

T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İSLAM FELSEFESİ ANA BİLİM DALI

77384

# İBN SÎNÂ'DA BİLGİ TEORİSİ

T. C.  
Yükseköğretim Kurulu  
Dokümantasyon Merkezi

DOKTORA TEZİ

Bilal KUŞPINAR

TEZ YÖNETİCİSİ  
Doç. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ

KONYA - 1991

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR.....	vii

### GİRİŞ

#### GENEL BİLGİ TEORİSİNİN TANITIMI

A. Bilgi Meselesi.....	1
B. Bilgi Teorisi Nedir?.....	2
C. İbn Sînâ ve Bilgi Teorisi.....	6

### I. BÖLÜM :

#### İBN SÎNÂ'NIN BİLGİ TEORİSİNİ HAZIRLAYAN PSİKOLOJİSİ

A. NEFSİN MAHİYETİ.....	14
1. BİTKİSEL NEFS.....	17
2. HAYVANÎ NEFS.....	18
a) Hareket Kuvveleri.....	19
b) İdrâk Kuvveleri.....	20
i) Hâricî Duyular.....	20
ii) Dâhilî Duyular.....	22
1. Ortak Duyu.....	24
2. Hayal Kuvvesi.....	25
3. Tahayyül ve Tefekkür Kuvvesi.....	25
4. Vehm Kuvvesi.....	26
5. Hâfıza ve Zâkire Kuvvesi.....	27
3. İNSANÎ NEFS.....	28
B. BİLGİ YETİLERİ OLARAK NEFSİN MELEKELRİ.....	36
1. ÂMİLE MELEKESİ.....	38
2. ÂLİME MELEKESİ.....	40
C. AKIL TEORİSİ.....	42
1. AKLIN DERECELERİ.....	44
a) Akl-ı Heyûlânî.....	45
b) Meleke Halinde Akıl.....	45
c) Fiil Halinde Akıl.....	46
d) Kazanılmış Akıl.....	47
2. AKIL - DUYU İLİŞKİSİ.....	49
3. FAÂL AKIL.....	51

### II. BÖLÜM :

#### İBN SÎNÂ EPİSTEMOLOJİSİNİN BİLGİ ANATOMİSİ

A. BİLGİLERİN SINIFLANDIRILMASI.....	56
B. DUYULARIN BİLGİ EDİNMEDEKİ YERİ.....	59
1. SOYUTLAMA, İDRÂK VE DERECELERİ.....	61
a) Hissî İdrâk.....	63

b) Tahayyülf İdrâk.....	64
c) Vehmî İdrâk.....	65
d) Aklî İdrâk.....	66
2. İDRÂKLAR ARASINDAKİ FARKLILIK.....	68
3. VEHMİN İDRÂKI NASIL CÜZÎ OLABİLİR.....	71
C. MA'KÛLÂT VE MAHSÛSÂT.....	75
D. DUYULAR BİLGİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	77
<b>III. B Ö L Ü M :</b>	
<b>BİLGİ TEORİSİNDE ÖNEMLİ BİR ONTOLOJİK SORUN: KÜLLİLER</b>	
A. KÜLLİLERİN MAHİYETİ.....	85
<b>IV. B Ö L Ü M :</b>	
<b>AKLÎ BİLGİ (KAVRAMSAL BİLGİ)</b>	
A. AKLÎ BİLGİYİ MEYDANA GETİREN ETKENLER.....	99
B. AKLÎ BİLGİNİN ELDE EDİLMESİ.....	100
1. AKLÎ BİLGİDE ORTA TERİMİN ÖNEMİ.....	107
2. BİLGİDE İŞLEVİ OLAN ÖNCÜLLER.....	110
C. BİLGİDE HADSİN İŞLEVİ VE DERECELERİ.....	117
D. HADSİN KAYNAĞI MESELESİNDE İBN SÎNÂ.....	122
E. AKLÎ BİLGİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	132
<b>V. B Ö L Ü M :</b>	
<b>VAHYÎ BİLGİ (PEYGAMBERLİK BİLGİSİ)</b>	
A. PEYGAMBERİN GEREKLİLİĞİ.....	142
B. VAHYÎ BİLGİ VE AKLÎ BİLGİ İLE KARŞILAŞTIRILMASI.....	147
SONUÇ.....	160
BİBLİYOGRAFYA.....	167

## Ö N S Ö Z

Bu çalışmanın asıl amacı, getirdiği tıbbî, felsefî ve dinî görüşleriyle, İslam dünyasında olduğu kadar, batı dünyasında da isim yapmış, Türk İslam filozofu İbn Sînâ'nın, bugüne kadar tam olarak çalışılmamış bilgi teorisini ortaya koymaktır. Zira onun bilgi konusundaki öğretilerini gün ışığına çıkarmak, felsefesini tam anlayabilmek ve değerlendirebilmek için gereklidir.

Tezimiz, giriş ve sonuçtan ayrı olarak, beş ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, bilgi meselesini ve teorisini kısaca açıkladıktan sonra, İbn Sînâ'nın bu bağlamda genel tavrını ortaya koymaya çalıştık. Yine aynı bölümde, konunun önemini, bölümleri ele alış şeklimizi ve tezde nasıl bir yöntem izlediğimizi izah ettik.

Tezde fazlaca müracaat ettiğimiz İbn Sînâ'nın kitaplarını kısaltarak kullandık. Bu eserlerin ve dipnotta geçen diğer bazı kısaltmaların listesi önsözden sonra verilmiştir.

Bu teze ilgili araştırmalar yapmak üzere, McGill Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Bölümüne gönderilmeme yardımcı olan, S.Ü. İlâhiyat Fakültesi idare kuruluna ve özellikle, Dekan Prof. Dr. Orhan Karmış Bey ile, Dekan Yardımcısı ve Kelâm ve İslam Felsefesi Bölüm Başkanı Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük Bey'e; yine çalıştığım teze ilgili kaynakları, sağlamada kolaylık gösteren McGill İslâmî Araştırmalar Kütüphanesi personellerinden bayan F. Selva hanımefendiye ve bay Steve Millier'e; tezin imlâ düzeninde yardımcı olan, S.Ü. İlâhiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi, arkadaşım Ahmet T. Yüksel Bey'e; konuyu tahlil ederken yaptığı öneriler ile, teze yeni bakış açıları

getiren McGill İslamî Araştırmalar Bölümü hocalarından Prof. Dr. Hermann Landolt'a; ve özellikle, Yüksek lisans tezinden itibaren beni, İslam felsefesinin önemli filozoflarından, İbn Sînâ konusuna sevkedip, önce mantığını ve bu tezle de bilgi teorisini ortaya koymamda rehberlik eden ve yaptığı kıymetli fikir ve yorumlarıyla, tezin olgunlaşmasında emeği geçen, danışmanım Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç Bey'e saygı ile şükranlarımı sunarım.

Bilâl KUŞPINAR

Konya -1991

## KISALTMALAR

### İşaretler:

A.e.:	Aynı eser
A.g.e.:	Adı geçen eser
A.y.:	Aynı eser
Bkz.:	Bakınız
s.:	Sayfa
ss.:	Sayfalar
Thk.:	Tahkik

### İbn Sînâ'nın Kitapları:

**Adhaviyye** : *el-Adhaviyye Fi'l-Me'âd*

**Aksâm** : *Aksâmü'l-'Ulûmî'l-'Akliyye*

**Avicenna's De Anima** : *Kitâbü's-Şifâ, Nefs Kısmı*

**el-Hudûd** : *Kitâbü'l-Hudûd*

**el-İşârât** : *el-İşârât ve't-Tenbihât*

**el-Mebde'** : *el-Mebde' ve'l-Me'âd*

**en-Nefsü'n-Nâtıka** : *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka*

**Nübüvvât** : *Fi İsbâti'n-Nübüvvât*

**GİRİŞ:**

**GENEL BİLGİ TEORİSİNİN  
TANITIMI**

# G İ R İ Ő

## A. B i l g i M e s e l e s i

Bilgi meselesine verilecek cevap, herhangi bir felsefî sistemin kurulmasında hayatî bir rol oynar. Filozof bu sorunun çözümûyle, düşüncesinin sınırlarını, ya genişletir, ya da daraltır. Bilgisini, sadece duyu verilerine sınırlarsa, kendisini, *illetler, cevherler, nefster, akullar ve Tanrı* gibi bütün soyut hakikatlerden, tamamen ayıracağından, düşünce sistemini de, somut bir *realizm*'e kapamış olur. Bunun aksine, bilgisini, sadece bu sayılan soyut hakikatlere bağlamakla yetinip, duyuların her an içinde bulunduğu nesnel dünyayı dışlarsa, o zaman da, kuru bir *idealizm*'in ağına düşmüş olur. Filozofun tamamen tek yönlü olması, sisteminin de tek yönde gelişmesine yol açacaktır. İnşa edeceği her teori, bilgiye bakış açısıyla şekillenecektir.

Bilgi meselesiyle ilgili olan sorulardan herhangi birine verilecek en küçük yanlış cevap bile, filozofun geliştirdiği sistemin "tutarlılık" ilkesini ihlâl edebilir. Çünkü, düşünce sistemi oluşturan önermelerden birinin yanlış bilgiyi içermesi, onlardan yapılacak çıkarımların sonucunda elde edilen yeni önermenin de yanlış olmasına yol açar. Bu yüzden, bilgi meselesiyle ilgilenen her düşünürün, dikkatli ve tedbirli olması gerekmektedir. Çünkü nihâi noktada, getireceği bütün akıl yürütmeler ve mantıksal çıkarımlar, bilen ile bilinen şey arasındaki kaçınılmaz ilişkiye dayanacaktır. O halde, kısaca, bilgi sorunu titizlikle üzerinde durulması gereken felsefî sorunlardan en önemlisidir.



Bu münasebetle, bu tezde, Türk İslâm filozofu Ebû Ali Hüseyin İbn Sîna'nın (980-1037), bilgi teorisini, mümkün olduğu kadar bütün ayrıntılarıyla ortaya koymak amaçlanmıştır. Şüphesiz, bu konuda, bir takım makaleler ve yazılar kaleme alınmıştır; fakat, ne yazıkki, bugüne kadar onu, genişçe ele alan ilmî bir çalışma yapılmamıştır. İşte, ortaya konan bu tezle, İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı enine-boyuna araştırılmış ve felsefe çalışmalarına katkıda bulunacağı ümit edilmiştir.

Konunun önemini ve bu tezde, nasıl ele alındığını açıklamadan önce, kısaca bilgi teorisinin mahiyetini ve ilgisini hatırlatalım.

## B. Bilgi Teorisi Nedir ?

Eski Yunan filozoflarından Eflâtun'un (M.Ö. 428-347) gerçek öncülüğünü yaptığı, "Bilgi Teorisi" veya "Epistemoloji", o günden bugüne kadar, felsefenin ana bölümlerinden biri olarak süre gelmiştir. Onun, kendi zamanında yönelttiği şu sorular, bilimsel çalışmaların zirveye doğru tırmandığı yüzyılımızda bile, hâlâ kesin kes cevaplanamamıştır. *Bilgi nedir? Bilginin mâhiyeti nedir? Neyi, ne kadar bilebiliyoruz? Bildiklerimizin doğruluk derecesi nedir? Bilgimizin kaynağı nedir? Nereden elde edilir? Duyularımız bize bilgi sağlayabilir mi? Aklımızın bilgi ile ilişkisi nasıldır? vb.*

Bütün bu sorular, Aristo'nun (M.Ö.384-322), metafiziğinin

hemen başında işaret ettiği gibi,<sup>1</sup> insanın doğuştan getirdiği "haberdar olma" veya "bilme" arzusu sonucu ortaya çıkmaktadır. İnsanı, çevresindekileri tanımaya sevkeden bu arzu olduğu gibi, kendisinin kim olduğunu bilmeye iten de odur. Epistemolojinin kendisine temel araştırma konusu seçtiği, bu sorular, sistemli bir felsefe teorisi geliştiren, hemen hemen her filozof tarafından cevaplandırılmağa çalışılmıştır.

Bu sorulara getirilecek doyurucu çözümler, daha önce vurgulandığı gibi, filozofun sadece bilgi teorisini değil, aynı zamanda felsefesinin tüm ilgi alanını da, bir anlamda doyurucu kılacaktır. Çünkü, filozofun kurduğu her teoride başarı ölçüsü, savunduğu tezi, haklı çıkarmak ve doğrulamaktır. Bu ise, geliştirdiği bilgi teorisinin geçerliliğine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, bir filozof, herşeyden önce, ilgilendiği meselelere, -diyelimki, varlık veya insan- getireceği açıklamaların değerini yargılayabileceğimiz bir takım güvenilir delilleri bize sunması gerekir. İşte bu noktada, "bilme" ve "bilgi" ile ilgili sorular kendini göstermektedir. Örneğin, varlık veya insan hakkında teoriler geliştirmeğe çalışan bir filozofa, şunlar sorulacaktır: Varlık veya insan hakkında ortaya koyduğun açıklamalar, bir bilgi olarak savunulabilir mi? Bütün bu şeyler hakkında, böyle bir bilgiye nasıl ulaştın? Ortaya koyduğun iddiaları, haklı çıkarabilir misin? Ya da doğrulayabilir misin? Bunlar ve benzeri sorular ile filozof, savunduğu teze makul gerekçeler getirecek ve sonunda, kabul edilir bir teoriye ulaşabilecektir. O halde, bilgi teorisi, felsefenin önemli bir dalıdır.

