ve İslam Felsefesi kavramının anlaşılmasına yapacağı katkı hiç şüphesiz ki çok büyüktür.

¹ Herhangi bir düşünürün hayatı, onun görüşlerinin şekillenmesinde ve eserlerinin ortaya çıkmasında hiç şüphesizki belirli bir etkiye sahiptir. Bu durum İbn Sina söz konusu olduğunda daha da bir geçerlilik kazanmaktadır. İbn Sina'nın hayat hikayesi ve ortaya koyduğu eserler üzerinde oldukça detaylı çalışmalar yapıldığından dolayı, onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeyeceğiz. İbn Sina'nın hayatı ve eserleri için bkz. İbn Ebî Useybiya, *Uyunu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, Beyrut ts., s. 437-458; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-Ayân*, Beyrut ts., s. 147-162; Ömer Ferruh, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî*, Beyrut 1983, s. 405-426; Ergin, Osman, *İbn Sina Bibliyoğrafyası*, İstanbul 1956; Keklik, Nihat, *Türk-İslam Filozofu İbn Sina (980-1037) Hayatı Ve Eserleri*, Felsefe Arkivi, S. 22 ve 23'den Ayrı Basım, İ.Ü.E.F. Basımevi, İstanbul 1981; Gohlman, William E., *The Life of İbn Sina*, Albany, New York 1974; Goodman, Lenn E., *Avicenna*, London and New York 1992, s. 1-30; Gutas, Dimitri, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden-New York 1988, s. 82-145; Corbin, Henry, *İslam Felsefesi tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 169 vd.; Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1987, s. 105 vd.

Bu noktadan hareketle aynı konudaki yapılan araştırmalarla birlikte bu alışma, İbn Sina'nın 'bilgi' hakkındaki görüşlerinin Türk okuyucusuna tanıtılması ve 'yolda olanlara' mte vazı bir katkı amacı taşıtmaktadır. Ülkemizde İslam Felsefesiyle ilgilenenler, filozofun bilgiye dair görüşlerinden, bizden önce yapılan iki çalışmayla haberdar olmuşlardı. Ancak bizim takip ettiğimiz yöntem ve konuyu ele alış tarzımız her iki çalışmadan da oldukça farklıdır.

Bu çalışmalardan ilki Bilal Kuşpınar'ın "İbn Sina'da Bilgi Teorisi" adlı kitabı², diğeri de A. Kamil Cihan'ın "İbn Sina Ve Gazali'de Bilgi Problemi" isimli eseridir³. Bizim yaptığımız çalışma, her iki araştırmadan yöntem açısından ayrılmaktadır. Özellikle A. Kamil Cihan'ın, İbn Sina'nın bilgi anlayışını, Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Felsefeye Giriş adlı eserinde ortaya koyduğu "Bilgi Teorisi"⁴ çerçevesinde ele alması, kanatımızca İbn Sina'nın bilgi anlayışının ortaya konulmasında birtakım güçlükler çıkarmaktadır. Çünkü Mengüşoğlu'nun ortaya koyduğu ereve subjektif özelliktir. Dolayısıyla bu çerçeveden hareketle İbn Sina'nın bilgi hakkındaki görüşlerini ele almak, bazı zorlamaları ve yanlış değerlendirmeleri beraberinde getirecektir.

Çalışmamızda takip ettiğimiz yöntem vakanın yerinde tesbiti ve vakaya tanık olanların görüşlerinin dipnotlarda verilmesi şeklinde dir. Dolayısıyla İbn Sina'nın felsefesine -özel olarak bilgi ile ilgili düşüncelerine- tanıklığı mümkün olmayan seleflerinin görüşlerine çalışma boyunca hiç değinilmemiştir. Amaç sadece İbn Sina'nın bilgi anlayışının tasviri bir şekilde ortaya konulmasından ibarettir.

Takep ettiğimiz yöntemin zorunlu bir sonucu olarak, filozofun bilgi anlayışını tamamen kendi eserlerine dayanarak ele aldık. Dolayısıyla Platon, Aristoteles, İhvan-ı Safa, Frbı vs. gibi, İbn Sina'nın felsefesini etkileyen ve kaynaklık eden düşünülürlerin görüşlerine, karşılaştırma ve açılım getirme amacıyla da olsa değinilmemiştir. Aynı şekilde İbn Sina sonrası, onun felsefesine yapılan olumlu ya da olumsuz değerlendirmelere de yer verilmemiştir. Ancak özellikle günümüzde İbn Sina zerine

² Bkz. Kuşpınar, Bilal, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, M.E.B. Yay., İstanbul 1995.

³ Bkz. Cihan, A. Kamil, İbn Sina Ve Gazali'de Bilgi Problemi, s. İz Yay., İstanbul 1998, s. 43-80.

⁴ Bkz. Mengüşoğlu, Takiyyettin, Felsefeye Giriş, Remzi KİTAPEVİ- İstanbul 1992, s. 47-97.

çalışmalar yapmış bir çok araştırmacının konuyla ilgili görüşlerini dipnotlarda olmak kaydıyla ya kısaca belirttik ya da sadece eserlerine işaret ettik.

Çalışmamız boyunca İbn Sina'nın terminolojisine bağlı kalmaya özen gösterdik. Filozof sistematik bir bilgi teorisi geliştirmediği için, bilgiyle ilgili tesbit ve tasvirlerimizde modern epistemolojinin kavramlarını filozofun tanıdığı imkan çerçevesinde kullanmaya dikkat ettik. Çünkü filozofun bilgiyle ilgili görüşlerinde, bu günkü epistemolojik kavramların karşılığını bulmaya çalışmak ya da onun terminolojisini bu günün kavramlarıyla birebir ilişkilendirmeye kalkışmak, filozofun kastetmediği birtakım zorlama sonuçları doğurabilir. Ancak konunun anlaşılabilmesi ve bilgi kuramsal bir çerçeve kazandırılabilmesi için, filozofun tanıdığı imkan dahilinde, onun bilgi ile ilgili kavramlarının karşılıklarını Ahmet Cevizci'nin Felsefe Sözlüğü'nden faydalanarak vermeye çalıştık.

Ayrıca dipnotlarda, filozofun sistem eserlerini kronolojilerini dikkate alarak risalelerinden önce belirttik. Buna ilave olarak eserlerin Türkçe çevirilerini, eserin geçtiği ilk dipnotta zikrettik.

Çalışmamızın içeriği ile ilgili olarak ifade etmek istediğimiz ilk şey İbn Sina'nın Arapça "ilim" kelimesini, hem çalışmamızın konusu olan "bilgi" anlamında, hem de bilgilerin sistematize edildiği ve bir disiplini ifade eden "bilim" anlamında kullandığıdır. Bu nedenle onun bilimler sınıflamasını da Giriş'te vermeyi uygun gördük.

İbn Sina, bilgi konusunu başlı başına ele alıp incelemeye tabi tutmaz. Bilgi, daha çok insanın varlık hiyerarşisindeki konumu belirtilirken onun en önemli etkinliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle filozofun bilgi anlayışı, onun nefis görüşünden yola çıkılarak ele alınmıştır. Ancak İbn Sina'nın bir sistem filozofu olmasından dolayı, bilgi konusu da çeşitli boyutlarıyla onun metafizik ve mantık görüşleri ile ilgili olmaktadır. Bu bağlamda, onun nefis görüşünü temel alarak bilginin metafizik ve mantıkî boyutlarına da değinilmiştir. Ayrıca İbn Sina, düşüncelerinin temellendirilmesinde dini de referans olarak aldığından dolayı, çalışmamız içerisinde filozof tarafından kullanılan dinî kavram ve delillendirmeleri de vermeyi uygun bulduk.

İbn Sina'nın bilgi anlayışının temel kavramları olan "nefs", "idrak", "kuvve" gibi bazı kavramların Türkçe birebir karşılığını bulmakta zorlandığımızı ifade etmeliyim. Bundan dolayı mesela "idrak" kavramını olduğu gibi kullandık. Buna karşılık "nefs" ve

"kuvve" kavramlarını yerine göre Türkçeleştirdik. Şöyle ki; "nefs" kavramı metafizik bir çerçevede ele alınıyorsa "insan", psikolojik bir konu içinde geçiyorsa yerine göre "insan", "teorik akıl" ya da insanın dışındaki herhangi bir "canlı" anlamlarına gelirken, eğer mantıkla ilgili konularda zikrediliyorsa "zihin" olarak belirtilmiştir. Aynı şekilde "kuvve" kavramını da yine yerine göre "güç", "yeti" ve "duyu" şeklinde ifade ettik. Mesela "kuvvetü'l-basariyye"yi "görme gücü, görme yetisi, görme duyusu" şeklinde kullanırken; "kuvvetü'l-akliyye" kavramı "aklî duyu" ifadesine imkan vermediğinden ötürü daha çok "aklî yeti, aklî güç" şeklinde bir ifadeyi tercih ettik.

B. İBN SİNA'NIN BİLİMLER SINIFLAMASI

İbn Sina'nın bilimler sınıflaması, müstakil olarak bu konuya ayırdığı "Aklî Bilimlerin Bölümleri (Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye)"⁵ adlı eserinde etraflıca ele alınmıştır. Bununla birlikte o, özellikle Şifa'nın Mantık bölümünün girişinde⁶ ve Mantîkû'l-Meşrikiyyîn'de⁷ kısaca da olsa konuyla ilgili görüşlerini dile getirmiştir. Biz de filozofun bilimler sınıflamasını, onun bu konuyla ilgili "Aklî Bilimlerin Bölümleri" kitabını temel alarak ortaya koymaya çalışacağız.

Filozof, bilimler sınıflamasına öncelikle felsefenin* -aynı anlamda olmak üzere hikmetin- konusu ve amacını açıklayarak başlamaktadır. Ona göre felsefe, insana varlık hakkında gerekli bilgiyi ve uygun davranışları öğreten teorik bir sanattır⁸. Felsefenin amacı ise, insanı varlık hakkında düşünmeye sevk ederek yetkinleştirmek ve onu gücü

⁵ İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye, Tis'u Resâil, Kahire 1908, s. 104-118.

⁶ İbn Sina, Şifa, Mantık I, Medhal, nşr. C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1952,s. 12 vd. (Bu eser bundan sonra Medhal olarak belirtilecektir);

⁷ İbn Sina, Mantîkû'l-Meşrikiyyîn, Kahire 1910, s. 5 vd.

* İbn Sina felsefe ve hikmet kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır. Şifa'da daha çok felsefe kavramı kullanılırken (bkz. Medhal, s. 12 vd.); Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye (bkz. s. 104 vd) ve Mantîkû'l-Meşrikiyyîn'de (bkz. s. 5 vd.) hikmet kavramını tercih etmektedir. Biz de felsefe kavramını kullanacağız.

⁸ İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye, s. 104-105.

oranında ahiret hayatındaki yüce mutluluğa hazırlamaktır⁹; ya da insanın gücü nisbetinde varlığın gerçekliğine vakıf olmasıdır¹⁰.

Felsefenin konusu ve amacını bu şekilde belirleyen İbn Sina, felsefeyi tanımında ve amacında yer alan varlık kavramını analiz ederek tasnif etmektedir. Ona göre varlık, varlığı insanın fiil ve iradesine bağlı olmayan varlık alanı ve varlığı insanın fiil ve iradesine bağlı olarak ortaya çıkan varlık alanı olmak üzere iki kısımdır. Birincisini araştıran ya da konu edinen felsefeye Teorik (nazarî) Felsefe, ikincisine de Pratik (amelî) Felsefe denilmektedir¹¹.

Böylece felsefe iki ana bölüme ayrılmaktadır:

I. Teorik Felsefe (el-Felsefetü'n-Nazariyye): Varlığı insanın fiil ve iradesine bağlı olmayan varlık alanı hakkında kesin bilgi elde etmektir ki, bunda amaç gerçeğe (hak) ulaşmaktır¹².

II. Pratik Felsefe (el-Felsefetü'l-Ameliyye): İnsanın işlerinde ve davranışlarında sağlam bir bilgiye ulaşmasıdır ki, bunda da amaç iyi (hayr) olanı elde etmektir¹³.

Teorik ve Pratik Felsefe de kendi içlerinde çeşitli alt bilimlere ayrılmaktadır:

Teorik Felsefenin Bölümleri:

A. En aşağıda olmak üzere, Fizik (el-İlmü't-Tabîf-Tabiiyyât),

B. Ortada olmak üzere, Matematik ve Eğitim Bilimleri (el-İlmü'r-Riyâzî-Riyâziyyât),

C. En üstte olmak üzere, Metafizik (el-İlmü'l-İlâhî-İlâhiyyât)¹⁴.

⁹ Age, s. 105.

¹⁰ Medhal, s. 12.

¹¹ A.y. İbn Sina Mantıku'l-Meşrikiyyîn'de bilimleri zaman kavramını dikkate alarak sınıflamaktadır. Buna göre, bazı bilimler vardır ki, belirli bir zaman diliminde geçerli olmuşlar sonra da ortadan kalkmışlardır. Bunlar yürürlükte olmadığı için incelenmeleri gerekmez. Buna karşın tüm zamanlarda geçerliliğini koruyan bilimler de vardır ki, buna felsefe (hikmet) denilmektedir. İncelenmesi gereken de bu bilimdir. Bkz. Mantıku'l-Meşrikiyyîn, s. 5.

¹² İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye, s. 105.

¹³ A.y.

Pratik Felsefenin Bölümleri:

A. İnsanın şahsını inceleyen Ahlâk Bilmi (el-İlmü'l-Ahlâk),

B. İnsanın kendisi, eşi ve çocukları arasındaki ilişkileri inceleyen Ev Yönetimi (et-Tedbîru'l-Menzile),

C. Toplumsal ilişkileri, devlet yönetimini inceleyen Siyaset Bilmi (el-İlmü's-Siyase - et-Tedbîru'l-Medine)¹⁵.

İbn Sina, felsefenin teorik ve pratik bölümlerinin üçlü tasnifinden sonra pratik felsefeyi artık inceleme konusu yapmaz ve tamamen teorik felsefenin bölümlerini ortaya koymaya yönelir. Teorik felsefeye ait her bir bilim dalı da kendi içlerinde temel (asıl) bilimler (ya da bölümler) ve yan (furu') bilimler olmak üzere ikili bir çerçevede ele alınmaktadır. Sınıflama en aşağı olan fizikten başlayarak metafiziğe kadar çıkmaktadır.

A. Fiziğin Temel Bilimleri

1. Bütün doğal cisimlerde ortak olan madde, suret, sonlu, sonsuz, hareket, hareketli ve durağan cisimlerin ilişkisi vs. gibi konuları inceleyen Genel Fizik (Kitabu'l-Kiyan).

2. Gökyüzü ve gökyüzünde bulunan unsurlardan, bunların doğasından ve hareketlerinden bahseden Genel Meteoroloji (Kitabu's-Sema ve'l-Alem).

¹⁴ İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye, s. 105-106. İbn Sina'nın Terok Felsefeyi bir başka tasnifi de şöyledir:

a. Fizik Bilmi (el-ilmü'l-tabîi),

b. Matematik ve Eğitim Bilimleri (el-ilmü'r-riyâzî),

c. Tanrı Bilmi (el-ilmü'l-ilâhî)

d. Varlık Bilmi (el-ilmü'l-küllî). Bkz. Mantıku'l-Meşrikiyyîn, s. 7.

¹⁵ İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye, s. 106-107; Medhal, s. 15. İbn Sina'nın Pratik Felsefeyi bir başka tasnifi de şöyledir:

a. Ahlâk Bilmi (el-ilmü'l-ahlâk),

b. Ev Yönetimi Bilmi (el-ilmü bi tedbîri'l-menzile),

c. Siyaset Bilmi (el-ilmü bi tedbîri'l-medine),

d. Kanun Yapma Bilmi (es-sinaatü's-şâria). Bkz. Mantıku'l-Meşrikiyyîn, s. 6-7.

3.Fizik alandaki oluş ve bozuluştan, ilk yersel cisimlerden, gök cisimlerinin fizik alana olan etkilerinden bahseden Yer Meteorolojisi (Kitabu'l-Kevn ve'l-Fesad).

4.Yağmur, şimşek, deprem, gök gürültüsü, gökkuşağı, rüzgar, denizler ve dağlar gibi oluşumlar ve bunlar üzerindeki göksel etkileri inceleyen Gök Meteorolojisi (Asaru'l-Ulviyye kitabının ilk üç makalesi).

5.Madenleri inceleyen Mîneroloji (Asaru'l-Ulviyye kitabının dördüncü bölümü ya da Kitabu'l-Meadin).

6.Bitkileri konu edinen Botanik (Kitabu'n-Nebât).

7.Hayvanları inceleyen Zooloji (Kitabu'l-Hayvân).

8.Nefsin mahiyeti, hayvani ve insani bilgi yetileri, nefs-beden ilişkisi kısaca bitki, hayvan ve insan neflerini inceleyen Psikoloji (Kitabu'n-Nefs)¹⁶.

B.Fiziğin Yan Bilimleri

1.İnsanın vücudu, durumları, sağlık ve hastalık, hastalığın tedavisi ve sıhhatin korunması gibi konulardan bahseden Tıp Bilmi.

2. Yıldızların yapısı, şekilleri, birbirleri arasındaki ilişkileri, burçları, ve bütün bunların yeryüzüne olan etkilerini inceleyen Yıldızlar ve Burçlar Bilmi-Astroloji (el-İlmü'n-Nücûm).

3.Ahlâk ve bireyin yaratılışı arasındaki ilişkiyi inceleyen Feraset Bilmi (el-İlmü'l-Feraset).

4.Rüya yorumunu konu edinen Rüya Tabiri Bilmi (el-İlmü't-Ta'bîr).

5.Göksel güçlerden yararlanarak yersel garip birtakım oluşumları meydana getirmeyi konu edinen Tılsım-Büyü Bilmi (el-İlmü't-Tılsimât).

6.Yersel oluşumlardan yararlanarak birtakım garip olayları inceleyen Nirinciyât Bilmi (el-İlmü'n-Nirinciyât).

¹⁶ İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye, s. 108-110. İbn Sina'nın fiziğin temel bilimlerinin günümüzdeki bilimsel karşılıkları Mehmet Bayraktar'ın, filozofun bilimler tasnifine yer verdiği İslam Felsefesine Giriş adlı eserinden alınmıştır. Bkz. Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1988, s. 142-143.

7.Yersel madenlerle yeni bazı madenler elde etmeyi konu edinen Kimya Bilmi (el-İlmu'l-Kimyâ)¹⁷.

B.Eğitim Bilimleri ve Matematiğin Temel Bilimleri

1.Sayılardan ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerinden bahseden Aritmetik (el-İlmu'l-Aded).

2.Çıcğı, yüzey ve şekil ile bunlar arasındaki ilişkileri konu edinen Geometri (el-İlmu'l-Hendese).

3.Gök cisimleri, bunların şekilleri ve hareketlerini inceleyen Astronomi (el-İlmu'l-Hey'e).

4.Melodi ve ritmi konu edinen Müzik (el-İlmu'l-Musiki)¹⁸.

B.Eğitim Bilimleri ve Matematiğin Yan Bilimleri

Eğitim bilimleri ve matematiğin yan bilimleri, temel bilimlere dikkate alınarak belirlenmektedir. Buna göre:

1. Aritmetiğin Yan Bilimleri

a.Toplama

b.Çıkarma

c.Cebir

d.Logaritma (el-Mukabele)

2.Geometrinin Yan Bilimleri

a.Jeodeji-Yüzölçümü (İlmu'l-Mesâha)

b.Hacim bilgisi

c.Ağırlık ve tartı -teraziller

d.Trigonometri (İlmu'l-Mevâzîn)

e.Hassas araçlar bilmi (İlmu'l-Âlâti'l-Cüziyye)

¹⁷ İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye, s. 110-111.

¹⁸ Age, s. 111-112.

f. Aynalar bilmi (İlmu'l-Menâzir)

g. Sıvıların hareketi bilmi.

3. Astronominin Yan Bilimleri

a. Astronomik çizelgeler-Gözlem listeleri (Zîcât)

b. Takvim bilmi

4. Müziğin yan bilmi de çeşitli müzek aletlerini konu edinmektedir¹⁹.

A. Metafiziğin Temel Bilimleri

1. Birinci bölüm ki, illet, malul, kuvve, zıtlık, aykırılık, uygunluk, çokluk, birlik gibi varlığa ait genel kavramlardan bahseder.

2. İkinci bölüm ki, mantık, matematik ve fizik bilimlerinde olduğu gibi ilke ve metotlardan konu edinmektedir.

3. Üçüncü bölümde Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları vs. gibi konular ele alınmaktadır.

4. Dördüncü bölüm ki, birinci ve ikinci ruhânî cevherlerin ispatlanması ve onların özelliklerini incelemektedir.

5. Beşinci ve son bölümde Tanrı ve alem arasında kozmolojik ve epistemolojik açıdan aracılık yapan cevherlerin görevleri incelenmektedir²⁰.

B. Metafiziğin Yan Bilimleri

1. Vahiy, vahyin verilmesi, vahyi veren ruhânî cevherler, meleğin işitilmesi ve görülmesi, mucize, keramet, ilham ve nübüvvetten bahseden bilimler (Profetoloji)

2. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu, nefsin bekası, sevap, ceza kısaca ahiret hayatından bahseden Eskatoloji (İlmu'l-Meâd)²¹.

İbn Sina bilimler sınıflamasına ayırdığı kitabında mantık bilmimini felsefenin konusu içinde değerlendirmez ancak ilgili eserinin sonunda mantığın da felsefenin konusu

¹⁹ A.y.

²⁰ Age, s. 112-114.

²¹ Age, s. 114-115.

olduğunu belirtip onu da tasnifine dahil eder. Ayrıca eserin sonunda aklî ilimlerin elli üç tane olduğunu belirtmektedir ki, bu rakama ancak mantık tasnife dahil edilirse ulaşılmaktadır. Filozofa göre mantık dokuz bölüme ayrılmaktadır. Şöyle ki:

A.Mantık Bilimleri

1. Medhal: Mantığı giriştir. Beş tümel ve lafızlardan bahseder.

2.Makûlat: Basit genel kavramları incelenir (Kategoriler).

Medhal ve Makûlat bölümü mantığın birinci ana kısmıdır ki, genel olarak kavramları ele alınmaktadır (tasavvurât).

3.İbare: Önermenin kuruluşu, kavramların olumlu ve olumsuz biçimde birleştirilmesini konu edinir (Pari Minias).

4.Kıyas: Yeni önermeler meydana getirmek için öncüllerin düzenlenmesini incelenmektedir (I.Analitikler).

5.Burhan: Bilgiden kesinliğin kretiri incelenmektedir (II. Analitikler).

6.Cedel: Genel konulardaki iknâî kıyasları ele almaktadır (Topikler).

7.Safsata-Muğalata: Yanlış kıyasların yanlışlıkları incelenmektedir (Demogoji).

8.Hitabet: Hitabet sanatını incelemektedir (Retorik).

9.Şiir: Şiir sanatını, şiirî kıyasları ele almaktadır.

İbare'den Şiir'e kadar olan bölümler mantığın ikinci bölümüdür ki, bunlara da önermeler denilmektedir (tasdikât).

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLME ETKİNLİĞİNİN PSİKO-FİZYOLOJİK
YAPISININ TASVİRİ

I-NEFSİN VARLIĞI VE TANIMI

İbn Sina'ya göre bilme etkinliğinin öznesi olan insan, hem duyuşsal bilgiyi oluşturan hem de akısal bilgiyi gerçekleştirilen bir varlıktır. Bu bağlamda o, bilgiyi oluştururken duyulur ve düşünülür objelerle karşı karşıya bulunur. Her iki alanın nesnelere vardır ve gerçektir. Bilme etkinliğinin, zorunlu olarak bir ucunda bulunan bu alanların varlığını bilgi açısından tartışmak, İbn Sina'nın bilgi anlayışında gereksizdir. Çünkü o, bilgiyi sistematik olarak değil, insanın varlık hiyerarşisindeki konumunu belirlerken, onun en önemli bir etkinliği olarak ele almaktadır. Dolayısıyla araştırılması gereken, bilme etkinliğinin bir ucunda bulunan insanın, bilme imkanlarının ve bilgiye yönelik donanımlarının neler olduğu ve bunların duyulur ve düşünülür nesnelere karşısındaki işlevsel konumudur. Bunun için de yapılması gereken ilk şey, İbn Sina'nın bilgi anlayışında bilen öznenin karşılığı olan nefsin varlığı, tanımı, yetileri kısaca bilme etkinliğinin psiko-fizyolojik yapısının tasviridir.

Nefsin varlığının ispatlanması ve tanımının yapılmasına geçmeden önce, iki konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunlardan birincisi, nefis ve ruh kavramlarının İbn Sina'nın nefis anlayışındaki anlamsal ve işlevsel farklılığı; ikincisi ise, cismin, nefsi kabul etmeye yönelik geçirdiği gelişim aşamasıdır. Bir başka ifadeyle maddesel cisim ya da beden, hangi aşamada nefis ile birleşmekte ve nefsin güçlerini almaya hazır hale gelmektedir?

İbn Sina'ya göre "*ruh latif bir cisimdir*"²² ve "*karışımların (ahlat) latifinden ve buhariyetinden meydana gelmiştir*"²³. Kalbin iki boşluğundan solda olanı ruhun

²² İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975. s. 56, 232. (Bundan sonra sadece Şifa, Nefs olarak belirtilecektir).

²³ İbn Sina, Edviye-i Kalbiye, (Çev. Rifat Bilge), Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina, Tercüme Bölümü, İstanbul 1937, s. 4. Karışımlar, kan, balgam, sarı safra ve kara safra olmak üzere dört çeşittir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Sina, el-Kanun fi't-Tıb, Birinci Kitap, (Çev. Esin Kahya), Ankara 1995, s. 18 vd.

oluşumunu sağlar²⁴. Bu durumda cisimsel bir yapı arzeden ruh, anlamsal olarak nefsten (nefsin tanımı daha sonra yapılacaktır) farklıdır. Ayrıca ruh, işlevsel olarak da nefsten ayrılmaktadır. Şöyle ki: Ruhun iki türlü işlevi vardır. İlk olarak o, nefsin güçlerini bedeninin organlarına ulaştırır, ki bu noktada ruh sadece taşıyıcıdır²⁵. İkinci olarak o, organların kendilerine ait nefsin güçlerini kabul etmek için uygun hale gelmelerini sağlar. Çünkü organlar ya da beden, karışımların yoğunlaşmasından meydana gelmiştir. Bu yoğunlaşma ise, karışımların her bir organda farklı düzeyde ve bir ahenk içerisinde birleşmeleri demektir. Ki organlar, nefsin kendileri ile ilgili olan gücünü bu birleşim sayesinde kabul edebilir²⁶. Bu orantısal birleşim sonucunda göz görür, kulak işitir, mütehayyile gücü hayali idraki gerçekleştirir. Yani ruh öncelikle duyu hücrelerini meydana getirmektedir.

"*Nefs, kalp ile canlıya hayat verir*"²⁷ diyen İbn Sina, ruhun kalpte meydana gelmesi ve nefsin güçlerini organlara ulaştırmasına vurgu yaparak, nefsin bedenle ilişkiye ilk olarak kalple girdiğini ifade eder. Ayrıca İbn Sina, ruh kavramını (cisimsel anlamının dışında) sadece insani nefis (en-nefis en-natika) için de kullanmaktadır²⁸.

İbn Sina'da nefsin varlığı ve tanımının daha iyi anlaşılması için açıklanması gereken ikinci konu, maddesel cismin hangi aşamada nefsin güçlerini kabul ettiği.

²⁴ İbn Sina, Edviye-i Kalbiye, s. 4

²⁵ Age, s. 4--5; Ruhun taşıyıcı olması, onun herhangi bir idrak organı olması anlamında değildir. İbn Sina'ya göre böyle bir şey imkansızdır. Çünkü, eğer ruh, idrak organı olsaydı, onun insandan ayrılması ve tekrar ona dönmesi sözkonusu olurdu ki bu da, ölmenin ve dirilmenin insanın isteğine bağlı olması sonucunu doğurdu. Ayrıca böyle bir durumda insan, bedeninin organlarına da ihtiyaç duymazdı. Oysa duylara sahip olması nedeniyle o, organlara muhtaçtır. Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 56

²⁶ İbn Sina, Edviye-i Kalbiye, s. 4-5; el-Kanun fi't-Tıb, Birinci Kitap, s. 18 vd.

²⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 233

²⁸ Bkz. İbn Sina, Risale fi'l Kuvâ'l İnsaniyye ve İdrâkâtiha, Tis'u Resail, Kahire 1908, s. 60 vd; İbn Sina, fi Sırrı's Salât, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 207, 208, 210. Türkçe çeviri, İbn Sina, Namaz Risalesi, (Çev. Hazmi Tura), İstanbul 1959; İbn Sina, el-A'lâ, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 98

Çünkü maddesel cismin, nefsin güçlerini kabul etmesi için unsurların belirli oranlarda birleşmeleri ve dengeli bir mizacı oluşturmaları gerekmektedir²⁹. Alem anlayışında kademeli varlık görüşünü kabul eden İbn Sina, inorganik doğal cisimden organik doğal cisme geçiş sürecinde mizaç kavramı üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre mizaç "*unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkilenmesinden ortaya çıkan bir keyfiyettir*"³⁰. Bu keyfiyet ise zıt özellikler arasındaki dengeliliktir (itidal)³¹. İbn Sina'ya göre, unsurlara ait özellikler tam bir eşitlik (eşit oranlarda) ile değil, belirli oranlarda birleşerek dengeyi/uygunluğu meydana getirirler ki, bu "mümkün denge"dir. Bunun gerçekleştiği en üst seviye, insan bedeninin mizacıdır. Buna karşılık tam/aynı oranlardaki bir uygunluk imkansızdır ki, buna da "gerçek/mutlak denge" denir³². Bu dengeyi/uygunluğu sağlayan şey, semavî cisimlerin etkileridir³³. Birleşimin orantısal farklılığı, organların yapısal farklılığını ve çeşitliliğini doğurmaktadır. Bunun sonucunda organlar, nefsin kendileriyle ilgili güçleri gerçekleştirebilme yeteneğini kazanmaktadırlar.

İbn Sina, Kur'an'ın bazı ayetlerini de bu çerçevede yorumlamaktadır. Ona göre Allah, "insanların rabbi (Nas,1)" ayetindeki "rab" ifadesiyle, insanın bedeninin düzenlenmesini kastetmektedir. Bedenin düzenlenmesi ise mizaçtır. Allah "onu düzenlediğim (tesviye) zaman... (Hicr 29)" sözüyle de bu anlamı ifade etmiştir. O, önce insanın bedenini uygun bir düzenlemeyle oluşturur ve daha sonra o beden mizacına uygun nefsi verir³⁴. Aynı şekilde "yaratıp düzenleyen (A'lâ, 2)" ayetindeki "yaratma" canlının bedeninin belirli ölçülerde takdir edilmesidir. Beden, kuruluk, yaşlılık, soğukluk, sıcaklık gibi niteliklerin karışımından meydana gelir. İşte bu karışımın belirli ölçüde olması mizacı oluşturur ki, bu düzenleme (tesviye)dir. "Takdir edip yol gösteren (A'lâ, 3)" ayetindeki "yol gösterme" ise belirli orandaki karışımın sonucu oluşan her bir organ

²⁹ İbn Sina, Necat, nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire 1938, s. 157

³⁰ İbn Sina, el-Kanun fi't-Tıb, Birinci Kitap, s. 8

³¹ İbn Sina, Edviye-i Kalbiye, s. 7.

³² Daha geniş bilgi için bkz. İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât II, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992, s. 341-342'deki Nasruddin Tûsî şerhi.

³³ İbn Sina, Necat, s. 157

³⁴ İbn Sina, en-Nas, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 123

için nefsi bir gücün var edilmesidir. Mesela göz için görme, kulak için işitme, mide için sindirim güçlerinin var edilmesi gibi³⁵. Burada birtakım güçlerin kendisinden çıktığı nefis, ne cismin bir türevi ne de onun sayesinde var edilen bir şeydir. O, belirli bir kıvama gelen inorganik doğal cisimle birlikte var edilmiştir. Ve onun varlığı cisimsel olandan tamamen ayrıdır.

A-NEFSİN VARLIĞI

İbn Sina, nefis konusunu ele alırken ilk önce onun varlığını ispatlayarak işe başlar ve burada iki yol izler. Bu yollardan birincisi bağlı bulunduğu Aristo geleneğini yansıtır³⁶. Ona göre "*konuşmamız gereken ilk şey, nefis olarak isimlendirilen şeyin varlığının ispatlanmasıdır. Sonra, ona bağlı olan şeyler hakkında konuşmamız gerekir. Bu bağlamda biz, duyumlayan, iradeyle hareket eden, beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görüyoruz. Bu durum, onların cisim olmalarından dolayı değildir. Bütün bunlar, onların kendi özlerinde bulunan, cisimden farklı ilkelere aittir. İşte, fillerin kendisinden çıktığı şeye, iradeye dayalı birtakım fillerin kendisinden kaynaklandığı ilkeye nefis diyoruz*"³⁷. Burada nefsin varlığı gösterilirken izlenen yöntem, çevreden başlayarak insanın bedenine kadar uzanan canlı cisimler üzerinde yapılan gözlemlerden ibarettir. İbn Sina, organik varlıklar üzerindeki bu tür gözlemlerinde nefsin, cisimden farklı olduğunun altını çizmek istemektedir. Zaten onun, bu konudaki kalkış noktası da, nefsin varlığı konusunda ilim adamlarının görüş ayrılığına düşmesi, kelimcilerin de dahil olduğu bir çok kimsenin kendisine "ben" dediğimiz şeyin bedenden ibaret olduğunu zannetmeleridir³⁸. Bu ve benzeri

³⁵ İbn Sina, A'lâ, s. 96-97. İbn Sina düşüncesindeki mizaç, bedeninin nefsi kabul etmesi vs. gibi konularda detaylı bir bilgi için bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (Çev. Nazife Şişman), İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 278 vd.

³⁶ Dağ, Mehmet, "İbn Sina'nın Psikolojisi", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, T.T.K. Basımevi, Ankara 1984, s. 319

³⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 5

³⁸ İbn Sina, Risale fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Natikati ve Ahvaliha, nşr. Ahmet Fuat el-Ehvani, Ahvalü'n Nefs, Kahire 1952, s. 182

düşüncelerden ötürü, İbn Sina öncelikle nefsin cisimden-bedenden farklı olduğunu açıklığa kavuşturmak niyetindedir.

"Eğer bu cisim, sadece bedenın bütününden ibaret olsaydı" diyor İbn Sina "ondan bir şey eksilince, kendi varlığımızın var olan bir şey olarak bilincinde olamazdık. Fakat bu, böyle değildir. El, ayak veya organlarımdan herhangi birinin varlığını bilmesem dahi 'ben' yine 'ben' olurum. Bilakis bunların bana tabi olduğumu düşünüyorum. Ve kesinlikle biliyorum ki, bu organlar ihtiyaç durumlarında kullandığım aletlerdir. Eğer bu durumlar olmasaydı, o aletlere ihtiyaç duymazdım"³⁹. Nefsin bedenle birlikteliği, öncelikle kendisini yetkinleştirecek bir araca ihtiyaç duyması sebebiyledir. Fakat yine de, bu birliktelikten doğan bütün eylemlerde etkin olan nefsin kendisidir. Bunun için, insan bir işi gerçekleştirirken sürekli olarak kendi özünü ön plana çıkarır ve bu işin gerçekleştiği esnada bedenın organlarının farkında değildir. Yani insan, herhangi bir eylemi gerçekleştirirken, onu, "elim, ayağım vs yaptı" demez de, "ben yaptım" der. O eylemin yapılmasını "ben" denilen şeye yükler. Bundan dolayıdır ki, bilfiil olarak bilinen kendisinden habersiz olunandan başka bir şeydir. Dolayısıyla insanın özü olan nefsi, bedenden farklıdır⁴⁰.

İbn Sina, nefsin cisimden farklı olduğuna dair açıklamalarında zaman zaman ayet ve hadislere de başvurur. "Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman (Hicr, 29)" ayetini de bu görüşünü desteklemek için zikreder. O, "ruhumdan" sözünü, insani nefsin kendisinden çıktığı, cisimden farklı ruhani bir cevher olan nefsin, Tanrı'ya eklenmesi olarak anlamaktadır⁴¹. İbn Sina'nın burada vurgulamak istediği şey, insani nefsin, Tanrı'nın ruhundan çıkmasından çok, Tanrı ruhunun da (aynı anlamda olmak üzere Tanrı'nın da) cisimsel olmamasıdır. Buradan çıkan sonuç ise, cisimsel olmayan şeyden çıkan şeyin de cisimsel olamayacağıdır. Aynı şekilde Hz. Peygamberin "nefsini bilen rabbini bilir" hadisindeki "nefsten maksadın da beden olamayacağını belirten İbn Sina, eğer böyle olsaydı insanların çoğunun kendini ve rabbini bileceğini, halbuki durumun böyle olmadığını söylemektedir⁴².

³⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 225

⁴⁰ İbn Sina, Risale fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Natikati ve Ahvaliha, s. 184

⁴¹ Age, s. 185

⁴² Age, s. 182

Bu açıklamalar da göstermektedir ki, İbn Sina dış gözlem yoluyla hem nefsin varlığını hem de onun cisimsel bir şey olamayacağını cisimden hareketle ve nefsin yeti ve eylemlerinden yola çıkarak ispatlamaktadır. Ancak nefsin varlığının ispatlanmasına yönelik bu yöntem, daha önce de belirtildiği gibi Aristocu bir geleneğin ürünüdür. Ve salt İbn Sinacı bir delillendirme değildir. Çünkü İbn Sina, bir şeyin varlığını ispatlarken, o şeyin sonuçlarından, etkilerinden hareket etmek yerine, bizzat o şeyin kendisine yönelerek, onu tahlil ederek ortaya koymak taraftarıdır. Zira bu tür bir ispatlama yöntemi daha sağlıklıdır ve ispatlanana ulaşmada daha kestirme bir yoldur. Bu durum, İbn Sina'nın hem eserlerinin yazılış tarzına hem de felsefesinin genel karakterine daha uygundur. Zaten o da, Şifa'da birkaç yerde yukarıda anlatılan tarzda nefsin cisimsel olmadığını zikrettikten⁴³ sonra kendi görüşünü vermekte⁴⁴, eleştirilere yer vermeden sadece kendi düşüncelerinin ürünü olan ve son eserlerinden biri kabul edilen el-İşârât'ta ise sadece kendi görüşünü belirtmekle yetinmektedir⁴⁵.

İbn Sina'nın, nefsin varlığının ispatlanmasına dair ve kendisine ait olan ikinci yol⁴⁶, cisimden hareket etmeksizin, insanın benlik bilincine başvurmasıdır. Burada insan

⁴³ Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 5, 224-225

⁴⁴ Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 13, 225

⁴⁵ İbn Sina, el-İşârât ve't Tenbîhât II, s. 343. İbn Sina, nefsin varlığı konusunda olduğu gibi, mesela Tanrı'nın varlığının ispatlanmasında da bu yöntemi kullanmaktadır. Bu yöntemde takip edilen yol, sonuçtan nedene, eserden müessire ulaşmak değil, bizzat nedenin üzerine yönelerek onun varlığının ispatlanmasıdır. Kozmolojik delil olarak adlandırabileceğimiz bunun karşıtı olan, yani eserden müessire, sonuçtan nedene giden yöntemin, Tanrı'nın varlığına bizi sağlıklı bir şekilde ulaştıramayacağını ifade eden İbn Sina, "insanlara dış dünyada ve kendi nefslerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi? (Fussilet, 53)" ayetini buna delil olarak getirir. Burada, İbn Sina'nın üzerinde ısrarla durduğu nokta, ayette gerçekte anlatılmak istenen şeyin, Allah'ın kendi dışındaki varlıkların var oluşlarına delil teşkil etmesidir. Bkz. İbn Sina, el-İşârât ve't Tenbîhât III, s. 482 vd. Ayrıca ilgili yerdeki Tusi şerhi.

⁴⁶ Nefsin varlığının ispatlanmasına dair kısaca "benlik bilinci" diyebileceğimiz yöntemin İbn Sina'nın özgün bir görüşü olduğu konusunda bkz. Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 45 16. dipnot; Atay, Hüseyin, İbn Sina'nın Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 118; Dağ, Mehmet,

bizzat kendi "ben"ine yönelerek, onun üzerinde düşünerek, kendi özünün varlığına ulaşabilir.

İbn Sina, bu tür delillerini çeşitli eserlerinde tartışmaktadır⁴⁷. Biz burada biri Şifa'dan diğeri İşârât'tan olmak üzere iki tanesini ele alacağız. Bu konuda İbn Sina Şifa'da şöyle demektedir:

"Bizden birisi, bir defada ve tam bir şekilde yaratıldığını, ancak görme duyusunun dış dünyadaki nesnelere göremediğini ve havanın etkilerini hissetmeyecek şekilde havada veya boşlukta asılı olarak durduğunu, ayrıca organlarının birbirlerine dokunmaması için ayrıldığını ve sonra da kendi özünün varlığını ispatlayıp ispatlayamadığını düşünsün. Gerçekte o, beyin, kalp, iç ve dış organlarının ve dış dünyada bulunan herhangi bir nesnenin varlığını ispatlayamamakla beraber kendi özünün var olduğunu ispatlayacaktır. Bununla birlikte kendi varlığını da eni, boyu ve derinliği olan bir şey olarak ispatlayamayacaktır. Eğer onun bu durumdayken el veya diğer bir organı düşünmesi mümkün olsaydı, onu varlığından bir parça ve varlığı için bir şart olarak düşünmezdi"⁴⁸.