---

1. Bütün insanlar tabiatları gereği, bilmek isterler. (980a 1.)

Bilgi teorisinin önemini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onu, kendi ilgi alanında ele alalım. Bu başlığın hemen altında yöneltile sorular, biraz önce denildiği gibi, epistemolojinin cevaplandırmağa çalıştığı sorulardır. "Bilgi nedir? ve "bilginin mâhiyeti nedir?" sorularıyla filozof, bilgiden ne anladığını ortaya koyar. Örneğin üzerinde çalışacağımız, filozof İbn Sînâ, bilgiyi, "herhangi bir şey hakkında sahip olduğumuz kesin kanaattir"<sup>2</sup> diye tarif ederken, bazı filozoflar, onun tarif edilemeyeceğini savunmuşlardır.<sup>3</sup> Bilginin ne olduğunu bilmek, bir anlamda bilgi adına sahip olunan şeylerin değerini bilmek demektir. Çünkü, bilgi kavramının anlaşılması, diğer epistemolojik sorulara, cevap verebilmenin ön şartıdır. Ayrıca, "bilgi" ile "bilgi dışı" şeyleri birbirinden ayıran da, yine bilginin tanımıdır. Böyle olmasına rağmen, bazı filozoflar, burada işaret edildiği gibi, onu, tarif etmeksizin, olduğu gibi kabul etmişlerdir.

Önem açısından, hemen bilginin tanımından sonra gelebilecek bir başka soru da, "bilginin kaynağı" meselesidir. Bu soru, kendi içinde, diğer bir takım ek soruları da içerir. "Bilginin kaynağına nasıl ulaşabiliriz?" "Bilginin kaynağının, gerçek kaynak olduğundan emin miyiz?" "Bunu ispat edecek delillerimiz var mı?" vb. sorular, bilginin kaynağı bağlamında ele alınıp incelenirler. Bilginin kaynağı meselesine, örneğin, tecrübeci filozoflar, duyular derken; akılcı filozoflar, akıl demişlerdir. Felsefe tarihinde bilgi üstüne kurulan teorilerin çoğu, bu

---

2. *el-Burhân*, s. 189.

3. Örneğin, İngiliz filozoflarından John Cook Wilson (1849-1915) ve H.A. Prichard (1871-1947), bilgi kavramının tanımlanamaz olduğunu iddia etmişlerdir. (Bkz., *Encyclopedia of Philosophy*, c. 4, "Knowledge and Belief" md., s. 348.

iki ayrı kaynağa dayanmaktadır. Akılcılar ve tecübecilerden başka bir takım filozoflar ise, ya ikisi arasında, yani duyu ve akıl arasında bir denge kurma yoluna gitmişler, ya da bunların haricinde bir kaynağa, kendilerini bağlamışlardır. Bu son gruba en güzel örnek, şüphesiz savunduğu, *ideler* (ideas) öğretisiyle, hakiki bilgiyi, dünyanın ötesinde bir âleme taşıyan Eflâtun'dur. Duyu verilerinin bilgi olamayacağını belirten Eflâtun, idelerin de sadece akılla bilinebileceğini savunmuştur.

Eflâtun'un ideler teorisi, beraberinde, çözülmesi çok zor olan epistemolojik sorunlardan birini daha getirmiştir. Bu, idelerin işleviyle ilgili olan *küllîler* (tümeller) sorunudur. Bilgiye konu olan şeyler, küllîler mi? yoksa cüzîler mi? (tikeller). Yani, bildiğimiz şeyler, maddeden tamamen ayrı olan soyut kavramlar mı? yoksa, maddede bulunan cüzîler mi? Bunların ikisi arasındaki ilişki nedir? Filozof, bu sorulara, epistemoloji sınırları içinde çözüm ararken, ister istemez diğer bir takım bilimlerle de temas kurar ve onlardan yardım alır. Bunlardan biri, psikolojidir ki, insan zihninin nasıl çalıştığını ve duyu organları ile ilişkilerini bilimsel metodla inceler. Ortaya koyduğu bilimsel verilerle, epistemolojiye zemin hazırlar. Yine, felsefî disiplinlerden mantığın soyut kavramları, bilgi teorisinin, küllîler ve cüzîler kısmını yakından ilgilendirir.

Psikolojik ilişkisi içerisinde epistemoloji, duyu-nefs ve bilgi-akıl ilişkilerini, bilgi elde etme açısından araştırır. Buna, Aristo'nun geliştirdiği, *nefs* ve *akıl* ile onların çeşitleri örnek olarak verilebilir. Burada önemli olan konu, bilgiye ulaştıran vasıtalar ile onların bilgiyi elde etmede güçlerini araştırmaktır.

Bilginin ne olduğu, nereden elde edildiği, elde etme

vasıtalarının ne olduğu, hangi şeylerin bilgiye dahil olduğu gibi meseleler incelendikten sonra, bütün bunların doğrulanabilirliklerini araştırmaya geçilir. Burada varılması gereken en önemli nokta, elde edilen bilginin geçerli ve doğru bilgi olduğundan emin olmaktır. Ulaşılan bilginin ne tür bir bilgi olduğunu tespit etmektir.

Buraya kadar, özet olarak, bilgi teorisinin çözmeye çalıştığı soruları ele aldık. Ortaya koyduğumuz bu tezde ise, ünlü İslam düşünürü İbn Sînâ'nın bütün bu sorulara karşı tavrının ne olduğunu göstermeye çalıştık. Konu, İbn Sînâ'nın savunduğu felsefî öğretilerin bilimsel olarak geçerliliğini göstermeye yardımcı olacağından, önemlidir. Başka bir ifadeyle, onun bilgi teorisinin ortaya koymak, felsefî görüşlerini, bir bakıma temellendirmek ve gerekçelendirmektir. O halde, önemi büyük olan bu konunun ayrıntılarına girmeden önce, İbn Sînâ'nın genel bilgi anlayışını özetleyip, tezde nasıl bir yöntem izlendiğini açıklayalım.

### C. İ b n S î n â v e B i l g i T e o r i s i

Herşeyden önce, İbn Sînâ'nın, "bilgi" anlamında kullandığı kelime, Arapça, 'ilm'dir. Ancak bu kelime, İbn Sînâ tarafından, herhangi bir ayırım yapılmaksızın, iki ayrı anlamda kullanılmıştır: Birincisi, tezimizin ana konusunu oluşturan "bilgi" manasına, diğeri ise, bilgilerin sistemli bir şekilde toplanıp incelendiği belirli bir "disiplin" veya "ilim dalı" anlamındadır. İkinci anlamında "ilim", İbn Sînâ'nın, *İlimlerin Sınıflandırması*'na dair yazdığı risâlede ele alınan, bir bakıma *hikmet* veya *felsefe*'ye işaret eden genel bir isim olup, bugünkü bilim

anlamındadır.<sup>4</sup> Tezimizin asıl konusu olan, bilgi teorisi, tamamen birinci anlamın içine girer.

İbn Sînâ'nın, bilgi meselesiyle ilgili sorulara karşı tavrı, kendinden önceki eski filozoflardan Aristo, Kindî ve Fârâbî'nin takındıkları tavra benzemekle birlikte, çoğu noktalarda ayrılmaktadır. Temel kavramlarda onlarla birleşirken, bu kavramların ayrıntılarında, onlardan ayrılır. Aristo'nun metafizik ve nefis kitapları ile Kindî ve Fârâbî'nin akıl risâlelerini, kendisine zemin olarak seçen İbn Sînâ, bağlı bulunduğu İslâmî kültürün motifleriyle, felsefî ve aynı zamanda dinî bir bilgi teorisi geliştirmiştir.

Ortaya koyduğu teorinin, belirtildiği gibi, iki hârici hazırlayıcısı vardır: Biri, zamanına kadar gelen *hellenistik* miras; diğeri, mensûbu olduğu dînî miras ve özellikle *Kur'ân'ı Kerim*'dir. Kendisinden önceki Türk İslâm filozofu, *muallim-i sâni* (ikinci üstad), Fârâbî'nin (870-950) çizgisinden giderek, bu iki mirası, genel felsefî teorilerinde olduğu gibi, bilgi teorisinde de birleştirmeyi başarmıştır.

Hârici hazırlayıcı etkenlerden birincisinin, en önemli kısmını, Aristo'nun nefis ve akıl öğretileri oluşturur. İbn Sînâ, nefis konusunda çoğu noktalarda, onunla aynı çizgide kalmasına rağmen, nefsin sahip olduğu bir takım dâhili kuvvelerin açıklanmasında, ondan ayrılır. Aristo'nun etkin ve edilgen (*active and passive*) şeklinde ikiye ayırdığı akı, Kindî ve Fârâbî'nin fikirlerinden istifade ederek genişletmiş ve sayılarını beşe çıkarmıştır. *Heyûlânî Akıl, Bilmeleke Akıl, Bilfiil Akıl,*

---

4. İslâm filozoflarının bilim anlayışı için bkz., Alparslan Açıkgenç, "*İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı*", *İslâmî Araştırmalar*, c. IV, n. 3, (Ankara: 1990), ss. 175-189.

### *Müstefâd Akıl ve Faal Akıl.*

İbn Sînâ'nın bilgi teorisini hazırlayan diğer hârici etkenin, özellikle Kur'ân'ı Kerim olduğunu söylemiştik. Bilgiye zemin olan insan nefsinin tanımını, her ne kadar Aristo'dan alsa bile, ona verdiği isimlerin çoğu Kur'ân'dan alınan terimlerdir. Örneğin, ona, "ruh", "nefs-i mutmainne", "nefs-i emriyye", "kalb-i hakikî", "ilâhi sır" ve "lûbb" gibi isimler verir. Diğer taraftan, felsefî geleneğin akıllar ve nefsler âlemini, Kur'ân'ın melekler âlemiyle özdeşleştirerek, bilgi teorisine, ilâhi bir boyut kazandırmıştır.

Hem hellenistik felsefenin, hem de Kur'ân'ın aynı anda bir arada bulunması, İbn Sînâ'yı, oldukça karmaşık ve kapsamlı bir bilgi teorisi kurmaya sevketmiştir. Bunun en önemli nedeni, iki mirası çok dengeli bir şekilde birleştirme gayretidir. Yani, bu bir anlamda, felsefenin akı ile Kur'ân'ın vahyini, bilgi alma işleminde, uzlaştırma çabasıdır.

Bütün bu hazırlayıcı etkenlerin ışığında, filozof İbn Sînâ, zemini "soyutlama" işlemine dayanan bir bilgi nazariyesi geliştirir. Bu işlem, maddede bulunan biçimlerin hârici duyular tarafından alınıp, dâhili kuvvelere aktarılmasıyla başlar ve sonra, onların fikir kuvvesi tarafından soyutlanmasına kadar devam eder. Nihâi noktada ise, aklın hâricindeki başka bir akılla bilgiye ulaşılır.

Şimdi, kısaca tanıtımını yaptığımız bu teorinin, tezimizde nasıl ele alındığını açıklayalım: Bilgi teorisini hazırlayan dâhili etkenlerden biri olarak kabul edeceğimiz, nefs ve kuvveleri ilk bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Belki, nefs konusunun, psikolojiyi ilgilendiren bir konu olduğu ve bu yüzden, bu kadar genişçe ele alınmasının gerekli

olmadığı söylenebilir. Ancak, tezin kendisinde iyi farkedileceği gibi, İbn Sînâ, nefsi, sadece psikolojiye değil aynı zamanda diğer felsefî disiplinlere de âdeta konu yapmıştır. Bilgiyi alacak ve üzerinde düşünecek olan, nefsin kendisidir. Bilgiye muhatap olan bu nefsin, mâhiyeti ve kuvveleri enine-boyuna bilinmeden, bilginin diğer meselelerini tam anlamıyla çözmek pek mümkün değildir. Bu yüzden, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini hazırlayan Psikolojik etkenlerden nefis ve kuvvelerini, birinci bölümün ilk kısmında ele aldık. İkinci ve üçüncü kısımlarda ise, nefsin bir uzantısı olarak, akıl ve derecelerini inceledik. Hemen belirtelim ki, İbn Sînâ'da, hakiki bilgi olan soyut bilginin yegâne kaynağı, mahiyet itibariyle akıl olan, ama insan aklından ayrı ve yüce olan, Faal Akıl'dır. Bundan bilgiyi alacak olan da, insan aklının en üstün derecesi olan müstefâd akıldır. İşte, söz konusu kısımda, aklın bilgi edinme ameliyesinde geçtiği devreleri ayrıntılı olarak açıkladık.