Aynı anlamda olmak üzere bu delil İşârât'ta şöyledir: *"Kendine dön ve düşün. Bir şeyi sağlıklı bir kavrayışla anlayabilecek durumdayken ve bunun dışındaki bir takım durumlarda dahi kendi özünün varlığından habersiz olabiliyor musun? Ve kendini ispat edemiyor musun? Bana göre bu, bilinçli kimse için böyledir. Hatta kendi varlığını hafızalarında canlandıramasalar da, uyuyan uykusunda, sarhoş sarhoşluğunda kendi varlığından tamamen habersiz değildir. Eğer kendi varlığını ilk yaratıldığı anda sağlıklı ve akıllı olarak yaratıldığını, organlarını göremediğini,*

agm, s. 320. Fazlurrahman, İbn Sina'nın bu delilini Plotinus'tan ilham alarak ortaya koyduğunu belirtmektedir, bkz. Fazlurrahman, "İbn Sina", İslam Düşüncesi Tarihi, (Çev. Osman Bilen), Türkçe baskının editörü Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990, c. 2, s. 106.

⁴⁷ Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 13, 225 vd.; İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, s. 343 vd.; İbn Sina, Kitabü'l Mübâhasât, nşr. Abdurrahman Bedevi, Aristu inde'l Arab, Kahire 1947, s. 207, 210; İbn Sina, et-Tâlikât ala Havâşi Kitabi'n Nefs, nşr. Abdurrahman Bedevi, Aristu inde'l Arab, Kahire 1947, s. 79.

⁴⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 13

onların birbirlerine dokunmadıklarını ve bir an için havada asılı olarak durduğunu düşünsen, herşeyden habersiz olduğun halde, kendi özünün varlığından haberdar olursun"⁴⁹.

"Boşluktaki kişi (suspended person)" örneğine dayanılarak yapılan⁵⁰ bu açıklamalara göre insanın "ben"ini ifade eden kendi özünün en sağlam ispatlanması benlik bilinci sezgisiyle gerçekleşir. İnsanın buna dair bilgisi de, bilincin doğrudan doğruya bir verisi olduğu için, açık seçik bir bilgidir. Bu bilgi, herhangi bir organla yani duyuyla edinilmediğinden dolayı aracıdır da. Her ne kadar insan, kendi özüne ait bu bilgiyi bir organla (mesela kalp, beyin vs) oluşturuyormuş gibi olsa da, bu bir alışkanlıktan ötürüdür. Çünkü insan, kendisini yetkinleştirmek için öncelikle organlara duyulara ihtiyaç duyar ve bu durum insanda zamanla bir alışkanlık oluşturur. Eğer insan kendi "ben"ini herhangi bir organıyla mesela beyniyle kavramış olsaydı, bu durumda "ben" denilen şey beyinden ibaret olurdu ki, bu ise imkansızdır. Kaldı ki, bu bilinç anında organların yardımı bile söz konusu olamaz. Bundan dolayı insanın bu bilinci esnasında bilen ve bilinen aynı şey olmaktadır.

Bu bilinç hali, sağlıklı ve anlayışı açık bir kimsede olduğu gibi, hastalık, uyku ve sarhoşluk gibi bilinci tam olarak açık olmayan kimselerde de olabilir. Ayrıca insan bazı durumlarda kendi özünün varlığından habersiz olabilir⁵¹. Bunun için onların "uyarılmaları (ve bilgilendirilmeleri)" gerekmektedir. İbn Sina'nın bu delili İşârât'ta "uyarı (tenbih)" teriminin altında zikretmesinin sebebi de budur. Bu sebepten dolayı "benlik bilinci"ne sahip olma, bir zorunluluk olmayıp bir imkandır⁵².

⁴⁹ İbn Sina, el-İşârât ve't Tenbîhât II, s. 343-344-345

⁵⁰ Heath, Peter, Allegory and Philosophy in Avicenna, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992, s. 55.

⁵¹ İnsanın bazı durumlarda kendi özünün farkında olmaması, sahip olduğu kimi güçlerin çeşitli durumlarda daha etkin olması anlamındadır. Mesela uyku esnasında mütehayyile gücü daha etkindir. Aynı şekilde kişi duyuusal bir etkinlikte bulunurken akılsal gücü oldukça zayıflar. Konuyla ilgili olarak bkz. İbn Sina, el-Mübâhasât, s. 210.

⁵² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 225 vd; el-İşârât ve't Tenbihât II, s. 345-346 ve buradaki Tusi şerhi. İbn Sina'nın, insanın kendi "ben"ine ait bu açıklamalarıyla Descartes'in Cogito'su arasında çeşitli karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu karşılaştırmalar için bkz. Fazlurrahman, agm, s. 107.

B- NEFSİN TANIMI

İbn Sina nefsin varlığını, cisimle ilişkisini göz önünde bulundurarak ve onun fiillerini dikkate alarak ortaya koyduktan sonra, varlığı ispatlanan şeyin ne olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtir⁵³. Bu durumda bir şeyin varlığını ispat etmek onu tanımlamak olmamaktadır. İbn Sina'nın, nefsin varlığının ispatına dair kendi delilini açıklamadan nefsin tanımına yönelmesinin sebebi, nefsin tanımını, cevheriyetini değil de bedenle ilişkisini (nefsin bedeni yönetmesini) göz önünde bulundurarak yapmasıdır⁵⁴.

Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, s. 226 vd.; Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXIII, s. 290; Özden, H. Ömer, İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 211 vd. Bergson'un "yalın çözümlemeyle değil de sezgi yoluyla, içeriden kavradığımız, en azından tek bir gerçeklik vardır. Bu, olagelen benliğimiz, zamandaki akışında kendi kişiliğimizdir" ifadesi, İbn Sina'nın insanın "ben"iyle ilgili bilgisinin değeri konusunda söylediklerini teyit etmektedir. Bkz. Bergson, Henri, Metafiziğe Giriş, (Çev. Barış Karacasu), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998, s. 10.

⁵³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 5

⁵⁴ Age, s. 9. İbn Sina, nefsi, "göksel nefis" ve "yersel nefis" olmak üzere ikiye ayırarak, onların varlığını, tanımını ve işlevlerini araştırır. Tabiat ilminin konusu olan yersel nefstir ki, bitki, hayvan, ve insanı kapsar. Göksel nefisler ise metafiziğin (ilahiyat) konusudur. İbn Sina, Bkz. Şifa, Nefs s. 9; İbn Sina, et-Tâlikât ala Havâşî Kitabi'n Nefs, s. 77; İbn Sina, Risale fi'l Hudûd, Tis'u Resâil, Kahire 1908, s. 81. Heath, İbn Sina'daki nefis kavramını fiziksel nefis (physical soul) ve ruhsal nefis (spiritual soul) olarak ikiye ayırmaktadır. Birincisinin bitkisel ve hayvansal nefsi kapsadığını, bedenin yok olmasıyla ortadan kalkacağını, İbn Sina'nın burada, Aristoteles ve Stoa'yı takip ederek fiziksel nefsin varlığını dış gözlem yoluyla ispatladığını belirtmektedir. Buna ilave olarak, ruhsal nefsin İbn Sina psikolojisinde insani nefse (rational soul) karşılık geldiğini, bunun meleksel ve ölümsüz olduğunu, İbn Sina'nın bu nefisle ilgili olarak Platoncu ve Yeni Platoncu idealizmden etkilendiğini ve bu nefsin varlığını da meşhur "boşluktaki kişi" deliliyle ispatladığını ifade etmektedir. Bkz. Heath, Peter, age, s. 55. İnsani nefis, diğer yersel nefislerden ayrı olarak kendisini yetkinleştirebilmek için göksel dünya ile ilişkiye geçmek zorundadır. Fakat bu ilişki yine de bir beden içinde gerçekleşmektedir (her ne

İbn Sina, nefsi, canlı cisimle beraberliklerinden doğan birtakım etkinliklerinden hareketle tanımlamaktadır. Bunlar ise, "*beslenme, büyüme ve üreme gibi bitki ve hayvanın ortak olduğu etkinlikler; iradeyle hareket, hayal etme ve duyumlama gibi hayvanların çoğunda bulunup bitkinin sahip olmadığı etkinlikler ile güzel ve çirkini birbirinden ayırmak, kainat üzerinde düşünmek (er-reviyye), akledilirleri kavramak (tasavvuru'l ma'kûlât) gibi sadece insana özgü etkinliklerdir*"⁵⁵.

İşte bu etkinliklerinden ötürü nefis, güç (kuvve), suret ve yetkinlik (kemal) olarak tanımlanabilmektedir. Buna göre "*nefs, birtakım fiillere kaynaklık etmesi ile duyusal (mahsus) ve akısal (ma'kûl) suretleri kabul etmesinden dolayı güç(kuvve)tür*"⁵⁶. Nefsin güç olması, belirli bir etkinliği gerçekleştirme potansiyelini kendisinde taşımasıdır. Zaten nefse ait fiiller, kendilerine ilkelik edecek güçlerin varlığını zorunlu kılar. Ancak farklı olan her bir fiile karşılık gelecek bir gücün bulunması gerekmez. Mesela kuvvetlilik ve zayıflık, hızlilik ve yavaşlık gibi farklı olan fiiller bir güçten çıkabilecekleri gibi, aynı cins ve tür içinde düşünülen fiiller de bir gücün etkinlik alanına girebilirler⁵⁷. Bitki, hayvan ve insanın üremeye dönük eylemleri aynı gücün, üreme gücünün etkinliği sonucudur. Fakat bu güç, her bir türde farklı niteliklerde ve niceliklerde işlemektedir.

İbn Sina, nefse duyulur ve düşünülür suretleri kabul etmesi sebebiyle güç demişti. Bu, üzerinde durulması gereken, son derece önemli bir nitelemedir. Nefsin "güç" olarak tanımlanması, kanaatimizce onun gelişip yetkinleşmesindeki teleolojinin

kadar beden bu ilişkiyi engellese de). Bundan dolayı, insanın metafizik alanla olan her türlü ilişkisi tabiat ilminin konuları içerisinde ele alınır. Ancak insani nefsin eskatolojisi sözkonusu olunca durum değişmektedir ki, bu konu metafizik ilmi içerisinde incelenmektedir. Bkz. Necat, s. 291 vd. İbn Sina, metafiziğin konularını tesbit ederken, onun beş asli konusuna ilave olarak iki de fer'î konusunun olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi "Nübüvvet", diğeri ise "Mead (nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu)"dır. Bkz. İbn Sina, Risale fi Aksâmi'l-Ülûmi'l-Aklyiye, s. 114 vd.; Bayraktar, Mehmet, age, s. 145.

⁵⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 30

⁵⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 6; Risale fi'n-Nefs ve Bekaiha ve Meadiha, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvâni, Ahvalü'n Nefs, Kahire 1952, s. 50 (Bundan sonra Risale fi'n-Nefs olarak belirtilecektir).

⁵⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 27 vd.

yanında, özgürlüğünün de temelini oluşturmaktadır. İbn Sina konunun bu boyutunu kendisi dile getirmez. Ama insanın özgürlüğü problemine böyle bir nitelemeyi temel olarak farklı bir çözüm arayışı, İbn Sina'nın bakışının özüne aykırı olmasa gerek. Güç, yani bir şeyi kabul edebilme durumu, açıkça edilgenliği ifade etmektedir. Edilgen olan ya da güç olarak herhangi bir şeyi kabul edebilmeyi içinde taşıyan, etkin olabilmek için zorunlu olarak etkin olana ihtiyaç duymaktadır. Bu etkin olan şey de, ilkin nefsin kendisi değil, onun dışındaki bir şeydir. Nefsin tanımına güç kavramının eklenmesi, onun değişebilirliği ve gelişebilirliğini de göstermektedir. Nefs sahibi varlıklar olarak bitki ve hayvanlar ayarlanmış olduklarından bu değişim ve gelişim onlar için geçerli olamaz. Ancak buradaki değişim ve gelişim, bitki ve hayvanın biyolojik yapıları için değil, hayatın devamı için ortaya konan pratikler anlamındadır. Oysa insan söz konusu olunca, her ne kadar doğuştan getirdiği sınırlı bir duyusal ve akılsal yapıya sahip de olsa, bu sınırlılık içinde onun özgürlüğü, kendi içinde bu potansiyelliği taşımasında yatmaktadır. Çünkü potansiyellik insana çeşitli imkan yollarını sunabilmektedir. İşte bu yolların daha doğrusu, içinde bir imkan olarak taşıdığı bu değişme, gelişme ve olabilmek yollarının çeşitliliği onun özgürlüğünü ifade etmektedir.

İbn Sina, nefsi "*maddeyle birlikte bulunarak bitkisel ve hayvansal tözü oluşturması açısından suret* " olarak da tanımlamaktadır⁵⁸. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbn Sina nefsi tanımlarken, onun cisimle birlikteliğinden ortaya çıkan etkinliklerinden hareket etmektedir. Nefsin beraber bulunduğu cisim ise, madde ve suretin bileşimiyle oluşmuştur. Burada madde, bir cismi belirleyen etkinliği değil, cismin edilgen yönünü ifade eder. Mesela kılıç, demir olması yönüyle değil keskin olması yönüyle kesme etkinliğinde bulunur. Bu keskinlik yani kılıcın şekli ise onun suretidir. Aynı şekilde toprak ve su ya da insanlar, maddelerinden dolayı değil, sahip oldukları suretlerden dolayı farklılık gösterirler⁵⁹. Ancak bu tür bir suret doğal cismin parçası olan maddi surettir. Nefsin bedeninin sureti olması, güç halindeki maddeyle ilişkiye geçmiş bir suret olmayıp, madde ve suretten oluşmuş cismin ilkesi anlamında

⁵⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 6; Risale fi'n-Nefs, s. 50-51

⁵⁹ İbn Sina, Mebhas anı'l Kuva'l Nefsaniyyeti, nşr. Ahmet Fuat el-Ehvani, Ahvalu'n Nefs, Kahire 1952, s. 152-153 (Bundan sonra Mebhas olarak belirtilecektir).

bir surettir. Çünkü maddi suret maddeden ayrı olarak bulunamaz⁶⁰. Oysa nefis, insani planda maddeden ayrı olarak bulunabilmektedir.

İnorganik cisim gibi organik cisim de madde ve suretten oluşmuştur. Ona canlılık etkinliklerini kazandıran şey ise surettir. Bu durumda suret bir *yetkinliktir (kemat)*. Çünkü canlı onunla yetkinleşmektedir. Ancak her suret yetkinlik olduğu halde her yetkinlik suret değildir. Mesela yönetici şehrin, kaptan geminin yetkinliğidir; fakat yönetici ve kaptan, şehir ve geminin suretleri değildir. Nefsin yetkinlik olarak tanımlanması, alt ve üst tabakalardaki türlerin oluşmasını sağlayıp onları yetkinleştirilmesi anlamındadır. Yetkinlik, birinci ve ikinci yetkinlik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birinci yetkinlik, kendisiyle türün bilfiil tür olduğu yetkinlik ki, kılıcın şekli gibi. Birinci yetkinlik burada eylemlerin ilkeleri (mebâdiu'l efâil) konumundadır. İkinci yetkinlik ise, türün eylemleri için kullanılan yetkinliktir, ki kılıcın kesmesi, insanın duyumlama, hareket, ayırdetme ve araştırma eylemleri gibi. Bu anlamdaki yetkinlik, bizzat eylemlerin kendisidir; canlının sahip olduğu güçlerin aktüelleşmesidir⁶¹.

İbn Sina'nın yetkinliği, birinci ve ikinci yetkinlik olarak ayırması iki sebepten ötürüdür. Bunlardan birincisi, yetkinliğin, nefsin güç ve suret oluşuna tercih edilmesidir. Dolayısıyla son noktada yetkinlik, bir eylemin ilkesine sahip olmak değil, o eylemin bizzat gerçekleştirilmesidir. Bu durumda mesela insan, düşünme gücüne sahip olmasından çok bizzat düşünme gücünü etkin olarak gerçekleştirilmesiyle yetkinlik kazanmaktadır. Eğer böyle olmasaydı nefsin güç ve suret olarak tanımlanması yeterli olurdu. Yetkinliğin iki kısma ayrılmasının diğer bir sebebi de, nefsin tanımına eklenen suret ve yetkinlik kavramlarının farklılığının belirtilmesidir. Çünkü birinci yetkinlik surete karşılık gelmekte (kılıcın şekli onun suretidir), bu durumda yetkinliğin ikinci anlamını da göz önüne getirdiğimizde onun kavramsal anlamının, suretin kavramsal anlamından daha genel olduğu ortaya çıkmaktadır. Her suretin yetkinlik olması, yetkinliğin birinci kısmını kapsamaktadır. Böylece nefsin tanımı için suret gerekli ama yeterli değildir.

⁶⁰ İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960, s. 80. Madde-suret ilişkisi ve suretin farklı anlamları için bkz. İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 72 vd; Hudûd, s. 82-83.

⁶¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 6-10; Risale fi'n-Nefs, s. 51-52; Mebhas, s. 153

İbn Sina'ya göre yetkinlik bir şeyin yetkinliğidir. Dolayısıyla nefis de yetkinlik olduğu için o da bir şeyin yetkinliği olmaktadır, ki bu şey cisimdir. Ancak nefis, her türlü cismin yetkinliği değildir. O, yatak, sandalye vs. gibi yapma cisimlerin yetkinliği olmayıp, doğal cismin yetkinliğidir. Fakat yine de nefis, hava, toprak ve ateş gibi temel unsurların da yetkinliği değildir. Bilakis o, ilk olarak beslenme ve büyüme gibi canlı olmanın göstergesi olan ve kendisinden organlar aracılığıyla ikinci yetkinliklerin çıktığı doğal cismin yetkinliğidir. Bütün bu açıklamalardan sonra İbn Sina, nefsi "*hayati faaliyetlerin ifadesi olan eylemleri gerçekleştirebilecek organik doğal cismin ilk yetkinliği*"⁶² olarak tanımlamaktadır.

Görüldüğü gibi İbn Sina, nefsi tanımlarken, yetkinlik kavramını, güç ve suret kavramına tercih etmektedir. Yetkinlik ise, daha önce de belirttiğimiz gibi nefsin bizzat etkin olmasıdır. Nefsin "ilk yetkinlik" olarak tanımlanması, eylemlerin ilkesi olan ilk yetkinliğin, eylemlerin kendisi olan "ikinci yetkinlik"ten önce olmasından dolayıdır. Nefsi etkin olmaya yaratılıştan gelen bir aşk sevk etmektedir⁶³. Temelinde aşk bulunan bu etkinlik, açıkça "var-olmaktır". Bu varoluş ise Mutlak Hayr'ın tecellisini kabul etmekten ibarettir. Her şey kendi gücü oranında tecelliyi kabul ederek eylemlerinin gayelerinde O (Mutlak Hayr)na benzemeye sevk edilir⁶⁴. Allah, sevk edilmiş ya da yöneliş "insanların ilahı (Nâs, 3)" ayetiyle ifade etmiştir. Çünkü ilah olmak yaratılmışları kendine yönlendirmek demektir⁶⁵.

Ancak burada şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, nefsin yukarıdaki tanımı türsel bir tanım değildir. Yetkinlik, türler söz konusu olduğunda açıkça anlaşılmalıdır.

⁶² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 10; Risale fi'n-Nefs, s. 56; Mebhas, s. 153. İbn Sina "Hudûd (Tanımlar)" kitabında nefsi şöyle tanımlamaktadır : "Nefs, bitki, hayvan ve insan için ortak anlamı içeren bir isimdir ki, bu açıdan o, bilkuvve hayat sahibi doğal cisimlerin yetkinliğidir". Hudûd, s. 81. İbn Sina'nın bu tanımı yersel nefsi kapsayıp, göksel nefsi dışarıda bırakmaktadır. Yersel ve göksel nefisler arasında cins farkı olduğundan aynı tanım altında birleştirilemezler.

⁶³ İbn Sina, Risale fi'l Işk, nşr. Hasan Asi, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatî's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 251 (Bundan sonra sadece Işk olarak belirtilecektir).

⁶⁴ Age, s. 267 vd.

⁶⁵ İbn Sina, en-Nâs, s. 124

Zaten nefsin yetkinlik olarak tanımlanması da alt ve üst tabakadaki türlerin oluşması ve yetkinleşmesi anlamındadır. Bunun için konumuzun zorunlu uzantısı olarak canlı cinsinin birer türleri olan bitki, hayvan ve insan nefsi için gerekli tanımların yapılması ve onların sahip oldukları yetilerin açıklanması gerekmektedir.

II. NEFSİN TÜRLERİ VE YETİLERİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi inorganik doğal cisimden organik doğal cisme geçiş sürecinde nefis cisme katılır ve o bir yeti (güç)ler bütünüdür. Yeti, herhangi bir şeyin kendisiyle ilgili eylemin gerçekleşebilme gücüdür, o bu yönüyle eylemlerin ilkesi konumundadır. Bu yetilerin tesbiti İbn Sina tarafından, nefsin eylemlerinden hareketle ortaya konulmaktadır. Her bir canlı bu yetilerin birini, bir kaçını veya tamamını kendinde barındırır. Ancak yetilerin canlılarda eyleme dönüşmeleri, hem canlının yeteneğine göre farklı seviyelerde, hem de buldukları türe göre farklı nicelik ve niteliklerde gerçekleşir.

İbn Sina öncelikle nefsin yetilerinin bir tasnifini yapar. Bu sınıflamaya temel teşkil eden şey, yetilerin buldukları organik varlık tabakasıdır. Buna göre, nefsin yetileri buldukları organik varlık tabakalarından hareketle nefsin türlerini oluşturmaktadırlar. Ki nefis, bitkisel, hayvansal ve insani olmak üzere üç kısma ayrılır⁶⁶. Şimdi bu üç nefis türünü yetileriyle birlikte açıklayalım.

A.NEFSİN BİTKİSEL YETİLERİ

İnorganik varlık tabakasından sonra organik varlık tabakasının ilk derecesini bitkisel varlık alanı oluşturmaktadır. Bu alana canlılık kazandıran şey de, İbn Sina tarafından "bitkisel nefis" olarak adlandırılmaktadır⁶⁷. "*Beslenme, büyüme ve üreme*

⁶⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 32; Necat, s. 158; Risale fi'n-Nefs, s. 57.

⁶⁷ İbn Sina, Risale fi'n-Nefs, s. 49

*yömünden organlara sahip doğal cismin ilk yetkinliği*⁶⁸ olarak tanımlanan bitkisel nefsin, tanımdan da anlaşılacağı gibi üç temel yetisi vardır. Bunlardan ilki, beslenme yetisi (el-kuvvetü'l-gaziye)dir. Bu yeti, alınan besini bedeninin her bir organı için uygun hale dönüştürür. Besinin yapısı bedeninin yapısına uygun olmasına rağmen, besin doğal olarak alındığından dolayı bedeni oluşturan karışıma dönüştürülebilmesi için canlı kesin olarak beslenme gücüne ihtiyaç duyar. Bu noktada beslenme gücüne sindirim vs. gibi güçler de yardımcı olurlar. Bu güç sayesinde bedeninin çözülme neticesinde eksilen yerleri aynı yapıyla doldurulur ve gereksiz-yararsız artıklar dışarı atılmak amacıyla ayrıştırılır. Beslenme gücü canlının en temel yetisidir. Bu yeti olmadan canlı canlılığını devam ettiremez. Bundan dolayı her bir canlı, hayatını devam ettirmek için bu yetiye zorunlu olarak ihtiyaç duyar⁶⁹.

Bitkisel nefsin ikinci yetisi, büyüme-gelişme gücü (el-kuvvetü'n-namiye)dür. Bu yeti, beslenme yetisinin her bir organının mizacına uygun hale getirdiği besini, ilgili organlara sevkeder. Bu dağıtımın sonunda her bir organ, kendi yapısına uygun cisimle en, boy ve derinlik bakımından gelişir. İbn Sina'ya göre her bir canlının yetkin bir şekilde büyümesini, gelişmesini bu yeti değil de beslenme veya bir başka yeti üstlenmiş olsaydı, organların dengesi bozulur ve canlı gelişimini tamamlayamazdı. Çünkü canlının sonraki gelişimi, hayatının başlangıcındaki biyolojik yapısına orantılı bir şekilde devam etmez. Bazı organların gelişimi yavaş ve kısa olurken, diğer bazılarının gelişimi hızlı ve uzun olmaktadır. İşte bedeninin dengeli gelişimini sağlayan ve her bir canlının bedenini tamamlayan yeti, büyüme yetisidir⁷⁰.

İbn Sina, "bağlanmış şeylere üfleyenlerin kötülüklerinden (Felak 4)" ayetini de bitkisel nefsin beslenme ve büyüme güçleri hakkındaki açıklamaları doğrultusunda yorumlamaktadır. Ona göre buradaki bağlama (akd), bitkisel nefsin beslenme ve büyüme yetilerine işaret etmektedir. Çünkü beden, çeşitli unsurların bir araya gelip birbirleriyle bağlanmasıyla meydana gelmiştir. Bedeni oluşturan unsurları birbirine bağlayan güçler ise beslenme ve büyüme güçleridir. Aynı şekilde "üfleme" de, bir

⁶⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 32; Necat, s. 158; Risale fi'n-Nefs, s. 57.

⁶⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 33, 45 vd.; Necat, s. 158; İbn Sina, Uyunu'l-Hikme, nşr. Hilmi Ziya Ülken, Resâil-i İbn Sina I, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1953, s. 30; Risale fi'n Nefs, s. 57.

⁷⁰ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 33, 46; Necat, s. 158; ; Uyunu'l-Hikme, s. 30; Risale fi'n-Nefs, s. 58.

şeyin en, boy ve derinlik gibi çeşitli yönlerden gelişimini sağladığı için bitkisel nefsin büyüme gücüne işaret etmektedir⁷¹.

İbn Sina'ya göre bitkisel nefsin üçüncü ve son yetisi üreme gücü (el-kuvvetü'l-müvellide)dür. Bu yeti, kendinden önceki iki yetinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Beslenip belirli bir olgunluğa ulaşan canlının, kendine benzer bir cisim üretmesi bu gücün etkinliği sonucudur. Yeni canlı ortaya çıktıktan sonra bu gücün işlevi sona erer⁷². İbn Sina beslenme gücünü ilke, üreme gücünü amaç ve büyüme gücünü de bu iki güç arasındaki aracı olarak değerlendirmektedir⁷³. Böylece üreme gücü, beslenme ve büyüme güçlerinin ereksel sebebi olarak onlara öncelik etmektedir. Beslenme ve büyüme güçleri canlı tekinin, üreme gücü de türün devamlılığı için gereklidir. Canlı teki oluş ve bozuluş kanunlarına bağlı olduğu için her bir şeyin devamı ancak türsel bir süreklilikle mümkün olmaktadır. Çünkü Yüce Tanrı her bir şeye ilahi bir feyzle süreklilik arzusu vermiştir⁷⁴. Ve bu arzu, canlının yaratılıştan getirdiği bir durumdur⁷⁵. İbn Sina'nın bu düşüncesi, fizik alandaki her bir oluşumun metafizik bir ilkedен kaynakladığını açıkça göstermektedir. Onun fiziğini metafiziğine bağlayan noktalardan birisi de burasıdır.

B. NEFSİN HAYVANSAL YETİLERİ

Nefsin gerek bitkisel yetileri gerekse hayvansal yetileri incelenirken dikkat edilmesi gereken nokta, bu yetilerin sadece ait oldukları tür çerçevesinde değerlendirilemeyecekleridir. Böyle bir yaklaşım, onların tam olarak anlaşılmasını engeller. Çünkü bu yetiler, hem ait oldukları türün hem de dahil oldukları bir üst türün etkinlikleri olarak ortaya çıkmaktadırlar. Mesela nefsin bitkisel gücünün bir yetisi olan üreme gücü, sadece bitkisel varlık alanı gözönüne alınarak değil, dahil olduğu hayvansal ve insani varlık alanları da dikkate alınarak incelenmelidir. Çünkü bir alttaki

⁷¹ İbn Sina, Felak, nşr. Hesan Asi, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 119

⁷² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 33, 47; Necat, s. 158; Uyunu'l-Hikme, s. 30; Risale fi'n-Nefs, s. 58.

⁷³ İbn Sina, Mebhas, s. 157.

⁷⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 47; Işk, s. 253.

⁷⁵ İbn Sina, Işk, 250 vd.

türün bütün yetileri bir üstteki türün de öncelikle kendisini belirleyen yetileri yanında yer almaktadırlar.

İbn Sina'ya göre, organik varlık skalasında bitkisel varlık alanından sonra (onun üstünde) gelen alan, hayvansal varlık alanıdır. Bu alan, bitkisel alanın değişik kombinezonlarda gelişmesiyle oluşarak nefsin hayvansal yetilerini kabul edebilme yeteneğini elde etmiştir. "*Hayvansal nefis, iradeyle hareket ve tikelleri idrak etmek açısından organlara sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir*"⁷⁶. Tanımdan da anlaşılacağı gibi hayvansal nefsin, hareket yetisi (el-kuvvetü'l-muharrike) ve idrak yetisi (el-kuvvetü'l-müdrrike) olmak üzere iki ana gücü vardır.

1. Hareket Yetisi (el-Kuvvetü'l-Muharrike)

Bu yetinin incelenmesi, aynı zamanda bilgi-istenç-eylem arasındaki ilişkinin belirlenmesini de beraberinde getirmektedir. Bir şeyi bilmek o şeyi istemek midir? Ya da bir şeyi istemek o şey için eylemde bulunmayı doğurur mu? Bu tür sorulara İbn Sina tarafından verilecek cevaplar, hareket yetisinin açıklanmasıyla ortaya çıkabilmektedir.

Ona göre hareket yetisi kendi içinde "istenci ortaya çıkaran/oluşturan yeti (el-kuvvetü'l-baise)" ve "eylemi gerçekleştiren yeti (el-kuvvetü'l-faile)" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Öncelikle herhangi bir nesnenin sureti mütehayyile gücü tarafından idrak edilir. Yani herhangi bir nesne hakkında önce bir bilgi oluşur. Oluşan bu bilgi canlıda herhangi bir eylemi doğurmaz. Hareketin gerçekleşebilmesi için canlının, idrak edilen nesneye karşı bir yönelimi ya da ondan kaçınımı gerekmektedir. Bu noktada istenci oluşturan güce iki yeti daha yardımcı olmaktadır. Bunlardan birincisi, haz elde etmeye yönelik ve faydalı olduğu düşünülen nesnelere karşı istenci uyandıran "şehvet gücü (el-kuvvetü'l-şehviyye)"; diğeri de zararlı olduğu düşünülen nesnelere karşı üstün gelmeyi veya ondan uzaklaşmayı uyandıran "öfke gücü (el-kuvvetü'l-gazabiyye)"dür. Eylemin oluşması için nesnenin arzulanması veya ondan nefret edilmesi de yetmemektedir. Canlıda oluşan çeşitli dürtülerin, eylemi gerçekleştiren yetiye ulaşmaları gerekmektedir. Çeşitli kas ve sinirlere yayılmış olan bu güç, kendisine beyin tarafından gönderilen dürtüleri, lif ve çeşitli bağlar aracılığıyla kasarak ya da

⁷⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 32; Necat, s. 158; Risale fi'n-Nefs, s. 52.

gevşeterek organları ve bedeni harekete geçirir⁷⁷. Bu açıklamalar da göstermektedir ki, bir şeyi bilmek o şeyi istemek olmadığı gibi, bir şey hakkındaki istenç de ona doğru bir hareketi doğurmayabilir. Hareketin olması için, nesne hakkındaki istencin güçlü olması gerekir. Zira zayıf istençler canlıyı harekete sevkmezler. Bu durumda bir eylemin oluşabilmesi için, canlıda o eylemin objesiyle ilgili öncelikle bir bilgi, daha sonra da güçlü bir istek ortaya çıkmalıdır.

2. Duyusal İdrak Yetileri ((el-Kuvâ'l-Müdriketü'l-Hissiyye)

İbn Sina'nın psikolojisinde çok önemli bir yere sahip olan nefsin hayvansal gücüne ait olan idrak yetileri ve bu yetilere ait açıklamalar, tahmin edilebileceği gibi, onun nefisle ilgili yazılarında yer almaktadır. Bu yetiler, bilgi kuramı içerisinde değil, daha çok psikolojik bir çerçevede incelenmektedir. Ancak bizim asıl amacımız, bu yetilerin bilgi kuramsal konumları, değerleri ve bu çerçevede kritize edilmesidir. Bu amacımızın gerçekleşebilmesi için, öncelikle bu yetilerin neler olduğunun ortaya çıkması gerekmektedir.

İbn Sina, duyusal idrak yetilerini, dış idrak yetileri (el-kuvâ'l-müdriketü'z-zahire), ve iç idrak yetileri (el-kuvâ'l-müdriketü'l-batine/dahile) şeklinde iki kısma ayırmaktadır⁷⁸. Allah'ın "insanların ve cinlerin (Nas 6)" ifadesindeki "insan" açık olana delalet eder, ki bununla İbn Sina'ya göre dış idrak yetileri kastedilmektedir. Aynı şekilde ayette yer alan "cin" kavramı da gizli olana işaret eder, ki bununla da, iç idrak yetileri kastedilmiştir⁷⁹.

a. Dış İdrak Yetileri (el-Kuvâ'-Müdriketü'z-Zâhire)

Dış idrak yetileri aynı zamanda beş duyu (el-havâssu'l-hamse) olarak da isimlendirilmektedir. Bunlar, görme duyusu (el-kuvvetü'l-bâsıra), işitme duyusu (el-

⁷⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 33, 172 vd.; Necat, s. 159; Uyunu'l-Hikme, s. 34; Risale fi'n-Nefs, s. 58; Mebhas, s. 159-160. Hareketin biyolojik oluşumu konusunda daha geniş bilgi için bkz. el-Kanun fi't Tıbb, Birinci Kitap, s. 25-100.

⁷⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 33; Necat, s. 159; Uyunu'l-Hikme, s. 30; Risale fi'n-Nefs, s. 59.

⁷⁹ İbn Sina, en-Nas, s. 125.

kuvvetü's-sem'iyye), koku alma duyusu (el-kuvvetü's-şâmmiyye), tat alma duyusu (el-kuvvetü'z-zevkiyye) ve dokunma duyusu (el-kuvvetü'l-lemsiyye)dur. İbn Sina beş duyudan birisi olan dokunma duyusunu kendi içinde dört kısma ayırarak dış duyuların sayısını sekize çıkarmaktadır⁸⁰. Beş duyu Şifa'nın Nefs kitabının birinci makalesinin son bölümünde, Necat'ta, Risale fi'n-Nefs ve Mebhas adlı eserlerde görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma duyuları şeklinde sıralanırken⁸¹, bu duyuların detaylı bir şekilde anlatıldığı Şifa'nın Nefs kitabının ikinci ve üçüncü makaleleri ile Uyunu'l-Hikme'de dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyuları şeklinde sıralanmaktadır⁸². Biz ilk sıralamayı dikkate alarak, onlar hakkında detaya (detaydan kastımız, mesela görme duyusu için, renk, ışık, şeffaflık ve gözün biyolojik yapısı ile bunlar arasındaki ilişkinin derinlemesine açıklamasıdır) girmeden bu duyuların işlevleri hakkında kısa bilgiler vereceğiz. Bu duyuların oluşturdukları (ya da ilettikleri) duyuların açıklamasını ve kritiğini daha sonra yapacağız.

Dış idrak yetilerinden görme duyusu, gözün sinir boşluğunda bulunur ve gözün etrafında yer alan saydam-akışkan tabaka (er-rutubetü'l-celidiyye)ya ışık aracılığıyla yansıyan nesnelere suretlerini idrak eder. Buradaki idrak, renkli nesnenin, gözde sadece görüntüsünün oluşmasından ibarettir⁸³.

İşitme duyusu, kulak deliğinin yüzeyinde yer alan sinirlerde bulunur. Biri çarpan, diğeri çarpılan iki nesnenin temaslarının sonucunda meydana gelen hava titreşimlerinin ilettiği şeyleri idrak eder. İşitmenin oluşabilmesi için, iki nesnenin çarpışması ya da bir

⁸⁰ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34; Necat, s. 159-160; Uyunu'l-Hikme, s. 34; Risale fi'n-Nefs, s. 59.

⁸¹ Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34; Necat, s. 159; Risale fi'n-Nefs, s. 59; Mebhas, s. 159-160.

⁸² Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 58-141; Uyunu'l-Hikme, s. 30-31.

⁸³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34, 79-139 vd.; Necat, s. 159; Uyunu'l-Hikme, s. 31-32; Risale fi'n-Nefs, s. 59; Mebhas, s. 161-162. Göz kaslarının yapısı hakkında bkz. el-Kanun fi't Tıb, Birinci Kitap, s. 53; Ayrıca bkz. Sayılı, Aydın, "İbn Sina'da Işık, Görme ve Gökkuşuğu", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, T.T.K. Basımevi, Ankara 1984, s. 212 vd.

nesnenin parçalanması sonucunda oluşan titreşimlerin kulak deliğindeki boşluğa ulaşması gerekmektedir⁸⁴.

Koku alma duyusu, beynin ön tarafındaki iki tomurcuğa benzeyen çıkıntıda yer alır. Koku, havada karışmış bir şekilde bulunan buharın burun yoluyla içeriye alınmasıyla veya dışarıdaki nesnenin havada oluşturduğu kokusal değişimin teneffüs edilmesiyle gerçekleşir. Canlı, koku alma duyusunu öncelikle besinlerin tanınmasında kullanır. Bundan dolayı bu duyu, tat alma duyusuna yardımcı olmaktadır. Ayrıca nefsin kendisinde en az tutabildiği duyumlar, koku duyumlarıdır⁸⁵.

Tat alma duyusu, dilin üzerine yayılmış sinirlerde bulunur. Nesnelere çözümlenen parçalarının dile dokunması ve o parçalarla dildeki sıvının (tükrük salgısı) karışması sonucunda tat alma gerçekleşir. Bu duyu, canlının hayatını devam ettirmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir⁸⁶.

Dokunma duyusu, etteki ve bedenin derisindeki sinirlerde bulunur. Bu duyu dört çeşit duyumunu gerçekleştirdiği için cins olarak telakki edilmektedir. Bu dört duyum dört zıtlıkla ilgili olmak üzere şöyle sıralanmaktadır: a. sıcaklık-soğukluk, b. kuruluk-yaşlılık, c. sertlik-yumuşaklık, d. pürüzlülük-düzgünlük. Bu dört zıtlık da tek bir organ aracılığıyla idrak edilmektedir. Dokunma duyusu, canlının hayatını devam ettirebilmesi için kendisinde zorunlu olarak bulunması gereken bir duyudur. Bitkisel nefste beslenme duyusu ne ise, hayvansal nefste de dokunma duyusu odur⁸⁷.

İbn Sina'ya göre beş dış duyunun her biri öncelikle kendisiyle ilgili olarak nesnenin bir niteliğini idrak eder. Mesela görme duyusu renkleri, işitme duyusu sesleri idrak eder. İşte dış duyumların, nesneye ait tek bir niteliği idrakine, "nesneye ait bir niteliğin idraki (el-mahsusatü'l-münferide)" denilmektedir. Buna ilave olarak, dış

⁸⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 3, 70-76; Necat, s. 159; Uyunu'l-Hikme, s. 31; Risale fi'n-Nefs, s. 58; Mebhas, s. 162-163.

⁸⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 3, 64-65; Necat, s. 159; Uyunu'l-Hikme, s. 31; Risale fi'n-Nefs, s. 59; Mebhas, s. 163; el-Kanun fi' Tıbb, Birinci Kitap, s. 55

⁸⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34, 65-69; Necat, s. 159; Uyunu'l-Hikme, s. 31; Risale fi'n-Nefs, s. 59; Mebhas, s. 163; el-Kanun fi' Tıbb, Birinci Kitap, s. 59.