İkinci bölümün hemen başında, İbn Sînâ'nın bilgileri sınıflandırması verildikten sonra, bilgi edinmede önemli bir yer işgal eden duyular konusuna girildi. Önce, bir filozof olarak İbn Sînâ'nın, duyulara nasıl baktığı tespit edilmeğe çalışıldı. Bundan hemen sonra, duyuların icrâ ettiği idrâk ve çeşitlerine geçildi. Hissî, tahayyülî, vehmî ve aklî idrâkların, bilgi edinme işlemindeki, epistemolojik katkıları üzerinde durularak, birbirleriyle olan ilişkileri tartışıldı. Bu bölümün eleştiri ağırlıklı konusu, şüphesiz vehmî idrakın nasıl cüzî olduğu meselesidir. Söz konusu meselede, İbn Sînâ'yı tenkit eden filozoflardan Mullâ Şadrâ'nın değerlendirmeleri, yüzyılımızın İslam mütefekkeri, merhum Fazlur Rahman'ın görüşleriyle birlikte sunuldu.



Ayrıca bu bölümde, idrâk çeşitlerinin muhatap olduğu *mahsûsât* ile aklın muhatap olduğu *ma'kûlât* arasındaki ilişki ayrıntılı olarak ortaya konuldu. Bu farklı unsurlar, aynı zamanda İbn Sînâ'nın tecrübî bilgi anlayışıyla aklî bilgi anlayışının ayrılmaz parçaları olduğundan, epistemolojik işlevleri tartışılmağa çalışıldı. İkinci bölümün en son konusu ise, duyu verilerinin değerlendirilmesine ayrıldı. İbn Sînâ'nın bunlara nasıl baktığı ve bilgi teorisinde ne dereceye kadar onlara yer verdiği vb. sorulara cevap aranmağa çalışıldı.

Tezimizin üçüncü bölümü, tamamıyla İbn Sînâ'nın küllîler anlayışına hasredilmiştir. Bunun nedeni, bir bönceki bölümde ele alınan duyu verileri olan cüzûlerin, bilgi meselesinde, İbn Sînâ tarafından yetersiz görülmesi ve bunun zorunlu sonucu olarak ta, küllîlere girilmesi denebilir. Burada, küllîleri, sadece epistemolojik açıdan değil, aynı zamanda, psikolojik, mantık ve metafizik açılardan ele aldık. Çünkü, İbn Sînâ, kendine özgü bilgi teorisini kurarken, küllîlerin bütün mâhiyetlerin tartışma konusu yapmıştır. Bu nedenle, onun kendinden önceki filozoflardan aldığı, fakat kendisinin bizzat sistemli olarak geliştirdiği, üç sınıf küllîyi (*Tabiî, Aklî ve Mantıkî*), tabiat-insan-Faal Akıl üçlü ağını birbirleriyle ilişkileri cihetinden ele alıp inceledik.

Küllîler tartışması, dördüncü bölümde de devam etti. Fakat burada, onlar basit küllîler olarak değil, İbn Sînâ'nın hakiki bilgi dediği aklî bilgiyi meydana getiren etkenler olarak ele alındı. Önce aklî bilginin nasıl *husûle* geldiği üzerinde duruldu. Aklî bilginin kaynakları olan, soyut akıledilir kavramların, insan aklının belirli aşamalardan geçerek, yüce akılla teması sonucunda meydana gelmeleri

meselesi, İbn Sîna'nın iki anahtar kelimesi ile ortaya konmaya çalışıldı. Bu iki kelimedenden biri, kıyasdaki *orta terim*, diğeri ise, bu orta terimi aniden keşfeden *hads*'dir. Burada tartışmanın ağırlığını, şu iki soru grubuna aranan cevaplar teşkil etmektedir: 1) Hadsin kaynağı nedir? İbn Sîna'dan önce onu kullanan var mıdır? İbn Sîna'nın bu konuda görüşleri ve katkıları nelerdir? 2) Bilgide hadsin ve orta terimin işlevleri nelerdir? Orta terimin bulunduğu öncüller nelerdir? Birincil ve ikincil akıledilir ilkelerin kaynakları nedir? vb. Bu soruların analizi ve verilen cevaplar, İbn Sîna'nın kitaplarından, çoğu defa alıntılarla desteklendi. Bu bölümün sonunda, aklî bilginin bir değerlendirilmesi yapılarak, onun belli başlı özellikleri ortaya konmaya çalışıldı. Burada özellikle, İbn Sîna'yı eleştiren filozofların görüşlerine yer verildi.

İnsana gerekli olan aklî bilginin bütün yönleri ortaya konduktan sonra, bu konunun âdeti bir uzantısı gibi görünen vahyî bilgi meselesi, tezimizin son bölümünde, karşılaştırmalı olarak incelendi. Önce, peygamberliğin gerekliliği açıklanıp, İbn Sîna'nın buna getirdiği deliller sergilendi. Bundan sonra, bölümün en önemli konusu olan, peygamberin vahyî bilgisi ile filozofun aklî bilgisi arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar tespit edilmeye çalışıldı. Her ikisinin, İbn Sîna'nın epistemolojisinde işgal ettiği yer ayrıntılı olarak ele alındı.

Tezin sonuç bölümünde, İbn Sîna'nın ortaya koyduğu bilgi teorisinin, kısa bir özeti, mantıkî önermeler halinde verildikten sonra, onun felsefî bir değerlendirilmesi yapıldı. Bu değerlendirme, tezde anlatılan ve tartışılan şeylerin bir tekrarı olmaktan ziyade, yeni mantıkî çıkarımları içine almaktadır. Kısaca burada, tezinin bugünkü

bilimsel ve felsefî değeri belirlenmeğe çalışıldı.

Tezde izlediğimiz metod ise, üç aşamadan oluşmaktadır: Ele aldığımız konuyu incelerken, herşeyden önce, filozofumuz İbn Sînâ'nın kendi görüşlerini, kendi eserlerinden, ya özet halinde, ya da ayrıntılı olarak vermeye çalıştık. Bu metodumuzun birinci aşamasıdır. İkinci aşamada ise, onun görüşüne getirilen yorumlar ve eleştiriler, şayet var ise, aktarıldı. En son aşamada ise, bu yorum ve eleştirileri, yine İbn Sînâ'nın görüşleri içinde değerlendirmeye tâbi tutuldu. Buradan, tartışılan konu ile ilgili, tespitler ve mantıksal çıkarımlar yapıldı. Burada şu noktayı vurgulamakta fayda vardır: İbn Sînâ'nın görüşlerini ortaya koyarken, tamamen kendi kitaplarına müracaat edildi. Sadece, ulaşılamıyan kaynaklar olduğu zaman, onların tercemelerine başvuruldu. Diğer taraftan değerlendirmeleri yaparken, "tarafsızlık" ilkesini ihlal etmemeye gayret gösterildi. Karmaşık konular, mümkün olduğu kadar basitleştirmeye ve sadeleştirmeye çalışıldı.

Son olarak şu noktayı da hatırlatmak faydalı olacaktır: Bu tezimizde konuyu, özellikle İbn Sînâ'nın kendisine sınılayarak, kendi içinde tutarlı bir bilgi teorisi ortaya koyu-koymadığını belirlemeyi amaçladık. Bu nedenle, her ne kadar zaman zaman başka filozoflarla, bir takım mukayeseler yapılsa bile, onu, bütünüyle kendi bağlamında ele alıp, incelemeye özen gösterdik. Konuya gereken itinayı gösterdiğimizi bir defa daha hatırlatarak, bu tezin, hem felsefî, hem de İslamî araştırmalara katkıda bulunacağını ümit ederiz.

I. BÖLÜM:

İBN SİNÂ'NIN BİLGİ TEORİSİNİ  
HAZIRLAYAN PSİKOLOJİSİ

## A. N E F S İ N M A H İ Y E T İ

İbn Sîna'nın bilgi teorisini etraflıca ortaya koyabilmek için şüphesiz, onun psikolojisine ve özellikle, psikolojisinin temelini oluşturan *nefs*<sup>1</sup> konusuna kısaca bir gözatmak gerekir. Zira nefis, İbn Sîna'da, bilginin başlangıç noktası olduğu gibi, psikolojisini epistemolojine bağlayan da odur. Nefsin ne olduğunu bilmek, bir anlamda, bilginin hazırlık devrelerini tanımaktır. İbn Sîna'nın kendine özgü bilimsel bir üslûple ortaya koyduğu nefis tahlili, sadece bilgi teorisinde değil, aynı zamanda genel felsefî düşüncesinin de önemli bir rol oynar. Burada konumuzu ilgilendiren yönü, onun bilgi edinmede ne derce işlevi olduğudur. Önce, onun mahiyeti anlatılacak, sonra, çeşitleri ve kuvveleri üzerinde durulacaktır.

İbn Sîna nefsin tanımını konusunda hocası Aristo'ya sadık kalır. Bilindiği gibi, Aristo nefsi, "canlılık özelliğine sahip olan tabiî bir cismin ilk gerçekleşmesi veya olgunlaşması" <sup>2</sup> diye tanımlar. Bu tarifi

---

1. Arapça Nefs (النفس), Eski Yunanca ψυχή (Psukhe), Latince Anima ve İngilizce "Soul" olarak tercüme edilen bu kelime Türkçemizde "can" şeklinde kullanılmakla birlikte, burada, filozofumuzun ifadelerine daha sadık kalmak için aynen nefis şeklinde kullanmayı tercih ettik. Bununla birlikte, her ne kadar İbn Sîna "nefs" ve "ruh" kelimelerini bazen aynı anlamda kullansa bile, her iki terim ayrı ayrı manaları ihtiva ettiğinden eş anlamda alınamaz. Onun "nefs"i "ruh" ile eş anlamda kullandığı yer sadece, görebildiğim kadarıyla, insanın kuvvelerini ele alıp incelediği "el-Ğuvâ'l-İnsâniyye ve İdrâkâtuhâ" makalesidir. Bkz. *Tis'a Resâil fi'l-Hikmet ve't-Tabiiyyat ve Kıssatü Salâmân ve Absâl Li's-Seyhü'r-Refs İbn Sîna*, thk. Hasan 'Âsî, 1986, 3. Risâle, ss. 55-62.

2. *De Anima*, 412a 27-28. Burada "gerçekleşme" olarak terceme ettiğimiz Eski Yunanca *Entelekyia* (ἐντελέχεια), İngilizce *entelechy* ve Arapça *كمال* kelimesi, Aristo'nun ısrarla üzerinde durduğu bir noktadır; zira, ancak onunla, herhangi bir doğal canlı nesnenin kemâle ermesinden bahsedilebilir. Başka bir ifadeyle, nasıl kuvve halinde olan maddeyi fiilî

biraz daha sistemleştiren İbn Sînâ, nefsi kapsamı yönünden ele alır. Ona göre, nefis, bir taraftan insan, hayvan ve bitkiyi içine alan diğer taraftan sadece insan ve semâvî melekleri ihtiva eden ortak bir isimdir.<sup>3</sup> Birinci manası cihetiyle o, "kuvve halinde hayat özelliği olan yüce tabii bir cismin kemâli"<sup>4</sup> -ki bu Aristo'nun biraz önce verdiğimiz tarifinin tamamen aynısıdır- ikinci anlamı itibariyle ise, o, ihtiyarî bir hareketi gerekli kılan cisimden hariç bir kemâl ve cevherdir.<sup>5</sup> Her iki tanımda da, dikkat edildiği gibi, kemâl noktası vurgulanmaktadır. Bu olmadan herhangi bir canlı varlıktan söz etmek mümkün olamaz. Ancak tarifin ikinci kısmında, yani nefsin, melekler ve insanı ilgilendiren yönü, birinci kısımdan tamamen farklılık arz etmektedir. Çünkü, bitki, hayvan ve insanın sahip oldukları ortak kemâliyet ancak canlılık itibariyle olurken, melek ve insanın müşterek kemâlliyeti ise, "ihtiyarî hareket" ve sahip oldukları "akıl" cihetiyledir. Filozofumuz İbn Sînâ'nın nazarında, "kuvve halindeki akıl" insan nefsinin, "fiil halindeki akıl" da melek nefsinin en bariz birer özelliğidir.<sup>6</sup>

---

varlığa getiren biçim ise, kuvve halinde olan fiziksel bir cisim de fiilî hakikate getiren nefistir. (*Metaphysica*, 1056a 16, b 2.) Ayrıca geniş bilgi için bkz. Takatura Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, 3. bsk. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971. ss. 2-3.

3. *el-Hudûd*, Hadd No: 25, s. 90. Nefsin tanımına özellikle bu kitaptan başladım. Nedeni ise, İbn Sînâ, malum olduğu gibi, tarif (*el-Hadd*) konusuna bütün felsefî teorilerinde çok önemli yer verir. Hatta, ileride de görüleceği gibi, ona göre tarif bizi bilgiye götüren iki mantıkî yoldan biridir. Bu eseri, belli başlı felsefî ıstılahları tanımladığı için, nefis tanımına da, Psikolojik eserlerinden ziyade, söz konusu kitapla başlamayı tercih ederek, teorisine daha sadık kalmak istedik.