⁸⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34, 58-63; Necat, s. 159-160; Uyunu'l-Hikme, s. 30; Risale fi'n-Nefs, s. 60; Mebhas, s. 163.

duyular nesneye ait, hareket-sükun, uzaklık-yakınlık, büyüklük-küçüklük gibi nitelikleri de idrak ederler, ki bunlara da "nesneye ait ortak niteliklerin idraki (el-mahsusatü'l-müştereke)" adı verilmektedir. Bu ortak nitelikler bir takım kimselerin zannettikleri gibi dış duyuların dışında bir başka duyunun gerçekleştirdiği idrakler değildir. Nesnelere ait en temel ortak niteliğin onların sayılarının olduğunu söyleyen⁸⁸ İbn Sina'ya göre, dış duyuların her birinin gerçekleştirdiği nesneye ait ortak nitelikleri şöyle sıralayabiliriz:

Görme duyusu, nesnenin durağanlığını (sükun), hareketini, konumunu, sayısını, şeklini ve hacmini renk aracılığıyla idrak eder. İşitme duyusu, nesnenin büyüklüğünü idrak etmemekle birlikte sanki büyük ses büyük nesneden, küçük ses küçük nesnedenmiş gibi bir idraki söz konusu olabilir. Fakat bazen küçük bir nesneden büyük bir ses çıkabilir. Güvenilir olmamakla beraber işitme duyusu sesin sürekliliğini dikkate alarak, nesnenin durağanlığını ve hareketini idrak edebilir. Ancak duran bir nesnede de ses sürekli olabilir. Bunlara ilave olarak işitme duyusu nesnenin değil, sesin şeklini idrak eder. Fakat bu duyunun bütün idrakleri canlıyı kesin bir sonuca ulaştırmaz. Bu idrakler zaman içinde tecrübe ile elde edilirler. Koku alma duyusu koklanan nesnenin sayısını idrak edebilir. Ancak onun durağanlığını, hareketini, şeklini ve hacmini idrak edemez. Fakat nefis, kokusu kesilen bir şeyin yok olduğu ve kokusu devam eden bir şeyin de sabit olduğuna vehim ve kıyas yolu ile ulaşabilir. Tat alma duyusu yenilen şeyin tatma suretiyle hacmini, ondaki tatları ayırdetmek suretiyle de sayısını idrak edebilir. Ayrıca dokunma duyusunun yardımıyla yenilen nesnenin şeklini, sükun ve hareketini zayıf olarak idrak edebilir. Son olarak dokunma duyusu, nesnenin sayısının yanında sertlik-yumuşaklık, soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık, pürüzlülük-düzgünlülük v.s. gibi nitelikleri idrak eder⁸⁹

⁸⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 141

⁸⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 139-141; Mebhas, s. 164 vd Dış duyuların işlevleri ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Necati, Muhammed Osman, el-İdrakü'l Hissî İnde İbn Sina, Kahire 1961, s.84-125; Dağ, Mehmet, "İbn Sina'nın Psikolojisi", s.343-355; Durusoy, Ali, age, s.88-97.

b.-İç İdrak Yetileri (el-Kuvâ'l-Müdriketü'l-Batine)

İbn Sina hem sistem eserlerinde hem de müstakil risalelerinde iç idrak yetilerini de dış idrak yetileri gibi beş kısma ayırmaktadır. Bunlar: a.Ortak Duyu (el-Hissü'l-Müşterek), b.Suretleri Koruma Yetisi (el-Kuvvetü'l-Hayal ve'l-Musavvira), c.Hayal Kurma ve Düşünme Yetisi (el-Kuvvetü'l-Mütehayyile ve'l-Müfekkire), d.Vehim Yetisi (el-Kuvvetü'l Vehmiyye), e.Hafıza ve Hatırlama Yetisi (el-Kuvvetü'l-Hafıza ve'z-Zakire)'dir⁹⁰.

İbn Sina, iç idrak yetileri hakkında açıklamalara geçmeden önce onların idrakleriyle ilgili dört tane prensip ortaya koymaktadır. Bunlar:

1-"İç idrak yetilerinden bir kısmı duyulurların suretlerini (suveru'l-mahsusât), diğer bir kısmı da duyulurların anlamlarını (maâni'l-mahsusât) idrak ederler"⁹¹. Suretin idrakinde, nefsin iç idrak yetileriyle dış idrak yetileri beraberce iş görürler. Oysa anlamın idrakinde, dış idrak yetileri iş başında olmaksızın nefsin iç idrak yetisi bu tür idraki gerçekleştirir. İbn Sina burada koyun ve kurt örneğini vermektedir: Koyunun, kurdun renk, şekil ve konumundan ibaret olan suretini idrak etmesi "suretin idraki"dir. Burada koyunun dış idrak yetileriyle iç idrak yetileri beraberce iş görmektedirler. Ancak idrak önceliği dış duylulara aittir. Aynı şekilde koyunun, kurttan "onun tehlikeli bir şey olduğu" anlamını çıkarması "anlamın idraki"dir. Bu tür idrakte dış duyluların herhangi bir etkinliği söz konusu değildir⁹².

Bütün bu açıklamalara göre bir şeyin suretini idrak etmekle o şeye ait anlamı idrak etmek farklıdır. Ayrıca suret nesneye, anlam ise -her ne kadar bu anlamı nesne taşısa da- idrak eden özneye aittir. Kurdun "tehlike arzemesi" koyun için geçerlidir.

⁹⁰ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35 vd, 145 vd; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, 32 vd; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 380 vd.; Risale fi'n-Nefs, s. 61 vd; İbn Sina, el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, nşr. Hesân Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 226 vd.

⁹¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 162; Risale fi'n-Nefs, s. 60.

⁹² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 162; Risale fi'n-Nefs, s. 60-61.

Böyle olmasaydı bütün hayvanlar mesela aslan ve filin de kurttan "tehlikeli olduğu" anlamını çıkarmaları ve ondan kaçmaları gerekirdi.

2-"İç idrak yetilerinden bazıları idraklerinde etkin iken, bazıları da etkin değildir"⁹³. İbn Sina'ya göre etkin idrak (el-idrak ma'al-fiil), iç idrak yetilerinden bir kısmının idrak ettiği suret ve anlamları birbirleriyle birleştirme (terkip) ya da birbirlerinden ayırıştırma (tafsil) yoluyla yeni bir idraki oluşturmalarıdır. Etkin olmayan idrak (el-idrak lâ ma'al-fiil) ise, suret ve anlamlar üzerinde herhangi bir birleştirme ve ayırıştırma işlemi yapmaksızın idraki olduğu gibi gerçekleştirir⁹⁴. İdrakin olduğu gibi gerçekleşmesi, idrak edilen suret ya da anlam hakkında o anda bir yargıya varılmasıdır. Herhangi bir nesne hakkında ilkin "böyledir" veya "tehlikelidir" türünden bir yargı etkin olmayan idrakin içeriği iken, o nesne için oluşturulan "böyledir"veya "tehlikelidir" yargısının daha başka idraklerle sentez ve analizinden doğan olumlu ya da olumsuz yargılar etkin idrakin içeriğini meydana getirmektedir. Hayvanın etkin idrake sahip olması herhangi bir şeyle ilgili tecrübe oluşturmamasını sağlarken, insan bununla hem tecrübeyi oluşturur, hem de nesnelere hakkında değerlendirmeler yaparak çeşitli değer yargılarına sahip olur.

3-"İç idrak yetilerinden bazıları birinci idraki (el-idrakü'l-evvel), bazıları da ikinci idraki (el-idrakü's-sânî) gerçekleştirir"⁹⁵. Birinci idrak, duyulur nesneye ait suretin doğrudan doğruya özünde yer etmesi iken, ikinci idrak doğrudan doğruya elde edilen suret aracılığıyla bir başka idrakin oluşturulmasıdır⁹⁶. Sahibini tanıdığımız bir kalemi gördüğümüzde, kalemin sahibini hatırlamamız gibi.

4-"İdraki gerçekleştiren yeti, idraki koruyan yetiden farklıdır"⁹⁷. Bu prensibe göre iç idrak yetilerinden bazıları idraki oluştururlar ancak bu idrakleri koruyamazlar. Buna karşın oluşturulan idrakleri koruyan ancak hiç bir idraki gerçekleştiremeyen yetiler de vardır. İbn Sina buna delil olarak şu örneğini vermektedir: "Su bir şeyi kabul

⁹³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 162; Risale fi'n-Nefs, s. 60.

⁹⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 162; Risale fi'n-Nefs, s. 61.

⁹⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 162; Risale fi'n-Nefs, s. 60.

⁹⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 162; Risale fi'n-Nefs, s. 61.

⁹⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 33; Risale fi'n-Nefs, s. 62; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 227.

eder fakat omu koruyamaz"⁹⁸. Bir şeyin "kabulü", nesneye ait suret ya da anlamın özünde yer etmesidir; korunması ve tutulması değil. Buna göre iç idrak yetilerinden idrak eden ile idraki koruyan farklı güçlerdir. Bu prensip aynı zamanda aklî güç (zihin)ün idraki ile de ilgilidir. Zihin de faal akıldan gelen tümel bilgileri kabul eden olduğundan dolayı onları koruyamaz.

İbn Sina'nın ortaya koyduğu bu dört prensip, onun iç idrak yetilerinin idrakleriyle, daha geniş bir ifadeyle, duyuşal/deneysel bilgiyle ilgili görüşlerinin çerçevesini vermektedir. İç idrak yetilerinin tek tek prensiplerle ilgilerini, bu yetilerin görevlerini sıralarken kısaca belirleyeceğiz.

İbn Sina iç idrak yetilerinin neler olduğunu açıklarken, önce onların yerlerini, görevlerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koyar. Onların idrakleri hakkında daha sonra geniş bilgiler verir. Biz de bu yetileri aynı yöntemle uyarak ele almaya çalışacağız.

b.1-Ortak Duyu (el-Hissü'l-Müşterek)

Dış ve iç idrak yetileri arasında bir köprü vazifesi gören ve iç idrak yetilerinin ilki olan "*ortak duyu, beynin ön boşluğunda bulunur ve beş dış duyu tarafından kendisine gönderilen bütün suretleri idrak eder*"⁹⁹. Dış duyuşlar, nesneye ait gerek kırmızı, beyaz gibi aynı türden bir niteliği gerekse beyaz, tatlı, büyük gibi ayrı türden niteliklerin tamamını ortak duyuya iletirler ve o nesneye ait yargı bu duyu tarafından verilir. Dış duyuşlar herhangi bir nesne hakkında çeşitli yargılarda bulunmaktan yoksun olduklarından dolayı canlı, hayatın devamı için zorunlu olarak bu duyuya ihtiyaç duyar. "*Canlıda, duyulur suretlerin toplandığı bir yer (yeti) olmasaydı, hayat onlar için imkansız olurdu*"¹⁰⁰ diyen İbn Sina'ya göre, dokunulan şeyle görülen şeyi bir duyu

⁹⁸ A.y.

⁹⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35-36; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 32; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 380-381; Risale fi'n-Nefs, s. 61; fi'l-Kuvâ'l-İnsaniyye ve İdrakatiha, s. 64; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 226. İbn Sina, ortak duyuya "fantasya" da demektedir. Bkz. Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 163; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 380.

¹⁰⁰ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 145.

idrak etmeseydi, "bu böyledir" ya da "bu böyle değildir" türünden herhangi bir yargıya ulaşamazdı¹⁰¹. Yargılar da canlının çeşitli tecrübeleri meydana getirmesine neden olduğundan dolayı, onun hayatını devam ettirmesi bu tecrübelerle mümkün olmaktadır.

Hayvanın elde ettiği "bu böyledir" türünden (ya da tam tersi) bir duyuusal yargı ve anlam veya insanın duyulur nesnelere hakkında oluşturduğu olumlu ya da olumsuz bir aksal yargı var olduğuna göre bu duyunun canlıdaki varlığı da kesinleşmiş olmaktadır.

Aynı şekilde İbn Sina'ya göre, "*dış duyular bir şeyi iki kere idrak edemezler*"¹⁰². Mesela görme duyusu yağmur damlalarını veya hızla hareket eden bir noktayı tek tek idrak etmektedir. Ancak biz, görme duyumuzun idrak ettiği şekilde bu olayları duyumlayamayız; yani onları tek tek, ayrı ayrı değil de, yağmur damlalarını düz bir çizgi ve hareket eden noktayı da dönen bir daire gibi idrak ederiz¹⁰³. Buna ilave olarak dış duyular sadece canlı uyanırken faaliyet gösterirler, oysa canlı, uyurken de hayal ve musavvira yetisinde korunan suretleri yeniden idrak edebilir¹⁰⁴. İşte bu tür idrakler hem ortak duyunun varlığını hem de onun bir organının bulunduğu bize göstermektedir.

b.2-Suretleri Koruma Yetisi (el-Kuvvetü'l-Hayal ve'l-Musavvira)

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ortak duyu, dış duyular aracılığıyla duyulur suretleri idrak eder, ancak onları koruyamaz. Bu tür suretlerin korunduğu yeti, hayal ve musavvira yetisidir. İbn Sina'ya göre, "*hayal ve musavvira yetisi beynin ön boşluğunun arkasında bulunur ve ortak duyunun, dış duyular aracılığıyla idrak ettiği suretleri, bu suretlerin nesnesi yok olduktan sonra da muhafaza eder*"¹⁰⁵.

¹⁰¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 145-146; Mebhas, s. 166

¹⁰² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36.

¹⁰³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 226.

¹⁰⁴ İbn Sina, Mebhas, s. 166.

¹⁰⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 33; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 381; Risale fi'n-Nefs, s. 62; fi'l-Kuvâ'l-İnsaniyye ve İdrakatiha, s. 62; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 226.

Bu ifadelerden hayal ve musavvira yetisinin sadece ortak duyunun dış duyular aracılığıyla oluşturduğu suretleri koruduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak bu yetiyle ilgili Nefs Kitabının (Şifa) ileriki bölümlerinde verilen açıklamalarda, burada korunan suretlerin, sadece ortak duyunun dış duyular yardımıyla oluşturduğu idraklerle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, bu yetiden sonra yer alan "Hayal Kurma ve Düşünme Yetisi", buradaki suretler üzerinde tekrar bir analiz ve sentez gerçekleştirerek veya metafiziksel bir etki sonucu, nesnel dünyada gerçekliği olsun ya da olmasın yeni birtakım suretler meydana getirir. İşte bu yeni suretler de hayal ve musavvira yetisinde korunmaktadır. İbn Sina bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "*Musavvira yetisi sadece (ortak) duyardan gelen suretleri muhafaza etmez. O, düşünme (müfekkire) yetisinin kendisinde bulunan suretler üzerinde sentez (terkip) ve analiz (tahlil) yoluyla oluşturduğu suretleri de korur*"¹⁰⁶.

Ayrıca bu yetide korunan suretler yukarıdakilerinden de ibaret değildir. "*O, akli güc(zihin)ün durağanlığında veya vehim yetisinin gafletinde ya da insanın (nefs-i natika) vehim ve mütehayyile yetilerini kontrol etmediği/edemediği durumlarda meydana gelen suretleri de korumaktadır*"¹⁰⁷. İbn Sina'ya göre, bütün yetiler (dış, iç ve zihni) tek bir nefse aittirler ve onun yardımcılarıdır (havadimu'n-nefs). Ancak nefis, bu yetilerden bir kısmının eylemlerini gerçekleştirirken diğer bir kısmından habersiz olur. Daha doğrusu nefis, bir yetinin eylemini gerçekleştirirken başka bir yetinin eylemiyle ilgilenemez. Mesela, hareket yetisinin eylemlerini gerçekleştirirken, idrak yetilerinin eylemleri zayıflar. Bazen de nefis kendine döner ya da yetileriyle gerektiği gibi ilişkiye geçemez. Bu durumda nefsin en işlek yetisi kendisini yönlendirir. Bu türden eylemler, genellikle kaza, hastalık, korku ve uyku gibi durumlarda ve bir yetinin fazlaca işletilmesi sonucunda ortaya çıkarlar. İşte bütün bu sebeplerden dolayı oluşan ve hayal ve musavvira yetisine (mütehayyile yetisi tarafından) gönderilen suretler ortak duyu tarafından yeniden idrak edilince acaib ve nesnel gerçekliği olmayan ya da olması imkansız olan birtakım şeyler sanki dış dünyada varmış gibi idrak edilirler. Ve bu idrakler de hayal ve musavvira yetisinde korunurlar¹⁰⁸.

¹⁰⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 151.

¹⁰⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 151-152

¹⁰⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 152-153.

Bütün bu açıklamalardan sonra şunu söyleyebiliriz ki bu yeti, her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, hiç bir şey hakkında herhangi bir yargıda bulunmaksızın sadece kendinden önceki ve sonraki iki yetinin, üzerinde yargıda buldukları suretleri saklamakla yetinmektedir. Bunun için bu yetinin biri ortak duyuya, diğeri de hayal kurma ve düşünme yetisine bakan iki cephesi vardır¹⁰⁹.

b.3-Hayal Kurma ve Düşünme Yetisi (el-Kuvvetü'l-Mütehayyile ve'l-Müfekkire)

İç idrak yetilerinin en işleği olan hayal kurma ve düşünme yetisi "*hayvani nefse nisbetle hayal kurma (mütehayyile), insani nefse nisbetle düşünme (müfekkire) olarak adlandırılır. Yeri beynin orta boşluğudur. Görevi, hayal ve musavvira gücünün koruduğu suretlerin bir kısmını başka suretlerle birleştirmek (terkip) ya da ayırtmaktır (tafsil)*"¹¹⁰. Hayal ve musavvira yetisinde olduğu gibi, bu yetinin idrakleri konusunda da İbn Sina'nın başka açıklamalarına ihtiyaç vardır. Çünkü bu yetinin ürünleri sadece hayal ve musavvira yetisine olan yönelimi sonucu meydana gelmemektedir.

Hayal kurma ve düşünme yetisi, musavvira yetisinde bulunan suretleri birbirleriyle veya herhangi bir suretle (ilgisi bulunsun bulunmasın) hafızada bulunan bir anlamı ya da buradaki anlamları birbirleriyle ilişkilendirerek benzer ve karşıt yeni birtakım idrakler ortaya koyar¹¹¹. Eğer akıl bu yetiyi denetimi altına almamış ise , bu durumda bu yeti herhangi bir nesne hakkında yargıda bulunurken, bazı hoş yiyeceklerin renk ve şekillerinin, iğrenç cisimlerin renk ve şekillerine benzetilmesi gibi, o şeyin özüne göre değil, kendi üzerindeki etkilerine dayanarak karar vereceğinden¹¹² dolayı, bu yetinin yargılarıyla hareket eden hem bilgide hem de davranışta yanılğıya düşer. Zaten İbn Sina da, Allah'ın, "insanların gönüllerine vesvese veren sinsi vesvesecinin

¹⁰⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 151.

¹¹⁰ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 33; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 382; Risale fi'n-Nefs, s. 62; fi'l-Kuvâ'l-İnsaniyye ve İdrakatiha, s. 62; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 227.

¹¹¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 150.

¹¹² İbn Sina, Edviye-i Kalbiye, s. 20.

kötülüklerinden (Nas, 4-5)" ifadesiyle bu yetiye işaret ettiğini belirterek, buradaki "sinsi vesveseci"yi "mütehayyile yetisi" olarak değerlendirmektedir¹¹³.

b.4-Vehim Yetisi (el-Kuvvetü'l-Vehmiyye)

İç idrak yetileri içerisinde en büyük yargı gücüne sahip olan¹¹⁴ "*vehim yetisi*, *beynin orta boşluğunun son kısmında bulunur. Görevi, duyulur nesnelere var olan, ancak (kendi dışındaki) duyularla idrak edilemeyen tikel anlamları idrak etmektir. Koyun için kurttan sakınılması ve çocuğun sevilmesi bu tür anlamlardandır*¹¹⁵. Vehim yetisi, hem insanda hem de hayvanda var olmasına rağmen, hayvanda daha güçlü olarak bulunur. Yani hayvan, eylemlerine bu yetiyle yön verir. Bundan dolayı insan için akıl ne ise, hayvan için de vehim yetisi odur¹¹⁶. Özellikle hayvanlar, yaratılışlarından getirdikleri -ilahi rahmetin kendilerine bahsettiği- bu yeti neticesinde zararlıyı yararlıdan ayırabilir, hiç görmediği halde koyun kurttan, hayvanların çoğu arslardan ve zayıf kuşlar vahşi kuşlardan korkarlar ve onlardan uzaklaşırlar¹¹⁷.

Ortak duyu ve mütehayyile yetisinde olduğu gibi vehim yetisi de idrak ettiği anlamları koruyamaz. Anlamların korunduğu yer hafıza yetisidir¹¹⁸. Vehim yetisinin idrak ettiği anlamların tikelliği, nesneyle olan ilişkileri ve oluşturduğu yargılar hakkında "vehmi idrak" konusunda daha geniş açıklamalar yapacağımızdan dolayı konuyu burada bırakmak yerinde olacaktır¹¹⁹.

¹¹³ İbn Sina, en-Nas, s. 124-125; Ayrıca bkz. İbn Sina, Risale fi'l-Fi'il ve'l-İnfial ve Aksamiha, nşr.Seyyid Zeynelabidin Musevi, Mecmu' Resail, Haydarabad h.1354 , s. 7

¹¹⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 148, 162.

¹¹⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36-37; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 33; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 381; Risale fi'n-Nefs, s. 62; fi'l-Kuvâ'l-İnsaniyye ve İdrakatiha, s. 62; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 227.

¹¹⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 147 vd.

¹¹⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 163.

¹¹⁸ İbn Sina, Şifa Nefs, s. 148.

¹¹⁹ Fazlurrahman ve Goichon' göre İbn Sina'nun vehim yetisiyle ilgili görüşleri tamamen orjinaldir.Bkz. Fazlurrahman, agm, s. 113. Goichon, A., İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, (Çev. İsmail Yakıt), Doğuş Yay., İstanbul 1986, s. 54

b.5-Hafıza ve Hatırlama Yetisi (el-Kuvvetü'l-Hafıza ve'z-Zâkire)

İç idrak yetilerinin sonuncusu olan "*hafıza ve hatırlama yetisi, beynin arka boşluğunda bulunur ve vehim yetisinin idrak ettiği tikel anlamları muhafaza eder. Bu yetinin vehim yetisine nisbeti, hayal ve musavvira yetisinin ortak duyuya olan nisbeti gibidir*"¹²⁰. Yani hayal ve musavvira yetisi suretleri, hafıza yetisi ise anlamları korur, saklar. Tek bir organa sahip olan bu yetinin iki türlü fonksiyonu vardır. Bunlardan birincisi, her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin idrak edilen anlamları korumaktır, ki bu durumda bu yeti "hafıza" adını alır. İkinci olarak da, gerekli durumlarda saklamış olduğu anlamları yeniden idrak edilmeleri için vehim yetisine gönderir, ki bu durumda da "hatırlama (zâkire)" adını alır¹²¹.

Hatırlama, hafızada saklanan anlamların vehim yetisine yeniden iletilmesinin yanı sıra, hayal ve musavvira yetisindeki suretle aralarında bir ilgi bulunan hafızadaki anlamın veya herhangi bir anlamın kendisiyle alakalı bir suretle ilişkilendirilmesi sonucu meydana gelmektedir. Yani hatırlama hem suretten anlama hem de anlamdan surete yönelinerek gerçekleşebilmektedir. Bu yönelimi ise mütehayyile yetisinin kendisine yardımcı olması sonucu vehim yetisi yapmaktadır¹²².

Ancak hayvanda meydana gelen hatırlamalar, herhangi bir gayret göstermeden ve bir yönelim söz konusu olmadan gerçekleşirken, ki İbn Sina bu tür hatırlamaya "zıkr" demektedir; insanda hatırlanacak şeyler üzerine belirli bir yönelim (sevk ve talep) söz konusudur. İbn Sina bu tür hatırlamaya da "tezekkür" demektedir¹²³. İnsan ve hayvana özgü olan hatırlamanın farklılığının sebebi, "*insanan zamanda, hayvanın ise anda yaşamasıdır*"¹²⁴. İnsanın zaman içinde yaşaması demek, geçmiş tecrübe şeklinde biriktirip bu günle ilişkilendirmek ve bu birikimlerle gelecek için planlar yapabilme

¹²⁰ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 37-148; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 33; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 384; Risale fi'n-Nefs, s. 62; fi'l-Kuvâ'l-İnsaniyye ve İdrakatiha, s. 62; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 227.

¹²¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 148-149.

¹²² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 149.

¹²³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 164 vd.

¹²⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 185.

imkanına sahip olmaktır; oysa hayvanlar bu özellikten yoksundurlar. Ayrıca "zikr" türünden bir hatırlama için duyulur nesnenin karşıda olması zorunlu iken, "tezekkür" türünden bir hatırlama için bu durum bazen gerekmebilir. Mesela değnekten korkan bir köpeğin, korkuyu hatırlaması için değneği görmesi gerekir, yani köpek ne zaman değneği görürse korkuyu o zaman hatırlar. Oysa insan için hem hatırlatacak hem de hatırlanacak nesnenin şu anda karşıda olması her zaman zorunlu değildir.

İbn Sina'ya göre belirli bir yönelişin sonucu oluşan hatırlamalar, bir şeyden bir başka şeye geçişi ifade ettiğinden dolayı öğrenime benzerler. Nasıl ki hatırlamada geçmişteki bir durumla şu andaki bir durum ilişkisi söz konusu ise, aynı şekilde öğrenimde de şu andaki bir durumla gelecekteki bir durum arasında ilişki kurulmaktadır. Ancak hatırlamadaki ilişkilerin sonucu zorunlu olmazken, öğrenimde durum tam tersidir. Mesela musavvira yetisindeki bir kitabın suretini hatırlayan bir kimse, o kitabı kendisine okutan öğretmeni de hatırlayabilir. Buna karşın o kitabı okutanın gelecekte herkesin öğretmeni olacağı gibi zorunlu bir sonuç ortaya çıkmaz¹²⁵.

İnsanlar arasında hatırlama, ezberleme ve kavrama noktalarında farklılıklar olduğunu belirten İbn Sina, bu durumun, onların mizaçlarından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Buna göre mesela, mizacı kuru bir yapıda olan insanların ezberlemeleri kolay ve hızlı iken, bir şeyi kavrama(fehm)ları zor ve yavaştır. Nemli bir mizaca sahip olanların durumu ise bunun tam tersidir. Yani bir şeyi kavrama ile o şeyi hatırlama-ezberleme arasında ters bir orantı vardır. Bunun sebebi ise, bazen hatırlama eyleminin, hatırlatan şeyin nesnesini karşıda şart koşmasıdır. Oysa kavrama, nesnenin idrak edilen sureti ya da anlam(lar)ı üzerindeki eylemlerden ibarettir¹²⁶.

Yukarıda açıkladığımız dış ve iç idrak yetileri, bir başka ifadeyle "*(nefsini) hayvani idrak yetilerinin tamamı, etkinliklerini organlarla gerçekleştirirler*"¹²⁷. Çünkü bütün bu yetiler, suret ve anlamları duyulur nesneden maddesel ilişkileriyle (alaiku'l-mâdde, levâhiku'l-mâdde) birlikte idrak etmektedirler. Özellikle dış duyular duyulur nesneyi karşıda şart koştuklarından ötürü, karşıda bulunan bir nesnenin etkisi de yine bir cisim üzerine olacağından dolayı bu duyuların organlara sahip olmaları

¹²⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 164-165.

¹²⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 165 vd.

¹²⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 166; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 380.

zorunludur. Zira organa sahip olmayan bir duyunun üzerine herhangi bir etki gelemeyeceğinden, duyunun gerçekleşmesi de mümkün olamaz. Aynı şekilde iç idrak yetilerinin idrakleri de maddesel ilişkilerden tam arınmış değildir. O halde maddesel ilişkilerden tam soyutlanamayan bu idrakler de, yetinin cismi (organı) üzerindeki izlenimlerden ibarettir. Mesela duyulur nesneye ait büyüklük-küçüklük ya da siyahlık-beyazlık gibi farklı nitelikler, duyu organının farklı yerlerinde izlenim bıraktıkları için o şekilde idrak edilirler. Ayrıca insanın herhangi bir yetisine ait etkinliğini kaybetmesi, o yetinin organının bir şekilde zarar görmesi sonucudur. Bütün bunlar da göstermektedir ki, dış ve iç idrak yetilerinin her biri için bir organ vardır¹²⁸.

Yine bu yetilere ait yukarıda verdiğimiz açıklamalarda da belirttiğimiz gibi, iç idrak yetilerinin organlarının toplandığı yer canlının beynidir. Organların beyindeki konumları, yetilerin idrakleriyle ilgili olarak belirlenmiştir. Ortak duyunun organının beynin ön çıkıntısında bulunması, dış duyuların idraklerini, iç idrak yetilerinden sadece ona iletmeleri sebebiyledir. Aynı şekilde hayal kurma ve düşünme yetisinin organı beynin orta boşluğunda bulunmaktadır. Çünkü bu yeti, hayal ve musavvira ile hafıza yetilerindeki suret ve anlamlar üzerinde etkinlikte bulunmaktadır. Bu sebeple o, depo durumundak her iki yetiye de eşit uzaklıkta bulunmak zorundadır¹²⁹.

Nefsin dış ve iç idrak yetilerinin organlarla etkinlikte bulunması konusu, İbn Sina'nın nefsin ölümden sonraki durumuyla, daha geniş bir ifadeyle ahiret hayatıyla ilgili görüşlerinde de çok önemli bir yere sahiptir. Ancak konumuz bu olmadığı için burada sadece bunu belirtmekle yetiniyoruz¹³⁰.

¹²⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 166-171.

¹²⁹ Bir doktor olarak da tıp tarihinde çok önemli bir yere sahip olan İbn Sina'nın, beynin yapısı hakkındaki görüşlerinin bu günkü değeri için bkz. Ortuğ, Gürsel, "İbn Sina'nın 'Menâfiu'l-Âza' İsimli Risalesi Üzerine Bir Çalışma", Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbi, Beyrûni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1985, s. 378-380.

¹³⁰ İbn Sina felsefesinde nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu (daha geniş bir anlamda ahiret hayatıyla) ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 202-207; Şifa, İlahiyat II, s. 423-432; Necat, s. 185-188, 291-298; el-İşârât ve't-Tenbîhât IV, s. 7 vd.; Risale fi'n-Nefs, s. 127-140; Risale fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natikati ve Ahvâlihâ, s. 186-188; İbn Sina, el-Havf mine'l-Mevt, nşr.Hesan Asi, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn

C-NEFSİN İNSANİ YETİLERİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sina, nefsin yetilerini öncelikle bir sınıflamaya tabii tutarak açıklar. Bu sınıflamaya temel teşkil eden şey ise, nefsin yetilerinin buldukları organik varlık tabakasıdır. Bu varlık tabakalarına karşılık gelen yetiler aynı zamanda nefsin türlerini de içermektedirler. Şimdiye kadar nefsin, iki organik varlık tabakasına karşılık gelen yetilerini yani nefsin bitkisel ve hayvansal güçlerini inceledik. Bundan sonra, bir başka varlık tabakasına karşılık gelen nefsin insani yetilerini ele alacağız.

Organik varlık alanının en üst seviyesini ifade eden bu tabakaya ait yetiler, İbn Sina tarafından insani nefis (en-nefsü'l-insaniyye) ve düşünen nefis (en-nefsü'n-natıka) olarak isimlendirilir. Ve *"o, tümel (küllî) şeyleri kavramak, bilgiye dayalı çıkarsamalarla ve düşünceden kaynaklanan bir iradeyle pratik eylemleri (el-efâilü'l-kâine) gerçekleştirmek yönünden organik doğal cismin ilk yetkinliğidir"*¹³¹. Burada insanı (ya da insani nefsin) iki önemli etkinliği ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi onun bir şekilde pratik bir etkinlikte bulunması, diğeri ise tümel akledilir şeyleri kavramasıdır. Bu iki özellik de, insanın kendisinden kaynaklanan, ona özgü ve onun dışında hiçbir canlıda bulunmayan etkinliklerdir¹³².

İnsanın kendisine özgü etkinliklerin, onun iki yönünü ifade eden iki önemli yetisinin varlığını bize göstermektedir. Ki bunlar, eylemi gerçekleştiren (amile) ve

Sina, Beyrut 1983, s. 272-280; Gurabe, Hammûde, İbn Sina Beyne'd-Din ve'l-Felsefe, Kahire 1962, s. 142-169; Kaya, Mahmut, "İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 495-500; Aydın, Mehmet, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, T.T.K. Basımevi, Ankara 1984, s. 433-451; Dağ, Mehmet, agm, s. 400-404; Blumberg, Harry, "The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas", Eschatology in Maimonidean Thought, ed. by Jacob I. Dienstag, KTAV Publishing House, s. 165-174; Leaman, Oliver, Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, (Çev. Turan Koç), Rey Yay., Kayseri 1992, s. 127-133; Durusoy, Ali age, s. 165-201.

¹³¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 32; Risale fi'n-Nefs, s. 57.

¹³² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 181; el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 228.

bilgiyi meydana getiren (alime) yetilerdir¹³³. Ancak hemen şunu belirtelim ki, biz burada, bu iki yetiden birincisini yani insanın pratik yönünü ifade eden "yapıcı yeti"sini hem güç, hem de yetkinlik bakımından ele alacağız. İkinci yetiyi, yani insanın bilgiye/bilmeye yönelik boyutunu ifade eden "bilen yeti"sini sadece güç bakımından ele alıp onun yetkinliğini ikinci bölümde inceleyeceğiz. Bir şeyin güç olması bakımından ele alınması, o şeyin sahip olduğu yetilerin belirlenmesinden ibaretken, onun yetkinlik bakımından ele alınması, o şeyin etkinliklerinin ortaya konulup incelenmesinden ibarettir. Dolayısıyla insanın bilme etkinliğini ifade eden "bilen/bilici yeti"sinin ikinci bölümde bilgi analizi yapılırken ele alınmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz.

İnsani nefsin bilen ve yapan, bir başka ifadeyle teorik (nazari) ve pratik (ameli) (bundan sonra daha çok bu iki kavramı kullanacağız) yetileri İbn Sina tarafından ortak bir ad olmak üzere "akıl" olarak isimlendirilmektedir¹³⁴. Akıl kavramının bu şekilde adlandırılması, onun psikoloji bilmi içerisinde ele alındığını dile getirir. Çünkü İbn Sina'ya göre, akıl kavramı bir çok anlamın ortak adıdır. Ona göre bu kavram, halk için üç, filozoflar için iki anlama gelmektedir. İbn Sina bu konuda şunları söylemektedir:

"Halka göre aklın anlamı üçtür. (Bunlar):

1.Sağlam yaratılışlı bir kimsenin, güzel ve çirkin olan şeyleri birbirinden ayırdetme gücüdür.

2.İnsanın tecrübeyle elde ettiği genel yargıları zihinde ilkeler haline getirip, onlardan, arzulanan ve yararlı şeyleri çıkarsama gücüdür.

3.İnsanın, hareketinde, duruşunda, sözünde ve seçiminde övülen durumudur.

Filozoflara göre aklın anlamları şunlardır:

1.Filozofların burhan kitabında anlattıkları akıldır, ki buna göre o, doğuştan ya da bilgi yoluyla belirli bir çaba sarfedilerek insanda oluşan kavramlar (tasavvurât) ve önermeler (tasdikât)den ibarettir.

¹³³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 37; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 35; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 387; Risale fi'n-Nefs, s. 63; fi'l-Kuvâ'l-İnsaniyye ve İdrakatiha, s. 62.

¹³⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 37; Necat, s. 163; Risale fi'n-Nefs, s. 63.

2. *Nefs kitaplarında anlatılan akıldır, ki o da teorik (nazari) ve pratik (ameli) akıldır*¹³⁵.

1. İnsani Nefsin Pratik Yönü

İbn Sina'ya göre diğer canlılardan ayrı olarak insan, pratik aklı ile fizik alanla, teorik aklıyla da metafizik alanla ilişki içerisinde. İşte bu ilişkilerin niteliği, onun yetkinliğini belirlemektedir. Ona göre "*pratik akıl eylemlerinin tamamında bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duyarken; teorik akıl, beden ve bedensel güçlere ihtiyaç duymakla birlikte bu ihtiyaç bütün yönlerden sürekli değildir*"¹³⁶. Bundan dolayı insan, eylemlerinin bir kısmını organlarla, bir kısmını da organsız gerçekleştirir. İşte insanın organlarla gerçekleştirdiği eylemlerin kaynağı pratik akıldır ve bu eylemleri belirleyen ise teorik akıldır. Bu sebeple pratik akıl, çeşitli etkinliklerinde hem teorik akılla hem de kendi altındaki organlara sahip yetilerle işbirliği içerisinde. Bu işbirliğinin sonucu onun üç türlü eylemi ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak "*pratik akıl, hayvani yetilerden mütehayyile ve vehim yetileriyle ilişkiye geçerek, pratik hayatla ilgili birtakım planlar yapar ve insani sanatların ortaya çıkmasını sağlar*"¹³⁷. Bu durum, insanın hem bireysel olarak, hem de türsel olarak hayatını devam ettirmesini, kısaca toplumsallığını sağlamaktadır. İnsan, doğada tek başına varlığını sürdüremez. O, hayatını devam ettirmek için doğayı işleyip kendisine yararlı hale getirir ve diğer insanlarla bu konuda işbirliği yapar. İnsanın bu tür eylemlerinin başında çeşitli sanatlar, ticaret ve çiftçilik gelmektedir. İbn Sina insanların, harflere birtakım anlamlar yükleyerek sesler aracılığıyla iletişim kurmalarını bu işbirliğine dayandırmaktadır. İnsanın doğayı düzenleyerek onu kendisine yararlı hale getirmesi, sosyal ilişkiler vs. türünden eylemler insanın etkin davranışlarıdır. Ve onun gelişebilirliğinin ve değişebilirliğinin de göstergesidir. İbn Sina'ya göre hayvanlar mesela kuşlar ve arılar da birlikte yaşayıp kendi aralarında iş bölümü yapabilirler. Ancak insanın ve hayvanın davranışları arasında temel farklılıklar vardır. Bu farklılıklar konusunda İbn Sina şöyle demektedir: "*Onların bu davranışları, insanınki gibi belirli*

¹³⁵ İbn Sina, Hudûd, s. 79-80.

¹³⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 185.

¹³⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 37; Necat, s. 164; Risale fi'n-Nefs, s. 63.

bir düşünme ve akıl yürütmeden kaynaklanmayıp sadece ilahi ilhamın sonucudur. Ayrıca hayvanların eylemleri türsel bir zorunluluktan doğduğu için farklılık ve çeşitlilik de arzetmezler. Oysa insanın davranışları (çoğunlukla) bireysel bir zorunluluktan dolayı ortaya çıkmaktadır"¹³⁸.

Sosyal ilişkiler ve değişim gibi etkin davranışlarının yanında insanda "*pratik aklın, hayvani istek gücüyle (el-kuvvetü'l-hayvaniyyetü'n-müzuiyye) ilişkisi somunda, insana özgü hemen gerçekleşiveren birtakım etkin ve edilgin durumlar ortaya çıkar*"¹³⁹. İnsanın garip bir olay karşısında hayrete düşmesi ve bazen böyle şeylere gülmesi, bazen de acı ve hüznün anlarında ağlaması gibi tepkisel davranışlar bu türdendir. Aynı şekilde sadece insana özgü tepkisel bir davranış da utangaçlıktır. İnsan tasvip edilmeyen bir davranışının duyulması neticesinde utanır. İnsanın korku ve ümit gibi davranışları da bu sınıfa girmektedir. Gerçi hayvanlar da korku duyarlar. Ancak insanın bu gibi davranışlarını hayvanınkinden ayıran temel özellik, insanın zaman içerisinde yaşamasıdır¹⁴⁰.

Üçüncü olarak "*pratik akıl, teorik akılla ilişkiye geçerek, sadece eylemlere yönelik ve genellikle herkes tarafından bilinen (meşhur) ve yaygın olan (zâia') 'yalan ve zulüm kötüdür' gibi bazı öncüllerin ve kanaatlerin oluşmasını sağlar*"¹⁴¹. Ancak pratik aklın, teorik akıl yardımıyla oluşturduğu önermeler salt bilgiyle ilgili olmayıp, eylemlerle ilgilidir. Yani pratik aklın oluşturduğu önermeler zihni planda olup biten değil, insanın davranışını şekillendiren önermelerdir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi hem pratik akıl hem de teorik akıl bedenle belirli bir ilişki içerisindedir. Bu ilişki diğer (bitkisel ve hayvansal) yetilerde olduğu gibi herhangi bedensel bir organa sahip olmaları anlamında olmayıp, onların bedeni denetimi altına almaları ve yönetmeleri anlamındadır¹⁴². Eğer pratik akıl bedeni

¹³⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 182-183; Uyunu'l-Hikme, s. 35.

¹³⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 37; Necat, s. 164; Risale fi'n-Nefs, s. 63.

¹⁴⁰ Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 183-184; Uyunu'l-Hikme, s. 35.

¹⁴¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 37; Necat, s. 164; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 388; Risale fi'n-Nefs, s. 63.

¹⁴² Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 185-186; İbn Sina, Risâle fi'l-Kelâm Ala'n-Nefsi'i-Nâtuka, nşr. Ahmet Fuat el-Ehvani, Ahvalü'n Nefs, Kahire 1952, s. 196.

yönlendirme konusunda teorik aklın kurallarına uyarsa, "el-ahlâku'l-fazîle" denilen güzel huylara sahip olur ve ondan iyi davranışlar ortaya çıkar. Buna karşın pratik aklı eylemlerinde nefsin hayvani yetileri yönlendirirse bu durumda "el-ahlâku'r-rezîle" denilen kötü huylara sahip olur ve ondan kötü davranışlar meydana gelmiş olur¹⁴³.

İnsanın etik, estetik ve hukuksal eylemlerini gerçekleştiren güç olan pratik akıl, teorik akıl aracılığıyla metafizik ilkelere kaynaklanan bilgileri, fizik alana ait ve hayvansal nefsin iki önemli yetisi olan mütehayyile ve vehim yetilerinin de yardımlarıyla eyleme dönüştürür. Burada, eğer pratik aklı determine eden sadece fizik alana ait (hayvani nefsin yetilerini kastediyorum) dürtüler olursa, onun etik, estetik ve hukuksal yargı ve etkinliklerinde metafizik bir yönden ve belirlenimden bahsetmek olanaksızdır. Bu, şu demektir; insanı eyleme götüren istencin oluşmasını sağlayan sadece mütehayyile ve vehim gücünün oluşturduklarından ibaretse, bu eylemler salt insani etkinlikler olamazlar.