4. A.y.

5. A.y.

6. عقلی بالقوة هو فصل النفس الإنسانية و بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية. A.e. Burada tekrar Aristo'ya döndüğümüz zaman şu noktayı açıkça müşâhade edeceğiz. Nefsin tanımında yer alan, entelekyaya veya Arapça kemâl

Nefs, nebât ve hayvanâtun *bilfiil* var olabilmeleri için zarûri olurken, insanın *bilkuvve* varolabilmesi için elzem olmaktadır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, "nefsin kendisi bir cisim değil ama hayvan ve bitkinin ayrılmaz bir parçası, şekli ve gerçekleşmiş hâlidir."<sup>7</sup> Kudemâdan bazılarının iddia ettiği gibi nefis, hiçbir zaman ne ateş, ne hareket, ne sükun, ne hayat, ne kan, ne dört temel maddenin (ateş, su, toprak, hava) birleşmesi, ne de ilahtır. Bütün bunlar, ona göre, tamamen bâtil olup kabul edilemez. İbn Sînâ bütün bu iddiaları teker teker incelemiş ve cevaplar vererek çürütmeye çalışmıştır.<sup>8</sup> Bütün bunların aksine, felekî güçler vasıtasıyla meydana getirilmiş bir cevherdir. Elementlerin uyumlu birşekilde birleşmesiyle ortaya çıkan birtakım tabiî varlıkların, esasını ve zatını teşkil eden, fakat onlardan üstün ve ayrı olan bir şeydir.<sup>9</sup> Daha da önemlisi, bu türlü fiziksel cisimlerin, üreme, çoğalma, gıdalanma, hareket etme ve düşünme melekelerinin temel ilkesidir.<sup>10</sup> Hiçbir zaman onlara birer ilinti olarak yapışmayıp, zatî olarak onlarla birlikte var olur. Onun cisimdeki varlığı, bir ilintinin mevzûdaki varlığı gibi değildir; tamamen aksine, konuda yer almayan bir biçim ve cevherdir.<sup>11</sup>

Nefsin tabiatını bu şekilde açıkladıktan sonra, şimdi İbn Sînâ'nın onu nasıl sınıflandırdığına bakalım. Nefsin sınıflandırılması

---

kelimesi, İbn Sînâ'daki gibi, Aristo'da da iki şeyi, yani kuvve halindeki bilgi ile fiil halindeki bilgiyi birbirinden ayırmak için kullanılmış; ne yazık ki, melek ve insan ayırımı gibi bir ayırımı gidilmemiştir. Aristo için bkz. *De Anima*, 412a 22-25.

7. *Avicenna's De Anima*, ss.5-6.

8. Geniş bilgi için bkz. *A.g.e.*, s. 17-27.

9. *el-Necât*, s. 318.

10. *Avicenna's De Anima*, s. 28.

11. *A.g.e.*, s. 29.

ile, İbn Sîna'nın, yeryüzündeki canlı varlıklara bakışını tespit etmeğe çalışacağız. Buradan bilgiye muhatap olan insan nefsi ile diğer nefslerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve farklılıklarını görebileceğiz.

Nefs, ortaya koyduğu melekeler ve kuvveler vasıtasıyla üç ana kısma ayrılır. Nefsin en aşağı olan hâli *Bitkisel (Nebâtî)*; vasatı *Hayvansal (Hayvanî)* ve en ulvî olanı ise *İnsanî* nefstir. Bu şekilde bir sınıflamanın esası, bu üç tip fiziksel varlığın icra ettikleri, derece yönüyle farklı fiillerdir.<sup>12</sup>

## 1. B İ T K İ S E L N E F S

Filozofumuza göre, bitkisel nefis, en aşağı bir nefis olup belli başlı üç kuvveye sahiptir: a) Beslenme, b) Büyüme, c) Üreme<sup>13</sup> Bu üç meleke birbirlerinden farklıdırlar. Bitkiler incelendiği zaman, onların bazılarının tohumdan, bazılarının ise kendiliğinden büyüdüğü görülür. Kendilerinden beslenir ve birtakım şekillerde ürerler. Beslenme melekesiyle gıdalanıp, büyüme melekesiyle de ana gövdelerini enine, boyuna ve derinliğine doğru geliştirirler. Fakat bu şekilde bir gelişme, İbn Sîna'ya göre hiçbir zaman tesadüfî ve keyfî olmayıp, belirli bir kemâle ve mükemmelliğe doğrudur.<sup>14</sup> Bu münasebetle, üreme melekesi maddeye şekil verir.<sup>15</sup> Yani, madde yaşamayı kabul ettiği anda, üreme kuvvesi hemen kendini gösterir ve diğer iki kuvve yardımıyla

---

12. A.g.e., s. 39.

13. غاذية؛ منمية؛ مولدة.

14. *el-Necât*, s. 318.

15. A.g.e., s.319



yaratılacak şeye, ilk şekli verir.<sup>16</sup>

Bu üç melekedden beslenme, canlının kaynağını, üreme sonunu, büyüme de her ikisini birbirine bağlayan bir aracı durumunda gözükmektedir. Beslenme kuvvesi cismin bireysel cevherini muhafaza ederken, gelişme kuvvesi onun cevherini ikmâle erdirmeye çalışır. Üreme kuvvesi ise, ferdin kendi cevherinden ziyade kendi eş türlerinin bekâsını sağlar. İbn Sînâ'nın gözünde, türlerin devamı Allah'ın varlıklara bahşettiği bir lütüftür. "Süreklilik aşkı, İlâhi menbâdan neşet eden bir emirdir; böyle olmasaydı, fertlerin ve onların meydana getirdiği türlerin bekâsı mümkün olmazdı." <sup>17</sup> Diğer taraftan, bitkisel nefsin bu üç çeşit kuvvesi sadece bitki âlemine hâs olmayıp hayvanlar ve insanlar için de söz konusudur. Fakat her canlı grubunda, işlevleri birbirinden farklı olup, bitkilerde daha zayıf ve az miktarda bulunurlarken, diğer iki grupta daha kuvvetli ve fazlalık arzederler.

## 2. H A Y V A N İ N E F S

Canlılar âleminin ikinci sınıfını oluşturan hayvanlardır. Buna paralel olarak, bitkisel nefsten sonra, hayvansal nefis sırayı alır. Hayvan, bitkiye oranla, daha karışık bir yapıya sahip olup, daha fazla elementlerin birleşmesi sonucu meydana gelir. Organik tabiat ve yapısı, bitkiye nazaran daha gelişmiş olduğundan sadece bitkisel nefisle yetinmeyip, beraberinde hayvansal nefsi de taşır. Bu nedenle daha fazla melekeye sahiptir. İbn Sînâ'nın tabiriyle bitki gibi aşağı bir forma sahip olmamakla birlikte, insan gibi ulvî bir yapıya da sahip

---

16. A.y.

17. *Avicenna's De Anima*, ss. 55-56.

değildir. Bu yüzden nefsler sınıflamasında hayvan nefsi, vasat nefsi temsil eder.<sup>18</sup>

Filozofumuz, hayvanî nefsin melekelerini önce iki ana gruba ayırır: a) Hareket melekesi ve b) İdrâk melekesi.<sup>19</sup> Daha sonra her bir grubu kendi arasında birçok alt sınıflara böler ve her bir sınıfın ayrı ayrı özelliklerini zikreder. Şimdi, bu melekeleri kısaca görelim.

#### a) H a r a k e t K u v v e l e r i :

Bu meleke önce iki kısma ayrılır: a) Dürtü (*sâik*) kuvvesi b) Etkin (*fâil*) kuvve. Dürtü kuvvesi ya cazibe şeklinde olur, ya da nefret veya tikslenme şeklinde olur. Hakkında konuştuğumuz herhangi bir şey tahayyülümüzde, ya arzu, ya da nefret uyandırır. İşte, İbn Sînâ'ya göre, hayalimizde imge olarak bulunan bir şey, bu dürtü melekesini harekete geçirir. Bize, onu ya arzu ettirir, ya da nefret ettirerek ondan uzaklaştırır. Dolayısıyla bu melekenin de, yani dürtü melekesinin de iki işlevi olmaktadır: Biri, cazibe veya istek -ki, hayal ettiğimiz yararlı şeyi bize yakınlaştıracak organları harekete geçirir-; diğeri ise, tiksindirici kuvve -ki, hayal ettiğimiz zararlı şeylerden uzaklaştırmaya çalışır. Cazibe de iki çeşittir: Birincisi, şehvânî, ikincisi, şevkî.<sup>20</sup>

Haraket kuvvelerinden ikincisi, etkin kuvve veya fa'âl kuvve, tamamen sinir ve kasları ve dolayısıyla organları hareket ettirir.

---

18. İbn Sînâ'nın hayvanî nefse verdiği sıfat (الاعتدال) dir. Bkz. *el-Necât*, s. 319.

19. *Avicenna's De Anima*, s. 41

20. *el-Necât*, s. 321.

## b) İdrâk Kuvveleri:

Başlığından da anlaşılacağı gibi, İbn Sînâ'nın idrâk melekeleri dediği şey duyuların kendisidir. Bunlar da kendi aralarında iki ana kısma ayrılırlar: Birincisi hâricî duyular, diğeri ise dâhilî duyular.

### i. Hâricî Duyular:

Hâricî duyularla dışarıdaki nesnelere algılanırken, dâhilî duyularla fâilin içindeki subjektif şeyler zihne getirilir. Hâricî duyu organları, bilindiği gibi, beş ayrı kısımdan mürekkektir: a) *Dokunma*, b) *tad alma*, c) *koklama*, ç) *görme*, d) *işitme*.

Dokunma duyusu hâyvanî bedeninin hem derisine hem de etine yayılmış bir meleke olup, onlara dokunan her hangibir şeyi, sinirlerle hemen algılar ve etkilenirler. Bu kuvve, deride dört ayrı algılama gücünü ihtiva ettiğinden, bir cins hükmündedir. Sıcak ile soğuk, kuru ile yaş, sert ile yumuşak ve pürüz ile kayganlık arasındaki zıddiyeti algılar. Bu yüzden İbn Sînâ, bu organı sayı itibariyle bir değil, dört tane ayrı duyu organı olarak telakki eder; bununla da, alışılmış beş duyunun sayısını sekize çıkarır.<sup>21</sup> Dokunma duyusu ile hayvan, kendisine daha emin zemin ve yer bulur, kendisine zararlı ve tehlikeli olan yerlerden uzaklaşır.<sup>22</sup>

Tad alma kuvvesi dilin derisindeki sinirlerde bulunur. Dile temas eden maddeleri bu meleke hemen algılar ve çıkardığı salya ile

---

21. *en-Necât*, s.323; ayrıca bkz. *Avicenna's Psychology*, s. 73.

22. Mu'tazid Waliur-Rahman, "*The Psychology of Ibn-i-Sînâ*", *Islamic Culture* (April, 1935), s.344.

karıştırarak dilin kendisinde bir değişiklik meydana getirir.<sup>23</sup> Bu kuvve vasıtasıyla canlı varlık kendisine faydalı ve gıdalı besinleri seçer. Dokunma ve tad alma duyuları her canlıda istisnasız bulunur ve diğer üç organdan daha önemlidirler.<sup>24</sup>

Koklama duyusu, beynin ön tarafında yer alıp aynen "iki meme başı" gibidir. Teneffüs edilen havayla içeriye giren kokuyu algılar ve bedende değişiklik hâsıl eder.<sup>25</sup> Bu duyunun yardımıyla canlı neyin güzel ve çirkin koktuğunu ayırt eder ve kendisine uygun olanı seçer.

Görme duyusuna gelince, o, gözün sinir boşluğunda yer alır ve "gözün retina ile çevrili boşluğu dolduran pelte koyuluğundaki saydam sıvıda beliren renkli cisimlerin suretlerinin tasvirlerini algılar".<sup>26</sup> İbn Sîna, "nasıl görüp algılayabiliyoruz?" sorusuna cevap ararken, kendisinden önce Eflatun, Aristo ve diğer bir takım filozofların verdikleri cevapları tahlil eder ve sonuçta, Aristo'nun teorisini -ki burada zikrettik- aynen benimser.<sup>27</sup>

Hâricî duyuların sonuncusu işitme olup kulak deliğindeki

---

23. *en-Necât*, s. 322.

24. Waliur-Rahman, a.g.e., s. 345.

25. *Avicenna's De Anima*, s. 42.

26. *en-Necât*, s. 322.

27. Mesela, Eflatun'un teorisine göre, gözden gelen ışığın şuaları görünebilen nesnelere üzerine yansır, ve bizde bu şekilde görürüz. (Plato, (Eflatun) *Timaeus*, 45 b-c.) Bu teoriye göre, İbn Sîna devam eder, karanlıkta da görmemiz gerekirdi, zira ışığın gözden çıktığı iddia ediliyor. Üstelik ışık, görmede aslî değil sadece ikinci derecede rol oynamaktadır. Aristo'nun dediği gibi, görünebilen nesnenin üzerine ışık vurduğu zaman, onun şekli şeffaf cisim vasıtasıyla gözün saydam kısmında belirir ve bu şekilde görme eylemi gerçekleşir. (Aristo'nun teorisi için bkz. *De Anima*, 418a 25 vd.)

sinirlerin içinde bulunmaktadır. Biri çarpan, diğeri çarpılan durumunda bulunan, iki nesnenin birbirleriyle temasları sonucu ortaya çıkan hava titreşimlerinin idrâk edilmesidir.<sup>28</sup> Başka bir ifadeyle, bu kuvve vasıtasıyla, havanın hareketi sonucu meydana gelen titreşimler diye nitelediğimiz sesleri duyabiliyoruz. Ses dalgalarının duyu sinirlerine temas etmesi, bu duyunun uyanmasını sağlamaktadır.