Pratik aklın yukarıda saydığımız çeşitli ilişkileri sonucunda ortaya çıkan davranışları için şunları söylemek mümkündür:

1. İnsanın davranışları hem bireysel hem de türsel bir karakter arzeder.
2. İnsanın eylemleri belirli bir akıl yürütme sonucu ve istence dayalı olarak gerçekleşir.
3. İnsanın hem etkin hem de edilgin davranışları bir zaman süreci içerisinde ve değişime dönük olarak gerçekleşir.
4. İnsanın davranışları hem bedene aittir hem de bedenin dışındaki bir ilkedan kaynaklanır. Ve davranışın değerini bu iki yön belirlemektedir.

2-İnsani Nefsin Teorik Yönü:

İnsani nefsin tanımında da belirtildiği gibi o, pratik birtakım eylemleri gerçekleştirmesinin yanı sıra düşünülürleri elde etmesi yönüyle de diğer canlılardan ayrılır. İnsanın ortaya koyduğu pratik eylemler, eylem olması bakımından her ne kadar

¹⁴³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 38; Necat, s. 164; Risale fi'n-Nefs, s. 63-64.

temelde bir çok farklılıklar gösterse de hayvanlarda da vardır. O halde insanı "insan" yapan ve sadece ona özgü etkinlikler nelerdir?

İbn Sina özellikle bu konuya dikkat çeker ve "*akledilirleri (ma'kûlât) idrak etme yetisi, canlılar içerisinde sadece insana mahsusdur*"¹⁴⁴ diyerek, insanı insan yapan salt etkinliğin "bilme" olduğuna vurgu yapar. Onun bu etkinliğini gerçekleştiren ve İbn Sina tarafından "*bazen düşünen (natık) nefis, kutsal nefis, ilahi sır, bazen de gerçek kalp, zihin (nuhiyy), cevher-asıl (lubb) ... olarak isimlendirilen*"¹⁴⁵ ve "*çocuk-yetişkin, deli-akıllı, hasta-sağlıklı insan türünün bütün bireylerinde mevcut olan*"¹⁴⁶ bu yeti, insanın "ben"ini ifade eden ve sahip olduğu bedeninin yok olmasından sonra da edindiği-kazandığı yetkinlik derecesine göre yolculuğuna devam edecek olan insani nefsin "teorik yetisi"nden başkası değildir¹⁴⁷. Bu yolculuk esnasında insanın organlarla eylemlerini gerçekleştiren pratik akıl da, organların yok olmasıyla işlevini tamamen yitirecektir.

İbn Sina teorik aklı, tümel-aklî bilgiyi elde etmesi ve bu etkinliğini cisimsel bir şeyle gerçekleştirmemesinden ötürü "cevherî akıl" olarak da isimlendirmektedir¹⁴⁸. Düşünülür suretler tümel bir özellik arzettiklerinden, duyulur suretlerden farklı olarak hem cisimden kaynaklanmazlar hem de cisimsel bir şeyde bulunmazlar. İnsanın teorik aklı da bu tür suretleri kabul ettiğine göre, onun da cisimsel bir şey olmasından bahsedilemez¹⁴⁹. Aynı zamanda insanın "düşünen (natık)" olma özelliği de "*düşünme (nutk) gücünün, tümellerin gerçekliğini elde etmeyi sağlamasından*"¹⁵⁰ kaynaklanmaktadır. İşte bütün bunlardan dolayıdır ki, İbn Sina'ya göre "*düşünen nefis, cisim olmadığı gibi cisimsel bir şey de değildir. O, madde ve maddenin özelliklerinden uzak olan bağımsız akılların (el-ukûlu'l-mufârakât)*

¹⁴⁴ İbn Sina, Risâle fi'l-Kelam Ala'n-Nefsi'n-Natıka, s. 195.

¹⁴⁵ A.y.

¹⁴⁶ İbn Sina, Risale fi'l-Kelam Ala'n-Nefsi'n-Nâtıka, s. 195; İbn Sina, Risale fi's-Saade, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, Mecmu' Resail, Haydarabad h. 1354, s. 49.

¹⁴⁷ İbn Sina, el-Mübâhasât, s. 211 vd.

¹⁴⁸ Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 187; Mebhas, s. 176.

¹⁴⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 187.

¹⁵⁰ İbn Sina, Işk, s. 13.

cinsindedir"¹⁵¹. Ve o yani "*natik nefis varlığını kendi özüyle devam ettiren bir cevherdir*"¹⁵². Ve bu yönüyle beden yok olmasından sonra da varlığını devam ettirecektir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi teorik aklın en önemli özelliği düşünülür suretleri elde etmesidir. "*Bu düşünülür suretler ya özlerinde soyutturlar (maddeden tamamen soyut bir durumda bulunurlar), ki bu şekildeki suretlerin elde edilmesi çok kolaydır, ya da bu suretler tam soyutlanmamış durumdadırlar (maddesel ilişkileriyle beraber bulunurlar)*"¹⁵³. İkinci bölümde belirteceğimiz gibi teorik akıl, özlerinde soyut olan suretleri metafizik bir ilke olan Faal Akıl'dan alırken, tam soyutlanmamış suretleri de kendine özgü bir soyutlamayla duyuşsal idrak yetilerinden elde eder.

Teorik aklın soyut suretler karşısındaki konumu, onun derecelerini ortaya çıkarmaktadır. Yani soyut suretleri elde edişlerine nisbetle onun farklı dereceleri vardır. İbn Sina'nın ifadesiyle "*teorik akıl, soyut suretleri ya güç halinde ya da fiil halinde elde eder*"¹⁵⁴. Bu durumda teorik akıl, düşünülür suretleri alırken bazen güç bazen de etkin bir durumda bulunmaktadır.

İbn Sina'ya göre teorik akıl, üç derecesine karşılık gelmek üzere üç anlamda güç halindedir. Bunlardan birincisi "mutlak yetenek (güç) hali"dir. Bu durumda teorik akıldan hiç bir şey açığa çıkmamıştır. Ve kendisiyle eylemin oluşacağı bir şeyin varlığı da söz konusu değildir. Bu durumdaki insan çeşitli bilme imkanlarıyla donatılmıştır. Ama bu imkanların hiç birisi henüz eyleme dönüşmemiştir. Ayrıca onun sahip olduğu imkanları eyleme dönüştürecek bir aracın varlığı da henüz ortada yoktur. Burada araçla anlatılmak istenilen ise, bilgiyi oluşturan suretler, anlamlar vs.dir. İbn Sina bununla ilgili olarak, yazmayı bir imkan olarak kendinde barındıran ancak yazı yazmayı henüz bilmeyen bir çocuğun durumunu örnek vermektedir. Bu çocuk yazı yazmayı bilmediği gibi onun bu eylemini ortaya koyacak bir kaleme de sahip değildir. İkincisi "mümkün yetenek (güç) hali"dir. Bu durum, aklın sahip olduğu bilme imkanlarını eyleme

¹⁵¹ İbn Sina, el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 228-229.

¹⁵² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 38-187; Necat, s. 164; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 356; Risale fi'n-Nefs, s. 64; Risâle fi'l-Kelâm Ala'n-Nefsi'n-Natıka, s. 196; Risale fi's-Saade, s. 50 vd.

¹⁵³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39, 208; Necat, s. 165; Risale fi'n-Nefs, s. 65.

¹⁵⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39; Necat, s. 165; Risale fi'n-Nefs, s. 65.

dönüştürebilecek araçları elde etmesidir. İnsan bu seviyede bilgiyi oluşturacak temel unsurları bir şekilde elde etmiş bulunmaktadır. İbn Sina bu duruma henüz yazmayı bilmeyen ancak yazı için gerekli olan kalem, divit ve birtakım basit harfleri tanıyan bir çocuğu örnek vermektedir. Üçüncü durumu ise "yetkin yetenek (güç) hali"dir. Bu seviyedeki akıl, eylemin ortaya çıkması için gereken tüm araçları elde etmiştir. Ve eylemini etkin bir şekilde gerçekleştirebilir. İbn Sina bu seviyeye, yazmayı ve yazı araçlarını oldukça iyi tanıyan bir katibi örnek vermektedir. Bu kişi istediği zaman yazma eylemini gerçekleştirebilir. Yazı yazmadığı zamanlarda ise, bu yeteneği onda yetkin bir şekilde varlığını devam ettirmektedir¹⁵⁵.

İbn Sina'nın, teorik akı soyut suretleri elde edişine nisbetle derecelendirdiğini az önce belirtmiştik. İşte buradan hareketle teorik aklın soyut suretler karşısındaki konumu, mutlak yetenek düzeyinde ise ona "Heyulânî Akıl-Güç Halindeki Akıl"; mümkün yetenek düzeyinde ise "Meleke Halindeki Akıl"; yetkin yetenek düzeyinde ise "Fiil Halindeki Akıl" ve soyut suretleri etkin olarak elde edişine nisbetle de "Kazanılmış (Müstefad) Akıl" denilmektedir¹⁵⁶.

Buraya kadar yapılan tesbit ve tasvirlerle İbn Sina'nın bilgi anlayışında bilen öznenin karşılığı olan insanın varlığı, tanımı, bilme imkanları ve bilgiye yönelik donanımlarının neler olduğu tasviri bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bundan sonra yapılması gereken, bilginin oluşumunda duyuların ve aklın katkısı, bilgi süreci ve bilgi uğrakları, bilginin unsurları olan kavram ve önermelerin niteliği ve elde edilmiş tarzları, akıl-duyu ilişkisi, ve akıl-ma'kul ilişkisi gibi konuların ele alınıp incelenmesidir

¹⁵⁵ A.y..

¹⁵⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s: 39-40; Necat, s. 165-166; Uyun'ul-Hikme, s. 37; Risale fi'n-Nefs, s. 65-66.



İKİNCİ BÖLÜM
İBN SİNA'NIN DÜŞÜNCESİNDE
BİLGİNİN ANALİZİ

A. BİLGİNİN ELDE EDİLMESİ AÇISINDAN TEORİK AKLIN GELİŞİM AŞAMALARI

İbn Sina'nın bilgi anlayışında öznenin, bilme eylemini gerçekleştiren şeyin, akıl ve duylara sahip tek varlık olan insanın olduğunu daha önce belirtmiştik. Şimdi artık bilginin oluşumu sürecinde akıl (aklın teorik yönü veya aynı anlamda olmak üzere zihin*) ve duyların herhangi bir ilişkisi var mıdır? Şayet varsa bu ilişki hangi aşamada ve ne ölçüde gerçekleşmektedir?. Zihin, doğuştan birtakım bilgilere sahip midir? Eğer sahip değilse, duyum ve deneyin bilginin oluşumuna katkıları nelerdir? gibi soruları sorabiliriz. İbn Sina'nın bilgi anlayışında bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar, akıl-duyu ve akıl-ma'kul ilişkileri çerçevesinde, öncelikle teorik aklın gelişim aşamalarıyla ilgilidir.

Teorik aklın aşamaları (dereceleri), onun soyut tümel suretler karşısındaki konumuyla, yani bu tür suretleri elde edişyle ortaya çıkmaktadır. Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi zihin, bu suretleri üç durumda güç, bir durumda da fiil halinde kabul etmektedir. İşte zihnin bu dört durumu, dört derecesini ifade etmektedir.

1. Güç Halindeki Akıl (el-Akl bi'l-Kuvve)

Teorik aklın birinci derecesini ya da İbn Sina'nın kendi ifadesiyle "*teorik aklın varlığının başlangıcı*"¹⁵⁷ oluşturan güç halindeki akıl, "*teorik aklın soyut suretleri*

* İbn Sina, zihni "nefsin bilgi ve tanımları elde etmeye yetenekli olan gücü" olarak tanımlamaktadır. Bu durumda zihin, teorik akıl ile aynı anlama gelmektedir. Bkz. İbn Sina, Şifa, Mantık III, Burhan, nşr. Ebu'l Alâ el-Afîfî, Kahire 1954, s. 259 (Bundan sonra bu eser sadece Burhan olarak belirtilecektir).

¹⁵⁷ İbn Sina, Risâle fi'l-Kelâm Ala'n-Nefsi'n-Natıka, s. 195.

mutlak yetenek düzeyinde kabul edilmiş durumudur"¹⁵⁸. O, bu yönüyle soyut tümel suretleri elde etmeye sadece bir yatkınlıktan ibrattir. Güç halindeki akıl, "*ilk maddeye (el-heyûlâ el-ûlâ) benzerliğinden ötürü, maddesel akıl olarak da isimlendirilir ve türün (insan türünün) bütün bireylerinde mevcuttur*"¹⁵⁹. Nasıl ki, ilk madde henüz "bir şey" olamamış ve çeşitli olabilme imkanlarını kendinde barındırıyorsa, aynı şekilde güç halindeki akıl da, bilgisel açıdan henüz aktüelleşmemiş çeşitli olabilme imkanlarını kendisinde taşımaktadır.

İbn Sina teorik aklın gelişim aşamalarını Kur'an'daki "Nur" ayeti çerçevesinde de yorumlamaktadır. Buna göre Kur'an'da "kandillik (mişkat) (Nur, 35)" terimiyle sembolize edilen¹⁶⁰ güç halindeki akılda "*soyut suretlerden hiç bir şey bulunmamaktadır; o sadece bu çeşit suretlerin tamamı için bir yer durumundadır*"¹⁶¹. Karanlığı, ışıktan yoksunluğu sembolize eden kandillik, sadece ışığı (bilgiyi) kabul edebilecek bir yatkınlıktan, donanımdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu durumdaki akılda bilgi adına hiç bir şey yoktur. Çünkü İbn Sina'ya göre "*bilgi, kavram (tasavvur) ve önerme(tasdik)lerden ibarettir*"¹⁶². Daha sonra da ortaya koyacağımız gibi kavramlar, soyut tümel suretler olduğundan dolayı, maddesel akıl düzeyinde bilginin varlığından bahsedilemez.

Ayrıca hatırlanacağı gibi, teorik aklın mutlak yetenek düzeyini ifade eden bu seviyede hem bilginin varlığından, hem de İbn Sina'nın, insanı bilgiye götüren araçlar olarak belirttiği çeşitli kavram ve ilkelerin varlığından da söz edilemez.

¹⁵⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39; Necat, s. 165; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 389; Risale fi'n-Nefs, s. 66; İbn Sina, İsbâtü'n-Nübüvvât fi Te'vili Rumuzihim ve Emsâlihim, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968, s. 43 Türkçe çeviri, Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol Ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine, (Çev. Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker), U.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı 7, Cilt 7, Bursa 1998, s. 565-573. (Bundan sonra bu eser sadece Nübüvvât şeklinde belirtilecektir).

¹⁵⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39; Necat, s. 165; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 389; Risale fi'n-Nefs, s. 66; Nübüvvât, s. 43

¹⁶⁰ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 389; Nübüvvât, s. 49.

¹⁶¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39; Necat, s. 165; Risale fi'n-Nefs, s. 66; Mebhas, s. 168.

¹⁶² İbn Sina, Medhal, s. 3, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 137.

2.Meleke Halindeki Akıl (el-Akl bi'l-Meleke)

İbn Sina'ya göre meleke halindeki akıl, teorik aklın soyut suretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul edilebilir durumudur ve teorik akıl "*düşünülürlerden, kendileriyle ikinci düşünülürlerle (el-ma'kûlâtü's-sâniye) ulaşılan birinci düşünülürlerin (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ) maddesel güçte meydana gelmesiyle mümkün güç derecesine yükselir*"¹⁶³. Bu güce oranla da bu derece, "meleke halindeki akıl" olarak adlandırılmaktadır.

Birinci düşünülürlerin elde edilmesiyle de insan, bilgiyi oluşturacak ilkeleri elde etmiş olmaktadır. Yani akıl, birinci düşünülürler sebebiyle aklî ilimleri oluşturan ikinci düşünülürleri almaya, oluşturmaya hazır hali gelir ki, aklın bilginin ilkelerini elde etmesi de bu anlamda olmalıdır. Burada öncelikle cevaplandırılması gereken iki soru vardır: Bunlardan birincisi, ilk düşünülürlerin neler olduğu, ikincisi ise, teorik akıl, maddesel akıl derecesinden, ona birinci düşünülürleri vererek meleke halindeki akıl derecesine çıkararak şeyin ne olduğudur? Bir başka ifadeyle, birinci düşünülürlerin kaynağı nedir?

Bu, esasen birinci düşünülürler konusunda ele alınacağından ötürü, şimdilik sadece aklın, meleke halindeki akıl seviyesine çıkışının kaynağını kısaca belirtip, detaylı açıklamayı birinci düşünülürleri belirlerken vermeyi uygun görüyoruz. İbn Sina'ya göre, birinci düşünülürler "*duyulardan yararlanmaksızın ve herhangi bir öğrenimin dışında, ilahi ilhamla oluşurlar*"¹⁶⁴. Bu ifadeler de açıkça göstermektedir ki, teorik akıl, maddesel düzeyden meleke düzeyine ilahi ilhamla yükselmektedir. Bu ilhamı, feyzi veren şey ise Faal Akıl'dan başkası değildir.

İbn Sina'ya göre, Kur'an'da "fanus (zücace)(Nur, 35)" terimiyle sembolize edilen meleke halindeki akıl¹⁶⁵, maddesel akla göre bilfiil bir durumdadır¹⁶⁶. Çünkü o, birinci düşünülürleri elde etmekle, ilkinde oranla bilfiil olma özelliğini kazanmıştır. Bu yönüyle

¹⁶³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39; Necat, s. 165-166; Risale fi'n-Nefs, s. 66

¹⁶⁴ İbn Sina, Mebhas, s. 168

¹⁶⁵ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 390; Nübüvvât, s. 40.

¹⁶⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 40; Necat, s. 166; Risale fi'n-Nefs, s. 66

meleke halindeki akıl, teorik aklın bilgiyle ilk tanışan derecesini ifade etmektedir. Kanatımızca insanın, meleke halindeki akıl derecesine yükseltilmesinde ya da bir başka ifadeyle bilgiyle tanıştırılmasında bir irdasi söz konusu değildir. Faal Akıl, bütün bireyleri, maddesel akıl seviyesinden meleke halindeki akıl derecesine çıkarmaktadır.

3. Fiil Halindeki Akıl (el-Akl bi'l-Fiil)

Fiil halindeki akıl, teorik aklın, soyut suretleri yetkin yetenek düzeyinde kabul edilmiş durumudur ve bu durum, "*birinci düşünülür suretlerden sonra kazanılmış düşünülür suretler onda (teorik akılda) gerçekleşince meydana gelir*"¹⁶⁷. Kazanılmış düşünülürler ise, ikinci düşünülürlerdir ki, bunlar da mantık, fizik, matematik ve metafizik gerçekliklerden ibarettir¹⁶⁸.

İbn Sina'ya göre zihin, elde ettiği ilk düşünülürlerden sonra ya düşünme (fikir/tefekür) ya da sezgi (hads) yoluyla ikinci düşünülülere ulaşır¹⁶⁹. Filozofa göre, nur ayetindeki "zeytin ağacı (eş-şeceretü-z-zeytûn) (Nur, 35)" düşünme gücünü, "yağ (zeyt) (Nur, 35)" ise sezgi gücünü sembolize etmektedir¹⁷⁰.

"*Sanki onlar (ikinci düşünülürler)*" diyor İbn Sina, "*onda (fiil halindeki akılda) toplu olarak bulunurlar ve o dilediği zaman onları bilfiil düşünebilir. Aynı zamanda (fiil halindeki akıl) bu düşünmesini de düşünür*"¹⁷¹. İkinci düşünülürlerin insanda mevcut olması ve insanın onlar üzerinde faaliyette bulunması, mantık, fizik, matematik ve metafizik alanların bir kaç veya tamamı üzerinde etkinlikte bulunması anlamındadır. Bilimsel birtakım etkinliklerde bulunan insan aynı zamanda, bu etkinliğini bilinçli bir şekilde sürdürmektedir. Yani yaptığı işin farkındadır. İşte bu, insanın birinci ve ikinci düşünülülere sahip olmasındaki en temel ayrımdır. Kişi, ikincilere bilinçli bir çabanın sonucu ulaşırken; birincileri hiç bir çaba ve istek göstermeksizin ve onlara bilinçli bir

¹⁶⁷ A.y.

¹⁶⁸ İbn Sina, Mebhas, s. 168-169

¹⁶⁹ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 390; Risâle fi'l-Kelam Ala'n-Nefsi'n-Natûka, s. 196.

¹⁷⁰ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 390; Nübüvvât, s. 51. Nübüvvât'ta "yağ (zeyt)"ın sezgi gücüne işaret ettiği belirtilmemiştir.

¹⁷¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 40; Necat, s. 166; Risale fi'n-Nefs, s. 66-67.

yönelimi olmaksızın elde etmektedir. Hatta çoğu zaman birinci düşünülülere sahip olduğunun farkında bile olmayabilir. Onları farkediş ancak ikinci düşünülülere yönelilince açığa çıkmaktadır.

Zihnin bu durumu, yani bilinçli birtakım etkinliklerde bulunması, yetkin yetenek düzeyini ifade ettiğinden dolayı, fiil halindeki akıl derecesi, kendinden önceki seviyeye göre fiil, sonrakine oranla da güç (kuvve) durumundadır¹⁷². İnsanın ikinci düşünülülere ulaşması çoğunlukla düşünme ile gerçekleştiğinden, burada onun iradesi söz konusudur. O isterse fiil halindeki akıl derecesine yükselebilir. Bütün insanlarda bu tür bir istek zorunlu olmadığından, insanların tamamı bilfiil akıl düzeyine ulaşamazlar.

4.Kazanılmış Akıl (el-Akl el-Müstefad)

Teorik aklın dördüncü derecesinin göstergesi olan kazanılmış akıl, soyut suretleri "mutlak fiil" halinde kabul ediş durumudur. Ve "*o, düşünülür suretleri kendisinde hazır olarak bulur, onları bilfiil düşünür ve bu düşünüşümü de bilfiil bilir*"¹⁷³. İnsanın kazanılmış akıl düzeyinde, düşünülür suretleri kendisinde "hazır" olarak bulması, bu suretleri yani fizik, matematik, metafizik alanlara ait bilgileri, duyu, tecrübe vesarieye tekrar tekrar başvurmadan bilebilmesi demektir. Bu ise kazanılmış akıl ile bilfiil akıl arasındaki en temel ayrımdır. İnsanın Faal Akıl ile ittisale girerek bilgiyi alması bilfiil akıl derecesini; bu durumun onda bir alışkanlık ve yetkinlik şeklinde olması ise kazanılmış akıl derecesini ifade etmektedir¹⁷⁴. Ayrıca düşünülür suretler bilfiil akılda sanki "bir depoda saklı" tutulmaktadır ve akıl dilediğinde onlara yönelir ve bilgi sahibi olur. Oysa bu suretler kazanılmış akılda "bir depoda saklı" olmaktan çok, bilfiil olarak bilinebilmektedir¹⁷⁵.

Kazanılmış akıl, düşünülür suretleri elde ettiği yetkinlik ve alışkanlık sonucu sürekli olarak Faal Akıldan almaktadır. İbn Sina'ya göre bu durum, Kur'an'da "nur üstüne nurdur (Nur, 35)" şeklinde ifade edilmiştir "Nur-ışık"la sembolize edilen bilgi-

¹⁷² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 40; Necat, s. 166; Risale fi'n-Nefs, s. 67

¹⁷³ A.y.

¹⁷⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 219.

¹⁷⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 214.

düşünülür suretler, devamlı bir şekilde Faal Akıl'dan , "lamba (misbah)" ile sembolize edilen kazanılmış akla akmaktadırlar. Bu ise, onda düşünülür suretlerin "hazır" olması demektir¹⁷⁶.

Kazanılmış akıl derecesiyle, canlı cinsi ve insan türünün derece bakımından tamamlandığını ifade eden İbn Sina'ya göre, "en üstün amaç (el-gayetü'l-kusvâ)" olan kazanılmış akıl seviyesine ulaşmak her bireyin biricik görevi olmalıdır¹⁷⁷. İnsanın bu hedefe ulaşmasını sağlayan düşünülür suretler nelerdir ve nasıl elde edilirler?

B- DÜŞÜNÜLÜRLER (MA'KÛLÂT)

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbn Sina'ya göre insanı diğer canlılardan ayıran en temel nitelik, onun, düşünülürleri (ma'kûlât) elde etme gücüne sahip olmasıdır. İbn Sina'nın hem sistem eserlerinde, hem de müstakil risalelerinde dikkati çeken en önemli husus, akıl ve duylara sahip olan insanın, aklın objeleri olan düşünülürleri elde ettiği oranda yetkinleşeceğinin özellikle vurgulanmış olmasıdır. Akıl-duyu, akledilir-duyulur arasındaki bu niteliksel ayırım, düşünülür ve duyulur alem olarak ve aynı zamanda onlara yüklenen anlamlar açısından da İbn Sina'nın varlık anlayışında kendini belli etmektedir. Öncelikle duyulur dünyanın bir üyesi olarak insan, bu dünyadan kendisini sıyrabildiği, kurtarabildiği ölçüde düşünülür dünyaya, akıllar alemine yükselecektir ki, insan için yegane mutluluk da budur.

İbn Sina'nın bütün yazıları, bu mutluluğun elde edilebilmesi için gerekenlerin insana sunulmasından ibarettir. Bir anlamda "Şifa" insanın duyulur dünyanın hastalıklarından şifa bulması için gerekli olan reçeteleri içerirken; "Necat", ona kurtuluşun yollarını öğretmektedir. "el-İşârât ve't-Tenbîhât" ise kurtuluş yolunda gerekli olan işaretlerin gösterilmesi ve birtakım olumsuzluklar için uyarıların yapılmasından ibarettir.

Ancak burada şunu belirtelim ki, akıl-duyu ve akledilir-duyulur arasındaki bu karşıtlık, birinin övülüp diğerinin yerilmesi olmakla birlikte özellikle epistemolojik açıdan duyu ve duyulurların varlığı, daha sonra açıklayacağımız gibi düşünülürler için

¹⁷⁶ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 391; Nübüvvât, s. 51.

¹⁷⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 40-41; Necat, s. 166; Risale fi'n-Nefs, s. 67

gerekli bir şarttır. Birinciler olmadan düşünülürlerin elde edilmesi mümkün değildir. Ancak insanın kesin bir bilgiye sahip olması ve yetkinleşmesi için duyular ve duyulurlar seviyesinde kalmaması gerekmektedir. Amaç, son noktada duyudan ve duyulur olandan elden geldiğince uzak kalınarak bilgiye sahip olunabilecek bir konuma yükselbilmekdir.

İbn Sina düşünülürlerin neler olduğu ve nasıl elde edildiklerini öncelikle teorik aklın gelişim aşamalarını ele alırken anlatmaktadır. Ona göre teorik akıl "*varlığının başlangıcında düşünülür suretlerden tamamen yoksundur... Sonra kendisinde ilk düşünülür suretler meydana gelir. Bunlar kıyassız, herhangi bir öğrenim ve kazanımın dışında gerçekleşmiş anlamlardır. Bunlar aklın başlangıç ilkeleri (bidayetü'l-ukûl), genel bilgiler (ârâu'l-âmmiye) ve doğuştan gelen ilk bilgiler (ulûmen evveliyyeten ve garîziyyeten) olarak isimlendirilir. 'Bütün parçadan büyüktür'; 'bir cisim aynı anda iki yerde bulunamaz ve hem siyah, hem de beyaz olamaz veya aynı anda hem var, hem de yok olamaz' türünden bilgiler bunlara ait örneklerdir. Maddesel akıl bunlar (birinci düşünülürler) aracılığıyla ikinci düşünülürleri almaya hazırlanır*"¹⁷⁸.

İbn Sina teorik aklın gelişim aşamasını anlattığı bir başka yerde "*o (teorik akıl), düşünülürlerden, kendisiyle ikinci düşünülürlere (el-ma'kûlâtü's-sâniye) ulaşılan birinci düşünülürlerin (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ) maddesel güçte meydana gelmesiyle mümkün güç (meleke halindeki akıl) derecesine yükselir*"¹⁷⁹ demektedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi teorik akıl düşünülürlerden birinci ve ikinci düşünülürleri elde ederek gelişimini devam ettirmektedir. Daha sonra da ifade edeceğimiz gibi "birinci ve ikinci düşünülürler" birer önermedirler. Önermelerin ise kavramlardan meydana geldiği ve bunlar tarafından zorunlu olarak öncelendiği düşünülecek olursa, teorik aklın gelişimine sebep olan düşünülürler, kavramlar değil bunlarla oluşturulan ve bir yargı ifade eden önerme şeklindeki bilgilerdir. Bunun için "düşünülürler" ifadesi sadece "birinci ve ikinci düşünülürler"i değil, aynı zamandan bunların kurucu unsuru olan kavramları da içine almaktadır.

¹⁷⁸ İbn Sina, Risâle fi'l-Kelâm Ala'n-Nefsi'n-Natûka, s. 195.

¹⁷⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39; Necat, s. 165-166; Risale fi'n-Nefs, s. 66

"Düşünülür(ler)" kavramı İbn Sina'nın epistemolojisinde oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bazen "anamlar (me'ânî)", "düşünülür suretler (es-suveru'l-ma'kûle)", "düşünülür şeyler (el-umûru'l-ma'kûle)"; bazen de "soyut suretler (es-suveru'l-mücerrede)", "soyut düşünülür suretler (es-suveru'l-ma'kûletü'l-mücerrede) şeklinde ifade edilen düşünülür(ler), en geniş anlamıyla "aklî bilgi"dir. İbn Sina, "aklî bilgi" ile Arapça "ilim" kelimesiyle karşılanan bilgiyi kastetmektedir ki, gerçek bilgi budur. Duyuların ürünü olan bilgi ise "marifettir". Marifet, aklî bilgiye ulaşmak için sadece bir araçtır. Bu yönüyle o, gerçek bilgi niteliğini hiçbir zaman hakedemez. "*Duyu (ya da duyulamak) marifettir; akıl (ya da akletmek) bilgidir (ilim)*"¹⁸⁰.

Aklî bilgi (aynı anlamda olmak üzere bilgi-ilim) ileride belirteceğimiz gibi tümel müfret anlamlar (el-me'ânî'l-müfrede, el-külliyâtü'l-müfrede) yani kavramlar (tasavvurât) ve bunlarla meydana getirilen önermelerden (tasdikât) ibarettir.

C-AKIL-DUYU İLİŞKİSİ

İnsanın yetkinliğinin biricik nedeni olan bilgi, son noktada "aklî bilgi"dir. Aklî bilgi ise öncelikle duyuların varlığını ve duyuların işlevlerini zorunlu kılmaktadır. Çünkü İbn Sina'ya göre "*herhangi bir duyunun yokluğu o oranda bir bilginin eksikliğine sebep olur*"¹⁸¹. Filozof bir başka yerde "*biz önce görür sonra biliriz*"¹⁸² demektedir. Bilginin, düşünülür olmaları yönüyle kavram ve önermelerin oluşması için insanın öncelikle "görmesi" yani duyulması gerekmektedir.

İbn Sina'nın yukarıdaki ifadelerinde ve bundan sonra yapacağımız açıklamalarda da görüleceği gibi duysal bilgi, aklî bilgiyi incelemektedir. Ancak İbn Sina'nın özellikle vurguladığı nokta, insanın duysal bilgi seviyesinde kalmamasıdır. Eğer o, her türlü eylemlerine duysal bilgi ile yön veriyorsa, gerçek hüsrân-mutsuzluk işte budur. Amaç, duyulur olandan kalkarak ama orada kalmadan aklî olana ulaşmaktır. Duyular ve duysal bilgi, aklî bilgiye varmak için sadece bir araçtır, bir yoldur. İbn Sina bu

¹⁸⁰ İbn Sina, Burhan, s. 69.

¹⁸¹ İbn Sina, Burhan, s. 220.

¹⁸² İbn Sina, Risaletü'l-Arşîyye, nşr. Seyyid Zeynelabidin Müsevî, Mecmu' Resail, Haydarabad h.1354, s. 12.

konuyu oldukça çarpıcı bir şekilde dindeki "sırat" kavramını yorumlarken ortaya koyar. O, bu konuda şöyle demektedir:

"Bilmelisin ki, tümellerin çoğunu kavramada tikelleri araştırmaya ihtiyaç vardır. Zorunlu olarak onlar (tümeller), dış duyuya ihtiyaç duyarlar. Biliyoruz ki, akıl, dış duyudan başlayarak hayal, vehim ve düşünme gücüne kadar çıkar. İşte bu, cehennemden çıkan ince ve zor bir yoldur. Ve bu, akıl kendi özüne ulaşıp düşünmeye başlayınca kadar devam eder. Akıl o zaman cehennem aleminde nasıl bir yol katettiğini görür. Eğer onu aşarsa, o zaman akıl alemine ulaşır. Eğer orada (cehennemde ya da duyular düzeyinde) kalır da, vehmi akıl olarak tahayyül eder ve onun (vehim gücünün) işaret ettiği şeyi de gerçek zannederse, o zaman cehennemde kalır, helak olur ve büyük bir hüsrana uğrar. İşte O'nun 'sırat' sözünün anlamı budur"¹⁸³.

Bilginin oluşum sürecinde insanın sahip olduğu akılsal ve duyuşal bütün yetiler, hiyerarşik bir düzen içerisinde bu oluşuma katkıda bulunmaktadır. Bu durum esasında filozofun varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Nasıl ki yersel varlık alanındaki bir alttaki varlık tabakası gelişerek bir üstteki varlık tabakasının oluşumuna neden oluyorsa, aynı şekilde bilginin oluşumu sürecinde de bir alttaki yeti bir üstteki yetiye yardım ederek onun etkinliğine katkıda bulunmaktadır. Buna göre dış duyular iç duyulara, onlar da pratik yönden pratik akla, teorik yönden de teorik akla hizmet etmektedirler. Son noktada "en üstün amaç (gayetü'l-kusvâ)" olması nedeniyle bütün yetiler "kazanılmış akla" hizmet etmektedirler¹⁸⁴.

İbn Sina'ya göre akli güç, duyuların yardımıyla biri kavram yapma, üçü de önermeleri meydana getirme olmak üzere dört çeşit bilgi elde eder. Bilginin oluşum sürecinde duyuların zihne yardımları öncelikle kavramların meydana getirilmesinde söz konusu olmaktadır. Bu ise, belirli bir soyutlama (tecrid) ve idrak yoluyla tikellerden (cüziyyât) müfret tümellerin (külliyyâtü'l-müfrede) kazanılması sonucu gerçekleşmektedir¹⁸⁵.

¹⁸³ İbn Sina, Nübüvvât, s. 58-59.

¹⁸⁴ İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 40-41; Necat, s. 168; Risale fi'n-Nefs, s. 67-68.

¹⁸⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 197; Necat, s. 182; Risale fi'n-Nefs, s. 87; Nübüvvât, s. 58.

1.Soyutlama ve İdrak

İbn Sina'nın bilgi anlayışında oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan "idrak" kavramı en geniş tanımıyla "*idrak edilenin (müdreğ) suretinin alınmasıdır (ahz)*"¹⁸⁶. Bir başka ifadeyle "*bir şeyin idraki, o şeyin hakikatinin idrak edende (müdrük) yer etmesidir*"¹⁸⁷. Bu durumda idrak olayında, bir tarafta idrak eden, diğer tarafta ise idrak edilen bir şeyin olması gerekir. İdrak ise bu iki taraf arasındaki ilişkinin ürünüdür. Buna göre idrak, bilgi anlamına gelmektedir ve nesnedeki suretin elde edilmesiyle gerçekleşir. Bunu şöyle formüle edebiliriz: İbn Sina'ya göre bilme, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki bir ilişki; bilgi ise bu ilişkinin sonucu ortaya çıkan üründür. Başka bir ifadeyle bilme, öznenin, nesneden sureti soyutlaması; bilgi ise, bu soyutlamayla elde edilen şeydir.

İbn Sina'ya göre bilginin konusu olan nesne soyut olarak bulunuyorsa, herhangi bir soyutlama işlemi olmaksızın onun sureti doğrudan doğruya alınır¹⁸⁸. Mesela geometrik şekiller kendiliğinden soyut olduklarından, yani dış dünyada bilfiil bir gerçekliğe sahip olmadıklarından dolayı onların suretleri doğrudan özneye yer eder¹⁸⁹. Buna karşın idrak edilen, dış dünyada bilfiil bir varlığa sahipse yani "*maddi birşey ise, onun sureti belirli bir soyutlamayla (tecrîd) maddeden alınır*"¹⁹⁰. Görüldüğü gibi her iki durumda da idrak, suretin elde edilmesidir. Ancak soyutlamayı gerekli kılan suret, maddeyle birlikte bulunan "maddi suret"tir.

"Maddî suret (es-sûretü'l-mâddiyye)", kendi özünde olmayan ancak maddeyle birlikte bulunmasından dolayı maddeden kaynaklanan nitelik (keyf), nicelik (kem), yer (eyn) ve durum-konum (vaz') gibi birtakım maddesel özelliklerle (levâhiku'l-mâdde, alâiku'l-mâdde) beraber bulunmaktadır. Maddî suret, ya bu özelliklerin tamamıyla birlikte, ya da bir kısmıyla yahut da bunların tamamından arındırılmış bir şekilde soyutlanmaktadır. Bu nedenle maddî suretin idraki farklı soyutlama derecelerinde

¹⁸⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 50; Necat, s. 168; Risale fi'n-Nefs, s. 69.

¹⁸⁷ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 359.

¹⁸⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 212; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 360.

¹⁸⁹ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 360-361.

¹⁹⁰ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 50, 212; Necat, s. 168; Risale fi'n-Nefs, s. 69.

gerçekleşmektedir¹⁹¹. Mesela "*insanî suret ve insanî mahiyet, insan türünün her bir bireyinin eşit derecede iştirak ettiği bir özdür*"¹⁹². Bu öz, maddeyle birleşerek farklı insanların var olmasına neden olmuştur. Farklılığı ortaya çıkaran ise, madde ve maddesel özelliklerdir. Daha doğrusu tümel bir özellik arzeden "insanî suret" maddeyle birleşerek tikel bir karakter kazanmıştır*. Madde ve ona ait özellikler nedeniyle insanlar farklı renklerde, boylarda ve şekillerde var olmuşlardır. Eğer bu özellikler insanî suretle aynı (eşit) kabul edilseydi, bu durumda farklı bireylerden bahsedilemezdi. Yani bütün insanların aynı özelliklere sahip olmaları gerekirdi. Ki böyle bir durumda da soyutlamaya ihtiyaç kalmayacaktı¹⁹³.

Bütün bunlardan dolayı idrak, suretin elde edilmesi olunca, idrakin gerçekleşebilmesi için suretin madde ve maddesel özelliklerden soyutlanması gerekmektedir.

İnsan, dış dünyada bilfiil var olanlarla öncelikle duyularıyla karşılaştığından ötürü, soyutlama da ilkin çeşitli duyuların farklı düzeylerde gerçekleştirdiği idraklerle meydana getirilen bir işlemdir. Bu idrak türleri de "hissî", "hayalî", "vehmî" ve "aklî" olmak üzere dört kısımdır.

a. Duyusal İdrak (el-İdrakü'l-Hissî)

Duyusal idrakin ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için İbn Sina'nın bilgi anlayışında "ihşas (duyum)" ve "idrak" kavramlarının hangi anlamlara geldiğinin ya da bu iki kavram arasında filozof tarafından bir fark gözetilip gözetilmediğinin ortaya

¹⁹¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 50-51, 212 vd; Necat, s. 169; Risale fi'n-Nefs, s. 69-70.

¹⁹² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 50; Necat, s. 169; Risale fi'n-Nefs, s. 69.

* Maddenin tümellere tikellik-bireysellik kazandırması, onların var olmasının ilkesi ve tek sebebi anlamında değildir. İbn Sina'ya göre bu mümkün olamaz. "Çünkü madde, ancak (tümellere ait özellikleri kabul edebilecek) bir yatkinliktir. Ve o, bu yatkinliğin dışında hiç bir şekilde bir şeyin varlığı için sebep olamaz". Şifa, İlahiyat II, s. 404; Necat, s. 275. Fazlurrahman'a göre madde bu yönüyle sadece bir "ara sebep"tir. Bkz. Fazlurrahman, "İbn Sina", s. 105.

¹⁹³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 51; Necat, s. 169; Uyunu'l-Hikme, s. 35-36; Risale fi'n-Nefs, s. 69-70.

konulması gerekmektedir¹⁹⁴. Bu, aynı zamanda ilk soyutlamanın dış duyular ile mi, yoksa ortak duyuyla mı veya her ikisinin ortak etkinliğiyle gerçekleşen bir işlem mi olduğu konusunu da aydınlatacaktır. Biz bu konuyu dış duyuların ve ortak duyunun idraklerini tahlil ederek ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sina'ya göre mesela görme duyusu, gözün etrafında yer alan saydam-akışkan tabakaya ışık aracılığıyla yansıyan nesnelere suretlerini idrak ederken¹⁹⁵; işitme duyusu, iki nesnenin çarpışması-teması sonucu meydana gelen hava titreşimlerinin ilettiği şeyleri idrak eder¹⁹⁶. Bu durumda görme, renkli nesnenin görüntüsünden, işitme ise hareketli nesnedeki sesin işitilmesinden ibarettir. Oysa "*idrak, işitilen bir ses ya da görülen bir renk değildir*"¹⁹⁷. Böylece dış duyuların idraki (!) "gerçek bir idrak" olmaktan uzaktır. Yani dış duyuların idraki, idrakin tanımında yer alan "*bir şeyin hakikatinin idrak edende yer etmesi*"¹⁹⁸ hükmünü vermekten uzaktır. Çünkü "bir şeyin hakikati"ne ancak o şey hakkındaki yargılarla ulaşmak mümkündür. Oysa "*duyum (ihsas), duyulurun suretinin alınması yönündeki bir etkilenimdir (infialüm ma)*"¹⁹⁹. Etkilenme- uyarılma ise yargı değildir. Mesela görme duyusu, kırmızı nesnedeki kırmızılıktan sadece etkilenmektedir. Buna karşın o nesnenin "kırmızı bir nesne" olduğu yargısı böyle bir ilişkinin ürünü değildir. Ayrıca etkilenimin

¹⁹⁴ İbn Sina, bazen hem dış duyuları, hem iç duyuları, hem de akli gücü "idrak eden güçler" olarak ifade ederken (bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34-35; Necat, s. 159; Uyunu'l-Hikme, s. 31-32; Rifsale fi'n-Nefs, s. 59); bazen de dış duyuların "ihsas(duyum)"ndan bahsetmektedir (bkz. Şifa, Nefs, s. 56). Kanatimizce filozof, bu iki kavramın farklı anlamlara geldiğinin farkındadır, ancak bu kavramların yerli yerince kullanılması konusunda titiz değildir. Bu nedenle biz de ihsası "duyum" olarak ifade edeceğiz, buna karşın idrak kavramını "duyum", "algı" vs. gibi kavramlarla karşılamadan olduğu gibi kullanacağız.

¹⁹⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34, 79 vd; Necat, s. 159; Uyunu'l- Hikme, s. 31; Risale fi'n-Nefs, s. 59; Mebhas, s. 161

¹⁹⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 34, 70 vd; Necat, s. 159; Uyunu'l- Hikme, s. 31; Risale fi'n-Nefs, s. 58; Mebhas, s. 162

¹⁹⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 57

¹⁹⁸ İbn Sina, el-İşarat ve't-Tenbihât II, s. 359

¹⁹⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 56

gerçekleşmesi için duyu ve duyulur nesnenin etkin (bilfiil) olması zorunludur²⁰⁰. Mesela karanlıkta duyu ve duyulur nesne etkin olmadığı için mesela görme olayı gerçekleşemez. Buna ilave olarak dış duyuların "şimdi ve burada" olan nesnelere üzerinde etkinlikte bulunmaları, bu etkinliğin de hiç bir yargı içermemesi, onların geçmiş tecrübe şeklinde biriktirme ve gelecek hakkında planlar yapabilme imkanından yoksun bulunmaları anlamına da gelmektedir.

Aynı şekilde "*dış duyular bir şeyi iki kere idrak edemezler*"²⁰¹. Yine görme duyusunu ele alırsak, o, yağmur damlalarını tek tek idrak etmektedir. Oysa biz yağmur damlalarını tek tek değil, düz bir çizgi şeklinde idrak ederiz. Yani biz yağmur damlalarını gözün etkilendiği şekliyle değil, oluşturduğumuz yargı çerçevesinde idrak etmekteyiz. Böylece duyum sadece bir etkilenim iken, idrak bu etkilenim sonucu gerçekleşen bir yargıdır.

Bu açıklamalar da göstermektedir ki, dış duyuların duyulur nesnelere girdiği ilişki sonucu elde edilen şey idrak değil, duyumdur. Duyumun ilkin idrake dönüşebilmesi dış duyuların yanında bir başka duyunun varlığı gerekmektedir ki, bu da iç duyuların ilki olan ortak duydur.

"*Ortak duyu, duyulurların tamamının kendisine iletiildiği güç*"²⁰² olarak, dış duyuların herhangi bir nesneye ait kendisine ilettiği çeşitli nitelikler üzerinde yargıda bulunarak onları idrake dönüştürür. "*Eğer dokunulan şeyle görülen şeyi bir tek güç idrak etmeseydi, bizim bu iki şeyi birbirinden ayırdetmemiz mümkün olmazdı*"²⁰³. Bir şeyi diğerinden ayırdetmek ise, onlar hakkında ayrı ayrı yargılarda bulunmaktır. Dolayısıyla ortak duyu olmasaydı biz "bu böyledir" ya da tersi herhangi bir yargıda bulunamazdık. Böylece biz duyularımızı ilkin ortak duyu ile idrake dönüştürüyoruz ya da onlar hakkında öncelikle bu yeti ile çeşitli yargılarda bulunuyoruz. Ancak burada ortak duyunun bu tür idraklerinde sürekli olarak dış duyularla birlikte olduğunun vurgulanması gerekir. Zaten böyle bir idrakte "*dış duyulardan ortak duyuya idrak*"

200 İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 36

201 A.y.

202 İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 145

203 İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 145; Mebhas, s. 166

edilenin sureti iletilmezse idrak tamamlanamaz"²⁰⁴. Bu birliktelikte dış duyulara düşen görev suretin iletilmesi, ortak duyuya düşen görev de kendisine iletilen bu suret üzerinde çeşitli yargısal etkinliklerde bulunmaktır.

Buraya kadar yapılan duyum ve idrake dair bilgileri anlatılanlar ışığında bir örnekle kısaca şöyle açıklayabiliriz: İnsanın herhangi bir sesi işitmesi duyum, onun bir zil sesi olduğunun farkına varması- ayırdetmesi ise idraktır. Zil sesinin ikinci kez veya daha fazla idraki ise onun teneffüs zili ya da kapı zili olduğu hakkındaki tecrübedir. Sesin sadece işitilmesi dış duyulardan işitme duyusunun görevi iken, bu sesin zil sesi olduğunun tesbiti ve tecrübesi de ortak duyuyu ve mütehayyile duyusunun görevidir.

Duyum ve idrak arasındaki farkı böylece belirttikten sonra "duyusal idrakin" sadece dış duyuların gerçekleştirdiği bir duyum (ihlas) olmadığı, tersine bunun dış duyuların duyumu ve ortak duyunun idrakiyle birlikte gerçekleşen bir 'idrak' olduğu açığa çıkar. Şimdi bu duyusal idrakin nasıl bir soyutlama olduğuna geçebiliriz.

"Duyu" diyor İbn Sina "*sureti maddeden maddesel özelliklerle birlikte almaktadır (ahz). (Bu alış esnasında) madde ve duyuyu arasında belirli bir nisbetin bulunması gerekir. Bu nisbet ortadan kalkarsa (sureti) alış da gerçekleşemez*"²⁰⁵. Bu durumda dış duyunun maddeden sureti soyutlayabilmesi için üç şey zorunlu olarak bir arada bulunmalıdır: a. Duyuyu etkileyecek, uyaracak bir duyulur nesne, b. Duyulur olandan etkilenecek, uyarılacak bir duyuyu ve c. Bu ikisi arasında belirli bir nisbet, yani duyuyu ve duyulur nesnenin "karşı karşıya" olması. Eğer bu üç şeyden biri olmazsa duyusal idrakin gerçekleşmesi de mümkün olamaz.

Duyusal idrak düzeyinde gerçekleşen soyutlamada, hem duyulur suretin cismi duyunun karşısındadır, hem de duyulur suret belirli bir niteliğe, niceliğe, yere ve konuma sahiptir. Suret, maddesel özelliklerinden tamamen sınırlanmamıştır. Bundan dolayı duyusal idrak düzeyindeki bu soyutlama tam bir soyutlama değildir.

²⁰⁴ İbn Sina, el- Keramat ve'l-Mu'cizat ve'l- Eacib, s. 226

²⁰⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 51; Necat, s. 169; Risale fi'n-Nefs, s. 70

b. Hayali İdrak

Soyutlamanın ikinci derecesi mütehayyile gücünün gerçekleştirdiği idraktır. Mütehayyile gücü, öncelikle dış duyular ve ortak duyunun beraberce idrak ettiği ve hayal ve musavvira yetisinde korunan duyulur suretler üzerinde etkinlikte bulunmaktadır²⁰⁶. Bundan dolayı "*mütehayyile gücü, sureti maddeden tam bir soyutlama ile idrak ederken, maddesel özelliklerden soyutlayamaz*"²⁰⁷. Buna karşın "*duyu, sureti hem maddeden hem de maddesel özelliklerden tamamen soyutlayamaz*"²⁰⁸. Duyunun idrakinde, idrak edilen cismin karşıda olması şartken; mütehayyile gücünün idrakinde cismin karşıda olması şart değildir. Mütehayyile gücü duyulur nesne değil, duyulur suret ile karşı karşıyadır. Ancak yine de ikinci derecedeki soyutlamada idrak edilen suret, yer, zaman, durum, nitelik, nicelik gibi çeşitli özelliklerden tamamen arınmış değildir yani idrak edilen suret tümel değil tekildir. Mesela mütehayyile gücünün idrak ettiği insan sureti, bütün insanların aynı-eşit derecede sahip oldukları özellikleri yansıtmaz; tam tersine insan türünün tek bir üyesinin nitelik, nicelik, yer ve durum kategorileri içerisinde sahip olduğu özellikleri ihtiva eder²⁰⁹.

c. Vehmi İdrak

Vehmi idrak, kendisinden önceki güçlerin idrakine oranla daha üst seviyede gerçekleşir. "*Vehim gücü, bizzat maddi olmayan ancak maddeyle beraber bulunan anlamları (meâ'nii) idrak eder*"²¹⁰. Bunlar iyilik, kötülük, dostluk, düşmanlık gibi anlamlardır. Ancak vehim gücünün idrak ettiği bu tür anlamlar tümel değil, tekildir.

²⁰⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 150

²⁰⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 51; Necat, s. 170; Risale fi'n-Nefs, s. 71

²⁰⁸ A.y.

²⁰⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 52; Necat, s. 170; Risale fi'n-Nefs, s. 71

²¹⁰ A.y.

Çünkü bu güç, hayal ve musavvire yetisinde bulunan duyulur suretin anlamını idrak etmektedir ki, bu duyulur suret de tikeldir²¹¹.

Vehmi idrak, duyulur suretteki anlamın idraki olduğu için bu idrak seviyesindeki soyutlamada da anlam tamamiyle maddesel özelliklerden arınmış değildir²¹². Dolayısıyla soyutlanan iyilik ve kötülük, dostluk ve düşmanlık tek bir nesnenin niteliğini ortaya koymaktadır. Mesela vehmi idrakle, musavvira gücünde korunan herhangi bir "A şahsının" suretindeki dostluk; ya da "B şahsının" suretindeki kötülük idrak edilmektedir.

İbn Sina'ya göre duyuların gerçekleştirdiği üç tür idrak de tikeldir ve tikel idraklerin tamamı organlarla gerçekleşir²¹³. Çünkü duyuların idraklerinin tamamı duyulur nesneye dayanmaktadır. Duyulur nesne ise hiç şüphesiz ki, cisimdir. Cisim ise ancak cisim olanda yani organlara sahip duyular üzerinde etkiler bırakabilir. Bu etkiler de tek tek cisimlerden kaynaklandığı için açıkça tikel bir nitelik arz etmektedir²¹⁴. Ayrıca duyuların gerçekleştirdiği idrakler etkin değil, edilgen idraklerdir. "*Edilgen idrak, herhangi bir işleme (ayrıştırma-birleştirme) tabi tutulmaksızın anlam ve suretin bir şeyde sadece yer etmesidir*"²¹⁵. Dış duyuların ortak duyuya ilettikleri münferit ya da müşterek duyulur suretler, ortak duyunun gerçekleştirdiği ve musavvira gücünde korunan suretler, mütehayyile gücünün idrakleri ve vehim gücünün musavvira gücündeki suretlerden elde edip hafızaya gönderdiği anlamlar, bunların tamamı belirli bir nicelik, nitelik, yer ve durum çerçevesinde olup biten tikel idraklerdir²¹⁶.

Duyuların gerçekleştirdiği tikel suret ve anlamlar, bilginin unsuru olan kavramların meydana getirilmesi için yeterli olmamaktadır. Çünkü kavram, tümel bir idraktır ve duyular hiç bir zaman tümel olanı verememektedirler. Bu durumda

²¹¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36,37,52; Necat, s. 163,170; Uyunu'l-Hikme, s. 33; el-İşarat ve't-Tenbîhât II, s. 381; Risale fi'n-Nefs, s. 62; el-Keramat ve'l-Mu'cizat ve'l-Eacib, s. 227

²¹² İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 52; Necat, s. 170; Risale fi'n-Nefs, s. 71-72

²¹³ İbn Sina, Şifa, Nefs, 166; Necat, s. 171

²¹⁴ İbn Sina, Mebhas, s. 170

²¹⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 35; Necat, s. 162; Risale fi'n-Nefs, s. 61

²¹⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 166-171; Necat, s. 171-174

duyuların ürünü olan tikellerin tümel bir duruma getirilmeleri yani suret ve anlamların kavrama dönüştürülebilmesi için onların akli düzeyde soyutlanmaları gerekmektedir.

d. Akli İdrak

İnsanın sahip olduğu duyuşsal güçler, kavramın oluşturulmasında gerekli ama yeterli değildirler. Ancak her bir duyuşsal güç, kavramın meydana getirilmesinde belirli bir katkıda bulunmaktadır. Ancak son noktada bütün duyuşsal etkinlikler tikel bir düzeyde kalmakta, tümel olanı verememektedir. Kavramın elde edilmesi için insanın duyuşlardan elde ettiği suret ve anlamları bir takım zihinsel işlemlerden geçirmesi gerekmektedir.

Önce musavvira ve hafıza yetilerinde korunan suret ve anlamlar mütehayyile ve vehim güçlerinin yardımıyla zihne iletilirler. Sonra zihin bu suret ve anlamlara yönelerek *"onları benzer ve benzer olmayan, özsel ve özsel olmayan şekilde belirler"*²¹⁷. Bu tesbitten sonra zihin belirli bir akıl yürütme neticesinde biri çok, çoğu da bir yapma gücünü elde eder. Birin çok yapılması yani *"çoğaltma (teksir) insanın (insan kavramının) cevher, cisim, beslenen, canlı ve düşünen şeklinde ayrıştırılmasıdır (tahlil). Çoğun bir yapılması ise, cevher, cisim, canlı ve düşünenin bir anlam altında birleştirilmesidir (terkip). O da insan (kavramı)dır"*²¹⁸. Bütün bu zihinsel işlemlerde önemli olan çoğun bir yapılması, yani bir çok farklı ya da benzer veya özsel ve özsel olmayan suret ve anlamların birleştirilerek kavramın meydana getirilmesidir.

İbn Sina'ya göre kavram iki şekilde meydana getirilir: *"Birincisi, tanım yönünden farklı olmayan ancak suretleri sayıca farklı olan bir çok anlamı tek bir anlam şekline getirmektir. İkincisi ise, ayırım (fasl) ve cinslere ait anlamları tanım yoluyla tek bir anlam halinde birleştirmektir"*²¹⁹. Kavramın elde edilmesine yönelik her iki yol da onların tanım ve benzerleri ile elde edilmesi demektir. Bu konu "Bilgi-Kavram İlişkisi" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

²¹⁷ İbn Sina, Mebhas, s. 169; Ayrıca bkz. Burhan, s. 222 vd.; Şifa, Nefs. s. 197, 209; Necat, s. 182

²¹⁸ İbn Sina, Mebhas, s. 170; Şifa, Nefs. s. 209

²¹⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 209

Zihin, duyuların hayal gücüne, hayal gücünün de kendisine sunduğu suretten tek bir kavram oluşturur. Eğer aynı türden başka suretler kendisine iletilirse ikinci bir kez kavram çıkarmaya çalışmaz ve birincisinin suretinden elde ettiği kavramla aynı türden diğer suretleri aynı "tek bir kavram" altında birleştirir. Mesela zihnin birer insan olarak Zeyd ve Amr'ın suretlerinden elde ettiği "insanlık" kavramı tektir. Aynı türe ait olan Zeyd ve Amr'dan hangisinin sureti ilk önce sunulmuşsa, zihin her ikisinde ortak olan "insanlık" kavramını ilkin sunulandan elde eder. Ancak bu "insanlık" Zeyd ve Amr'ın bir tek bireysel özelliklere sahip oldukları anlamına gelmez. Onlar farklı özelliklerde birer insan olarak tek bir "insanlık" kavramının altında birleşmişlerdir²²⁰.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda da belirtildiği gibi zihin, duyuların her birinin belirli oranlardaki katkıları ile öncelikle tümel müfret kavramları meydana getirmektedir. İbn Sina'ya göre duyuların bilginin oluşumuna katkıları sadece kavramların elde edilmesi ile sınırlı değildir. Onlar aynı zamanda bilginin diğer bir unsuru olan önermeler konusunda da zihne yardımcı olmaktadır.

2. Önermelerin Elde Edilmesinde Akıl-Duyu İlişkisi

Bilginin oluşum sürecinde zihin duyuların katkıları ile kavramları elde ettikten sonra bu kavramları bir takım işlemlere tabi tutarak önermeler meydana getirir.

Zihin ilkin duyuların yardımı ile elde ettiği "*tümel kavramlar arasında olumlu (icab) ve olumsuz (selb) yönden bir takım ilişkiler kurar*"²²¹. En az iki kavram arasındaki ilişki sonucu "böyledir" veya "böyle değildir" gibi olumlu ya da olumsuz yargıya ulaşılır. Olumlama tasavvur edilen suretin nesnesine uygunluğunu dile getirirken, olumsuzlama suretin nesnesine aykırılığını ifade eder²²². Elde edilen bu önermelerden kendiginden açık-seçik bilinen (beyyinen bi nefsihi) önermeleri zihin hemen kavrarken bu durumda olmayanları orta terimin elde edilmesine kadar bir tarafa bırakır²²³. Mesela zihin duyuların yardımı ile "insan", "düşünen" ve "canlı" kavramlarını

²²⁰ A. y.

²²¹ İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 197; Necat, s. 182; Risale fi'n-Nefs, s. 87

²²² İbn Sina, Medhal, s. 17; İbn Sina, Şifa, Mantık I, İbare, nşr. Mahmud Hudayi, Kahire ts., s. 6

²²³ İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 197; Necat, s. 182; Risale fi'n-Nefs, s. 87

elde ettikten sonra bunları "insan düşünen bir canlıdır" şeklinde tasdik eder. Böyle bir önerme kendiliğinden açık-seçik önermedir²²⁴. Ayrıca insan duyulardan elde ettiği mesela "kar" ve "beyazlık" kavramlarını tasdik ederek "kar beyazdır" şeklinde bir önerme oluşturur. Böyle bir önermenin doğruluğu ancak bir akıl yürütme (kıyas) ile sağlanabilmektedir²²⁵.

Ayrıca zihin duyular aracılığıyla olumlu-olumsuz, şartlı olumlu-şartlı olumsuz ve çelişik gibi önermelerde yüklem zorunlu olarak özneye yüklenmesi gerektiği sonucuna vararak "deneysel önermeleri (el-mukaddematü't-tecrübiyye)" meydana getirir. Zihin, özne ile yüklem arasında sürekli bir ilişkinin varlığına ve öznenin tabiatı gereği yükleme aykırı olmadığına karar verir. Duyuların yardımı ile böyle bir önerme oluşturulur ve belirli bir akıl yürütme (kıyas) ile de böyle bir önermenin sürekliliğinde karar kılınır²²⁶. Mesela sakamunya bitkisinin sürekli ishale yol açması sonucunda, insanda bu bitkinin yapısı gereği devamlı olarak ishale sebebiyet verdiği dair bir bilgi oluşur²²⁷.

Bütün bunlara ilave olarak zihin tevatür olması sebebiyle doğruluğu kabul edilen bir takım bilgileri duyuların yardımı ile elde eder²²⁸. Mesela insanın görmediği ancak bilgisine sahip olduğu bir takım şehirlere ve ülkelere dair bilgiler böyledir²²⁹.

İbn Sina'ya göre zihin, duyuların yardımı ile tikel suretleri tümel şekle getirirken Faal Aklın aydınlatmasına ihtiyaç duyar. Yani o duyuların yardımı da olsa tek başına kavramları oluşturamaz. Kavramların meydana gelebilmesi için zorunlu olarak Faal Aklın zihne müdahalesi gerekmektedir²³⁰. Sadece kavramların değil, önermelerin meydana gelmesi için de Faal Aklın aydınlatması şarttır²³¹. İbn Sina'daki "düşünülürler" kavramını en genel anlamda "akli bilgi" olarak düşünürsek hem kavramın, hem de

224 İbn Sina, Burhan, s. 72

225 İbn Sina, Burhan, s. 72-73; Necat, s. 61

226 İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 197; Necat, s. 182; Risale fi'n-Nefs, s. 87

227 İbn Sina, Necat, s. 182

228 İbn Sina, Şifa, Nefs. s. 197; Necat, s. 182; Risale fi'n-Nefs, s. 88

229 İbn Sina, Necat, s. 61

230 İbn Sina, Burhan, s. 223, Şifa, Nefs, s. 208-209

231 İbn Sina, Burhan, s. 331

önermenin elde edilmesinde Faal Aklın zihne müdahalesi zorunludur. Bu da İbn Sina'nın bilgi anlayışında Faal Aklın epistemolojik fonksiyonunun oldukça önemli olduğunu göstermektedir. Biz de önce Faal Aklın epistemolojik fonksiyonunu ortaya koyacağız, sonra da insanın elde ettiği (ya da sahip olduğu) kavram ve önermeler hakkında bilgiler vermeye çalışacağız.

D. BİLGİDE FAAL AKLIN İŞLEVİ

İbn Sina'nın hem ontolojisinde hem de epistemolojisinde oldukça önemli bir yere sahip olan Faal Akıl Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucu sudur eden bağımsız akılların (el-ukulu'l-mufarakat) onuncusu ve sonuncusudur. Varlık hiyerarşisinde ay feleğinin altındaki alem üzerinde özellikle bu akıl etkili olmaktadır. O, ay altı alemde maddeye sureti vererek cisimlerin varlığa gelişine, sureti çekerek de onların yok oluşuna sebep olmaktadır²³².

Konumuz açısından burada önemli olan Faal Aklın kozmolojik boyutundan çok epistemolojik yönünün belirtilmesidir. Filozofa göre din dilinde "korunmuş levha

²³² İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 210 vd. İbn Sina, varlığın Tanrıdan hiyerarşik bir düzen içerisinde çıktığını ve bir üsttekinin alttakine olan etkisini de bu düzenin belirlediğini ifade eder. Ona göre "zorunlu (varlık) akıllar üzerinde, akıllar nefler üzerinde (gök cisimlerinin nefleri), nefler de göksel cisimler üzerinde ... göksel cisimler de ay feleğinin altındaki alem üzerinde etkide bulunurlar. Ay feleğinin altındaki alem üzerinde özellikle Faal Akıl etki sahibidir" İbn Sina, ed-Dua ve'z-Ziyare, nşr. Hasan Asi, Tefisîru'l-Kur'an ve Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 285. İbn Sina bütün bu göksel varlıkların özellikle insan üzerinde etkili olduğu görüşündedir. O, bir duasında "Ya Rabbi! Yıldızların feyziyle nefsimi arındır", "Ey Allah'ım! Şerefli Kutsal Ruh aracılığıyla nefsimi temizle" diyerek bu etkiyi açıkça dile getirmektedir. Faal Aklın işlevi ile ilgili olarak bkz. Davidson, Herbert A., Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect , Oxford University Press 1992, s. 74-124; Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 225 vd.; Türker-Küyel, Mübahat, "Kut, Farabi ve İbn Sina'daki al-Akıl al-Faal İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 489-519; Aynı yazar, "İbn Sina'da al-Akl al-Faal'ın Kökleri", Armağan, s. 519-671; Aynı yazar, "İbn Sina ve al-Akıl al-Faal", Armağan, s. 707-749

(levh-i mahfuz)²³³, "kutsal ruh"²³⁴, "nakşeden kalem"²³⁵, "ateş (nar)"²³⁶ gibi terimlerle ifade edilen ve aynı zamanda peygamberlere vahiy getiren melek olan Faal Akıl mukarrebun meleklerindedir²³⁷ ve filozoflarca "*külli akıl, külli nefis ve alem nefsi diye isimlendirilir*"²³⁸.

İbn Sina felsefesinin özü, insanın Faal Akıl rehberliğinde hakikate nasıl ulaşacağını ve gerçek mutluluğa nasıl sahip olacağını belirlenmesinden ibarettir. Bu temel görüş, Şifa, Necat ve İşarat gibi sistem eserlerinde bilimsel bir tarzda ortaya konulurken, bir takım risalelerinde yoğun bir dini terminoloji ile dile getirilerek sunulmuş ve ayrıca Hay b. Yekzan, Tayr, Salaman ve Absal gibi eserlerinde de sembolik bir tarzda hikaye edilmiştir.

Faal Akıl, "akıl" ve "faal" olması açısından iki yönden özellik arzeder. Buna göre o, "akıl" olarak madde ve maddesel özelliklerden ayrı, formel bir öze sahip cevherdir. "Faal" olarak ise, maddesel aklı aydınlatma (ışrak) suretiyle etkin (bilfiil) duruma çıkaran bir akıldır²³⁹. Faal Aklın etkinliğinin İbn Sina tarafından bu şekilde tanımlanması, onun etkinliğinin epistemolojik boyut göz önünde bulundurularak belirlendiğini göstermektedir. Bizim açıklamaya çalışacağımız da bu yön olacaktır.

Bilginin oluşumu sürecinde Faal Aklın zorunlu bir şart olarak ifade edilmesinin nedeni, hem Faal Aklın kendi yapısı, hem insani nefsin bizzat kendisi, hem de bu nefsin elde ederek yetkinleştiği düşünülürlerin nitelikleridir.

İbn Sina'ya göre "*harici nedenden etkilenen bir şey, o nedende bulunanın aracılığıyla etkilenir. (Ya da) her etkilenen, kendisini etkileyen nedende bulunanın benzeri aracılığıyla etkiyi kabul edenden etkilenir*"²⁴⁰. Yani neden konumunda

²³³ İbn Sina, el- Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 229

²³⁴ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960, s. 442; Necat, s. 304; ed- Dua ve'z-Ziyare, s. 298

²³⁵ İbn Sina, Risaletü'l-Arşıyye, s. 12

²³⁶ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 392; Nübüvvât, s. 52

²³⁷ İbn Sina, ed-Dua ve'z-Ziyare, s. 284

²³⁸ İbn Sina, Nübüvvât, s. 44, 52

²³⁹ İbn Sina, Hudud, s. 80-81.

²⁴⁰ İbn Sina, Işk, s. 266.

bulunan bir şey, etkilemek istediği şeye kendisinde bulunanı ya da onun bir benzerini vererek tesirde bulunur. Filozof bunu ateş örneğiyle açıklamaktadır. Ateş ancak kendisinde bulunan sıcaklığı vererek-yansıtarak etkide bulunabilir²⁴¹. Bu durumda ateşle yüzyüze gelmeden önce bilkuvve sıcak (ya da ısıtıcı) olan cisim, ateşin kendisine sıcaklığı aktarmasıyla bilfiil ısıtıcı konumuna yükselebilir. Aynı şekilde hem "*soyut akli bilgilerin ilkelerine*"²⁴² hem de "*tikellerin tamamına tümel bir şekilde sahip olan*"²⁴³, kısaca özü düşünümlerden ibaret olan Faal Akıl, bilkuvve olan insan aklını, ona düşünümleri vererek etkide bulunur; yani bilfiil kılar.

Teorik akılın gelişim aşamalarını açıklarken de ifade ettiğimiz gibi "*insani nefis önce güç halinde düşünendir, daha sonra bilfiil düşünen olmaktadır*"²⁴⁴. Bu durumda insani nefis varlığının başlangıcında bütün düşünümlerden yoksundur. Ancak o, düşünümleri elde edecek bir yatkınlıkta var edilmiştir. Ne var ki onun bu niteliği, bilfiil hale gelebilmesi için başlı başına yeterli değildir. Eğer böyle olsaydı sonu gelmeyen bir "fiile çıkarma" durumu söz konusu olacaktı ki, bu da imkansızdır. Bundan dolayı "*güç halinde bulunan herbir şey etkin bir duruma ancak etkin olan başka bir neden tarafından çıkartılabilir*"²⁴⁵. İbn Sina'ya göre bu neden "*sürekli etkin olan Faal Akıldır*"²⁴⁶.

Acaba insanın sahip olduğu duyuşal güçler, onu bilfiil akıl durumuna çıkarmazlar mı? İnsan birinci düşünümleri elde ettikten sonra dahi, duyuşal güçlerinin yardımıyla düşünümleri elde edebilir mi? İbn Sina'ya göre bu da mümkün değildir. Çünkü mütehayyile ve vehim güçlerinin idrak ettiği suret ve anlamlar oldukları gibi zihne intikal etmemektedirler. Daha doğrusu hayal ve musavvira ile hafıza gücünde korunan suret ve anlamlar mütehayyile ve vehim güçleri tarafından zihne iletilince, zihin bunları

241 İbn Sina, A.y.

242 İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208.

243 İbn Sina, Nübüvvât, s. 44

244 İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208; Necat, s. 193; Risale fi'n-Nefs, 111; el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 229.

245 İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208; Necat, s. 193; Risale fi'n-Nefs, s. 67.

246 İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208; Necat, s. 193; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 393; Risale fi'n-Nefs, s. 67; el-Kerâmât ve'l-Mu'cizâ ve'l-Eâcib, s. 229

maddesel özelliklerinden tamamen soyutlayamaz; onları tümel bir şekle çeviremez. Çünkü zihnin duyuşal güçlerle ilişkiye geçerek soyutlama işleminde bulunması bir düşünme faaliyetidir. Ve "*bütün düşünmeler (efkâr ve teemmülât) nefsi, feyezânı kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir*"²⁴⁷. Bu durumda, düşünülürler noktasında duyuların zihne katkısı (yardımı), onu Faal Aklın feyezânını almaya hazırlamaktan ibarettir. Eğer zihin kendisini böyle bir çaba içerisine sokarsa, Faal Aklın nuru duyuların zihne iletmiş tikel suret ve anlamlar üzerine ve aynı zamanda zihne akar (ışrak-tecellî); ve zihin de bunun sonucu olarak düşünülürlerle sahip olur²⁴⁸.

İbn Sina, zihnin duyularla ilişkiye geçerek kendisini Faal Aklın feyezânına açmasını ve bilgiyi elde etmesini güneş, göz ve gözün nesnesi arasındaki ilişkiyle açıklamaktadır. Ona göre, hem göz bilkuvve gören, hem de renkler bilkuvve görülen varlıklardır. Her ikisini de bilfiil gören ve gönülen kılan şey ise güneştir. Çünkü güneş bilfiil görünendir ve ışığı ile hem gözün görmesini, hem de renklerin görülmesini sağlamaktadır. İbn Sina bu konuyla ilgili olarak şöyle dekmektedir: "*Faal Aklın nefsimize nisbeti güneşin gözlerimize olan nisbeti gibidir. Nasıl ki güneş özünde bilfiil görünendir ve bilfiil görünür olmayanları ışığıyla bilfiil görünür kılmaktadır; aynı şekilde bu aklın nefsimiz karşısındaki durumu da böyledir. Aklî güç hayaldeki tikellere muttali olunca Faal Aklın ışığı onlar üzerine akar ve (bu tikeller) madda ve maddesel özelliklerden soyutlanırlar*"²⁴⁹. Burada güneş Faal Akla, göz zihne, renk(ler) ise duyuşal tikel suretlere benzetilmiştir. Bu benzetmede olduğu gibi Faal Akıl, duyuşal güçlerin zihne gönderdikleri suret ve anlamları nuru ile aydınlatarak bilinir kılmaktadır.

İnsanın Faal Akıldan bilgiyi alması (ya da Faal Aklın, insanı bilfiil kılması) ya meleke halindeki akıl düzeyinde birinci düşünülürlerin elde edilmesinde olduğu gibi doğrudan doğrudur; ya da bilfiil akıl düzeyinde ikinci düşünülürlerin kazanılmasında olduğu gibi dolaylıdır. İbn Sina birinciye, ateşin aracısız olarak ibriği ısıtmasını; ikinciye de ateşin ibrik aracılığıyla suyu ısıtmasını örnek olarak vermektedir²⁵⁰

²⁴⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 393.

²⁴⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208 vd; Necat, s. 193; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 393 vd.; Risale fi'n-Nefs, s. 111 vd.

²⁴⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208-209; Necat, s. 193; Risale fi'n-Nefs, s. 112

²⁵⁰ İbn Sina, Nübüvvât, s. 42, 44.

E-BİLGİ-KAVRAM İLİŞKİSİ

İbn Sina kavram ve önermeleri hem nefisle, hem de mantıkla ilgili yazılarında ele almaktadır. Onun psikolojisi ve mantığını birbirine bağlayan en önemli nokta da burasıdır. Onlar, nefisle ilgili yazılarda elde edilişleri, meydana getirilişleri; mantıkta yapıları ve işlevleri açısından incilenmektedirler.²⁵¹.

Filozofa göre "*her bilgi ve marifet ya tasavvurdur, ya da tasdiktir*"²⁵². Aynı şekilde, bir şey iki şekilde bilinir: Birincisi tasavvur etmek, ikincisi ise tasavvurlarla tasdikte bulunmaktır. Tasavvurda, bir şey hakkında doğru (sıdk) ya da yanlış (kizb) herhangi bir yargıda bulunmaksızın, o şeyin sadece ismi ve anlamı zihinde yer eder. Buna karşın tasdikte, kavramlar arasında "böyledir" veya "böyle değildir" türünden yargılar söz konusudur. Bu durumda tasavvurda hiçbir şekilde bir yargı söz konusu değilken, tasdikte mutlaka en azından iki tasavvur arasında doğru veya yanlış (olumlu-olumsuz) bir yargının bulunması gerekmektedir. Doğrulama-olumlama (tasdik), tasavvur edilen suretin nesnesine uygunluğunu (mutabakat) dile getirirken; yanlışlama-olumsuzlama, tasavvur edilen suretin nesnesine aykırılığını ifade eder²⁵³.

Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasında tasavvur, herhangi bir kavrama karşılık gelirken; tasdik, kavramlarla oluşturulan ve bilgisel değeri düşünüldüğünde analitik ve sentetik, yapısı düşünüldüğünde basit ve bileşik önermelerdir²⁵⁴

²⁵¹ Genel olarak bilgi teorisi ve mantık ilişkisi için bkz. Von Aster, Ernest, Bilgi Teorisi ve Mantık, (Çev. Macit Gökberk), İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1972, s. 1 vd.; Ayrıca kavram ve önermelerin İbn Sina psikolojisi ve mantığındaki yeri için bkz. Bolay, M. Naci, Fârâbî ve İbn Sina'nın Kavram Anlayışı, M.E.B. Yay., İstanbul 1990, s. 61 vd; Aynı yazar, İbn Sina Mantığında Önergeler, M.E.B. Yay., İstanbul 1994, s. 21 vd.

²⁵² İbn Sina, Necat, s. 3.

²⁵³ İbn Sina, Medhal, s. 17.

²⁵⁴ Analitik önerme: "A A'dır", "Tüm üçgenler üç açılıdır" ya da "Tüm dörtgenler dört kenarlıdır" türünden, doğruluğunu inkar etmenin kişinin kendi kendisiyle çelişkiye düşmesiyle eş anlamlı

Bilginin iki unsuru olan kavram ve önermelerden, ikincisini daha sonraya bırakarak, ilkin İbn Sina'ya göre kavramın ne olduğu ve nasıl meydana getirildiğini açıklamaya çalışacağız.

1. Kavram-Tanım İlişkisi

İbn Sina'ya göre "*kavram ilk bilgidir ve tanım (hadd) ve benzerleriyle elde edilir; insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi*"²⁵⁵. "*Tanım bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür... Ve bir şeyin yakın cinsi ve ayrumının (fasıl) birleştirilmesiyle elde*

olduğu, sözcüklerinin tanımları ve bir bütün olarak anlamları verildiğinde zorunlu olarak doğru olan önerme". Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yay., Ankara 1996, s. 404.

Sentetik önerme "yüklemi özneye içerilmeyen, değillemesi mantıksal bir çelişkiye yol açmayan yargı ya da önerme", Cevizci, Ahmet, age, s. 460.

Basit önerme "bir özne, bir yüklem ve kopuladan meydana gelen önerme", Cevizci, Ahmet, age, s. 65.

Bileşik önerme "iki ya da daha fazla sayıda basit ya da kategorik önermeye ayrılabilen önermedir. Bileşik önermeler "ve", "ya da", "ise", "ancak ve ancak" gibi mantıksal bağlarla birbirine eklenen basit önermelerden meydana gelir", Cevizci, Ahmet, age, s. 75. Ayrıca bkz. Öner, Necati, Klasik Mantık, Ankara 1970, s. 46 vd. Analitik kavramı İbn Sina'daki "kendiliğinden açık-seçik bilinen (beyyinen bi nefsihi)" ifadesinin karşılığı olarak aldık. Bkz. İbn Sina, Burhan, s. 72; Şifa, Nefs, s. 197; Necat, s. 182; Risale fi'n-Nefs, s. 87. Mesela "bütün, parçadan büyüktür" ve "insan düşünen canlıdır" önermeleri analitik (beyyinen binefsihi) özelliktedir. Sentetik kavramının İbn Sina'nın bilgi terminolojisinde doğrudan bir karşılığı yoktur. Ancak İbn Sina analitik önermelerden başka "tümevarım ve deneyle bilinen (beyyinen bi'l-istikrâ ve't-tecrübe)" önermelerin de var olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Sina, Burhan, s. 72. Kanatimizce tümevarım ve deneye dayanan önermelerin yanında burhanın dışındaki kıyaslarla elde edilen bütün önermeler sentetiktir. Yapıları açısından ele alındığında İbn Sina basit önermelere yüklemli önermeler; bileşik önermelere de şartlı önermeler demektedir. Bkz. İbn Sina, Şifa, Mantık II, Kıyas, nşr. Said Zayed, Kahire 1964, s. 231 vd; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 224 vd.

²⁵⁵ İbn Sina, Necat, s.3; Ayrıca bkz. Burhan, s. 51.

*edilir*²⁵⁶. Mesela insan için, yakın cinsi olan "canlı" kavramı ve ayrımı (fasil) olan "düşünmek" kavramı ona yüklenerek "insan düşünen bir canlıdır" şeklinde bir tanım elde edilir. Bu tür tanımlara "tam tanım (haddi tam)" denilmektedir. Tanımın benzerlerinden kasıt ise "resm"dir. "*Resm, bir şeyin cinsi ve özelliği (hâssa) ile yapılan tanımdır*". Mesela "insan iki ayağı üzerinde yürüyen bir canlıdır" şeklindeki bir tanım, resm türünden bir tanımdır.²⁵⁷ Burada, birşeye onun cinsini ifade eden "canlı" ve özelliğini ifade eden "iki ayak üzerinde yürümek" yüklemeleri eklenerek resm türünden bir tanım meydana getirilmiştir.

Burada şu konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir: İbn Sina'nın "kavram ilk bilgidir ve tanım ve benzerleriyle elde edilir" ifadesindeki "elde etmek" sözünün kesinlikle, psikolojik bir süreci ifade eden "meydana getirme-oluşturma" olarak anlaşılmasıdır. Kavramların tanım ve benzerleriyle "elde edilmeleri", belirli bir soyutlama sonunda meydana getirilen tümel müfret kavramların anlamlı kılınmasıdır.

Kavram "tümel müfret (külli müfret)" bir idraktır. "*Tümel müfret ise, bir anlama delalet eden ancak o anlamın hiçbir parçasına (cüz) delalet etmeyen lafızdır*"²⁵⁸. Mesela "insan" lafzı bir anlama delalet eder. Bu lafzı "in" ve "san" şeklinde kendisinin iki parçasına delalet etmektedir diye düşündüğümüz takdirde ya tek başına "insan" lafzı bir anlama delalet etmeyecektir, ya da mesela "in" in nefse "san" ın da bedene delaletinin düşünülmesinde olduğu gibi "insan" anlamının iki parçası olmayan iki anlama delalet edecektir. İkinci şekildeki gibi düşünülse dahi "in" ve "san", "insan" lafzının iki ayrı parçası kaldıkları müddetçe "insan" lafzından anlaşılan anlama kesinlikle delalet edemezler²⁵⁹. Dolayısıyla "insan" lafzı kavram olarak yani tümel müfret lafız olarak ele alındığında kendi içinde barındırdığı Ali, Mehmet, Ayşe vs. gibi bireylerin hiçbirine bire bir delalet etmeksizin, onların herbirinin ortak olduğu "insanlık" anlamına delalet eder.

²⁵⁶ İbn Sina, Hudud, s. 78.