## ii. Dâhilî Duyular:

Feylesof İbn Sînâ, hayvanlarda, beş hâricî duyudan başka, beş tane de dâhili duyunun varlığını kabul eder. Son asrın İslâm mütefekkeri merhum Prof. Fazlur Rahman'a göre, o, bu teorisiyle, yani beş ayrı iç duyunun varlığını savunmasıyla, felsefe tarihine özgün bir katkı yapmıştır.<sup>29</sup> İleride ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, bilgiye ulaşmanın yollarından bir tanesi hâricî ve dâhilî duyulardır. Her ikisinin farklı işlevleri olup nefse bilgi aktarırlar. Ancak, üzerinde ısrarla durmak istediğimiz şey, bilginin kaynağı sadece duyular değildir. Bunlardan başka bir takım yollar ve faktörler vardır ki bunları sırası gelince anlatacağız. Burada bir başka önemli nokta da, bütün bu duyular hayvanlar ve insanlarda ortak, fakat farklı derecelerde bulunurlar.

---

28. *en-Necât*, s. 322.

29. Fazlur Rahman, "Avicenna, Psychology", *Encyclopedia of Iranica*, c. II, s. 83. "Onun iç duyular doktrinini felsefe tarihinde öncüsü yoktur." Fazlur Rahman, "İbn Sina", *A History of Philosophy*, thk. M.M. Sharif. Karachi, Royal Book Company, trs., c. 493. Ayrıca Fazlur Rahman "dâhilî duyu veya duyular" ibaresinin Aristo'da bulunmadığını ve bunu ilk kullananın Stoacılar olduğunu söyler. Fazla bilgi için bkz., Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology, Commentary*, ss.77-78.

Dış dünyadaki maddenin biçimi, önce yukarıda saydığımız dış duyular ile hissedilir ve hemen ardından bu biçim dâhilî duyular vasıtasıyla nefse ulaştırılır ve böylece ilk ve basit bir bilgiye ulaşılmış olunur. Fakat, iç duyuların idrak şekilleri dış duyular gibi basit olmamakla birlikte, aynı zamanda farklı merhalelerde vukû bulur. Bir kısım iç duyular sadece algılanan şeylerin sûretlerini idrak ederlerken, diğer bir kısmı sadece bu sûretlerin "mânâlar" ını, İbn Sînâ'nın kendi tabiriyle *ma'ânî*'sini idrak ederler.<sup>30</sup> Yine aynı şekilde, bazı dâhili kuvveler etkin olarak algılandıkça, bazıları sadece edilgen durumda algılandıkça. Bu yüzden, İbn Sînâ bu organların idrâkını iki sınıfa ayırır: a) Birincil idrak b) ikincil idrak. Bu ikisinin arasındaki fark; birincisinde idrak eden kuvve bir bakıma biçimi doğrudan elde ederken, ikincisinde, başka bir yardımcı vasıtasıyla idrak eden kuvveye ulaştırılır; bu yüzden, dolaylı idrak edilmiş olur. Biçim ile manâ'nın ayrı ayrı idrâkına gelince, biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, biçimin idrakı, hem dış duyuyu, hem de iç duyuyu ile olurken, manânınki sadece iç duyuyu ile gerçekleşmektedir. Burada İbn Sînâ'nın kendisine müracaat edelim:

Biçim, dâhilî (*bâtınî*) nefis ve hâricî (*zâhirî*) duyuyu ile aynı anda idrâk edilir. Fakat önce onu zâhirî duyuyu idrak eder ve sonra onu nefse aktarır. Meselâ, koyunun kurtun biçimini, yani şeklini, durumunu ve rengini algılaması gibi ki, böyle bir biçimi idrak eden koyunun *bâtınî* nefsidir, ancak ilk algılayan ise onun zâhirî duyusudur. Mânâyâ gelince, o, nefsin algılanmış şeyden idrak ettiği bir şey olup zâhirî duyuyu tarafından ilk önce kavranılmaz; aynen koyunun, kurttaki incitme (veya tehlikeli olma) manâsını idrak etmesinde olduğu

---

30. فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات . en-Necât, s. 327.

gibi. Bu mânâ, koyunda, hiçbir zaman (dış) organlarla hissedilmemiş, "kurttan korkma" ve "ondan sakınma" gibi bir korkuya sebebiyet verir. Kurttan, önce duyu ile sonra da bâtinî kuvveler ile idrâk edilen şey sûretin kendisi, duyusuz ve sadece bâtinî kuvveler ile idrâk edilen şey ise mânâdır.<sup>31</sup>

Yukarıdaki metin şu noktayı, açık bir şekilde olmasa bile, ima yoluyla zihinlerimize getirmektedir. Dış duyular, bizi sadece mevcut, içinde bulunduğumuz, şu andaki dünyanın farklı nesnelere haberdar etmektedir. Ne yazık ki, geçmişin tecrübesini hiç birisi bize algılatamaz. Bu yüzden, iç duyulara olan ihtiyaç zorunludur. Koyun-kurt örneği bunun en güzel bir delilidir. Hayvan veya insan, beyinde, geçmişin tecrübesini muhafaza edecek bir takım organlara ve kuvvelere gerek duyar. İşte bu kuvveler, İbn Sînâ'nın dâhilî duyular dediği şimdi sayacağımız beş güçlü melekedir. Bunların bir kısmı, hissedilen nesnelere biçimlerini kavrarırken, bir kısmı da onların mânâlarını ve maksatlarını muhafaza eder.

### 1. Ortak Duyu (=Hissü'l-müşterek=Sensus Communis)):

Dâhilî hayvansal duyuların birincisi, beynin ön boşluğunda yer alan ve beş duyunun algılarının muhtevalarını doğrudan kabul eden bir kuvvedir ki, buna İbn Sînâ *müşterek his* demektedir.<sup>32</sup> Bütün duyuların âdeta merkezi durumunda bulunan bu his, dış duylardan

---

31. *en-Necât*, s. 327.

32. الحس المشترك. *Avicenna's De Anima*, s.44.

gelen verileri nesne veya algı haline getirir.<sup>33</sup> Başka bir tabirle, dış duyunun bütün idrakını bir araya getirir ve tek bir forma koyar.

## 2. Hayâl Kuvvesi (el-hayâl=representation):

Beynin ön çıkıntısının tam gerisinde yer alan hayal kuvvesi,<sup>34</sup> müşterek hissin beş duyudan elde ettiği algıları veya nesnelere kendisinde muhafaza eder. Hatta bu şekil bir muhafazayı algılanmış nesnelere yokluğunda bile sürdürür.<sup>35</sup> Biraz daha açıklarsak, bu kuvve, diğer kuvvenin aksine algılama özelliğine değil, sadece algılananı muhafaza etme gücüne sahiptir. Bunu, İbn Sînâ su örneğiyle daha da belirginleştiriyor. "Su, sadece iz alabilme gücüne sahip ama onu muhafaza edebilme gücünden yoksundur."<sup>36</sup> Tıpkı su gibi, müşterek his, algılanan biçim veya şekli sadece alma özelliğine sahip olurken, hayâl melekesi de onları tutabilme özelliğine sahip olmaktadır. Dolayısıyla birinci duyuda dışarıdaki nesneye ihtiyaç duyulurken ikincisinde sadece onların biçimleri yeterli gelmektedir.

## 3. Tahayyül ve Tefekkür Kuvvesi (Mütehayyile=Imaginative):

Beynin orta boşluğunda yer alan bu duyu, hayvanlara nisbetle tahayyül, insanlara nisbetle tefekkür diye adlandırılır. Vazifesi, hayal kuvvesinin muhafaza ettiği biçimlerin bazılarını birbirleriyle

---

33. *A History of Muslim Philosophy*, c. 1, s. 493.

34. İbn Sînâ buna, aynı zamanda "musavvir" melekesi de demektedir. *Avicenna's De Anima*, s. 44.

35. A.y.

36. *en-Necât* s. 329.



birleştirirken, bazılarını da seçerek birbirlerinden ayırır.<sup>37</sup> Bu meleke algılanan imgeler üzerinde etkin bir rol oynar. "Kendisinde, nesnenin şekli veya biçimi duyu organlarının ortaya koyduklarından farklı olabilir.<sup>38</sup> Bu meleke sayesinde tuhaf ve acayip şeyler hayal edilebilir. Mesela altın imgesi ile dağ imgesini birleştirerek "altın dağ" imgesi kurulabilir.<sup>39</sup>

Biraz önce işaret ettiğimiz gibi, İbn Sînâ'ya göre, bu melekenin iki yönü var, biri hayvanî diğerı insanî. şayet bu meleke hayvan tarafından kullanılırsa tahayyül şeklinde olup gayet basittir. İnsan tarafından icra edilirse, akıl tarafından kullanılacağı için tefekkür şeklinde gerçekteşir. Aklın faaliyetlerinde esaslı bir rol oynar, çünkü düşünme denen hadise, biçimlerin karşılıklı ilişkileriyle meydana gelir.<sup>40</sup> Diğer taraftan, insan hayali pratik aklın ana merkezidir. Bu konuyu ve İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde oynadığı rolü, insan nefsi ve aklını incelerken ele alacağız.

#### 4. Vehm Kuvvesi (Estimative):

İbn Sînâ'nın bizzat kendisinin ortaya koyduğu ve benzerinin görölmediği bu meleke,<sup>41</sup> beynin orta boşluğunun tam son kısmında

---

37. A.y.

38. Mu'tazid Waliur-Rahman, A.g.e., ss. 353-354.

39. Fazlur Rahman, "Avicenna, Psychology", *Encyclopedia of Iranica*, c. II, s. 83.

40. A.y.

41. A.g.e.; ayrıca başka bir yazısında, Fazlur Rahman bu melekenin özgülüğu konusunda şunları söyler: "Vehm doktrinini İbn Sînâ'nın psikoloji teorisinde en orijinal unsurdur. Bu meleke, bazı modern psikologların, sujenin muayyen bir objeye karşı gösterdiği "sinir uyarısı" diye tanımladıkları teze oldukça yakındır." *A History of Muslim Philosophy*, s. 494.

yer alır. İşlevi oldukça önemli olup, cüzî olarak algılanabilen nesnelerdeki duyu dışı manâları idrâk eder. Mesela, "kurttan sakınılır" ve "çocuk sevilir" hükmünü veren vehm melekesidir.<sup>42</sup> Daha başka bir ifadeyle, bu meleke hayvan ve insanlara, mevcut cüzî maddeler ve nesnelere hakkında "bu, şöyle şöyledir veya şöyle şöyle değildir", "zararlıdır veya faydalıdır" vs. doğru veya yanlış çıkarımlar yaptırır.

### 5. Hâfıza ve Zâkire Kuvvesi (Memory):

Beyin boşluğunun gerisine düşen hâfıza kuvvesi, vehm kuvvesinin idrâk ettiği manâları muhafaza eder. "Bu melekenin vehm melekesine ilgisi, hayal melekesinin müşterek hisse ilgisi gibidir."<sup>43</sup> Müşterek his, dış duyuların algıladığı nesnenin biçimini alır ve muhafaza etmesi için hayal melekesine verir. Aynı şekilde vehm melekesi de nesnelere manâlarını algılar ve muhafaza etmesi için hâfıza melekesine verir. Mesela, kurtun biçimi müşterek duyu tarafından alınır, hayal tarafından muhafaza edilir. "Kurt tehlikelidir" hükmü veya manâsı ise vehm tarafından alınır, hâfızâ tarafından muhafaza edilir ve ileride hatırlamaya vesile olur. Bu yüzden, vehm kuvvesine, biçimlerin deposu, hâfıza melekesine de manâların veya kavramların deposu denebilir. Fakat altı çizilmesi gereken nokta, her ikisi de cüzîlerin veya bireysel maddelerin biçimlerini ve manâlarını muhafaza etmektedirler. Küllîlerin değil.

Buraya kadar bitkisel ve hayvansal nefsin kuvvelerini incelemiş olduk. Şimdi, bunlardan daha karmaşık olan insan nefsi ile

---

42. *en-Necât*, s. 329.

43. A.y.

kuvvelerine geçelim. Bilgi edinme işleminde, çok basit bir yapıya sahip olan bitkisel nefis ile, ondan biraz daha üstün ve gelişmiş olan hayvansal nefis, insan nefisine yardımcıdırlar. Ancak, insan nefsi, birazdan görüleceği gibi, İbn Sînâ'nın bilgi meselesinde merkezî bir görev icra eder.