²⁵⁷ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 204 vd.; Hudud, s. 78. İbn Sina tanımları, tam tanım (haddi tam), eksik tanım (haddi nâkıs), tam resm ve eksik resm olmak üzere dörde ayırmaktadır. Geniş bilgi için bkz. el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 202-212 ve ilgili yerlerdeki Tusî şerhi. Biz bundan sonra bu dördü ayrımı sadece tanım (had) ve resm olarak ifade edeceğiz,

²⁵⁸ İbn Sina, Medhal, s. 25; Necat, s. 6; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 143.

²⁵⁹ İbn Sina, Medhal, s. 25, Necat, s. 5.

Ancak kavramların tümel müfret olarak belirlenmeleri yine de onların anlamlarını ortaya koyamamaktadır. "İnsan" lafzını sadece tümel müfret olarak düşünersek, onun ne olduğunu bilemeyiz. Yani bu şekildeki "insan" kavramıyla, onun "canlı", "düşünen", "gülen", "oturan" vb. gibi birtakım anlamlara delalet ettiğini bilemeyiz. Bundan dolayı tümel müfret lafızlara, özsel (zafî) ve özsel olmayan (arazî) nitelikleri ekleyerek onları anlamlı kılabiliriz.

İbn Sina'ya göre özsel (zafî) "*bir şeyin mahiyetinin tesbitinde kendisine ihtiyaç duyulan ve o şeyin hem mahiyetine dahil olan, hem de mahiyetinin bir parçası durumunda bulunan yüklem*dir. İnsan için 'cisim', üçgen için 'şekil' bunlara örnektir"²⁶⁰. Özsel olmayan (arazî) ise, bir şeyin ne mahiyetine dahil, ne de mahiyetinden bir parça olan, ancak onun mahiyetiyle birlikte bulunan yüklemelerdir. Bunlar da "zorunlu (lazım)" ve "zorunlu olmayan (gayr-ı lazım)" şeklinde ikiye ayrılırlar. Birincisi "*sürekli bir şeyin mahiyetiyle beraber bulunur ki, üçgenin 'iç açıları toplamının iki dik açığına eşit' olması buna örnektir*"²⁶¹. İkincisi ise "*bir şeyden (onun mahiyetinden) ayrı olması mümkün olabilen yüklemelerdir ki, insan için 'oturmak', 'ayakta olmak' vs gibi*"²⁶². İşte tümel müfret bir anlamı, ona yukarıda belirttiğimiz özsel ve özsel olmayan nitelikleri yükleyerek kavrayabiliriz. Bu durumda kavranabilir, bilinebilir bir kavram; ya özsel tümel müfret (müfret küllî zafî), ya da özsel olmayan tümel müfret (müfret küllî arazî) şeklinde ifade edilebilir.

Bir başka ifadeyle bir kavramı bilinebilir, kavranabilir kılmak için onu mutlaka beş tümel olarak bilinen cins, tür (nev'), ayırım (fasıl), özellik(hâssa) ve ilinek (araz) gibi yüklemelerle ifade etmek gerekir. İbn Sina'nın, mantığı tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırıp²⁶³, beş tûmeli tasavvurât bölümüne dahil etmesinin sebebi de budur. Beş tûmelden cins ve ayırım bir şeyin özsel niteliklerini verirken, özellik ve ilinek bir şeyin özsel olmayan niteliklerini belirtmektedir. Bir şeye bu yüklemeleri ekleyerek kavramak da tanım ve benzerleriyle gerçekleşmektedir. İşte kavramların, tanım ve benzerleriyle "elde edilmesi" bu anlamdadır.

²⁶⁰ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 151; Ayrıca bkz. Medhal, s. 31 vd; Necat, s. 6-7.

²⁶¹ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 158-159; Ayrıca bkz. Medhal, s. 33 vd; Necat, s. 7.

²⁶² İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 166; Ayrıca bkz. Medhal, s. 33 vd; Necat, s. 7.

²⁶³ İbn Sina, Medhal, s. 18 vd; Manîku'l-Meşrikiyyîn, s. 9.

2. Tanım Ve Mahiyet-Varlık İlişkisi

İbn Sina'nın özelde kavram, genelde bilgi anlayışının daha da açıklık kazanması için tanım ve mahiyet-varlık ilişkisinin belirlenmesi gerekir. Bu, aynı zamanda biz neyinleri bilebiliriz ya da kavrayabiliriz sorusunun cevabını da verecektir. Hem fizik, hem de metafizik dünyanın bir üyesi olarak insanın, kendini yetkinleştirebilmesi için her iki alana ait bilgileri elde etmesi gerekmektedir. Bu alanlara ait bilgilerin elde edilmesi için de, o alanların nesnelere kavramsal düzeyde ifade edilmeleri gerekmektedir. Çünkü "*biz nesnelere bilmek istersek, onları zorunlu olarak kavramsal düzeyde ifadeye ihtiyaç duyarız*"²⁶⁴. Ancak bilmemize konu olan, başka bir ifadeyle ilkin kavramsal düzeyde ifadeye ihtiyaç duyduğumuz bu nesnelere nelerdir? Bu sorunun cevabının mahiyet-varlık ilişkisini kısaca tasvir ederek vermeye çalışacağız. Çünkü, kavramlar tanımlarla elde edilmektedir ve de "*tanım, mahiyete delalet eden şeydir*"²⁶⁵.

Mahiyet konusu daha çok mahiyet-varlık ilişkisi çerçevesinde ontolojik bir problem olarak İbn Sina'nın metafiziğini ilgilendiriyorsa da, az önce de belirttiğimiz gibi nelerin-nasıl bilinebileceği problemi çerçevesinde aynı zamanda onun mantığı ve epistemolojisini de ilgilendirmektedir.

İbn Sina mahiyeti üç tarzda ele almaktadır:

1. "*Herhangi bir varlığa izafe edilemeyen mahiyet*"²⁶⁶ ki, bununla "salt mahiyet" kastedilmektedir. Bu yönüyle mahiyet ne zihinsel, ne de dış dünyada bir varlığa sahiptir.

2. "*Dış dünyadaki (a'yân) mahiyet*"²⁶⁷. Bununla da tikel varlıkların mahiyeti kastedilmektedir.

²⁶⁴ İbn Sina, Medhal, s. 15.

²⁶⁵ İbn Sina, İlahiyat I, s. 344; "Tanım, birşeyin mahiyetine delalet eden sözdür" el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 204.

²⁶⁶ İbn Sina, Medhal, s. 15.

²⁶⁷ A.y.

3."Kavram halindeki mahiyet"²⁶⁸ ki, bununla da mahiyetin zihnî varlığı kastedilmektedir.

Ancak burada şunu hemen belirtelim ki, mahiyetin salt, dış dünyada ve zihinde ele alınması, üç çeşit mahiyetin var olması anlamında değildir. Bunu tek bir mahiyetin üç tarzda ele alınması olarak görmek gerekir²⁶⁹.

Biz bir şeyin mahiyetini dile getirirken ya dış dünyadaki tikel varlıkların mahiyetinden, ya da mahiyetin zihni varlığından bahsedebiliriz. Her iki durumda da mahiyetin somut varlığından bahsedilemez. Çünkü birinci durumda, mahiyet tek tek nesnelere var olmuştur. Dolayısıyla tek tek nesnelere, somut gerçeklik dünyasının mahiyetinden değil, varlığından bahsedilebilir. Bir başka ifadeyle tikel varlıkların mahiyeti değil, varlığı vardır; ya da mahiyet, tikel varlıklarda "varlık" olarak somutlaşmıştır.

İkinci durumda, mahiyetin zihindeki varlığı somut bir var oluş değildir. Böyle bir durumda mahiyet, kendi varlığından önce varlık kazanmış olur ki, bu ise saçmadır. Mahiyetin zihinsel varlığından bahsetmek, varlığı çeşitli nitelikleriyle zihinde kavramak demektir. Bir şeyi zihnen kavramak ise, ona zihinde varlık vermekle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre mahiyeti varlıktan ayrı olarak düşünmek ancak zihinsel planda gerçekleşmektedir.

Mahiyetin hangi anlamlara geldiği ve mahiyet-varlık ilişkisine dair bu kısa açıklamadan sonra, tanımın mahiyetle olan ilişkisine geçebiliriz. Çünkü "*tanım (had), bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür*"²⁷⁰ ve aynı zamanda "*bir şeyin tanımı, onun*

²⁶⁸ A.y. İbn Sina'da mahiyet kavramının anlamı ve mahiyet-varlık ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 74 vd; Aynı yazar, "Mahiyet-Varlık Ayrımı", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler), Ankara 1984, s. 139-166; Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", Medieval and Renaissance, vol. IV, The Varburg Institute, London 1958, s.1-16; Izutsu, Toshihiko, İslam'da Varlık Düşüncesi, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 141-145.

²⁶⁹ İbn Sina mahiyetin üç tarzda ele alınmasına "itibârâtü's-selâse" demektedir. bkz. İbn Sina, Medhal, s. 15; "İtibâr kelimesi, bir şeye subjektif tarzda bakma anlamına gelmektedir. Yani itibâr, aklın analitik faaliyetlerinin bir ürünüdür". Izutsu, age, s. 144-145.

²⁷⁰ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 204.

özünü (zat) oluşturan bütün unsurlara delalet eder"²⁷¹. İbn Sina'nın burada "özü oluşturan unsurlar" dediği, bir şeyin cinsi ve ayrımıdır. O halde bir şeye cinsi ve ayrımı eklenerek, onun tanımı elde edilir ki, bu tanım da mahiyete işaret eder. Daha önce verdiğimiz örneği ele alırsak, "insan" kavramına onun cinsini gösteren "canlı" ve ayrımına işaret eden "düşünen" özsel niteliklerini ekleyerek "insan düşünen canlıdır" gibi bir tanıma ulaşırız. İşte bu, mahiyeti ortaya koyan bir tanımdır. Bu aynı zamanda "insan" şeklindeki tümel müfret bir kavrama özsel niteliklerini ekleyerek onu bilindir kılmaktır. Bu durumda mahiyeti ortaya koyan tanım, bir kavramın özsel tümel müfret (müfret küllî zâtî) şeklinde ifade edilmesidir²⁷².

Fakat kavramın oluşturulmasına dair daha önceki açıklamalara dönülecek olursa, onun aynı zamanda tanımın benzerleriyle de elde edildiği hatırlanacaktır. Ki bu da resm türünden bir tanımdır. Resm, bir şeyin doğrudan mahiyetini değil, varlığını gösteren niteliklerle yapılır. Bu ise, bir şeye onun özsel olmayan (arazî) niteliklerini ekleyerek gerçekleşmektedir. Mesela, "insan" kavramına "gülmek" niteliğini ekleyerek "insan gülendir" gibi bir tanıma (resm) ulaşırız. Bu aynı zamanda "insan" şeklinde ifade edilen tümel müfret bir kavramın, ona özsel olmayan niteliklerini ekleyerek bilindir kılınmasıdır. Bu durumda bir şeyin varlığını gösteren bir tanım aynı zamanda o şeyin özsel olmayan tümel müfret (müfret küllî arazî) şeklinde ifade edilmesidir. Zaten İbn Sina'ya göre de "varlık" mahiyetin "araz-ı lazım"ıdır²⁷³.

Bir şeyin dış dünyada tikel olarak var olması, o şeyin "bileşik (mürekkep)" bir varlık olduğunu gösterir. Yani dış dünyada varlık kazanmış her bir şey bileşik bir varlıktır. Dolayısıyla basit varlıkların dış dünyada var olmaları söz konusu olamaz. Bunun içindir ki, *"her basit(varlık)in özü, mahiyetidir. Çünkü onda mahiyeti kabul*

²⁷¹ İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 245.

²⁷² Geniş bilgi için bkz. İbn Sina, Şifa, Mantık I, Makûlât, nşr. C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvânî-Said Zayed, Kahire 1958, s. 54 vd; Tanım-mahiyet ilişkisi için ayrıca bkz. Bingöl, Abdulkuddüs, "İbn Sina'da Mantıkî Mahiyet", Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Sepmozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990, Sayı 42, s. 139-146.

²⁷³ Varlığın mahiyete araz-ı lazım olması hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 347 vd.

*edebilecek bir şey yoktur*²⁷⁴. Buna karşın bileşik varlıklar madde ve suretten meydana geldikleri için, kendilerinde mahiyeti kabul edebilecek bir tabiat bulunmaktadır. Basit varlıklar madde ve suretten meydana gelmediği için *"her basitin sureti aynı zamanda onun özüdür, çünkü onda bileşim (terkip) söz konusu değildir"*²⁷⁵. Basit varlıkların bilinmesi onların suretinin kavranmasından ibarettir.

Ancak bileşik varlıklardaki mahiyetle sureti birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü *"bileşik varlıklarda suret, mahiyetin daima bir parçasıdır"*²⁷⁶. Yani suret, mahiyetin unsurlarını oluşturmaktadır. Bu durumda basit varlığın özü tek bir unsuru ihtiva ederken, bileşik varlığın özü pek çok unsuru içinde barındırır. Öyleyse basit varlıklar tanımlanamazlar. Çünkü kendisini tanımlayacak yapıcı unsurlara, yani cins ve ayrıma sahip değildirler. İnsanın, birşeyin tanımını yapabilmesi (ya da kavramını oluşturabilmesi) için dış dünyadan, bileşik varlıklar alanından hareket etmesi gerekmektedir. Yani insan önce dış dünyadaki varlıklardan tümel müfret kavramları soyutlama ile elde eder, sonra da onları tanım ve benzerleriyle anlamlı kılar. Bu durumda kendileri hakkında kavramlar oluşturarak bilinen nesnelere, dış dünyada tikel olarak var olanlardır.

Ancak tikel varlıkların bilgisi elde edildikten sonra, basit varlıkların bilgisine ulaşılabilir. Bu durumda dahi basit varlıklar, tikel varlıklara eklenen yüklerle ancak anlam kazanabilirler, ifade edilebilirler. Bunun içindir ki, insanın Tanrı hakkında konuşması O'nu, kendi yükleriyle dile getirmesiyle mümkün olmaktadır. Mesela "Tanrı bilir", "Tanrı konuşur" denildiğinde, "bilmek" ve "konuşmak" gibi nitelikler gerçek anlamda Tanrı'ya ait nitelikler olamaz. Çünkü "bilmek", "konuşmak" vs. gibi nitelikler çeşitli suretlerden kalkılarak elde edilmiştir. Oysa Tanrı basittir ve basit olanda da mahiyet surete eşittir, yani O'nun mahiyeti çeşitli suretlerden oluşmuş değildir. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın mahiyeti ve varlığı aynı şeydir.

274 İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 244.

275 İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 245.

276 A.y.

3. Kavram-Sorular İlişkisi

İbn Sina'nın kavram (ve önerme) anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için, onun "sorular (metâlib)" konusuna dair açıklamalarını burada zikretmek yerinde olacaktır. Çünkü aşağıda belirteceğimiz gibi "sorular" bir şeyin mahiyet, varlık ve varlığının nedeninin bilinmesine yönelik sorulardır. Bu konu aynı zamanda İbn Sina'nın bilim anlayışında, bilimlerin farklılıklarının ya da benzer yönlerinin ortaya konulmasında ve bilimlere ait metotların belirlenmesi noktasında da ayrıca bir öneme sahiptir.

İbn Sina'ya göre "nedir (mâ)", "var mıdır (hel)", "niçin (lime)" ve "hangi-hangisi (eyyü)" olmak üzere dört çeşit "soru (matlab)" vardır²⁷⁷. Herhangi birşeye dair bilgiyi, o şeye bu soruları (ya da bunlardan birisini) yönelterek meydana getirebiliriz.

"Nedir (mâ)" sorusu *"ya boşluk nedir? Anka nedir? gibi ismin anlamının bilinmesine, ya da hareket nedir? mekan nedir gibi bir şeyin özünün hakikatinin bilinmesine yöneliktir"*²⁷⁸. Birinci durumda dış dünyada varlığı söz konusu olmayan şeyler için "nedir" sorusu yöneltilirken; ikinci durumda dış dünyada varlık kazanmış şeyler için "nedir" sorusu yöneltilmektedir.

Sorulardan ikincisi olan "var mıdır (hel)" sorusu, mutlak-basit ve mukayyet-mürekkep olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birincisi yani *"mutlak var mıdır" sorusu, "Allah var mıdır?", "boşluk var mıdır" gibi bir şeyin mutlak olarak varlığını ya da yokluğunu belirlemeye yönelik iken; "mukayyet var mıdır" sorusu, "insan canlı mıdır?", "insan canlı değil midir?", gibi varlığı mukayyet olanların belirlenmesine yöneliktir"*²⁷⁹. "Allah kötülüğü yaratmış mıdır?" ve "cisim muhdes midir?" gibi sorular da ikinci kısma dahil edilebilir²⁸⁰. Birinci durumda bir şeyin doğrudan var olup-olmadığı araştırılırken; ikincide mesela "kötülüğün" doğrudan var olup-olmadığı değil de, onu Allah'ın var edip-etmediği araştırılmaktadır. Aynı şekilde "insan canlı mıdır?"

²⁷⁷ İbn Sina, Burhan, s. 68; Necat, 67-68, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 489 vd.

²⁷⁸ İbn Sina, Burhan, s. 68; Necat, s. 67-68; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 489-490

²⁷⁹ İbn Sina, Burhan, s. 68; Necat, s. 67; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 489.

²⁸⁰ İbn Sina, Necat, s. 67.

sorusunda aranan, insanın var olup-olmadığı değil, onun canlı olarak var olup-olmadığıdır.

Sorulardan üçüncüsü olan "niçin (lime)" sorusu, "var mıdır" sorusunun cevabının nedenini bildirmektedir. Bu da diğer sorular gibi ikiye ayrılır: Birincisi tasdikini nedenini açıklar ki, bu orta terimin bilinmesi demektir²⁸¹. Bunu "var mıdır" sorusunda verilen "cisim muhdes midir?" sorusuna uygulayarak şöyle açıklayabiliriz: "Cisim muhdes midir?" sorusunu "evet" şeklinde cevaplandırdığımızı düşünelim. Bu cevap ,

Her yaratılan muhdestir,

Cisim de yaratılmıştır,

O halde cisim de muhtestir, şeklindeki bir akilyürütmenin sonunda elde edilmiştir. Burada, "cisim var mıdır" sorusu, "yaratmak" kavramıyla ifade edilen orta terimin verilmesiyle cevaplandırılmıştır ki, "yaratmak" kavramı aynı zamanda önermenin sonucunun nedeni konumunda bulunmaktadır.

"Niçin" sorusu ayrıca bir şeyin varlığının nedenini de açıklar²⁸². Mesela, "Allah var mıdır?" sorusunu önce "evet" şeklinde cevaplandırıp sonra da "çünkü..." diyerek O'nun varlığının nedenini ya da "Anka var mıdır?" sorusunu "hayır" şeklinde cevaplandırıp arkasından da "çünkü.." diyerek onun yokluğunun nedenini açıklamış oluruz.

Sorulardan sonuncusu olan "hangi-hangisi (eyyü)" sorusu, herhangi bir varlığın kendi dışındaki varlıklardan özsel (zâtî) ya da özelliğe (hâssa) dayalı farklılıklarının belirlenmesine yönelik bir sorudur. Bu soru aynı zamanda "var mıdır" sorusunun mukayyet kısmında dahildir. Ve herhangi bir varlığa ait nitelik (keyf), nicelik (kemmm), yer (eyn) ve zaman (metâ) kategorilerini de içinde barındırmaktadır²⁸³.

İbn Sina'ya göre herhangi bir şeye dair bilgilerimizin oluşmasına yönelik olan "*bu sorulardan "nedir" ve "hangi-hangisi" soruları kavramı verirken; "var mıdır" ve "niçin" soruları da önermeyi vermektedir*"²⁸⁴.

²⁸¹ İbn Sina, Burhan, s. 68; Necat, s. 68; el-İşârât ve't-Tenbihât I, s. 492.

²⁸² A.y.

²⁸³ A.y.

²⁸⁴ İbn Sina, Burhan, s. 68-69.

Kavramı bize veren "nedir" ve "hangi-hangisi" sorularıyla hem "özel tümel müfret" kavramlar, hem de "özel olmayan tümel müfret" kavramlar elde edilir. Mesela, tümel müfret bir kavram olan "insan" lafzı için, "insan nedir ve hangi türden bir şeydir?" şeklinde bir soru yöneltildiğinde, ya onun özel yönünü ifade eden "canlı" ve "düşünmek" kavramları ona eklenerek "insan düşünen bir canlıdır" türünden özel bir tanım elde edilir; ya da onun özel olmayan yönünü ifade eden "gülmek" kavramı ona eklenerek "insan gülendir" türünden bir tanım elde edilir. Birinci tanım, tümel müfret bir kavramın özel tümel müfret şeklinde anlamlı kılınmasıdır ve o şeyin mahiyetine işaret eder; ikincisi ise özel olmayan tümel müfret şeklinde anlamlı kılınmasıdır ki, bu da onun varlığına ait nitelikleri dile getirir.

İbn Sina'ya göre, kavramı veren *"nedir" sorusu ismi vermesi yönüyle bütün sorulardan önce gelirken; bir şeyin hakikatini ortaya koyması yönüyle 'basit var mıdır?' sorusundan sonra yer alır*²⁸⁵. Buna göre ilkin herhangi birşey hakkında kavram oluşturmak ya da bilgi edinmek için öncelikle o şeyin isminin bilinmesi gerekmektedir. Mesela "hareket nedir?", "zaman nedir?" türünden sorulara cevap verebilmek yani onları biliniyor kılmak için *"ilkin bu isimlerin işaret ettiği şeylerin bilinmesi (fehm) gerekir"*²⁸⁶. Bu, kavramların dille ifade edilmesi demektir. Ancak bu isimler bilindikten sonra, onlar üzerinde konuşmak, bilgi sahibi olmak, bir başka ifadeyle "anlamlı kılmak" mümkün olur. Fakat "nedir" sorusu sadece ismin bilinmesiyle sınırlı kaldığı müddetçe kavramın meydana getirilmesine yetmez. Çünkü ismin bilinmesi birşeyin hakikatinin bilinmesi, ya da o şeyin tanım ve benzerleriyle anlamlı kılınması değildir.

Bunun için "nedir" sorusu eğer bir şeyin hakikatinin bilinmesi için soruluyorsa, zorunlu olarak o şeyin varlığına ya da yokluğuna dair bir bilgi gerekir. Mesela "Anka nedir?" sorusu onun hakikatini bilmek için soruluyorsa, öncelikle "Anka var mıdır?" sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir. Eğer cevap olumlu ise onun hakikati kavranabilir, yani tanımı yapılabilir, değilse kavranamaz. "Anka var mıdır?" sorusunun cevabı "hayır" olacağından ötürü, o sadece adsal olarak bilinebilir, buna karşın hiçbir zaman hakikati kavranamaz. Çünkü *"mahiyeti (hakikati) olmayan için 'mahiyeti nedir'*

²⁸⁵ İbn Sina, Burhan, s. 69.

²⁸⁶ A.y.

demek saçmadır. Mahiyet, dış dünyada (a'yân) var olanlar için söz konusudur. Vehimlerde var olanların ise dış dünyada varlığı yoktur"²⁸⁷. Öyleyse "Anka" gibi sadece adsal olarak bilinen hayalî kavramların tanımlarını da yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir şeyin bilinebilmesi için, onun öncelikle var olması gerekir.

Buraya kadar yapılan açıklamalarla varılan sonucu kısaca şöyle ifade edebiliriz: İnsan, dış dünyada var olan tikel varlıklardan hareket ederek, sahip olduğu çeşitli yetilerle gerçekleştirdiği soyutlama sonucu tümel müfret kavramları meydana getirir ve bu kavramları tanım ve benzerleriyle anlamlı kılarak bilgiyi gerçekleştirebilir. Ayrıca bu kavramlar öncelikle duyulur olandan hareketle ve ilkin duyular aracılığıyla meydana getirildiğinden dolayı apriori²⁸⁸ bir karakter arzetmezler.

Acaba insanın sahip olduğu bütün kavramlar, tanım ve benzerleriyle mi elde edilmektedir? Tanımlamaya ihtiyaç duymadan herhangi bir anlama sahip olan, ya da bilinebilen kavramlar var mıdır? İbn Sina'nın bu sorulara cevabı aşağıda belirteceğimiz gibi "evet"tir.

Esasında bu tür kavramların var olduğunun kabulü İbn Sina'nın varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Nasıl ki, mahiyeti ve varlığı ayrı olan varlıklar, sonunda mahiyeti ve varlığı ayrı olmayan bir varlıkta durmak zorundaysa, aynı şekilde tanım ve benzerleriyle elde edilen kavramlar da, bunlarla elde edilmeyen birtakım kavramlarda durmak zorundadır. "Eğer her birşey için bir tanım gerekseydi, her müfret anlamın da bir tanımı olurdu ve her müfret anlamın da başka bir anlamı gerekirdi ki, bunun da sonsuza kadar gitmesi söz konusu olurdu"²⁸⁹. Böyle bir durum ise İbn Sina tarafından mümkün görülmemektedir Ontolojik olarak düşünüldüğünde mahiyeti varlığının aynısı olan varlık tek iken; epistemolojik açıdan tanım ve

²⁸⁷ İbn Sina, Ecvibe an Aşere Mesâil, nşr. ve çeviri Mübahat Türker Küyel, Beyruniye Armağan, T.T.K. Basımevi, Ankara 1974, s. 111.

²⁸⁸ İbn Sina, hem "varlık", "zorunlu" gibi kavramların, hem de "bütün parçadan büyüktür" gibi önermelerin "ilk (evveli)", "doğuştan (garizî-cibillî)" gibi özelliklere sahip olduğunu belirtir. Biz de "a priori" kavramını bu anlamlarda kullandık. Ayrıca bunların "a priori" olmalarının bir sebebi de onların kesinlikle duyular ve deneylerle elde edil(e)memeleridir.

²⁸⁹ İbn Sina, Ecvibe an Aşere Mesâil, s. 111-112

benzerleriyle elde edilemeyen kavramlar çoktur. Ancak yine de bunların sayısı oldukça azdır²⁹⁰.

İbn Sina "*şüphesiz ki, varlık (mevcut), zorunlu ve şey, anlamları zihinde ilk yer eden(şeyler)dir*"²⁹¹ demektedir. Yine ona göre "*kendiliğinden kavranılmaya en fazla layık olan kavramlar, her şeyi kapsayan varlık, bir şey vs. gibi kavramlardır*"²⁹². Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, "varlık", "zorunlu", "şey" gibi kavramlar, tanım ve benzerleriyle elde edilemeyen, ilk, açık-seçik, kendiliğinden bilinen kavramlardır.

Filozof bu tür kavramların sahip olduğu çeşitli nitelikleri "varlık" kavramını analiz ederek ortaya koymaktadır. "*Varlığın tanımı nedir?*" şeklindeki bir soruya İbn Sina "*tıpkı niçin bütün parçadan büyüktür diye sorulamazsa, aynı şekilde varlık için de nedir diye sorulamaz. Çünkü varlık kendiliğinden (lizâtihi) tasavvur edilir, bütün tasavvur edilenlerden daha genel (basî) ve öncedir (evvel)*"²⁹³ diyerek cevap verir. Bu niteliklerinden ötürü "varlık" kavramı kendi dışındaki bütün kavramların nedeni olmaktadır. Hatta "yokluk" kavramı bile ona dayanılarak anlaşılabilir²⁹⁴.

Ayrıca "*varlık, hiçbir kavrama indirgenemez ve herhangi bir tanımın kurucu unsuru da değildir*"²⁹⁵. Dolayısıyla "varlık" kavramı herhangi bir şeyin tanımında da yer almaz. Bu nedenle bir şeye doğrudan "var mıdır" sorusu yöneltilerek onun tanımına ulaşılamaz.

Varlık, zorunlu gibi kavramlara tanım ve benzerleriyle ulaşılamaması, onların duyularla elde edilmediğini göstermektedir. Çünkü tanım ve benzerleriyle elde edilen kavramlar, insanın duyulur olanla girdiği bir ilişkinin ürünüdür. Ayrıca varlık, zorunlu gibi kavramlar ilk ve genel olduğundan ötürü, kendilerinden önce bilinen birtakım kavramların olması da imkansızdır. Dolayısıyla da onlara bilinen kavramlarla da ulaşmak mümkün değildir. O halde bu tür kavramlar nasıl elde edilmektedir?

²⁹⁰ İbn Sina, Medhal, s. 16

²⁹¹ İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 29.

²⁹² İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 30

²⁹³ İbn Sina, Ecvibe an Aşere Mesail, s. 112; Ayrıca bkz. Şifa, İlahiyat I, s. 29-36.

²⁹⁴ İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 32 vd.

²⁹⁵ İbn Sina, el-Mübâhasât, s. 160, 219.

İbn Sina'ya göre "varlık" gibi açık-seçik bir kavram "*herhangi bir isim ve alamet aracılığıyla zihne yapılan hatırlatma (ihtar) ve uyarı (tenbih) yoluyla elde edilir*"²⁹⁶. Varlık kavramına da "sabit (bir yerde duran)", "hasıl (meydana gelen)" ya da "cevher", "araz" gibi kavramlar aracılığıyla uyarılarak ulaşılır²⁹⁷. Kanaatimizce bu tür kavramlar, tıpkı birinci düşünülürlerde olduğu gibi Faal Akıl tarafından meleke düzeyindeki akıl seviyesinde insana verilmektedir. Çünkü "hatırlatma ve uyarma", insanın sahip olduğu ancak bilincinde olmadığı şeyler için geçerlidir. Eğer insan mesela "A" türünden bir şeye sahip değilse, bütün hatırlatmalar ve uyarılar kendisini "A"ya ulaştıramazlar. Hatta insanın sahip olduğu "A" gibi bir şeye ancak "A"yı çağırabilecek çeşitli kavramlar aracılığıyla uyarılmak suretiyle ulaşmak mümkündür. İbn Sina'nın verdiği "hasıl", "sabit" gibi örnekler de "varlık"ı çağırılan kavramlardır. Buna göre varlık ve benzeri kavramların, kendilerini çağırılacak birtakım kavramlarla elde edilmeleri; insanın, bilfiil akıl düzeyinde elde ettiği birtakım kavramlar aracılığıyla, meleke halindeki akıl düzeyinde Faal Aklın kendisine verdiği açık-seçik kavramların bilincine varmasından, onları hatırlamasından başka bir şey değildir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı gibi insanın sahip olduğu kavramların bir kısmı kendiliğinden açık-seçik olan varlık, zorunlu, şey gibi kavramlardır. Diğerleri ise, duyulur olanla girilen ilişki sonunda elde edilen kavramlardır. Bu tür kavramlar tanım ve benzerleri aracılığıyla unsurları ortaya konularak "bilinir" kılınmaktadır. Önergeler de, bilinir kılınan, anlam kazandırılan bu tür kavramlardan meydana getirilmektedir.

F- BİRİNCİ VE İKİNCİ DÜŞÜNÜRLER

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi düşünülürler en geniş anlamda aklî bilgidir. Ve aklî bilgi de kavram ve önergelerden meydana gelir. Kavram hakkında ayrıntılı bilgiyi bundan önce verdiğimiz için burada bilginin diğer bir unsuru olan önergeler hakkında açıklamalar yapacağız. Ancak şunu belirtelim ki, burada önergeleri mantıksal yapıları,

²⁹⁶ İbn Sina, Şifa, İlahiyat I, s. 29; Ayrıca bkz. Ecvibe an Aşere Mesâil, s. 112.

²⁹⁷ İbn Sina, Ecvibe an Aşere Mesail, s. 112.

çeşitleri vs. açısından²⁹⁸ değil -çünkü bu konumuzun dışındadır- teorik aklın gelişim aşamalarını dikkate alarak ortaya koyacağız. Bu nedenle bunları, İbn Sina'nın teorik aklın gelişim aşamaların açıklarken ifade ettiği "birinci ve ikinci düşünümler" şeklinde ele alacağız.

1. Birinci Düşünümler

İbn Sina nefisle ilgili yazılarında birinci düşünümleri açık-seçik düşünümler (el-ma'kûlâtü'l-bedihyye)²⁹⁹, aklın başlangıç ilkeleri (bidayetü'l-ukûl)³⁰⁰, genel bilgiler (ârâu'l-âmmiye), doğuştan gelen ilk bilgiler (ulûmen evveliyyeten ve garfziyyeten)³⁰¹ ve üstün bilgiler (el-ârâu'l-âliye)³⁰² olarak isimlendirmekte ve genellikle "bütün parçadan büyüktür", "iki zıt aynı anda bir yerde bulunmaz", "bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittirler" vs. gibi mantığın özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini bunlara örnek olarak vermektedir.

Ayrıca filozof "*birinci düşünümler ile herhangi bir kazanım olmaksızın kendisiyle tasdik oluşturduğu öncülleri (mukaddemât) kastediyorum*"³⁰³ diyerek, bu tür bilgilerin görevlerini de belirtmektedir. Yani onlar aynı zamanda kıyasın öncülleridir ve herbir öncül de bir önermedir. "*Öncül herhangi bir şeyi olumlayan ya da olumsuzlayan sözdür. Ve aynı zamanda (her öncül) kıyasın bir parçasıdır*"³⁰⁴ Birinci düşünümlerin belirgin özelliklerinden birincisi, herhangi bir kazanım ve öğrenimin dışında meydana gelmeleri, ikincisi ise mantığın konularından birini teşkil eden ve aynı zamanda bilginin iki sınıfından birine karşılık gelen "tasdikât"ın oluşmasına neden olmalarıdır.

²⁹⁸ İbn Sina mantığında önermelerin yapıları ve çeşitleri için bkz. Bolay, M. Naci, İbn Sina Mantığında Önermeler, s. 22-119.

²⁹⁹ İbn Sina, Mebhas, 168, 176.

³⁰⁰ İbn Sina, Risale fi'l-Kelam Ala'n-Nefsi'n-Natika, s 195; Risale fi's-Sa'ade, s. 49.

³⁰¹ İbn Sina, Risale fi'l-Kelam Ala'n-Nefsi'n-Natika, s 195

³⁰² İbn Sina, Risale fi's-Sa'ade, s. 49.

³⁰³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 39; Necat, s. 166; Risale fi'n-Nefs, s. 66

³⁰⁴ İbn Sina, Necat, s. 22.

İbn Sina'nın kavrama dair verdiği açıklamalar hatırlanacak olursa, nasıl ki, duyuların yardımıyla elde edilen kavramların artık onlarla elde edilmeyen birtakım apriori kavramlarda durması gerekiyorsa, aynı şekilde daha sonra meydana getirilen önermelerin de birtakım apriori önermelerde-ilkelerde durması gerekmektedir. Yani insan kazanımla oluşturduğu önermelerden önce, kazanımla meydana getirilemeyen bazı önermelere sahip olmalıdır. Filozof, bu konuyu mantıka dair yazılarında, özellikle Burhan kitabında ele almaktadır.

İbn Sina'ya göre "*her bir ilmin* ilkeleri (mebadii), konuları (mevzûât) ve problemleri-yöntemleri (mesâil) vardır*"³⁰⁵. İlkeler, ilimlerde ispatın kendilerine dayandığı öncüllerdir. Konular, ilmin alanı ve sınırlarından ibarettir. Problemler-yöntemler ise, ilimlerin konularına delil getirme faaliyetidir; bir başka ifadeyle mesâil, her ilmin bilinenden bilinmeyene ulaşma yöntemidir³⁰⁶. İlimlere ait bu üç unsurun niteliği onların farklı ve ortak yönlerini de belirlemektedir.

İlimlerde, ispatın kendilerine dayandığı öncülleri-önermeleri, o ilimlerin konu ve yöntemleri içerisinde kalarak belirlemek ve ortaya koymak çelişik bir durum arzedeceğinden, onların ilimlere ait konu ve yöntemlerden önce var olmaları gerekmektedir. İlimlere ait bu öncüller çoğunlukla ilimler arasındaki üst-alt ilişkisi çerçevesinde oluşturulmaktadır. Mesela geometriye göre bir üst ilim olan matematik, geometrinin öncüllerini belirleyebilmektedir. İlimler arasındaki üst-alt ilişkisinin öncülleri bu şekilde belirlemesi sonu gelmez bir belirlemeyi gerektireceğinden ötürü, artık bir başka belirleyiciye gerek duymayan ya da bir başka belirleyicinin açıklayamayacağı oranda açık-seçik ve genel olan öncüllerin-ilkelerin apriori olarak var olmaları zorunludur³⁰⁷.

Buradaki zorunluluk, hem ontolojik, hem de epistemolojik açıdan onların sürekli olarak kesinliği-doğruluğu anlamınadır. Zorunlu olarak doğruluğu sürekli olmayan yani doğruluğu-kesinliği zorunsuz olan (ontolojik ve epistemolojik açıdan doğru olup, bu

* İbn Sina bu ilimler ile özellikle teorik ilimleri kasetmektedir. Bkz. İbn Sina, Burhan, s. 155. Bunlar ise fizik, matematik ve metafiziktir. Bkz. Medhal, s. 14.

³⁰⁵ İbn Sina, Burhan, s. 155.

³⁰⁶ İbn Sina, Burhan, s. 155; Necat, s. 70-72; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 474 vd

³⁰⁷ A.y.

doğruluğu bütün zamanlar için zorunlu olmayan) birtakım öncüller de vardır. Bunlar, a priori ilkelerle birlikte "kıyasın öncülleri"ni oluşturmaktadırlar³⁰⁸.

İbn Sina, ilimlerin ilk prensipleri olan ilkeleri iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, her bir ilme özgü olan ilkelerdir ki, bunlara "özel ilkeler (el-mebâdiu'l-hâssa)" denilmektedir. Fizik ilmi için hareketin varlığına dair bilgi böyledir. İkincisi ise "genel ilkeler (el-mebâdiu'l-âmmе)" olarak adlandırılır. Bu da, "her bir şey ya olumlu, ya da olumsuz olarak tasdik edilir" sözünde olduğu gibi, bütün ilimler için mutlak olarak geçerli olan ve "bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittirler" sözünde olduğu gibi pek çok ilim için geçerli olan genel ilkeler olmak üzere iki kısımdır. Genel ilkelere ait birinci tür prensipler, fizik, matematik ve metafizik gibi bütün teorik bilimler için geçerli iken, ikinciler geometri, aritmetik, astronomi ve müzik gibi aynı cins ilimler için geçerlidir³⁰⁹.

İşte İbn Sina'nın, herhangi bir kazanım ve öğrenimin dışında (yani burhani bir çıkarım ve kıyasla elde edilmeksizin) meydana gelen aklın başlangıç ilkeleri, açık-seçik düşünümler olarak belirttiği ve teorik aklın ikinci derecesi olan meleke halindeki akıl seviyesinde insana verilen birinci düşünümler, yukarıda belirttiğimiz ilimlere ait "genel ilkeler"den ibarettir.

Bu ilkeler ya da birinci düşünümlerin neler olduğu böylece tesbit edildikten sonra, onların nasıl elde edildiği konusuna geçebiliriz. Bu, aynı zamanda İbn Sina'da ilk bilgilerin kaynağının ne olduğunu ortaya koyacaktır. O, bunlarla ilgili olarak şöyle demektedir:

"Bu güç (maddesel akıl), bütün insan türünde bulunur ve kendi özünde düşünümler suretlerden hiçbir şey yoktur. Onlar (düşünümler suretler), onda iki şekilde meydana gelirler: Birincisi, duyulardan yararlanmaksızın ve herhangi bir öğrenimin dışında ilahi ilhamla oluşurlar. Bunlar açık-seçik düşünümlerlerdir ki, 'bütün parçadan büyüktür', 'iki zıt aynı anda tek bir şeyde bulunmaz'türünden kanaatlerimiz bunlara örnektir"³¹⁰.

308 Bkz. İbn Sina, Necat, s. 61 vd.

309 İbn Sina, Burhan, s. 155.

310 İbn Sina, Mebhas, s. 168.

Aynı konuyla ilgili olarak İbn Sina bir başka yerde, "*Cevheri akli (teorik akıl), çocuklarda düşünülür suretlerden tamamen yoksun olarak buluruz. Daha sonra herhangi bir düşünme (terviye) ve öğrenim söz konusu olmaksızın açık-seçik düşünülürleri orada buluruz. Bu düşünülür suretler ya duyu ve tecrübe ya da ilahi feyz sonucu orada meydana gelmişlerdir. Ancak bu düşünülür suretlerin orada tecrübe sonucu meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü idrak ettiğin bir hükme aykırı bir şeyin varlığına inanmazsın. Bunun için tecrübe zorunlu bir hüküm ifade etmez. Tecrübe bize, bütün hayvanların çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirdiğini bildirir. Ancak timsah çiğneme esnasında üst çenesini hareket ettirir. İşte (bu örnekte olduğu gibi) tecrübe, bütün hayvanların bu durumda olduğuna dair kesin bir hükmü bize veremez. Aynı şekilde duysal idrakle nesnelere hakkında vereceğimiz hükümlerin tamamı, idrak ettiğimiz ve etmediğimiz bütün nesnelere için geçerli olamaz. Zira idrak etmediğimiz bir şey, idrak ettiğimize aykırı olabilir. (Mesela) bizim, 'bütün parçadan büyüktür' tasavvurumuz, her bir parçayı ve her bir bütünü idrak etmemiz sonucu oluşmuş bir tasavvur değildir.*"³¹¹ demektedir.

Bütün bu açıklamalar da göstermektedir ki, İbn Sina'ya göre insan, doğuştan hiç bir bilgiye sahip değildir. O birtakım bilgileri zihninde hazır olarak getirmemektedir. İnsanın ilk bilgiyle tanışması ilahi bir feyz sonucu gerçekleşmektedir. İnsan bu feyzi doğrudan doğruya Faal Akıl'dan almaktadır³¹². Çünkü zihnin ilk derecesinin güç (kuvve) olarak ifade edilmesi, onun hem herhangi bir bilgiyi de kendisinde taşımadığını, hem de ilk önce onları etkin bir şekilde kendisinde taşıyandan aldığını göstermektedir. Faal Akıl'ın sonradan olmak üzere insana verdiği bu bilgiler, ilimlerin ilkeleri konumunda bulunan ilk prensiplerdir. İbn Sina bunlara "kıyasın fitrî öncülleri" adını vermektedir³¹³.

Bu öncüller, duyu ve tecrübeyle elde edil(e)mediğinden, onları öncelediğinden dolayı a priori bir karakter arzetmektedirler. Timsah örneğinde olduğu gibi duyu ve tecrübe, herhangi bir duruma ait olayların tamamını tek tek gözleme imkanından yoksundur. Bu yoksunluktan dolayı onlar, genel ilkelere ulaşamazlar. Ulaştıkları ilkeler

³¹¹ İbn Sina, Mebhas, s. 176

³¹² İbn Sina, Nübüvvât, s. 44

³¹³ İbn Sina, Burhan, s. 64.

genellikten uzak yani bütün zamanlar ve mekanlar için geçerli olmayan ilkeler olabilir. Oysa akıl, birinci düşünülürleri yanlışlayamayacağından ötürü onların kesinlik ifade etmemeleri de düşünülemez. Bu yönüyle onlar açık-seçik ilkelerdir. Birinci düşünülürleri açıklayacak, tanımlayacak yani onları önceleyecek bir başka ilke olmadığından dolayı da geneldirler.

Ayrıca birinci düşünülürlerin, "doğuştan-yaratılıştan" anlamlarına gelen "garîzî", "cibillî" ve "fitrî" gibi kavramlarla ifade edilmeleri, zihnin onları kendinde hazır olarak getirmesi anlamında değil; her türlü bilgidен yoksun olan zihne, duyu ve tecrübenin yardımı söz konusu olmaksızın tanrısal bir lütuf olarak verilmeleri anlamındadır. Bütün bu özelliklerinden (açık-seçiklik, genellik ve fitrîlik) ötürü birinci düşünülürler, kendi dışındaki bilgilerin yani ikinci düşünülürlerin nedeni de olmaktadır.

2. İkinci Düşünülürler

İbn Sina, birinci düşünülürlerde olduğu gibi, ikinci düşünülürleri de teorik aklın gelişimi çerçevesinde nefisle ilgili yazılarında; önermelerle ilgisi sebebiyle de mantıkla ilgili yazılarında ele almaktadır.

İbn Sina tarafından "ikinciler (es-sevânî)"³¹⁴, "kazanılmış düşünülürler (el-ma'kûlâtü'l-müktesebe)"³¹⁵ olarak da adlandırılan ikinci düşünülürler (el-ma'kûlâtü's-sâniye), cins, tür, fasıl, özellik, müfret ve mürekkep terimler, kıyas, burhan, cedel vs. gibi mantıksal gerçeklikler; suret, zaman, mekan, unsurlar, madenler, oluş ve bozuluş, bitki, hayvan ve insandan oluşan yeryüzü varlıklarını konu alan fiziksel gerçeklikler; sayı, geometri, astronomi, müzik gibi konulardan bahseden matematiksel gerçeklikler ile güç, fiil, ilke, neden, ilk yaratıcının ispatı, küllî nefis, bağımsız akıllar, inayet, vahiy, nübüvvat, melekler ve ahiret gibi konuları içine alan metafiziksel şeylerden ibarettir³¹⁶. Bütün bunlar aklı ilimlere ait bilgilerdir³¹⁷.

³¹⁴ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 389.

³¹⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 40; Necat, s. 166; Risale fi'n-Nefs, s. 66; Nübüvvât, s. 44.

³¹⁶ İbn Sina, Mebhas, s. 168-169.

³¹⁷ İbn Sina, Burhan, s. 156 vd; Necat, s. 70 vd; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 474 vd.

Birinci düşünülürler herhangi bir kazanım olmaksızın elde edilen öncüller olurken, ikinciler kazanımla elde edilmiş öncüller olmaktadır. Şimdi bu öncüllerin neler olduğunu artaya koymaya çalışalım.

Duyulur Öncüller (Mahsûsât): "Kar beyazdır", "güneş aydınlatıcıdır" gibi duyu verilerinden kalkılarak elde edilen öncüllerdir³¹⁸. Burada önce "kar" ve "beyazlık" kavramları duyuların yardımıyla elde edilmiş, sonra da iki kavram arasındaki ilişki olumlanarak önerme meydana getirilmiştir.

DeneySEL Öncüller (Mücerrebât) : Özne ve yüklem arasındaki ilişkinin sürekli olduğu ya da öznenin yapısı gereği yükleme aykırı olmadığı gözlemlenmesi sonucu oluşan önermelerdir. Mesela önce, sakamunyanın (mahmude otu) devamlı ishale sebep olması gözlem ve deneyle tesbit edilir; sonra da sakamunyanın sürekli bir müşhil olduğuna dair bir bilgi meydana getirilir³¹⁹.

Tevatiire Dayalı Öncüller (Mütevâtirât) : Kesintisiz olarak aktarıldığı için zorunlu olarak doğruluğu kabul edilen bilgilerdir. Şehir ve ülkelerin varlığına dair bilgiler buna örnektir³²⁰. Mesela İstanbul'un varlığını, onu görmese dahi hiç kimse inkar edemez.

Kabul Edilmiş Öncüller (Makbûlât) :Vahye dayanan ya da bilgide yetkinliği kabul edilen kimselerden geldiği için tasdiki gereken bilgilerdir³²¹.

Vehme Dayalı Öncüller (Vehmiyyât) : Vehim gücünün ürünü olan bilgilerdir. Vehim gücü duyulur olan üzerinde yargıda bulunduğundan ötürü verdiği bilgi de doğru veya yanlış olabilir. Eğer vehmî bilgi doğru ise zihin onu kabul eder, değilse kabul etmez ya da onu düzeltir. Mesela "bir mekanda iki cisim düşünülemez" doğrudur ve zihin onu kabul eder; buna karşın "alemdaki doluluk sonsuzdur" gibi bir vehmî yargı yanlıştır ve zihin ona tabii olmaz³²².

318 İbn Sina, Necat, s. 61.

319 A.y.

320 A.y.

321 İbn Sina, Necat, s. 61-62.

322 İbn Sina, Necat, s. 62

Yaygınlık Kazanmış Öncüller (Zâiât) : İlim ehlinin ya da insanların bir kısmının yahut da onların tamamının kabul ettiği yaygınlık kazanmış ve halk arasında meşhur olmuş bilgilerdir. "Adalet güzeldir" gibi ki, bunlara övülmüş meşhur bilgiler denir. Buna karşın halk arasında yaygınlık kazanmış birtakım meşhur bilgiler de vardır ki, bunlar meşhur olmalarına rağmen övgüyü haketmezler, rağbet görmezler ve akıl onların yanlışlığını ortaya koyabilir. Mesela "zalim de olsa mazlum da olsa kardeşe yardım edilir" şeklindeki bir bilgi buna örnektir³²³.

Hayale Dayalı Öncüller (Mütehayyilât) : Herhangi bir şey için benzetme yoluyla yapılan tahayyülden ibaret olan bilgilerdir. Bu tür bilgiler insanda bir şeye yönelme ya da kaçınma veyahut da haz ve üzüntü gibi duyguları ortaya çıkarır. Mesela "bal kusmuktur" şeklindeki bir bilgi, sahibini baldan tiksindirir ve ondan uzaklaşmasına sebep olur³²⁴.

İlk Öncüller (Evveliyât) : Duyu ve tecrübeyle elde edilemeyen, doğruluğunu aklın zorunlu olarak tasdik ettiği a priori önermelerdir. "Bütün parçadan büyüktür" önermesi buna örnektir³²⁵ ki, bunlar aynı zamanda ilk düşünülürlerdir.

Bütün bu öncüller İbn Sina'ya göre kendisiyle akli bilgiyi meydana getirdiğimiz bir akilyürütme şekli olan "kıyas"ın öncülleridir. Eğer kıyasın öncülleri kesinlik (yakîn) ifade ediyorsa sonuç da kesinlik ifade eder. Bir başka deyişle kıyasın verdiği bilginin kesinliği sahip olduğu öncülün kesinliğine bağlıdır. İbn Sina'ya göre eğer bir kıyasın öncülleri kesinlik ifade ediyorsa buna burhan; tam kesinlik ifade etmiyor da sadece ona benziyorsa cedel ve safsata; galip bir zanna dayanıyorsa hitâbî; sadece hayali olana dayanıyorsa buna da şî'ri kıyas denir³²⁶.

Elde edilişlerine göre kıyasın derecelerini belirleyen bu öncüllerden mahsûsât ve mücerrebât, zihnin duyularla ilişkisi neticesinde ortaya çıkan öncüllerdir. Bunların doğruluğu kesin olmakla beraber, bu doğruluk tüm zamanlar için geçerli değildir. Mütevatirât, makbûlât ve zaiât-meşhurât türünden bilgilerin oluşturulmasında, insanın

³²³ İbn Sina, Necat, s. 63-64.

³²⁴ İbn Sina, Necat, s. 64.

³²⁵ İbn Sina, Necat, s. 64-65.

³²⁶ İbn Sina, Burhan, s. 51-52. Bütün bunlar kıyasın çeşitleri değil dereceleridir. Kıyasın yüklemli ve şartlı olmak üzere iki çeşidi vardır. Bkz. İbn Sina, Mantık II, Kıyas, s. 106 vd, 231 vd.

herhangi bir duyusal ve zihinsel çabası söz konusu değildir. Bunlar, insanın içinde yer aldığı kültürden elde ettiği bilgilerdir. Mütevirîât ve makbûlât doğruluğu kabul edilen bilgileri içerirken, zaiât türünden bilgiler doğru da olabilir yanlış da. Vehmiyyât ve mütehayyilât, insanın mütehayyile ve vehim gücüyle meydana getirdiği bilgilerdir. Bu bilgilerin oluşumunda zihnin katkısı söz konusu değildir. Ayrıca mütehayyile ve vehim güçleri bir şeyin özüne göre değil, kendi üzerlerindeki etkilerini dikkate alarak yargılarını oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla bu tür bilgiler genellikle yanlıştır. Evveliyât gurubuna dahil edilen bilgilerin elde edilmesinde insanın ne duyularının, ne de zihninin bir etkisi söz konusudur. Bunlar meleke halindeki akıl düzeyinde Faal Akıl tarafından insana verilmektedir. Dolayısıyla doğrudan doğruya ilahi bir ilkedен kaynaklandıkları için bu çeşit bilgilerin doğruluğu tüm zamanlar için geçerlidir³²⁷

İbn Sina'ya göre "*düşünülür şeyler kıyastaki orta terimin kazanılmasıyla elde edilir*"³²⁸. Dolayısıyla filozofa göre bütün bir bilme, insanın öncelikle orta terim(ler)i elde etmeye yönelik ortaya koyduğu çabalardan ibarettir. Bu çabalar, yukarıda ifade edilen akilyürütmeler sonucu meydana gelen önermelerin elde edilmesi amacına yöneliktir.

İnsanın bilgiye yönelik bu tür etkinlikleri İbn Sina tarafından aynı zamanda bir öğrenim (te'allüm) ve öğretim (ta'lîm) faaliyeti olarak da adlandırılmaktadır. O, bu konuda "*öğrenim ve öğretimin tamamı düşünülür şeylerin elde edilmesi içindir. Bu ise ya düşünme (fikir), ya sezgi (hads), ya da anlama (feh) ile gerçekleşir... Bunların hepsi de zihinseldir*"³²⁹ demektedir.

Bilginin oluşumu sürecini, zihinsel bir süreç olarak gören İbn Sina, bu süreç içerisinde bilgiye düşünme, sezgi ve anlama ile ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ancak İbn Sina, bilginin elde edilmesinde daha çok (hatta tamamen) düşünme ve sezgi üzerinde durmakta, buna karşın anlama konusunda detaylı bilgiler vermemektedir. Ayrıca aşağıda da görüleceği gibi anlama, öğrenme-öğretme (teallüm-ta'lîm) anlamlarına gelmektedir. Biz de, onun açıkladığı kadarıyla "anlama"nın tanımını yapıp, daha sonra bilgide düşünme ve sezgi hakkında bilgiler vereceğiz.

³²⁷ İbn Sina, Burhan, s. 64 vd.

³²⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 219; Necat, s. 167.

³²⁹ İbn Sina, Burhan, s. 60.

İbn Sina'ya göre "*anlama, birtakım ruhsal etkiler (sünûh) ve herhangi bir yönelim ve çaba (talep) olmaksızın, dışarıdan bir öğreticiden dinlemek (işitmek) suretiyle orta terimi elde etmektir*"³³⁰. Bu durumda anlama, bilgiyi elde etmek isteyenin, o yönde herhangi bir hazırlık yapmadan, çeşitli araştırmalara girmeden ya da herhangi bir metafiziksel etki almadan, bilgiyi doğrudan doğruya öğreticiden dinlemek suretiyle elde etmesidir.

İbn Sina, bilginin elde edilmesinde daha çok düşünme ve sezgiye önem verip anlamayı geri plana bırakmasının sebebini dile getirmez. Ancak kanatimize göre bunun sebebi, öğrencinin hiçbir ön hazırlık, araştırma vs. yapmadan bilgiyi öğretmenden dinlemek vasıtasıyla elde etmesinin, İbn Sina tarafından sağlıklı ve yararlı bulunmayışıdır. Bu anlayış aynı zamanda "icazetle mezuniyeti" de faydalı bulmamakta ya da diğer iki yolu buna tercih etmektedir denilebilir. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin tam anlamıyla kurumsallaşmadığı bir dönemde, eğitim-öğretime dair böyle bir yaklaşım oldukça dikkate değerdir.

G. BİLGİDE DÜŞÜNME VE SEZGİNİN İŞLEVİ

İbn Sina bütün bir bilme eylemini orta terimin elde edilmesine yönelik etkinlikler olarak ifade etmektedir. Bilgi de böyle bir etkinliğin sonucu orta terimin kazanılmasıdır³³¹. Filozofa göre orta terim "*kıyasta bir şeyin varlığını ya da yokluğunu gerektiren nedendir*"³³². Bir başka ifadeyle orta terim "*önermenin içerdiği yargının nedenidir*"³³³. Neden konumundaki orta terimin elde edilmesiyle, bilinenden bilinmeyenin bilgisine ulaşmak mümkün olmaktadır. Mesela,

İnsan canlıdır,

Ali de insandır,

O halde Ali de canlıdır, şeklinde düzenlenen bir önermede, önermenin içerdiği "Ali de canlıdır" yargısına neden olan "insanın canlı" ve "Ali'nin de insan" olmasıdır. İlk

³³⁰ İbn Sina, Burhan, s. 59.

³³¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 219; Necat, s. 167; Rifsale fi'n-Nefs, s. 122.

³³² İbn Sina, Risale fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Natika, s. 196.

³³³ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 485.

iki öncülde yer alan "insan" kavramı orta terimdir. Bu kavram aynı zamanda ilk iki öncül arasındaki ilişkiyi kurduran bir terimdir. Böyle bir ilişkinin sonucu zorunlu olarak "Ali'nin de canlı" olacağıdır. Bir başka ifadeyle verdiğimiz örnekte ilk iki öncül yukarıdaki şekilde düzenlenince sonucun başka türlü olması mümkün değildir.

İbn Sina' ya göre orta terimlerin elde edilmesi yani bilginin kazanılması ise "*ya düşünme, ya sezgi ya da anlama ile gerçekleşir*"³³⁴. Anlama hakkında daha önce bilgi verdiğimizden dolayı şimdi bilginin diğer iki kazanım yollarından bahsedebiliriz.

Filozofa göre "*düşünme, nefsi, feyezani kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir*"³³⁵. Bu hareketler ise, duylardan gelen suret ve anlamları kavramlara dönüştürme ve bunlarla önermeler oluşturma yönündeki etkinliklerden ibarettir. Bu tür etkinliklerde bulunan güç de, düşünme gücüdür (el-kuvvetü'l-fikriyye, el-kuvvetü'l-müfekkire). Ki mütehayyile gücü, aklın kendisini kullanması sonucu düşünme gücü adını almaktadır³³⁶.

Düşünme gücünün, düşünülürlerin elde edilmesi doğrultusundaki hareketleri bilgi değil, bilginin kazanılmasına yönelik eylemlerdir. Dolayısıyla düşünme orta terimi-bilgiyi arama çabasıdır. Bütün bu çabalar neticesinde insan, Faal Akılın feyzini almaya hazır hale gelir. Bu durumda düşünme, bilgi için gerekli ama yeterli değildir. Eğer Faal Akıl, insana düşünülür suretleri verirse, o bilgiyi elde edebilir. Bu nedenle insanın bilgiyi alabilmesi için yoğun bir çaba içine girmesi, yani sıkça düşünme eyleminde bulunması gerekmektedir. Bilginin alınması için insanın Faal Akıl ile ittisali şarttır. İşte düşünme, bu ittisalin gerçekleşmesi için insanı fizik alandan metafizik alana yönelten hareketlerin tamamıdır³³⁷.

Bu yönelim sonucu insan bilgiyi elde ettikten sonra Faal Akıl ile olan ittisalinde alışkanlık kazanır. İbn Sina bu durumu hastalıklı bir gözün tedavisine benzetmektedir. Nasıl ki göz sağlığına kavuştuğu zaman görmek istediği şeye bakar ve onu görürse, aynı şekilde insan da, Faal Akıl ile ittisale girip ilk kez bilgiyi aldıktan sonra dilediği

³³⁴ İbn Sina, Burhan, s. 60.

³³⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 393.

³³⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 36; Necat, s. 163; Uyunu'l-Hikme, s. 33; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 382; Risale fi'n-Nefs, s. 62; el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 227.

³³⁷ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 208-209, 219.

zaman ona yönelir ve bilgiyi alabilir³³⁸. İşte düşünme, sanki gözün tedavi sürecindeki faaliyetlerden ibarettir. Bütün bu tesbitlerden sonra denilebilir ki, düşünme gücü, insanın kendisini Faal Aklın feyezana hazırlayan gücü olurken; düşünme, bu feyezanın alınmasına yönelik çabalar bütünüdür.

İbn Sina'ya göre bilginin elde edilmesinin bir diğer yolu da sezgidir. "*Sezgi (hads), zihnin kendisiyle orta terimi elde ettiği fiilidir*"³³⁹. Filozofun sezgiye dair diğer bir tanımı da "*sezgi, orta terimin bir anda (defaten) zihinde yer etmesi*"³⁴⁰ şeklindedir. Bu iki tanım arasında fark vardır. Birincisi sezginin genel bir tanımı olurken, ikincisi daha özeldir. Bir başka ifadeyle ilk tanımda bilginin elde edilmesine yönelik zihnin her türlü eylemi sezgi olarak belirtilirken; ikinci de sezgi, bilginin elde edilmesinde zihnin ani bir hareketi olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla zihnin bilgiye yönelik bir eylemi olan "düşünme" de birinci tanımda içerilmektedir.

İbn Sina bilginin elde edilme yolları hakkında açıklamalar verirken, bu yolları sezgi ve anlama (aynı anlamda olmak üzere öğretim) olarak ifade ediyorsa, buradaki sezgi sürekli olarak genel bir biçimde daha doğrusu düşünmeyi de içine alacak şekilde tanımlanmaktadır. Mesela "*düşünülür şeyler (bilgi) kıyastaki orta terimin kazanılmasıyla elde edilir. Bu orta terim de ya sezgi ile kazanılır ki, sezgi, zihnin kendisiyle orta terimi elde ettiği fiilidir... Ya da (orta terimin kazanımı) öğretimledir (ta'lîm)*"³⁴¹. İfadeye dikkat edilirse bilgi kazanım yolları sezgi ve öğretim olarak belirlenmiş ve sezgi, düşünmeyi de içine alacak şekilde tanımlanmıştır. Buna karşın bilginin düşünme ve sezgi ile elde edildiğinin belirtildiği çeşitli yerlerde sezgi hep "*düşünme olmaksızın orta terimin bir anda onda (zihinde) yer etmesi*"³⁴² şeklinde tanımlanmaktadır.

³³⁸ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 218

³³⁹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 219; Necat, s. 167; Risale fi'n-Nefs, s. 122.

³⁴⁰ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 393.

³⁴¹ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 219; Necat, s. 167; Risale fi'n-Nefs, s. 122.

³⁴² İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 393; Risale fi'L-Kelam ala'n-Nefsi'n-Natika, s. 196; Burhan, s. 59, 259.

Bu durum İbn Sina'nın zeka ile ilgili açıklamalarında da kendini göstermektedir. Ona göre "*zeka sezginin gücüdür*"³⁴³. Bu şekildeki bir zeka tanımı, sezginin genel olarak tanımlandığı yerlerde geçmektedir. Oysa sezginin 'ani bir hareket' olarak tanımlandığı yerlerde bu tanıma uygun olarak zeka da 'ani bir sezgi' olarak ifade edilmektedir. Mesela "*sezgi*" diyor İbn Sina "*bu gücün (zihnin) orta terimi elde etme yönündeki ani hareketidir... Zeka ise, bu gücün (zihnin) oldukça kısa bir zamanda meydana gelen ani sezgisidir*"³⁴⁴. Dikkat edilirse buradaki zeka tanımı, sezginin tanımına uygun olarak verilmektedir.

Bütün bu tesbitlerden sonra şunu ifade edebiliriz ki, sezgi, zihnin bilmeye yönelik eylemleridir. Bu, bazen zaman içinde ve belirli bir çabanın sonucu gerçekleşir ki, bu düşünmedir; bazen de düşünme olmaksızın zihnin ani bir hareketiyle gerçekleşir. Birincisinde olduğu gibi ikincisinde de bilginin elde edilmesi son noktada Faal Aklın feyezaniyi kabul etmekle mümkündür. Bu durumda özel anlamda sezgi, zihnin oldukça kısa bir sürede Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirmesidir. Görüldüğü gibi bilginin elde edilmesini İbn Sina tamamen sezgiye dayandırmaktadır. Bu durum öğretim için de geçerlidir. Çünkü bu yolla bilgi kazanımı da en sonunda bilgiyi sezgiyle elde eden(ler)de durmak zorundadır³⁴⁵.

İbn Sina'ya göre sezgiyle bilgi elde etme noktasında insanlar arasında hem nicelik, hem de nitelik yönünden farklılıklar vardır. İnsanların bir kısmının sezgi ile oldukça fazla sayıda orta terimi elde etmeleri nicelik yönünden; sezginin süratli bir şekilde gerçekleşmesi de nitelik yönünden farklılığı ifade etmektedir. Bu farklılıklardan dolayı insanların bilgi düzeyleri de birbirlerinden farklı olabilmektedir. Bir kısım insanların düşünme aracılığıyla bilgiyi Faal Akıldan almaları mümkünken; bir kısmı da düşünme olmaksızın bir anda ve aklî bir kesinlik içerisinde bilgiyi Faal Akıldan alabilirler. Bu, sezginin maksimum düzeyini ifade eder. Sezginin bu seviyesi İbn Sina'ya göre nübüvvetin derecesidir ki, bu "kutsal güç (kuvvetü'l-kudsiyye)" olarak isimlendirilir³⁴⁶.

³⁴³ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 219; Necat, s. 167; Risale fi'n-Nefs, s. 122.

³⁴⁴ İbn Sina, Burhan, s. 259.

³⁴⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 220; Necat, s. 167; Risale fi'n-Nefs, s. 123.

³⁴⁶ A.y.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NEBEVİ BİLGİ: VAHİY

A. NÜBÜVETİN• SOSYO-POLİTİK YÖNÜ (NÜBÜVETİN ZORUNLULUĞU)

İbn Sina'nın, nübüvvetin zorunluluğu ve nebevî bilginin imkanı konusundaki görüşleri, onun felsefesinin karakterini en açık biçimde yansıtan konuların başında yer alır. Bunun pek çok nedenleri içerisinde özellikle ikisinin etkisi daha da ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, problemin kaynağı ve muhtevası açısından hem felsefi, hem de dini karakterli olması; diğeri de filozofun yaşadığı döneme kadar İslam dünyasında süregelen nübüvvetin inkarı ve ispatı yönündeki yoğun tartışmalardır³⁴⁷. Bu ve benzeri nedenlerden ötürü nübüvvet konusu İbn Sina'nın felsefi sistemi içerisinde sosyo-politik ve epistemolojik bir temel üzerinde rasyonalize edilmiştir.

İbn Sina, nübüvvet öğretisini hem nefisle ilgili yazılarında, hem de metafiziğinde ele alarak temellendirmiştir. Konunun nefisle ilgili boyutu, nebinin epistemolojik yönünü dile getirirken; metafizikle ilgili boyutu tamamen nebinin-nübüvvetin sosyo-politik yönünü açıklamaya yöneliktir. Esasen her iki alan da birbirinin tamamlayıcısı durumdadır. Birini ortaya koymadan diğeri temellendirmek birtakım güçlükler doğurabilmektedir. Çünkü İbn Sina, metafiziğinde nübüvvetin zorunluluğu, amacı ve bu amaç doğrultusunda nebinin kullandığı dilin muhtevasını incelerken, nefisle ilgili yazılarında nebinin entellektüel yapısı, sahip olduğu bilginin kaynağı ve mahiyeti hakkında açıklamalar vermektedir. Bu nedenle amacımız nebinin epistemolojik yönünün tesbiti olmasına rağmen, önce İbn Sina'nın nebinin sosyo-politik boyutuna dair açıklamalarını vermeye çalışacağız.

-
- İbn Sina nübüvvetle ilgili yazılarında her ne kadar "peygamberlik (risalet) ve peygamber (resul)" kavramlarını kullansa da çoğunlukla "nübüvvet ve nebi" kavramlarının kullanımı tercih etmemiştir. Biz de buna uyarak "nübüvvet ve nebi" kavramların kullanacağız.

³⁴⁷ Bu tartışmalar için bkz. Kutluer, İlhan, age, s. 69-108.

Filozof, nübüvvetin zorunluluğunu incelerken, nebinin varlık hiyerarşisindeki konumunu belirleyerek, bir başka ifadeyle metafizik arkaplanı vererek konuya girmektedir. Buna göre, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın (el-Evvel) dışındaki bütün varlıklar mertebeye O'nun aşağısında sıralanırlar. Bu sıralanmada ilkin akıllar olarak isimlendirilen soyut ruhânî melekler yer alır; daha sonra nefisler diye adlandırılan ruhânî melekler gelirler ki, bunlar amele melekleridir. Bu iki varlık tabakasından sonra göksel cisimlerin derecesi gelir. Bunlar da üstünlük bakımından kendi aralarında derecelenirler. Tanrı'dan itibaren başlayan başlayan bu kozmik iniş, oluş ve bozuluşu kabul eden maddelerde son bulur. Bundan sonra yine hiyerarşik bir düzen içerisinde çıkış süreci başlamaktadır. Maddeden itibaren bu çıkış sürecinde dört unsur, bileşik cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve sonunda da insan yer almaktadır³⁴⁸.

İbn Sina'nın varlık anlayışında iniş sürecinde yer alan varlıklar göksel olana, çıkış sürecinde yer alanlar da yersel olana karşılık gelmektedir. Göksel olanda bir önceki daha sonra gelenden üstünken, yersel olanda durum tam tersidir yani sonraki öncekinden daha üstün bir konumda bulunmaktadır. İniş ve çıkış süreci göz önünde bulundurulduğunda Tanrı var oluşu akılla başlatmış ve yine akılla tamamlamıştır. Tanrı'dan itibaren yukarıdan aşağıya doğru derecelenmede en üstün varlık akıl(lar) olurken,, aşağıdan yukarıya doğru olan sıralanmada en şerefli konumu hakeden akıl sahibi bir varlık olan insandır. İnsan türü de elde ettiği yetkinlik ölçüsünde kendi içinde bir derecelenmeye tabi tutulur. Ki insan türü içinde en üstün mertebeyi nübüvvet istidadına sahip olanlar işgal etmektedirler. Bunlar sahip oldukları bu istidatın neticesinde Allah'ın kelamını işitir, meleklerini görebilirler³⁴⁹. Bu ise açıkça ilahi olanla maksimum düzeyde bir ilişkiyi ifade etmektedir.

³⁴⁸ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 435; Necat, s. 299.

³⁴⁹ A.y. İbn Sina, nebinin varlık hiyerarşisindeki konumunu bir başka yerde şöyle tasvir etmektedir. "Nedenler arasındaki üstünlük derecesi, şu belirteceğim şekilde cereyan eder: Var olanlardan bir kısmı özü gereği kendi başına vardır, bir kısmı da özü gereği başkasından dolayı vardır; birincisi daha üstündür. Özü gereği kendi başına var olan, ya suretler ve hiç bir maddede bulunmayan varlıklardır, ya da madde ile ilişki içerisinde olan suretlerdir; birincisi daha üstündür. Burada asıl araştırılan ikinci kısım olduğundan dolayı, onu (biraz) açalım: Cisimlerden ibaret olan maddi suretler, ya canlıdır ya da cansızdır; birincisi daha üstündür. Canlı olan ise, ya hayvandır ya da hayvan olmayandır; birincisi daha üstündür. Hayvan ise, ya

İbn Sina'nın, nübüvvetin sosyo-politik yönüne dair temellendirmelerine ontolojik bir tasvirle başlamasının nedeni konuya metafizik arkaplan vererek girmek istemesinin yanında, kanatimizce insanın, varlık hiyerarşisinde yer alan diğer varlıklardan farklılığına dikkat çekmek istemesidir. Bu farklılık, insanın irade sahibi bir varlık olması ve eylemlerini bu doğrultuda gerçekleştirmesidir. O, sahip olduğu bu güç sayesinde kendi yetkinliğini, bir başka ifadeyle "insanlığını" kazanmaktadır. Bütün bir varlık düzeninde kendisini, yine kendisinin kazanımlarıyla gerçekleştiren yegane varlık insandır. Bu durum özellikle hayvanî ve melekî varlık tabakaların -ki bunlar insanî varlık tabakasına en yakın iki alandır- insanî varlık tabakasıyla mukayesesinde daha da belirginleşmektedir. Zira "melekten hiç bir kötülük meydana gelmezse ve hayvan çirkin bir davranışta bulunmazsa buna şaşılmamalıdır"³⁵⁰. Çünkü melekler ve hayvanlar sahip oldukları yetkinliği gerçekleştirecek güce, yani iradeye sahip değildirlere.

İnsanın irade sahibi bir varlık olarak kendi yetkinliğini gerçekleştirmesi de ancak çeşitli etkinliklerde bulunmasıyla mümkündür. Çünkü irade, eyleme dönüşürse bir anlam ifade eder. Dolayısıyla insanın, yetkinliğini çeşitli etkinliklerle kazanması zorunludur. İşte bu zorunluluktan kaynaklanan etkinliklerin çeşitliliği ve niteliği, insanı, toplumsal bir varlık olarak ortaya çıkarmaktadır.

Filozofa göre insan, kendi dışındaki canlılardan farklı olarak hayatını tek başına sürdüremez. Bu, onun yaratılıştan getirdiği bir durumdur. Çünkü insan, çeşitli ihtiyaçlarını giderebilmek için, diğer insanların varlığına ve onlarla oluşturulacak işbirliğine gereksinim duyar. Bu işbirliği neticesinde üretim ve paylaşım belirli bir yardımlaşmayla sağlanacak ve de çeşitli sosyal problemler çözüme kavuşturulacaktır.

düşünendir ya da düşünmeyendir; birincisi daha üstündür. Düşünen ise, bu yeteneğe ya doğuştan sahip (meleke halinde)tir ya da değildir. Meleke halinde olan ise, ya tam olarak fiile çıkar ya da çıkamaz; birincisi daha üstündür. Fiile çıkan ise, ya doğrudan doğruya ya da bir aracı vasıtasıyla gerçekleşir; birincisi daha üstündür. İşte bu NEBİ'dir. Maddi suretlerdeki üstünlük onda son bulur. Her üstün olan altta olana yönetici ve başkan olursa, bu durumda Nebi de, üstün olduğu cinslerin tamamına yönetici ve başkan olur". Nübüvvât, s. 46.

³⁵⁰ İbn Sina, Risale fi't-Tayr, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 339. Türkçe çeviri İbn Sina, "Kuşlar Risalesi", (Çev. Derya Örs), İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 114.

Bütün bunlar da insanlar arasındaki çeşitli ilişkilerle (muâmelât) gerçekleşebilecek şeylerdir³⁵¹.

İnsani türün devamlılığı için şart olan bu ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için çeşitli kanunlara (sünne) ve adaletli bir yönetime (adl) ihtiyaç vardır. Bu durumda bir kanun koyucunun (sânn) ve adil bir yöneticinin (muaddil) olması zorunludur. Aynı zamanda *"bu kanun koyucunun insanlara hitap etmesi ve onların kanunlara uymasını sağlaması gerekmektedir. Dolayısıyla kanun koyucunun insan olması şarttır"*³⁵².

Acaba çeşitli kanunlar ve adil bir yönetim-yönetici olmadan, insanlar hayatlarını sağlıklı bir şekilde sürdüremezler mi? İbn Sina'nın bu soruya cevabı olumsuzdur. Çünkü ona göre, eğer insanlar kendi başlarına terkedilirlerse her bir insan kendi çıkarına olanı adalet, tersi bir durumu da zulüm olarak değerlendirir. Bu ise, toplum düzenini bozar ve insani türün devamlılığının tehlikeye girmesine neden olur³⁵³.

Oysa Tanrı ilmi gereği varlıkların yararına olanı bilir ve ilahi inayet neticesinde varlıkların yararına olan şeyler sürekli olarak gerçekleşirler. Çünkü *"inayet, Tanrı'nın, varlığı iyilik düzeni içinde özü gereği bilmesi ve bu bilginin, O'nun rızasına uygun ve imkan çerçevesinde (kainattaki) iyiliğin ve yetkinliğin nedeni olmasıdır"*³⁵⁴.

Bu nedenledir ki, ilahi inayetin, kaşlar, kirpikler vs. gibi insanın bedeni için birtakım yararlı düzenlemeleri düşünüp, insan türünün varlığı ve devamlılığı için gerekli olan çeşitli kanunlar ve adil bir yönetimi düşünmemesi söz konusu olamaz. Bu durumda toplumsal düzenin adalet çerçevesinde sağlanabilmesi için, Tanrı'nın insanlar arasından bazı kimseleri görevlendirmesi gerekir. Ki bunlar, Tanrı'dan aldıkları bilgileri insanlara ulaştırabilinler ve açıklayabilinler. İşte bu kimseler nebilerdir. O halde insani türün devamlılığı için *"nebinin varlığı, onun insan olması ve insanlardan farklı birtakım özelliklerle donatılması zorunludur"*³⁵⁵.

³⁵¹ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 441; Necat, s. 303; el-İşârât ve't-Tenbîhât IV, s. 60.

³⁵² İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 441; Necat, s. 304, el-İşârât ve't-Tenbîhât IV, s. 61.

³⁵³ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 441; Necat, s. 304

³⁵⁴ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 415.

³⁵⁵ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 442; Necat, s. 304.

İbn Sina, nübüvvetin zorunluluğunu ilahi inayet çerçevesinde ve sosyo-politik bir zemin üzerinde temellendirmekle birlikte, esasen ona göre, nebinin görevi sadece bu dünyadaki toplumsal ilişkileri düzenlemekle sınırlı değildir. O aynı zamanda insanları ahiret hayatındaki yüce mutluluğa hazırlamalı ve onlara bu konuda birtakım bilgiler vererek kurallar da koymalıdır. Çünkü kelimenin sıradan anlamıyla bu dünya gelip geçicidir. Asıl ve ebedi hayat, insanın yüce mutluluğa ulaşacağı yer olan ahiret hayatıdır. Dolayısıyla *"peygamber (resul), vahiy olarak isimlendirilen feyezandan almış olduğu şeyi, uygun bir anlatım tarzında tebliğ edendir ki, bu anlatım tarzı, peygamberin düşünceleri sayesinde duyulur dünyanın düzelmesini siyasetle, düşünülür dünyanın düzelmesini ilimle gerçekleştirmeyi amaçlar"*³⁵⁶.

İlahi inayet gereği duyulur ve düşünülür dünyanın ıslahını siyaset ve ilimle gerçekleştirmeyi amaçlayan nebi, Tanrı'dan Kutsal Ruh aracılığıyla aldığı bilgiyi³⁵⁷, *"uygun bir anlatım tarzında (ibaretün istasvebet)"*³⁵⁸ insanlara tebliğ etmekle yükümlüdür. "Uygun bir anlatım tarzı" nebiye indirilen vahyin ya da onun sahip olduğu bilginin hangi özellikte olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu özellik, vahyin insanlar tarafından anlaşılabilir ve kabul edilebilir nitelikte olması anlamına gelmektedir. Her ne kadar İbn Sina, vahye muhatap olanları daha doğrusu nebinin hitap ettiği kitleyi açık bir şekilde seçkinler ve avam gibi temel bir ayrıma tabi tutmuyorsa da, onların halk (cumhur) olduğunu belirtir. Filozofun halktan kastettiği ortalama insandır³⁵⁹.

Vahyin hedef kitlesini bu şekilde tesbit eden İbn Sina, nebinin, onları Tanrı'nın varlığı, birliği ile ahiret hayat hakkında bilgilendirmesi gerektiğini vurgular. Vahiy ya da daha genel anlamıyla din dili de özellikle bu iki konu hakkında halkın anlayışına ve kavrayışına uygun olmalıdır. Çünkü halk, Tanrı ve ahiret hayatıyla ilgili olmak üzere tevhit ve tenzihin, gerçek mutluluk ve mutsuzluğun hakikatini kavrayamaz. Bunun sonucu olarak da nebi arzuladığı toplumsal düzeni gerçekleştiremez. Bu ise açıkca insani türün sürekliliğini tehlikeye sokabilir³⁶⁰.

356 İbn Sina, Nübüvvât, s. 47.

357 İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 442; Necat, s. 304.

358 İbn Sina, Nübüvvât, s. 47.

359 İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 442; Necat, s. 304-305.

360 İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 442; Necat, s. 305.

Nebi, Tanrı hakkında insanlara bilgi verirken "*Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü, insanların tecrübe dünyasında 'büyük ve yüce' olarak nitelendirilen nesnelere hareketle birtakım sembol ve benzetmelerle tanıtmalıdır*"³⁶¹. O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığı, yegane gerçek varlık olduğu gibi halkın anlayabileceği türden bilgilerle yetinilmelidir. Aynı şekilde ahiret hayatıyla ilgili bilgiler de, halkın anlayacağı, onları tatmin eden ve beklenti içine sokabilecek nitelikte olmalıdır. Bu nedenle gelecek hayattaki mükafaat ve cezanın, lezzet ve elemnin keyfiyeti hakkında duyulur nesnelere hareketle birtakım bilgiler verilmelidir. Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ahiret hayatının keyfiyeti hakkında birtakım imalar ve işaretler şeklinde olmak kaydıyla ancak hikmet ehline bazı bilgiler verilebilir³⁶².

İbn Sina, nebinin sözlerinin ya da din dilinin tamamının imalı, sembol ve benzetmelerden ibaret olması gerektiğini ifade etmez. Filozofun vurgulamak istediği nokta, nebinin özellikle metafizik gerçeklikleri açıklarken halkın kavrayışını dikkate alması gerektiğidir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Eğer halk, metafizik-soyut gerçeklikleri olduğu gibi anlayacak kapasitede değilse, nebinin bu konuda ısrarcı olmasının nedeni nedir ya da nebi bu konuları halka anlatmak zorunda mıdır? Bu sorunun cevabı nebinin sosyo-politik konumuyla ilgilidir. Şöyleki: Nebi, öncelikle toplumsal hayatın adalet çerçevesinde düzenlenmesini sağlamalı ve insanlara ahiret hayatındaki gerçek mutluluğa ulaşabilme yollarını göstermelidir. Bu nedenle o, toplum düzenini sağlayacak kanunların Mutlak Gerçek olan Tanrı'dan kendisine vahyedildiğini ve bu konular doğrultusunda sürdürülecek bir hayatın, ahiretteki gerçek mutluluğa taşınabileceğini hitap ettiği topluma kabul ettirmek durumundadır. Bunun sağlanabilmesi için de, Tanrı'nın mutlak otorite sahibi olduğu, bu otoriteye dolayısıyla da nebiye olan itaat ölçüsünde toplumsal düzenin sağlanabileceği ve ebedi mutluluğun kazanılabileceğine dair halkta belirli birtakım inançların oluşması şarttır.

³⁶¹ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 443; Necat, s. 305.