### 3. İ N S A N İ N E F S

İnsan nefsinin sahip olduğu kuvvelere geçmeden önce onun, "nasıl bir şey olduğunu", "özünün ne olduğunu" ve diğer iki nefsten -nebâtî ve hayvânî- ne şekilde ayrı olduğunu ele alalım. Buradan, her türlü bilgiye ulaşma yolunda enerji sarfeden insanoğlunun, bu nefisle nasıl bir ilişkiye geçtiğini ve arkasından da, ulaştığı bilgilerin mahiyetlerinin ne olduklarını izah etmeye çalışalım.

Hemen altı önemle çizilmesi gereken nokta, İbn Sînâ'nın insan nefisini ele alırken bazen onu, "insan nefsi" yerine "insan ruhu" diye isimlendirmesidir.<sup>44</sup> "Ruh" kavramını sadece insana hasretmiş ve en azından ulaşabildiğim kaynaklara göre, onu, hiçbir zaman bitki ve hayvana addetmemiştir. Yani, İbn Sînâ'da, "bitkisel nefis" ve "hayvansal nefis" var ama "bitkisel ruh" veya "hayvansal ruh" diye bir tabire rastlanılmamaktadır. Fakat, hem insan ruhu, hem de insan nefsi

---

44. *en-Nefsü'n-Nâtika*, s. 195.

kavramlarını ayrı ayrı yerlerde görmek mümkündür.<sup>45</sup> İnsan söz konusu olunca, nefis ruh ile eş anlamda kullanılmaktadır. Çünkü, ileride gayet açık olarak görüleceği gibi, melekeleri, diğer hayvansal ve bitkisel melekelerden daha kuvvetli, daha tesirli ve daha ulvî olduğundan, insan nefsi, akıl denen cevher ile birleşecek ve buradan ilâhî âlem ile temasa geçebilecektir. Diğer taraftan, İbn Sînâ, üç nefsi, ilimler sıralamasında *ilm-i vasat* diye adlandırdığı tabiat ilmi içinde ele alıp incelerken, insan nefisini akıllarla birlikte, *ilm-i âlî* diye isimlendirdiği metafiziğine de konu yapmıştır.<sup>46</sup> Bu da, onun, insan nefsi konusunda ne kadar hassas olduğunu ortaya koymaktadır. O halde, İbn Sînâ'ya göre, insan nefsi veya ruhu nedir?

İnsan nefsi, "ruhânî bir cevherdir".<sup>47</sup> Bedenden ne önce, ne de sonra var olmuştur. Onunla beraber yaratılmış fakat ona, hiçbir zaman ilinti olarak gelmemiştir.<sup>48</sup> İkisinin aynı anda yaratılması onların sadece bir cevher olduğu anlamına gelmez. Aksine, onlar birbirinden farklı iki cevherdir.<sup>49</sup> Nefs, kendisinin kullanacağı uygun bir beden yaratıldığı zaman var olur ve onu, âdeta bir ülkesi ve âleti

---

45. İbn Sînâ, "insan kuvveleri ve idrâkları" başlığı altında yazmış olduğu bir risâlede, insanı duyu ve kuvveleri bakımından "açık" ve "gizli" diye iki sınıfa ayırmış, dış ve iç duyu organlarını birinci kategoriye koyduktan sonra, "insan ruhunun kuvvelerini" de ikinci kategoriye katmıştır. En ilginç nokta ise, makalenin hemen başında, bitkisel ve hayvansal nefislerin kuvvelerini de insan ruhunun amel veya eylem yönüne müteallik melekeler şeklinde telakki etmiştir. Geniş bilgi ve referans için bu bölümün 1. notuna bkz.

46. *Aksâm*, s. 233.

47. A.y.

48. Michael E. Marmura, "Avicenna", *The Encyclopedia of Philosophy*, thk. Paul Edwards, c. 1, s. 228.

49. *Avicenna's De Anima*, s. 227.

gibi kullanır. Nefs, varlığını *ilk ilkelerden* alır ve kendisinde, bedenle meşgul olmak, onu uhdesi altına almak ve ondan etkilenmek gibi bir takım özlemler taşır. Yine bu özlem, nefsi, özellikle kendisinin uygun bulduğu bedene âdeta bağlar ve onu, başka bedenlerle temasa geçmekten alıkoyar. Böylece o, hususî ve muayyen bir bedenle var olur ve önce onunla, sonra da ona bağlı kalmadan kendi tabiatını geliştirerek kemâle erer.<sup>50</sup> Böyle içli bir ilişkiye rağmen, nefsin bedende, bilfiil işgâl ettiği bir organ veya yer yoktur.<sup>51</sup>

Diğer taraftan, İbn Sînâ'ya göre, insan nefsi bedenle birlikte var olmasına rağmen, bedenın ölmesi veya çürümesiyle ölmez ve çürümez. Mutlak surette ifsât olmayan bir cevherdir.<sup>52</sup> Daha da önemlisi o, yani nefis, cisimsiz, bölünüp parçalanmaz ve ölümsüz bir cevherdir.<sup>53</sup> Çünkü, varlığında, bedenle bir ilişkisi yoktur, aksine onun ilişkisi başka ulvî ilkelerle (mebâdiu'l-Ahar)- ki, bunlar değişiklik ve ifsâda meyilli olmayan varlıklardır.<sup>54</sup> Çünkü, "bozulmaya ve yok olmaya meyilli olan şeyler, madde ve biçimden bileşik varlıklardır<sup>55</sup>, bu da nefis için söz konusu değildir, ancak bedene has bir şeydir. Zira o basit bir varlık olduğundan hiçbir zaman bedenın ölmesiyle yok olmaz.

İbn Sînâ'nın insan nefsinı bedenden ayrı bağımsız bir cevher olarak görmesi onu, haşr meselesinde gayr-i İslâmî bir öğretiyi kabul

---

50. *en-Necât*, ss. 376-377.

51. *Avicenna's De Anima*, s. 57.

52. A.g.e., s. 227.

53. Marmura, A.g.e.

54. *en-Necât*, s. 383.

55. A.g.e., s. 386.

etmesine sebep olmuştur. Böylece onu, kendisinden sonra gelen İslâm kelâmcılarından Gazâlî'nin<sup>56</sup> ve İslâm dünyasında yeniden fikrî hareketleri, felsefî alanda canlandıran ve aynı zamanda modern ve özgün varlık teziyle İslam düşüncesine yeni ufuklar getiren Mullâ Sadra lakabıyla bilinen, Sadruddin Şirâzî (ö. 1641)'nin<sup>57</sup> sert eleştirilerine hedef olan şu tezi savunmaya götürmüştür: İnsan, öbür dünyada sadece ruhanî bir haşre maruz kalacaktır.<sup>58</sup> Zira beden, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ruhtan ayrı ve bozulabilen bir cevherdir. Ruhun bedene girmesi, hiçbir şekilde, cevhere girmesi gibi olmayıp sadece izâfidir. "Nefs'in bedende bulunması biçimin maddede bulunması gibi değildir, bedenın cevheri de değildir.<sup>59</sup> Kısaca, bedenle aslî bir münasebeti olmadığından, bedenın ölmesi anında, ruh, bedenden ayrılır ve var olmaya devam eder. Böylece saadet ve

---

56. Gazali, iyi bilindiği gibi, meşhur felsefî ve kelâmî eseri, *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi (Filozofların Tutarsızlığı), özellikle Meşafî filozofları ve Eski Yunan hocaları Aristo vb. lerinin görüşlerini yirmi noktada çürütmeye çalışmış, ve bunlardan üç ana noktayı da tamamen İslâm'ın temel itikadına aykırı bulmuş ve bu yüzden onları, bazen zındık ve bazen de kâfir olarak nitelendirmiştir. Hatta bu ithâmı son devirlerinde kâleme aldığı, *el-Munkizü mine'd-Dalâl* isimli küçük risâlesinde de tekrarlamıştır. Bu üç nokta; (i) Dünyanın kıdemi meselesi, (ii) Tanrı'nın cüzîlerî bilip-bilmeme meselesi, (iii) Haşrin cismâni mi yoksa ruhânî mi olacağı meselesi.

57. Mullâ Sadrâ'nın varlık konusunda ortaya koyduğu özgün teoriler için bkz. Alparslan Açıkgenç. *The Concept of Existence in Şadra and Heidegger*. Mikrofilm. Chicago Üniversitesi'nde sunulmuş bir Doktora Tezi, 1983. Ayrıca, Molla Sadrâ'nın İbn Sînâ'ya haşr konusunda yapmış olduğu atak ve savunduğu tezin karşılaştırmalı bir eleştirisi için bkz., Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*. Albany, State University of New York Press, 1975. ss.198-200.

58. İbn Sînâ'nın bu tezi için bkz., *el-Adhaviyye Fi'l-Me'âd libn-i Sînâ*, thk. Hasan Âsî. 1984, s. 151.

59. A.g.e.

şekâvete meyilli olan şey, ebedi olarak var olmaya devam eden ruhtur, bozulmaya meyilli olan beden değil. Bu meselede fazla durmadan, asıl konumuza devam edelim, çünkü bu konu kendi başına ayrı ve geniş bir çalışmayı gerektirir.

İbn Sînâ ruhların tenâsuhunu reddeder. Çünkü, ona göre, her muayyen beden sadece muayyen bir nefisle var olur. Başka bir ifadeyle, her bedenin kendine has bir nefsi vardır. Bir nefsin bir vücuttan başka bir vücuta geçmesi demek, ikinci vücudun iki nefse sahip olması demektir. Bu ise muhaldir; zira, aynı anda bir bedeni iki ruh kontrol edemediği gibi bir beden de, iki ayrı ruha âlet ve araç olamaz.<sup>60</sup> O halde, tenasüh hiçbir şekilde mümkün değildir.

İnsan ruhunun bedenden bağımsız olarak var olabilen madde dışı bir cevher olduğunu daha önce söylemiştik. İbn Sînâ bunu biraz daha ileri götürerek insan ruhunun, kendi varlığını kavrayabilecek kapasitede olduğunu ve bunun için de hiçbir zaman bedene ihtiyac duymadan başardığını şu misalle delillendirir:

Kendi nefsine dön ve düşün. Sağlığın iyi olduğu zaman veya meseleleri iyi kavrayabilecek normal şartlar altındayken, hiç kendi varlığından habersiz oldun mu ? veya kendi özünü unuttun mu? Böyle bir durumun, uyanık bir kimseye olacağını sanmıyorum. Hatta uykuda uyuyan veya sarhoşluktaki sarhoş, nerede olduklarını tesbit edemeseler bile kendi zâtlarından gâfil değildirler. Ya da farzet ki, ilk yaratılışında iyi bir vaziyet ve sağlam bir akılla dünyaya geldin. Ve yine farzet ki, bütün bu iyi durumlara rağmen, boş havada asılı olarak duruyorsun ve gözlerin azalarını görmüyor, üstelik organların birbirlerine de temas edip dokunmuyor. (Böyle bir durumda) kendini herşeyden habersiz bulacaksın

---

60. Daha fazla deliller için bkz., *en-Necât* ss. 386-387; *Avicenna's De Anima*, ss. 233-234.

ama kendi özünün varlığından değil.<sup>61</sup>

Burada görüldüğü gibi, İbn Sînâ, insan nefsinin, hiçbir şeye ihtiyaç olmadan kendinin şuurunda olduğunu belirtmektedir. İktibasın son cümlesinde, "herşeyden habersiz olabilirsin ama kendi özünden değil" şeklinde çevirdiğimiz kısmın "öz" kelimesine tekabül eden Arapça karşılığı *enniyye*'dir.<sup>62</sup> Yani "kendi zâtının varlığından asla bî-haber olamazsın" anlamınadır. Bu, modern düşüncenin kurucularından biri olarak kabul edilen René Descartes(1596-1650)'ın savunduğu "düşünüyorum, öyleyse varım" (Cogito ergo sum) tezinin başka bir şekilde ifadesidir.<sup>63</sup> Konumuz sadece İbn Sînâ'nın bilgi nazariyesini incelemek olduğundan fazla ayrıntılı bir mukayeseye girmeden tekrar nefis meselesine dönelim.

İnsan nefsinin kendi başına hareket edip ve kendi varlığını idrâk eden bir cevher olması demek, onun, hiç bir duyu organına -ne hâricî ne dâhili- esaslı bir gereklilik duymaması anlamına gelir. Nitekim, İbn Sînâ, yukarıda verilen "uçan insan" misalinin hemen arkasından şu soruları ekliyor: Böyle bir durumda, sen, zâtını ne ile idrâk ediyorsun? Zâtındaki idrâk eden şey ne? Duyuların mı, yoksa aklın mı ? Ya da onlardan başka, onlara münâsib bir kuvve mi?

---

61. *el-İşârât*, c. 2, ss. 319-320.

62. انية.

63. Descartes'ın "Je pense, donc je suis", İngilizce, "I think; therefore, I am" (=düşünüyorum, o halde varım) tezi, onun şüpheyle başlayıp önce kendi varlığını, oradan da Tanrı'nın varlığına kadar uzanan felsefî bir doktrininin nüvesidir. İbn Sînâ'nın "enniyye" kelimesi tamamen açıklığa kavuşturulursa Descartes'le daha iyi bir mukayeseye tabi tutulabilir. Bu kelimenin diğer birtakım kelimeler ile mukayesesi için bkz., A.M. Goichon, trc., *Livre Des Directives et Remarques*, Paris, 1951, ss. 304-307.