³⁶² A.y. Hz. Peygamberin, Tanrı ve ahiret hayatına dair kullandığı birtakım semboller ve bunların İbn Sina tarafından yapılan felsefi izahı için bkz. Nübüvvât, s. 49-61. Ayrıca ahiret hayatındaki gerçek mutluluğun ruhsal olduğuna dair İbn Sina'nın açıklamaları için bkz. el-İşârât ve't-Tenbîhât IV, s. 7 vd.

Oysa gerek mutlak otorite olan Tanrı ve gerekse gelecek hayat konusu tamamen soyut gerçekliklerden ibarettir. Ve halkın bu gerçeklikleri olduğu şekliyle anlaması çok zordur hatta mümkün değildir. Bu nedenle nebi, özellikle bu iki varlık alanının nasıllığı konusunda halkın anlayış ve kavrayış kapasitesine uygun bir dil kullanmalıdır. Ki bu dil de daha çok halkın tecrübe alanına giren nesnelere dünyasından yola çıkılarak oluşturulacak sembol ve benzetmelere dayanmalıdır.

İbn Sina'ya göre nebi, toplumsal düzenin sağlanması, devamı ve bunun neticesinde insanların gelecek hayata hazırlanmaları noktasında sadece birtakım konular vaz' etmekle ve birtakım metafiziksel gerçeklikleri açıklamakla yetinmemelidir. Çünkü yukarıda belirtilen amaçlar doğrultusunda insanları uyaracak ve onların bu konudaki bilinçlerini diri tutacak bir nebi sık sık gönderilmediğinden dolayı insanlar zaman içinde onun öğretisini unutabilirler. Bu nedenle "*nebinin, toplumsal düzenin devamı noktasında ortaya koyduğu sünnet ve şeriatın bekası için birtakım tedbirler alması gerekir*"³⁶³. Bu tedbirler, öncelikle Tanrı ve gelecek hayatla ilgili bilinci diri tutacak ve hem bireysel, hem de toplumsal faydalar sağlayacak nitelikte olmalıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için de bu tedbirler, çeşitli emir ve yasaklar çerçevesinde bazı pratikler (ef'âl-a'mâl) ve farz ibadetler şeklinde ortaya konulmalıdır. Bunlar da ya mesela namaz gibi bazı ibadetlerin emredilmesi ya da oruç gibi yasaklanması şeklinde olmalıdır. Bütün bunlara ilave olarak nebi, toplumsal bilinci kuvvetlendirici hac ve cihad gibi bazı uygulamaları da insanlara teklif etmelidir³⁶⁴.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda da görüldüğü gibi İbn Sina, nübüvvetin zorunluluğunu sosyo-politik bir zemin üzerinde temellendirmektedir. Buna göre, toplumsal düzenin sağlanabilmesi için nebinin varlığı ve onun bir insan olması şarttır.

³⁶³ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 443; Necat, s. 306.

³⁶⁴ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 444; Necat, s. 306-307; el-İşârât ve't-Tenbîhât IV, s. 64 vd. İbn Sina'nın nübüvvet öğretisinin sosyo-politik boyutu ile ilgili olarak bkz. Rosenthal, Erwin I.J., Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi, (Çev. Ali Çoksu), İz Yay., İstanbul 1996, s. 209-229; Arslan, Ahmet, İbn Haldun, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 294-305; Morris, James W., "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", The Political Aspects of Islamic Philosophy, ed. Charles E. Butterworth, Cambridge 1992; Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1994, s. 206-211.

O, bir toplumsal proje ortaya koyar ve bunun gerçekleşebilmesi için öncelikle kendisine bir hedef kitle tesbit eder. Bu kitlenin anlayış ve kavrayış düzeyi, nebinin hitap tarzını belirlemektedir. Ayrıca o, ortaya koyduğu projenin gerçekleşmesi için insan(lık)ın fitratına uygun ve onun menfaatini gözetici birtakım tedbirler de almak ve bunlarla insanları yükümlü kılmak zorundadır. Bütün bunların olabilmesi için de nebinin, diğer insanlardan farklı bazı özelliklere sahip olması gerekir. Bu farklılık ise nebinin sahip olduğu bilgi yani vahiydir.

B. NÜBÜVVETİN EPİSTEMOLOJİK YÖNÜ (NEBEVİ BİLGİ: VAHİY)

Nübüvvetin epistemolojik boyutunun tasviri, nebinin sahip olduğu aklî derecenin ve elde ettiği bilginin niteliğinden ibarettir. Bu iki konunun İbn Sina tarafından nasıl ele alındığını tesbit edebilmek için, filozofun daha önce ortaya koyduğumuz akıl teorisini kısaca özetlemek yerinde olacaktır. Bu, aynı zamanda nebinin aklî derecesinin ve bilgisinin kendi dışındaki insanlardan farklılığını da ortaya koyacaktır.

İbn Sina'ya göre insan, bilgiyi elde etme gücüyle kendi dışındaki canlılardan ayrılmaktadır. Bu farklılığı sağlayan güç de, "düşünen nefis" olarak isimlendirilen teorik akıldır. Bu güç elde ettiği bilgi oranında kendi içinde bir derecelenmeye tabi tutulur. Heyulânî Akıl düzyeniden Müstefad Akıl düzeyine kadar olan bilgisel gelişim sürecinde, bilginin yegane kaynağı Faal Akıldır. Bu noktada insana düşen, bilgiyi kaynağından almak demek olan "Faal Akıl ile ittisali" gerçekleştirmek ya da sezgi gücünü elde edebilmek için, sahip olduğu bilgisel donanımlar ve imkanları harekete geçirmekten ibarettir.

Ancak İbn Sina'ya göre insanlar içinde öyle kimseler de vardır ki, onlar sahip oldukları bilgisel donanımlar ve imkanları harekete geçirmeden de bilgiyi alma daha doğrusu Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirme yeteneğine sahiptirler. Bu yeteneğe sahip olan kimse "*sanki her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. (Omun sahip olduğu) bu yetenek, derecelerin en üstünüdür. Heyulânî Aklın bu durumunu 'Kutsî Akıl' olarak isimlendirmek gerekir. Ve bu (kutsî akıl), bilmeleke akıl cinsindedir ki, o diğer insanların ortak olamayacakları gerçekten yüksek bir derecedir*"³⁶⁵.

³⁶⁵ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 219; Necat, s. 167.

İbn Sina'nın bu ifadeleri de göstermektedir ki, bilginin elde edilmesinde birtakım insanlar, sahip oldukları duyuşal ve akısal güçlerini, duyulur ve düşünölür objeler üzerine yoğunlaştırmadan, herhangi bir bilişsel çabanın içine girmeksizin yani dış ve iç yetileriyle soyutlamalar yaparak kavramları yeni bir sentez ve analize tabi tutmadan ve bazı zihinsel süreçleri yaşamadan da bilgiyi elde etme yeteneğine sahip olabilirler. Bu yeteneğin en üst derecesi de nebilerin sahip olduğu "Kutsî Akıl" derecesidir³⁶⁶.

İbn Sina'nın, nebinin sahip olduğu Kutsî Akıl, meleke halindeki akıl cinsinden sayması özellikle iki sebepten dolayı dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi, meleke halindeki akıl düzeyinde insanın sahip olduğu bilgilerin tamamının Faal Akıl tarafından verilmesidir. Dolayısıyla da Kutsî Akla sahip olan nebinin bilgileri de topyekün Faal Akıl tarafından ona verilmektedir. İkinci nokta ise, insanın, heyulânî akıl düzeyinden meleke halindeki akıl düzeyine yüksel(til)mesinde hiç bir katkısının söz konusu olmamasıdır. Nasıl ki insan, duyuşal ve akıl güçleriyle -meleke halindeki akıl düzeyinde kabul ettiği- "ilk bilgileri" elde edemiyorsa buradan yola çıkılarak nebinin de, sahip olduğu bilgilerin tamamının da kendi çabasının ürünü olmadığı sonucuna varılabilir. Böylece İbn Sina açık bir şekilde ifade etmese de, onun "nübüvvetin verilmişliği (vehbîliği)ni" kabul ettiğini ifade edebiliriz.

Nebi, hem sahip olduğu kutsî güç, hem de bu güç ile bilgiyi alma noktasında diğer insanlardan ayrılır. Filozofa göre nebi, Faal Akıldan feyezân eden bilgileri tamamını³⁶⁷ ya aniden ya da buna yakın bir zamanda doğrudan doğruya elde etmektedir. İşte nebinin bu keyfiyet içerisinde elde ettiği bilgi "vahiy"dir³⁶⁸. Buna karşın normal insanın bilgisi parça parça ve belirli bir akıl yürütmenin sonucu ortaya çıkmış önermelerden ibarettir. Ve o, bunu uzun bin zaman diliminde ortaya koyduğu duyuşal ve zihinsel çabaların neticesinde elde etmektedir ki, bu da felsefi ya da akli bilgidir.

İbn Sina, vahyin elde edilüşini ve niteliğini Allah'ın Kelâm sıfatıyla ilişkilendirerek şöyle açıklamaktadır:

³⁶⁶ İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 220.

³⁶⁷ İbn Sina, Nübüvvât, s. 45.

³⁶⁸ Age, s. 47.

"O'nun (Allah'ın) mütakellim olma özelliği, ibarelerin delalet ettiği tahayyül edilen farklı düşüncelere, nefse ait konuşmalara ve (lafza dayanan) ibarelerin tekrarına indirgenemez. Aksine o (kelam), mukarreb melek ve Faal Akıl olarak tabir edilen nakşeden kalem (el-kalemü'n-nakkâs) aracılığıyla nebinin kalp levhasına bilgilerin akmasıdır. İşte bu, O'nun kelamıdır. Kelam, nebi için içinde sayısallık ve çokluk barındırmayan özel bilgilerden (el-ulûmu'l-hâssa) ibarettir. 'Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi bir tek sözden başka bir şey değildir (Kamer, 50)'. Bilakis sayısallık, duyuya, hayale ve nefse ait olan konuşmalarda bulunur. Nebi, gayb bilgisini melek aracılığıyla Hak'tan alır. Mütehayyile gücü, onları (bilgiyi) alarak farklı şekiller ve harfler suretinde tasavvur eder. Ve (mütehayyile gücü) nefsin levhasını boş bularak, oraya bu ibareler ve suretleri nakşeder. Böylece (nebi) onları (suret ve ibareleri) manzum kelam olarak işitir ve (meleği) beşeri bir şahıs olarak görür ki, işte bu vahiydir. Çünkü o (vahiy), bir şeyin nebiye herhangi bir zaman diliminde olmaksızın verilmesidir (ilkâ). (Nebi) ilkâ edileni temiz nefsinde tasavvur eder. İlkâ edilen ise, karşıdaki suretin, parlatılmış bir aynada yansıması gibidir. (Nebi) bu nakşedilenleri, bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte bazen İbrani bazen de Arap ibareleriyle farklı şekillerde ifade eder. Böylece meleğin sözü işitilip, (kendisi de) görülmüş olur... Ve biz önce görüp sonra bilirizi, nebi ise, önce bilir sonra görür"³⁶⁹.

Filozofun yukarıdaki ifadelerinde de görüldüğü gibi, ilahi kelamın ya da Faal Aklın sahip olduğu bilginin vahye dönüştürülmesi sürecinde, nebinin hem kutsî gücü, hemde mütehayyile yetisi ortaklaşa iş görmektedirler. Kutsî güce düşen görev, Faal Akıldan gelen feyezanları kavramlaştırmak olurken, mütehayyile gücü bu kavramların bir kısmının sembolleştirilmesinde ve gaybî bilgilerin oluşturulmasında etkin bir görev üstlenmektedir. Kutsî güç, akıl olması nedeniyle Faal Akıldan gelen feyezanlara muhatap olmakta, mütehayyile gücü de organlarla etkinlik gösteren bir yeti olması yönüyle tekil suretleri kabul etmek ve aynı zamanda akıl kanalıyla kendisine gelen tümel suretleri tekilleştirmektedir. İşte İbn Sina'nın sembolleştirmeden kastettiği, tümelin tekile dönüştürülmesi yani herhangi bir düşünülürün duyulur olana dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayıdır ki nebi, mütehayyile gücü sayesinde "meleği görüp sesini işitebilir". Akıl özü gereği tekil olanla ilgilenmediğinden

³⁶⁹ İbn Sina, Risaletü'l-Arşıyye, s. 36.

ve nebinin getirdiği vahyin de bir kısım konularda sembolik ifadeye ihtiyaç duymasında ötürü, tekil suretler üzerinde en fazla etkin güç olan mütehayyile gücü bu noktada devreye girmektedir. Bu zorunluluktan dolayı nebinin hem akli gücü, hem de mütehayyile gücü diğer insanlardan farklı ve üstün olmak durumundadır.

İbn Sina'nın, vahyin temellendirilmesinde nebinin kutsî aklının yanında mütehayyile gücüne vurgu yapması, bu gücün sembolleştirme faaliyetinin yanı sıra iki nedenle de önem arz etmektedir. Bunlardan birincisi, göksel nefslerin, kendilerinden derece bakımından üstün olan soyut akılların tümel karakterli bilgilerinden farklı olarak, tekil nitelikli bilgilere sahip olmalarıdır. Bu varlıklar ontolojik olarak ay altı alemin cisimsel varlıkları üzerinde etki sahibi olmakla birlikte özellikle tekil anlamlar (el-maani'îl-cüz'iyye) üzerinde de tasarruf sahibidirler³⁷⁰. Bu tasarruf, mütehayyile gücünün sembolleştirme etkinliğinin yanı sıra gaybî bilgilerin elde edilmesi şeklinde tezahür etmektedir. Vahiy söz konusu edildiğinde mütehayyile gücünün öneminin vurgulanmasının bir diğer nedeni de, rüyanın, nübüvvetin bir cüzü olarak kabul edilmesidir. Buradan hareketle nebi, hem uyanıkken, hem de uyku halinde vahyi kabul edebilme yeteneğine sahiptir. Filozofa göre eğer nebi, vahyi uyku halinde sadık rüya şeklinde almış ise bunun te'vili gerekir³⁷¹. Çünkü mütehayyile gücü bir şeyin özüne göre değil kendi üzerindeki etkisine göre hüküm vermektedir³⁷².

Görüldüğü gibi İbn Sina, vahyi, nebinin hem kutsî aklı, hem de mütehayyile gücü aracılığıyla elde ettiği bir bilgi olarak görmektedir. Dolayısıyla vahiy tecrübesi sadece hayale dayalı bir durum değildir. O, aynı zamanda ve çoğunlukla akli bir tecrübedir. Ancak vahyin bir kısmı, nebinin sahip olduğu konum ve görevlerin gereği olarak mütehayyile gücünün sembol ve benzetmeler tarzındaki ifadesine muhtaçtır. Ki bu ifadelerin de te'vil edilmesi, yani aklileştirilmesi, o şeyin sahip olduğu öze döndürülmesi gerekir³⁷³.

³⁷⁰ İbn Sina, Şifa, İlahiyat II, s. 436-437. Ayrıca bkz. Risale fi'l-Fi'il ve'l-İnifâl ve Aksamihâ, s. 4

³⁷¹ İbn Sina, Risale fi'l-Fi'il ve'l-İnifâl ve Aksamihâ, s. 3, 6; Ayrıca bkz., Şifa, Nefs, s. 156.

³⁷² Bkz. İbn Sina, Şifa, Nefs, s. 155 vd.

³⁷³ Nebinin kullandığı bazı sembol ve benzetmelerin İbn Sina tarafından nasıl yorumlandığı konusunda bkz. Nübüvvât, s. 48-61.

İbn Sina, birtakım hadisleri ve Kur'an'ın bazı ayetlerini, yukarıdaki görüşleri çerçevesinde yorumlamaktadır. Filozofa göre Hz. Peygamber'in "Ruhu'l-Kuds kalbime ilham etmiştir ki, hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmeyecektir", "Salih kimsenin sadık rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür", "Bana az söz ile çok şey ifade etme gücü verildi (cevâmiu'l-kelim)" ve benzeri hadisleri ile, Kur'an'ın "Biz, ona katımızdan bir bilgi verdik (Kehf, 65)", "Onu, Ruhu'l-Emin senin kalbine indirdi (Şuarâ, 193)", "Sana bilmediğini öğretti (Nisa, 113)", "Böylece sana emrimizden bir ruh vahyettik, oysa sen kitap ve imanın ne olduğunu bilmiyordun (Şurâ, 52)", "Yağı, neredeyse kendisine değmese dahi ışık verir (Nur, 35)" gibi ayetlerini, nebinin bilgiyi Faal Akıldan aldığı, onun aklının kutsi kılındığı vs. tarzında yorumlamaktadır³⁷⁴.

İbn Sina'nın nübüvvet öğretisinde özellikle de nübüvvetin epistemolojik yönüyle ilgili görüşlerinde, nebinin ayırtedici bir vasfi olan mucize hakkındaki açıklamaları oldukça önemlidir. Çünkü aşağıda belirteceğimiz gibi İbn Sina'ya göre mucize, nebinin birtakım cisimler üzerindeki etkisinden çok, onun sahip olduğu bilgiyle ilgili bir durumdur.

Mucizeyi göksel olanın, yersel olan üzerindeki etkisi neticesinde ortaya çıkan bir durum olarak ifade eden İbn Sina³⁷⁵, onu, nebinin kendisini diğer insanlardan farklı kılan bir özellik olarak da değerlendirmektedir. Filozofa göre mucizenin üç çeşidi vardır:

Mucizenin çeşitlerinden birincisi, *"bilginin üstünlüğüyle ilgilidir. Çünkü yetenekli (müsteid) olana, insani öğrenme ve öğretme olmaksızın bilginin en üstünü verilir. Böylece o, Allah'ın dilediği kadarıyla, sahip olduğu insani güç oranında Gerçek Tanrı'yı, meleklerinin tabakalarını, yarattıklarının diğer sınıflarını, mebde ve meâdın keyfiyetini ve bunun gibi bir çok şeyi kuşatıcı bir şekilde bilir"*³⁷⁶. Bu ifadeler de göstermektedir ki nebinin, sahip olduğu kutsî güç sayesinde bilgiyi Faal Akıldan aracısız ve zamansız olarak alması, İbn Sina'ya göre nebinin sahip olduğu bir mucizedir. Burada nebiyi, diğer insanlardan farklı kılan şey sahip olduğu kutsî güçtür.

³⁷⁴ İbn Sina, Risale fi'l-Fi'il ve'l-İnifâl ve Aksamihâ, s. 3-4.

³⁷⁵ A.y.

³⁷⁶ İbn Sina, age, s. 4..

"Böyle bir nefis sanki kibrit, Faal Akıl da ateş gibidir. Ve Faal Akıl aniden onu tutuşturur ve kendi cevherine dönmüştür"³⁷⁷.

İbn Sina'ya göre mucizenin ikinci kısmı, nebinin birtakım gaybî bilgilere sahip olmasıdır. Bu bilgiler, onun mütehayyile gücüyle doğrudan ilgilidir. Filozof bu konuyda şöyle demektedir: "*Mucizenin bu çeşidi güçlerin tahayyülünün üstünlüğüyle ilgilidir. Çünkü yetenekli olana, geçmişteki ve halihazırdaki olayların tahayyülü ve gelecekteki olayların henüz ortada olmayan bilgilerine (mugayyebât) ulaşmayı mümkün kılan şeyler verilmiştir. Uzun zaman önce gerçekleşmiş olayların çoğu(nun bilgisi) kendisine verilir, o da bunları haber verir. Ve yine gelecekte gerçekleşecek olan olaylar(ın bilgisi) kendisine verilir; bunlarla da (insanları) uyarır*"³⁷⁸. Görüldüğü gibi mucizenin bir çeşidi olan "gaybî bilgi" filozof tarafından geçmiş, şimdi ve gelecekteki tekil olayların bilgisine indirgenmiştir. Bu durum İbn Sina'nın verdiği örneklerde de görülebilir. Mesela geçmiş peygamberlerin hayatlarına dair bilgilerin nebiye öğretilmesi, Necaşî'nin ölümü, Rumların ileriki bir tarihte galip gelecekleri gibi örnekler³⁷⁹ tamamen tekil olaylar ve durumlarla ilgili bilgileri içermektedir.

İbn Sina Kur'an'ın mucize olmasını, onun belagati, fesahati, eşsiz nazmı vs. gibi özelliklerinden çok; özellikle Allah, melekler, kitaplar, peygamberler, ahiret hayatı gibi konularda içerdiği aklî bilgiler ile geçmiş ve gelecek olayların bilinmesine yönelik verdiği bilgilerle ilişkilendirmektedir³⁸⁰.

Tamamen epistemolojik bir çerçevede açıklanan mucizenin ilk iki çedine ilave olarak, mucizenin üçüncü türü "*nefsin hareket ettirici gücünün üstünlüğüne bağlıdır. Nefs bu güç ile yok etme kudretine, deprem, tufan, yıldırım ve şiddetli bir kasırga ile bir kavmi yerle bir etme türünden gerçekleri değiştirme ve âsâyı yılanı dönmüştürme yeteneğine ulaşır*"³⁸¹. Mucizenin üçüncü çeşidi genel anlamda tabiî varlık alanının doğal akışına, nebinin ettiği müdahalelerden ibarettir. Genel anlamda nefsin, özel anlamda nebinin mütehayyile gücünün, hareket yetisi ve beden üzerindeki etkisi

³⁷⁷ A.y.

³⁷⁸ A.y.

³⁷⁹ A.y.

³⁸⁰ İbn Sina, age, s. 4-5.

³⁸¹ İbn Sina, age, s. 5.

oldukça fazladır. Nebi sahip olduğu üstün mütehayyile gücü sayesinde kendi dışındaki bedenler ve cisimler üzerinde de etkin olabilmektedir. Onların doğal yapısına müdahale edebilmekte ve bunlar üzerinde olan üstün tasarrufu sonucu birtakım olağanüstü olayların meydana gelmesini sağlayabilmektedir³⁸².

İbn Sina'nın nübüvvete dair görüşlerini, yukarıda yaptığımız tesbit ve tasvirler çerçevesinde şöyle özetleyebiliriz: Filozof, nübüvvet öğretisini sosyo-politik ve epistemolojik olmak üzere iki zemin üzerinde temellendirmektedir. İlkin, ilahi inayet gereği, toplumsal hayatın belirli bir düzen içerisinde sürekliliğinin sağlanabilmesi için çeşitli kanunlar ve bu kanunları adalet ilkesine uygun şekilde tatbik eden adil bir yöneticinin bulunması gerekir. Bu yönetici, sahip olduğu çeşitli yetenekler ve özellikler nedeniyle ay altı alemin en üstün varlığı olan nebidir.

Nebi toplumsal düzenin devamı için gereken kuralları Tanrı'dan alır ve onları insanlara açıklar. İnsanların bu kanunları ve açıklamaları kabul etmeleri için nebinin özellikle iki konuda ısrarcı olması gerekir: Tanrı'nın varlığı, birliği ve ahiret hayatı. Bu iki alana ait bilgiler, halkın anlayacağı dilde olmalıdır ki, onlar mutlak bir otoriteyi kabul etsinler ve gelecek hayatla ilgili ümidi içlerinde taşıyabilsinler.

Bütün bu amaçların gerçekleşebilmesi için nebinin sahip olduğu akli seviye en üst derecede olmalıdır. Ki nebinin sahip olduğu bu akli dereceye "Kutsî Akıl" denilir. O, bu gücüyle bilgiyi, Faal Akıldan doğrudan doğruya alır. Ayrıca nebi sahip olduğu üstün mütehayyile gücü sebebiyle vahyi birtakım sembol ve benzetmeler şeklinde ifade edebilir. Bu iki özellik aynı zamanda onun mucizesi olarak değerlendirilmektedir. Burada son olarak şunu da ifade edelim ki, İbn Sina'ya göre nebinin epistemolojik olarak yükselebileceği en üstün konum, vahyi kendisinden aldığı Faal Aklın konumudur.

³⁸² İbn Sina, age, s. 5; Ayrıca bkz, el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 237 vd. İbn Sina'nın nübüvvet öğretisinin daha çok epistemolojik boyutu ile ilgili olarak bkz. Fazlurrahman, Prophecy in Islam, London 1958, s. 30-64; Davidson, Herbert, age, s. 117-123.

SONUÇ

İbn Sina, bilgiyle ilgili problemlere nefis görüşü çerçevesinde birtakım açıklamalar ve çözümler getirmektedir. Ancak filozof sistematik bir bilgi teorisi geliştirmediğinden dolayı bu çözümler, genellikle insanın yetkinliğini nasıl elde edeceğine dair açıklamalar içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla da bilgi, insanın sahip olduğu teorik gücün gelişim aşamalarının tasyirinden ibarettir. Bu nedenledir ki, onun bilgi anlayışını, günümüz bilgi kuramsal teoriler içinde ele almak ve değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir. Bilgi problemi İbn Sina düşüncesinde dolaylı olarak ele alınmıştır denilebilir.

İbn Sina, nefse dair açıklamalarında, inorganik varlık tabakasından organik varlık tabakasına geçiş sürecinde "mizaç" kavramı üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre mizaç, tabii unsurların belirli oranlarda birleşerek meydana getirdikleri bedensel dengeyi ifade etmektedir. Bu dengenin niteliği, canlı cismin, nefsin hangi güçlerini kabul edeceğini belirlemektedir. Sahip olduğu bedenin mizacı nedeniyle insan, bilgi söz konusu olduğunda duyuşal yetileri ve akli gücü kendinde taşıyan yegane varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan sahip olduğu bu güçleri aktüelleştirdiğinde yani bilme etkinliğinde bulunduğu sürece ancak yetkinliğini elde edebilecektir.

Teorik aklın ilk derecesinin "güç halindeki akıl" olarak belirtilmesi İbn Sina'nın bilgi anlayışı için oldukça önemlidir. İbn Sina'nın, aklın ilk derecesini bu şekilde belirlemesi insanın doğuştan hiç bir bilgiye sahip olmadığını göstermektedir. Çünkü, duyuşlar hiç bir zaman teorik akli bilfiil duruma çıkaramazlar. Çünkü ona göre, güç halinde olan ancak sürekli fiil halinde olan tarafından "bilfiil" duruma yükseltilmektedir. Bu ise, insanın kendi dışında yer alan ve metafizik bir ilke olan Faal Akıldır. Faal Aklın,

meleke halindeki akıl düzeyinde insana verdiği bilgiler, açık-seçik ilk bilgiler olarak isimlendirilen birtakım aksiyomlar ve varlık, zorunlu gibi en genel kavramlardır.

Doğuştan hiç bir bilgi getirmeyen ve Faal Aklın müdahalesiyle ilkin bilgiyle tanışan insan bundan sonra, sahip olduğu duyusal yetiler ve akli gücüyle bilgiyi elde etmektedir. Gerek duyusal yetiler, gerekse akli güç belirli bir ilişki çerçevesinde duyulur nesneden sureti soyutlama yoluyla alarak bilginin oluşumuna katkıda bulunmaktadırlar. Bilgide amaç, soyut düşünülür suretlere ulaşmaktır. Çünkü gerçek bilgi, düşünülürler olarak nitelendirilen soyut tümel suretlerdir. Ve bunlar yapıları gereği duyulur nesnede tümel bir şekilde bulunmazlar ya da duyulur nesnelere tümelleri oldukları gibi üzerlerinde taşıyamazlar. Bu noktada duyulara düşen görev, duyulur nesneyle ilişkiye geçerek tikel suretler oluşturmak ve gerçek bilgi olan soyut düşünülür suretlerin oluşumu için elde ettiği suretleri akla sunmaktır. İbn Sina tarafından bu süreç soyutlama olarak ifade edilmektedir.

Filozofa göre insanın bilinen nesneden sureti soyutlaması bilgi değil, kendisini bilgiye ulaştıran bir etkinliktir. Çünkü bilgi, soyut tümel suretlerdir ve bunlar da özü gereği bunlara sahip olan ve bütün bilgilerin kaynağı konumundaki Faal Akıldan bulunmaktadırlar ki, bu din dilinde Cebrail olarak isimlendirilmektedir. Bu nedenle bütün bir bilme eylemi, Faal Akıl ile ittisale geçip geçerek bilgiyi, soyut tümel suretleri elde etmeye çabalamaktır.

İnsanın kendisini böyle bir çabanın içine sokması aktif bir etkinliktir. Her ne kadar duyularla tümel suretlere ulaşılmasa da, akıl, Faal Akıldan bu suretleri alabilmek için öncelikle tekil suretlere yani duyusal etkinliğe ihtiyaç duyar. Böyle bir etkinliğin sonucu olarak da Faal Akıldaki tümel suretler belirli bir sıra düzeni içerisinde teorik akıl tarafından kabul edilmektedirler.

İbn Sina'ya göre, teorik aklın Faal Akıldan bilgiyi alması da aktif bir etkinliktir. Çünkü insan öncelikle sahip olduğu duyusal yetileri ile belirli bir soyutlama neticesinde elde ettiği tekil suretleri tanım ve benzerleriyle kavramlara dönüştürür, daha sonra da bu kavramlar arasında olumlu veya olumsuz birtakım ilişkiler kurarak önermeleri meydana getirir. Bütün bu işlemler de, yani kavramları meydana getirmek ve bunlarla birtakım önermeler oluşturmak aklın fonksiyonudur.

Her ne kadar duyular ve akıl, kavram ve önermelerin oluşturulmasında belirli birtakım aktif görevler üstlenseler de, son noktada bütün bunların yegane kaynağı Faal Akıldır. Dolayısıyla duyular ve akıl filozofa göre gerçek anlamda bilginin kaynağı değildirler. Duyular söz konusu edildiğinde onların, bilginin gerçek kaynağı olarak nitelendirilmemesi, duyuların verdiği bilgilerin duyulur nesneden kaynaklanan bazı özelliklerinden dolayı değil, bilginin gerçek kaynağı olan Faal Akıl ile duyuların hiç bir zaman ittisali gerçekleştirebilecek bir konumda bulunmamalarındandır. Aynı şekilde akıl da, son noktada kavramlar ve önermeler hakkındaki yargılara yine Faal Akılın aydınlatması neticesinde ulaşabileceğinden dolayı gerçek anlamda bilginin kaynağı olarak değerlendirilemez.

Bilginin değeri düşünüldüğünde, İbn Sina'ya göre gerçek bilgi tümel kavramlar ve bunlarla oluşturulan önermelerdir. Kavram söz konusu edildiğinde, tam tanımla meydana getirilen kavramların doğruluğu bütün zamanlar için geçerli iken; önermeler düşünüldüğünde tam tanımla elde edilen kavramlarla oluşturulan ve öncüllerini açık-seçik ilk bilgilerin meydana getirdiği önermelerin verdiği bilgiler doğrudur. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre, doğru bilginin kriteri burhanî çıkarımdır.

İbn Sina'ya göre, bilginin gerçek kaynağı olan Faal Akıldan bilgiyi alma, ittisali gerçekleştirme sezgi gücü ile mümkündür. İnsanların bir kısmının sezgi güçleri, doğuştan getirdikleri yetenekleri gereği, ittisali gerçekleştirmek için herhangi bir duysal ve akısal etkinliğe ihtiyaç hissetmeyecek kadar güçlü olur ve Faal Akıl ile ittisali doğrudan doğruya gerçekleştirebilirler; ; diğer bir kısım insanlar bu gücü ancak birtakım bilgisel etkinliklerden sonra elde edebilirler. Dolayısıyla ikinci kısımda yer alanların Faal Akıl ile ittisali sağlayabilmeleri için oldukça yoğun bir çabanın içine girmeleri gerekir ki, bu durum filozof tarafından düşünme olarak değerlendirilir. Düşünme neticesinde elde edilen bilgi, İbn Sina'ya göre felsefî bilgi ya da akfî bilgi olarak isimlendirilmektedir.

Doğuştan sahip oldukları güçlü sezgi yetenekleri sayesinde Faal Akıldan bilgiyi doğrudan doğruya alan kimseler filozofa göre peygamberlerdir. Onlar, hiç bir entellektüel çabanın içine girmeksizin Tanrı'nın kendilerine bahsettiği güçlü sezgi yeteneği sayesinde bilgiyi defaten ve parça parça olmaksızın Faal Akıldan alabilirler. İşte İbn Sina'ya göre, peygamberlerin sahip oldukları bu bilgi "vahiy"dir. Peygamberler elde ettikleri bu bilgilerin bir kısmını, sahip oldukları konum itibarıyla

birtakım semboller ve benzetmeler şeklinde ifade etmek durumundadırlar. Şayet Faal Akıldan peygambere gelen bilgi olduğu gibi ifade edilmiş ise bunun te'vile ihtiyacı yoktur. Buna karşın bilgi, birtakım sembol ve benzetmelere dönüştürülmüş ise te'vil edilmesi gerekir. Peygamber hem bilgiyi alma, hem de insanlara verme noktasında filozoftan ayrılır. Onun bilgisi, topyekün ve bir anda Faal Akıldan alınmıştır; oysa filozofun bilgisi ya da felsefi bilgi temeli kavram ve önermelere dayanan istidlâlî bir bilgidir.



BİBLİYOGRAFYA

ARSLAN, AHMET, İbn Haldun, Ankara 1997

ATAY, HÜSEYİN, " Mahiyet-Varlık Ayrımı", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu
(Bildiriler), Ankara 1984

_____, _____ İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983

AYDIN, MEHMET, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı" İbn Sina Doğumunun Bininci
Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1984

BAYRAKTAR, MEHMET, İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1988

BERGSON, HENRİ, Metafiziğe Giriş, (çev. Barış Karacasu), Ankara 1998

BİNGÖL, ABDÜLKUDDÜS, "İbn Sina'da Mantıkî Mahiyet", Uluslararası İbn Türk,
Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Sepmozyumu Bildirileri,
Ankara 1990

BLUMBERG, HARRY, "The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and
St. Thomas Aquinas", Eschatology in Maimonidean Thought, ed. By
Jacob İ. Dienstag, KTAV Publishing Hause 1988

BOLAY, M. NACİ, Fârâbî ve İbn Sina'nın Kavram Anlayışı, İstanbul 1990

_____, _____, İbn Sina Mantığında Önergeler, İstanbul 1994

CEVİZCİ, AHMET, Felsefe Sözlüğü, Ankara 1996

CİHAN, A. KAMİL, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İstanbul 1998

- CORBIN, HENRY, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986
- DAĞ, MEHMET, "İbn Sina'nın Psikolojisi", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1984
- _____, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXIII
- DAVIDSON, HERBERT A., Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect, Oxford University Press 1992
- DURUSOY, ALİ, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995
- FAHRİ, MACİT, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987
- FAZLURRAHMAN, "Essence and Existence in Avicenna", Medieval and Renaissance, vol. IV, The Varburg Institute, London 1958
- _____, "İbn Sina", İslam Düşüncesi Tarihi (çev. Osman Bilen), Türkçe baskının editörü Mustafa Armağan, İstanbul 1990
- _____, Prophecy in Islam, London 1958
- GOHLMAN, WILLIAM E., The Life of İbn Sina, Albany, New York 1974
- GOİCHON, A., İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkileri, (Çev. İsmail Yakıt) İstanbul 1986
- GOODMAN, LENN E. Avicenna, London and New York 1992
- GUTAS, DİMİTRİ, Avicenna and The Aristotelian Tradition, Leyden and New York 1988
- HEATH, PETER, Allegory and Philosophy in Avicenna, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992
- IZUTSU, TOSHİHIKO, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın,, İstanbul 1995
- İBN EBİ USEYBİYA, Uyunu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etubbâ, Beyrut ts.

İBN HALLİKAN, Vefayâtü'l-Ayan, Beyrut ts.

İBN SİNA, Şifa, Mantık I, Medhal, nşr. C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1952

_____, Şifa, Mantık I, Makûlât, nşr. C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvânî-Said Zayed, Kahire 1958

_____, Şifa, Mantık I, İbare, nşr. Mahmud Hudayri, Kahire ts.

_____, Şifa, Mantık II, Kıyas, nşr. Said Zayed, Kahire 1964

_____, Şifa, Mantık III, Burhan, nşr. Ebu'l Alâ el-Affî, Kahire 1954

_____, eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975.

_____, Şifa, İlahiyat I, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960

_____, Şifa, İlahiyat II, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960

_____, en-Necat, nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire 1938

_____, el-İşârât ve't-Tenbihât I-IV, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992

_____, el Mübâhasât, nşr. Abdurrahman Bedevi, Aristu inde'l Arab, Kahire 1947

_____, Ecvibe an Aşere Mesâil, nşr. ve çeviri Mübahat Türker Küyel, Beyruniye Armağan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974

_____, ed-Dua ve'z-Ziyare, nşr. Hasan Asi, Tefisîru'l-Kur'an vel-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983

_____, Edviye-i Kalbiye, çev. Rifat Bilge, Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina, Tercümeler Bölümü, İstanbul 1937

_____, el-A'lâ, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l-Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983

- _____,_____, el-Kanun fi't-Tıb, Birinci Kitap, çev. Esin Kahya, Ankara 1995
- _____,_____, el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, nşr. Hesan Asi, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l-Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983
- _____,_____, en-Nas, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l-Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983
- _____,_____, et-Tâlikât ala Havâşi Kitabi'n Nefs, nşr. Aburrahman Bedevi, Aristu inde'l -Arab, Kahire 1947
- _____,_____, Felak, nşr. Hasan Asi, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l-Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983
- _____,_____, fi Aksâmi'l Ulûmi'l Akliyye, Tis'u Resâil, Kahire 1908
- _____,_____, fi Sırrı's Salât, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l-Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983
- _____,_____, İsbatü'n-Nübüvvât fi Te'vili Rumuzihim ve Emsâlihim, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968.
- _____,_____, Mebhas ani'l Kuva'l Nefsaniyyeti, nşr. Ahmet Fuat el-Ehvani, Ahvalu'n Nefs, Kahire 1952
- _____,_____, Risale fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Natikati ve Ahvaliha, nşr. Ahmet Fuat el-Ehvani, Ahvalu'n Nefs, Kahire 1952
- _____,_____, Risale fi'l Hudûd, Tis'u Resâil, Kahire 1908
- _____,_____, Risale fi'l Işk, nşr. Hesan Asi, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l-Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983
- _____,_____, Risale fi'l Kuvâ'l İnsaniyye ve İdrâkâtiha, Tis'u Resail, Kahire 1908
- _____,_____, Risale fi'l-Fiil ve'l-İnfial ve Aksamiha, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevî, Mecmu' Resail, Birinci Baskı, Haydarabad h.1354

- _____, _____, Risale fi'n Nefs ve Bekaiha ve Meadiha, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvâni, Ahvalü'n Nefs, Kahire 1952
- _____, _____, Risale fi's-Saade, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, Mecmu Resail, Haydarabad h.1354
- _____, _____, Risâle fi'l-Kelam Ala'n-Nefsi'i-Nâtuka, nşr. Ahmet Fuat el-Ehvani, Ahvalü'n Nefs, Kahire 1952
- _____, _____, Risaletü'l-Arşıyye, Mecmu Resail, Haydarabad h. 1354
- _____, _____, Uyunu'l Hikme, nşr. Hilmi Ziya Ülken, Resâil-i İbn Sina I, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953
- _____, _____, Mantıku'l-Meşrîkiyyîn, Kahire 1910
- _____, _____, Risale fi't-Tayr, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîr'ul Kur'an ve'l-Lugatü's Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983
- KAYA, MAHMUT, "İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984
- KEKLİK, NİHAT, Türk-İslam Filozofu İbn Sina (980-1037) Hayatı ve Eserleri, Felsefe Arkivi, Sayı 22-23
- KUŞPINAR, BİLAL, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, İstanbul 1995
- LEAMAN, OLİVER, Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, (Çev. Turan KOÇ) Rey Yayıncılık, Kayseri 1992
- MENGÜŞOĞLU, TAKİYYETTİN, Felsefeye Giriş, İstanbul 1992
- MORRİS, JAMES, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", The Political Aspects of Islamic Philosophy, ed. Charles E. Butterworth, Cambridge 1992
- NASR, SEYYİD HÜSEYİN, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş (çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985

- NECATİ, MUHAMMED OSMAN, el-İdrakü'l Hissî İnde İbn Sina, Kahire 1961
- ORTUĞ, GÜRSEL, "İbn Sina'nın 'Menâfiu'l-Âza' İsimli Risalesi Üzerine Bir Çalışma",
Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina
Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara
1985
- ÖMER FERRUH, Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1983
- ÖNER, NECATİ, Klasik Mantık, Ankara 1970
- ÖZDEN, H. ÖMER, İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergah
Yayınları, İstanbul 1996
- ROSENTHAL, ERWIN, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, (Çev.Ali Çoksu)
İstanbul 1996
- SAYILI, AYDIN, "İbn Sina'da Işık, Görme ve Gökkuşluğu", İbn Sina Doğumunun
Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1984
- TAYLAN, NECİP, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul 1994
- TÜRKER-KÜYEL, MÜBAHAT, "İbn Sina ve al-Akıl al-Faal", İbn Sina Doğumunun
Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1984
- _____, "İbn Sina'da al-Akl al-Faal'ın Kökleri", İbn Sina Doğumunun Bininci
Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1984,
- _____, Mübahat, "Kut, Farabi ve İbn Sina'daki al-Akıl al- Faal İçin Bir Temel
Oluşturabilir mi?", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der.
Aydın Sayılı, Ankara 1984
- VON ASTER, ERNEST, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev. Macit Gökberk, İ.Ü.E.F.
yayınları, İstanbul 1972