Şayet böyle bir takım duyu veya kuvve ile olursa, o zaman, bir vasıta ile olmuş olur ki, böyle bir ortamdan yoksunsun. Çünkü, örnekte görüldüğü gibi, hiçbir vasıtaya veya aracıya ihtiyaç duymadan varlığından haberdar olabiliyorsun. Buna rağmen, "idrâk, ancak dış ve iç duyularla mümkün olur" diyorsan, unutmaki bütün duyuların, fiillerinden gâfil olduğu halde bile "sen, sendin". O halde, seni idrâk ettiren şey, senin ne organların, ne kalbin, ne de beynindir. Kaldığı beynin ve kalbin varlıkları, sana, ancak parçalara ayrıldığı zaman (*teşrih*) görünür. Senin idrâk ettiğin şey, bütün bu saydıklarımızdan farklı bir şey. Zaten zâtını idrâk ederken bunları idrâk etmiyorsun. Diğer taraftan, "zâtımın varlığını fiilim vasıtasıyla" ispat edebilirim şeklinde bir iddiada bulunabilirsin. Böyle bir durumda, ispat edebileceğin bir fiil veya en azından bir hareket olması gerekir. Ama unutmamalıydın ki boşlukta asılı duran bir adam bütün bunlardan mahrumdur. Öyleyse, sendeki seni, sana kavratıran veya senin varlığını sana haberdar eden, bütün iç ve dış duyularından ve organlarından başka bir şeydir. İşte bu, bedeninin bütün uzuvları üzerinde söz sahibi olan ve onları istediği gibi kullanan, "nefs" adını verdiğimiz cevherin kendisidir.<sup>64</sup>

İbn Sînâ'nın insan nefsi analizinden, şu üç ana özellik çıkarılabilir: (i) Bedenden bağımsız, (ii) ruhânî bir cevher, (iii) kendinden haberdar. Nefsin bu üç hasleti, aynı zamanda İbn Sînâ'nın bilgi teorisini hazırlayan etkenlerdir. Bunlardan ilk iki özelliği,

---

64. Bu kısım, *el-İşârât*'ın c.2. ss. 321-331 özetidir. Daha fazla bilgi ve Şarih Nasireddin Tûsî'nin açıklayıcı notları için yine aynı eserin belirtilen sahifelerinin şerh kısımlarına müracaat edilebilir.

zorunlu olarak üçüncüyü çıkarmaktadır. Bedenden ayrı olup, ona hiç bir zaman bir ilinti olarak girmemesi, bağımsız varlığının bir neticesidir. Bu özelliğiyle, bedeni uhdesi altına alır ve yönlendirir. Ruhânî bir cevher olması, onun ya kendine benzer, ya da kendinden üstün varlıklardan meydana gelmesi demektir. İbn Sînâ bu varlıklara, ilk ilkeler ismini vermiş ve onları, cismânî dünyadan kesin bir çizgiyle ayırmıştır. Bu iki özellik, nefsin bilme ameliyesinde rol oynamakla birlikte, son özelliği olan "kendinden haberdar" olması, daha fazla önem arz etmektedir. Dikkatleri bu son noktaya çevirdiğimizde, şu şekil bir mantık yürütebiliriz: Nefsin, hiç bir şeye ihtiyaç duymadan, kendi başına, kendinden haberdar olması, önce varlığını idrâk etmesini veya düşünmesini gerekli kılar. Çünkü her haberdar olma ameliyesinde, iki unsur kendini gösterir: (i) Haberdar olan şey (ii) Haberdar olunan şey. Ne varki, insan nefsi söz konusu olunca, filozofumuza göre, her ikisi de bir varlıkta birleşmektedir. Yani haberdar olan şey, haberdar olan ile aynıdır. Bunu, basit bir şekilde, bilgi terimlerine çevirdiğimizde, haberdar olan özne ve haberdar olunan nesne; veyahut ta, bilen özne ve bilinen nesne haline gelecektir. Bilen ve bilinen aynı şey olup, nefsin kendisidir. O halde, bilgiye zemin olan insan nefsi, kendi dışındaki şeylerden, örneğin, bedeninden ve etrafındaki nesnelere nasıl haberdar olabilecektir? Kendi varlığından haberdar olma, onların varlığından haberdar olmaya yetebilecek mi? Zira, her bilme işleminde, ister istemez haberdar olma söz konusudur. Bir şeyi bilmek, o şeyin ya varlığından, ya da mahiyetinden haberdar olmakla başlar. Öyleyse, nefs-i natıka, kendi dışındaki şeylerin varlığından nasıl haberdar olabilecektir? Hemen

gelen bölümde, bu soruyu yakından ilgilendiren konular ele alınacaktır.

## B. BİLGİ YETİLERİ OLARAK NEFSİN MELEKELERİ

İnsan nefsi, her şeyden önce, *nefs-i nâtık*dir.<sup>65</sup> Yani, düşünen bir nefstir. Bilindiği üzere, Aristo'nun klasik mantığı, insanı, düşünen hayvan olarak tanımlar. Bu tanımda, düşünme onu, diğer canlı varlıklardan ayırt eden bir *fasl* (ayırım), hayvan ise, onu içine alan en yakın *cins*dir. İbn Sînâ, bu tarifi aynen benimseyip, onu, kavram olarak mantığının *hadd* kısmına almış, pratikte ise, onu, psikolojisinin ve bilgi nazariyesinin temel başlangıç noktası olarak görmüştür. İnsan nefsinin en bâriz özelliği olan nutk, insanı, sadece dünyevî canlılardan değil, aynı zamanda "sırf ruhânî cevherler olan meleklerden" de ayırmaktadır.<sup>66</sup>

Nâtık olan insan nefsinin önemli iki kuvvesi vardır: a) Âmile kuvvesi b) Âlime kuvvesi.<sup>67</sup> Diğer bir tabirle, icra melekesi ve ilim melekesi. Böyle bir taksim hareket noktası, insanın sahip olduğu iki farklı yöndür; suflî ve ulvî. Âmile kuvvesi, insanın beden tarafına yönelik olup görevi, onu kontrol ve idare etmek; âlime kuvvesi ise, bedenün üstünde, ilâhî varlıklardan bilgi almaktır.<sup>68</sup> Bu iki melekeye,

---

65. Hatta İbn Sînâ nâtık nefse, "nefs-i mutmainne" ismini de veriyor ki, bunu Kur'ân'dan almış gözükmektedir. (Fecr 89: 27). Bundan başka şu isimleri de vermektedir: "kutsal nefis", "ruhânî ruh", "emreden ruh", "güzel kelime", "birleştiren ve ayıran kelime", "ilâhî sır", "yöneten nur", "hakiki kalb", "lûbb", "zihnî anlayış" ve "akıl". Bkz., *en-Nefsü'n-Nâtık*, s. 195.

66. *el-Aksâm*, s.237.

67. *Avicenna's De Anima*, s. 45.

68. *en-Necât*, s. 332.

İbn Sînâ aynı zamanda *akıl* ismini verir.<sup>69</sup> Bunları ayrı ayrı tahlil etmeden önce, bunlarla ilgili tespit ettiğimiz bir noktayı hatırlatmak, İbn Sînâ'nın genel felsefî perspektifini görebilmek için faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Nefs-i nâtıkanın iki farklı akıl kuvvesi, âdeta onun felsefesinin başlangıcı kabul edilebilir. Şöyleki, bazen "hikmet" olarak hususileştirdiği, bazen de genel bir ifadeyle "ilim" adını verdiği, zamanının bütün felsefî disiplinlerini temelde ikiye ayırmaktadır. Böyle bir ayırım, Aristo tarafından çok önceleri yapılmasına rağmen, İbn Sînâ onu daha sistemli ve tafsilatlı bir şekle koymuştur. Bu ayırımın hareket noktasının, nefs-i nâtıkanın iki kuvvesi olduğu söyleyebiliriz. Her ne kadar İbn Sînâ'nın kendisi, görebildiğimiz eserlerinde bunu açıklıkla beyan etmese bile yakın bir karşılaştırma bunun doğruluğunu açıkça sergileyecektir. Ona göre, hikmet ikiye ayrılır: Biri amelî, diğeri nazari. Amelî hikmette gaye, insanın amelleri konusunda sıhhatli bir kanaata sahip olmaya çalışmak iken, nazarî hikmette, varlıklar, varlık insan ilişkisi, tevhit vb. meselelerde yakîn bilgiye ulaşmak için çaba sarfetmektir.<sup>70</sup> İbn Sînâ'nın veciz ifadesiyle, onların birincisinde temel maksat *hayr* (iyilik), ikincisinde *hakikattir*.<sup>71</sup> Felsefenin bu iki kısmı, yukarıda verilen insan nefsinin iki akli ile elde edilmeye çalışılacaktır. Her iki kısım birbirleriyle uyum içerisinde insanı hikmet noktasında olgunlaştırma yoluna gideceklerdir. Zâten filozofumuz İbn Sînâ için, ruhun kemâle ermesi, ancak bu

---

69. A.g.e., s. 330.

70. *el-Aksâm*, s. 227. Ayrıca onun ilimleri taksimi için bkz. *İlâhiyat* I, s.2.

71. A.g.e., s. 228.

hikmetin gerçekleşmesiyle mümkün olacaktır. Nitekim hikmetin tanımı buna en tatminkar bir delildir: Hikmet, insanın nefsi için, varlık hakkında gerekli bilgiyi, fiilleri için de hangi amellerin gerekli olduğunu öğreten nazari bir sanattır.<sup>72</sup> Bununla insan, bizzat kendini kemâle erdirmek için, varlık âlemine karşı akleden bir âlim ve ahiretteki yüce saadete, tâkâtı nisbetince, kendini hazırlayan bir kimse olur.<sup>73</sup> Buradan mantikî olarak şunu çıkarabiliriz: İbn Sînâ'nın tüm felsefi mütalâası, insanı, hem teorik, hem de pratik alanda bilgili kılmayı ve nefsinin mükemmelleştirmeyi hedef alır. O halde, Özetle ifade edersek, insan nefsinin iki cephesi, felsefenin iki kısmına yönelik birer meleke olup, felsefî bilgiyle kemâle ulaşırlar. Şimdi bu melekeleri inceleyelim.

### 1. Â m i l e M e l e k e s i (Ameli Akıl):

Bu kuvve, insan bedeninin bir hareket ilkesi olup, bedeni muayyen fiillere teşvik eder. Vazifelerinin bir kısmı, hayvansal kuvvelerle ilişkili olurken, bir kısmı da sırf kendince gerçekleşir. Münasebet kurduğu hayvanî melekeler, iştah, hayal ve vehmdir. İştah veya arzu kuvvesine olan ilişkisinde, âmile kuvve, insana özgü bir takım, ağlama, gülme, utanma vb. gibi etkin veya edilgin ani psikolojik halleri doğurur. Hayal ile münasebetinde, maddî ve geçici şeyler hakkında tedbirler ve plânlar ortaya koyar ve beşeri sanatların

---

72. A.g.e., s. 227.

73. A.y.

çıkmasına sebep olur.<sup>74</sup> Kendiyle münasebetine gelince, âlime kuvvesinin yardımıyla doğru fiillere ilişkin, genellikle kabul edilen bir takım görüşler ve önerilerin oluşmasını sağlar. Mesela, "yalan kötüdür, zulm kabihtir" gibi öncüller bu kuvve vasıtasıyla oluşturulmaktadır. Fakat hatırlanması gereken nokta, filozofumuza göre, bu kuvvenin fiillere ilişkin ortaya koyduğu öncüller, mantık kitaplarında yer alan saf aklın öncüllerinden tamamen farklıdır.<sup>75</sup> Yine bu meleke, biraz sonra ele alacağımız âlime melekesinin ortaya koyduğu hükümler ile bedenın diğer bütün melekelerini uhdesi altına alıp, onları yönetme selâhiyetine haizdir. Hiçbir zaman kendisini onların uhdesine değil, onları kendi kontrolüne alması gerekmektedir. Aksi takdirde, birtakım maddî nesnelere çıkan durumlar belirir ve bu yüzden de kötü huylar oluşur. Buna İbn Sînâ, *ahlâk-ı rezile* demektedir.<sup>76</sup> Şayet âmile kuvvesi, diğer bedenî kuvvelere hâkim olursa, o takdirde *ahlâk-ı fazîliyye* denilen iyi huylar ortaya çıkar.<sup>77</sup>

Âmelî akıl da denilen bu icra kuvvesi, biraz önce de işâret ettiğimiz gibi, insanın bedenî yönüyle ilgilenmekte ve bu yüzden de nazarî kuvveden daha aşağı bir seviyede kalmaktadır. Hayvânî kuvvelerden şevk kuvvesini, maddî nesnelere ve özellikle cüzîler arasında kendisine faydalı olanları seçmeye teşvik eder.<sup>78</sup> Duyularla münasebet içerisinde faaliyet gösteren bu meleke, aynı zamanda insan

---

74. Fazlur Rahman hayal melekesini, pratik aklın yani kuvve-i âmilinin âdeta merkezi olarak görür. *A History of Muslim Philosophy*, c.1., s. 493.

75. *en-Necât*, s. 331.

76. Avicenna's *De Anima*, s. 46.

77. *A.g.e.*, s. 47.

78. *el-Hudûd*, s. 88.

oğlunun bilgi yollarından birine açılan en basit ve somut bir kapı niteliğinde olduğu söylenirse, bir hakikat vurgulanmış olur.

İşleyeceğimiz âlime kuvvesi ise, bilginin en önemli ve genel-geçer olanına götüren kuvvelerin başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Kısacası bu iki meleke, iki türlü bilginin hazırlayıcı mekanizmaları şeklinde tanımlanabilir. Bir taraftan insanın devamlı içinde bulunduğu cüzûler (tikeller) dünyasının iç ve dış duyularla algılanmış biçimlerinin nefisle bağı, diğer taraftan mükemmellik ve erdemliğe ulaşmak için kendisini dünyanın cüzûlerinden sıyırıp, küllilere (tümellere) götüren teorik aklın, bir takım safhalardan geçerek, kendisinden üstün akıl ve melekelerle irtibatı, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin ikili cephesini ortaya koyar. Bu iki yönü, bundan sonraki bölümde bütün hatlarıyla ortaya koymağa çalışacağız. Ancak önce bizi onlara götürmeye büyük yardımcı olacak diğer akli yani nazarî kuvveyi görelim.

## 2. Â l i m e M e l e k e s i (Nazarî Akıl):

Ruhun etkinlik cephesiyle ilgilenen âmelî aklın aksine nazarî akıl, biçim ve makûllerle ilgilenir ve onları elde etmeye çalışır.<sup>79</sup> "Nefse, küllî şeylerin mahiyetlerini küllî olarak kazandırır."<sup>80</sup> Daha kısa bir ifadeyle, bu aklın tabiî vazifesi devamlı *alma* cihetiyledir. Küllîleri bir takım yollarla elde etmek. Burada bizi epeyce meşgûl edecek birkaç soru kendisini hemen göstermektedir: Bu meleke

---

79. *en-Necât*, s. 333.

80. *el-Hudûd*, s. 88.

küllileri nasıl kavrayacak? Küllîlerin mâhiyetleri nedir? Bu sorular, felsefe tarihinde hemen hemen her filozofun kafa yorup çözmeye çalıştığı karmaşık konuların hareket noktalarıdır. İbn Sînâ'nın da, hem mantık, hem fizik ve hem de metafiziğini (ilâhiyatını) genişçe işgal eden bu sorular bugün bile gelişen ilmî zihniyetin kesin kes çözemediği ve her zaman tartışmaya açık meselelerdir. Burada, İbn Sînâ'nın ne söylediğini ana eserlerine bakarak ortaya koymağa çalışacağız.

Küllîleri ayrı bir başlık altında ele alacağız; ancak burada, nazarî aklın işlevini daha iyi açıklayabilmek için onlardan da söz etmeden geçemeyeceğiz. Nazarî akıl veya âlime kuvvesi, maddeden soyutlanmış küllî biçimleri kavrar. Biçimler, ya tabîî olarak maddeden soyutlanmışlardır ki, bu durumda nazarî aklın onları kavraması daha kolaydır, ya da maddenin içinde bulunurlar ki, bu durumda onları, madde ile hiçbir bağı kalmayacak şekilde maddesinden ayırır.<sup>81</sup> Birinci kısımda, biçim mahiyet itibariyle maddeden ayrı olduğu için makûl mertebesinde. İkinci halde ise, maddeden çıkarılmayı beklediği için bir takım soyutlama yollarından geçmesi gereklidir.<sup>82</sup>

İbn Sînâ, nazarî melekenin makûllere karşı iki farklı durumda bulunduğunu söyler: Ya kuvve halinde, «*bil kuvve*», ya da fiil halinde, «*bil fiil*». Onun kuvve halinde bulunması, makûlü almağa yeteneği olması demektir. Böyle bir yetenek ise, ancak şu üç şekilde olabilir: Birincisinde, basit ve mutlak yetenek halinde bulunup, hiçbir şey

---

81. *en-Necât*, s. 333.

82. Hilmi Ziya Ülken, "İbn-i Sînâ Ruhîyatı", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul, Muallim A. Halit Kitap Evi, 1937, 5. Makale, s.25.



fiiliyata geçmemiştir ve hatta kuvveden fiile geçmek için bir âlet te yoktur. Meselâ çocuğun sahip olduğu yazma yeteneği bu tür bir yetenektir. Çünkü çocuğun henüz yazmayı bilmemesine rağmen yazmaya kabiliyeti vardır. İkincisinde, aklın, kuvve halinden fiile geçmek için lazım olan âlet ve vasıtaya sahip olduğu haldir. Buna, henüz yazmayı bilmeyen ancak kalem, mürekkep ve harflerin kıymetini bilen normal yaştaki bir çocuğun kuvvesi örnek olarak verilebilir. Üçüncüsünde, bilkuvve halindeki akıl, fiile geçmesi için gerekli tüm âlet ve vasıtalarla techiz edilir. Burada fâil istediği an fiilini icrâ edebilir ve sadece onun isteğine bağlıdır. Öğrenmeye ve iktisab etmeye ihtiyacı yoktur. Yazma kuvvesine mâlik olan kâtip gibi ki, bilfiil yazmadığı anda bile yazma sanatının kemâl derecesine ulaştığı kabul edilir.<sup>83</sup> İbn Sînâ bu kuvvelerin ilkinde, *mutlak kuvve veya heyula kuvvesi*; ikincisine *mümkün kuvve*; ve sonuncusuna ise, *kemâl kuvvesi* adını verir.<sup>84</sup>

### C. AKIL TEORİSİ

Bu konuya girmeden, konular arası bütünlüğü sağlamak için, şimdiye kadar anlatılanları özetlemek faydalı olur. Basit bir yapıdan, karmaşık ve mükemmelliğe doğru uzanan nefis analizinde İbn Sînâ, ağırlığı, natık nefse ve özellikle onun nazari cephesine vermektedir. Bundan önceki bölümün sonunda sorulan soruya tekrar dönersek,- "nefs, kendinden başka şeylerin varlığından nasıl haberdar olur?"-

---

83. *en-Necât*, s. 333.

84. *Avicenna's De Anima* s. 48.

cevabının, natık nefsin iki kuvvesinde yattığını görürüz. Her ne kadar İbn Sînâ, bunu açıklıkla ifade etmese bile, nefsin iki melekesinin vasıfları, iki tür varlığa yönelmiş görünmektedir. Birincisi, kendinden aşağı olan varlıklar ki, buna, beden başta olmak üzere, bütün cismânî varlıklar dahildir; ikincisi ise, kendinden üstün varlıklar olup, kendi varlığının da kaynağı olan ilâhi ilkelerdir; buna İbn Sînâ, ileride akiledilirler veya küllîler ismini verecektir. Bu iki varlık ayırımının birincisi, nefs-i natıkanın âmeli yetisini ilgilendirirken, ikincisi tamamen nazarî yetisini alâkadar etmektedir. Şöyle bir benzetme yapılırsa, belki maksat daha iyi anlaşılabilir. Nefsin âdeta iki penceresi olup, biri dünyaya, diğeri ulvî âleme yönelmiştir. Dünyaya yönelen, yani buradaki âmile kuvve, bütün cüzî nesnelere haberdar olabilen ve bedenin pratik hayata ilişkin kısmını idare eden kuvvedir. Ama haberdar olma işlemini gerçekleştirirken yalnız başına değil, İbn Sînâ'nın belirttiği üzere, diğer nefslerin kuvvelerinden ve özellikle duyulardan yardım almaktadır. O halde nefs, dış dünyayı ancak âmile kuvvesine hizmet eden harici ve dahili duyular ile idrak etmektedir. Bu kısım aynı zamanda felsefenin pratik kısmını oluşturmaktadır.

Nefsin, kendinden üstün varlıklara yönelen yetisi ise, âlime olup, diğer kuvveye nazaran daha etkin ve bağımsız gözükmektedir. İbn Sînâ'nın hakiki bilgiye hasrettiği kuvve de, yine âlime kuvvesidir. Her iki kuvve arasında bariz bir denge söz konusu olmakla birlikte, İbn Sînâ, bilgi açısından, nazarî kuvveyi yeğlemekte ve bununla akiledilir dünyaya ulaşmaya çalışmaktadır. Her ikisine akıl demekle birlikte, ikincisi birincisine nazaran daha soyut bir içeriğe sahiptir. Zira cismânî dünyanın cüzîleriyle doğrudan ilişkiye geçen âmeli

akıl olurken; soyut şeylerle ilgi kuran da nazari akıldır. Bu yüzden nazari akıl, mutlak anlamda akıl kabul edilebilir. Şimdi bu aklın, bilgiye ulaşma yolunda, katedeceği derecelere geçelim.

## 1. AKLIN DERECELERİ

Akıl doktrininde, Fazlur Rahman'ın dediği gibi<sup>85</sup>, başlangıç noktası olarak Aristo'nun etken ve edilgen şeklindeki ayırımını esas alan İbn Sîna bunu biraz daha genişleterek sayılarını dörde çıkarıyor ve herbirini belirli isimler altında tasnif ediyor.<sup>86</sup> Ve sınıflamanın

---

85. "Avicenna Psychology", *Encyclopedia of Iranica*, c.II, 83.

86. Aristo'nun tasnifinde madde-biçim formülü önemli yer tutar. Zira ona göre, "her eşya sınıfında iki etken rol oynar. Birincisi, o sınıfta bulunan bütün cüzîlerin kuvve halinde olan maddesi; ikincisi ise, onları birleştiren, biraraya toplayan üretken bir sebep. Sanatla maddesi arasındaki ilişkide olduğu gibi. Aynı şekilde bu farklı unsurların, nefste de bulunması gerekir." *De Anima*, 430a 10-14. Burada, madde edilgen bir durumda ve kuvve halinde, bütün fertlerini bir araya getiren sebep ise, etken bir durumdadır. Kısaca kuvveden fiile doğru gerçekleşen ikili bir sistem görmekteyiz. Arap Feylesofu Kindi ise, Ariston'nun akılları dört gruba ayırdığını söyler: 1- Ebedî fiil halinde olan akıl, 2- Kuvve halindeki nefse ait akıl, 3- Önceden kuvveden fiile geçmiş olan nefisteki akıl, 4- Zuhûr eden akıl. Devamlı fiil halinde olan akıl, ya sebeptir, ya da bütün biçimlerin ve akılların ilk mebdei veya ilkesidir. İkinci akıl ise, nefse ait kuvve halinde olduğu için, nefis bilfiil akledici olmadığı sürece kuvve halinde kalmağa devam eder. Üçüncü sıradaki akıl, fiil halinde nefse aittir. Bir bakıma nefis onu önceden kazanmıştır. Nefis dilediği zaman onu açığa çıkarır ve dilediği zaman onu kullanır. Sonuncu akıl ise, nefis istediği zaman nefsten zuhur eden akıldır. Üçüncü ile arasındaki farkı, bunda nefis fiil halinde olduğu zaman nefsin kendisinden ortaya çıkarken, diğerinde ise nefis istediği anda sadece idrâk cihetiyle nefste varolur. Richard J. McCarthy, "Al-Kindî's Treatise On the Intellect", *Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research*, Karachi, 1964, c. III, ss.122-128. Kindî'nin Aristo'ya atfettiği bu sınıflandırma İbn Sîna'nın burada ele alınacak tasnifine bazı noktalarda yakın gözükmesine rağmen, onların yapı ve isimlerinde büyük farklar olduğu görülecektir.

temeli, nazari akil kuvvelerinin makûllerle ilişkisine dayanmaktadır.

**a. A k ı l-ı H e y û l â n î:**

Aklın kuvve halindeki çok basit ve maddeye yakın olan durumuna maddesel akıl adını veren İbn Sînâ, onu, kökü *heyûlâ* olan "madde" anlamındaki kelimedenden çıkarıyor.<sup>87</sup> Heyûlânî denmesinin nedeni, onun ilk maddeye benzemesindedir. Bütün cisimler, biçimleri yokken heyulâ halindedirler. Biçimlerini almaya kuvveleri vardır. Tıpkı bunun gibi, heyûlanî akıl da, tabiatı icabı, biçimleri kavramaya meyli vardır, ama henüz nefste bir kuvve halindedir.<sup>88</sup> Maddî olmasının nedeni hiçbir zaman bedene ait bir kuvve olmasından değil sadece makûlleri öğrenmeye kuvve halinde hazır olmasındandır. Kaldığı, kendisi diğer benzerleri gibi nefsin bir kuvvesidir.<sup>89</sup> Kendisinde hiç bir biçim olmamakla birlikte, biçimlere mevzû durumundadır.<sup>90</sup> Bu akıl insan türünün bütün fertlerinde mutlak surette bulunur, ama güç yönünden farklı dereceldedir.<sup>91</sup> Maddî akla örnek olarak İbn Sînâ, ateşi verir. Ateş kuvve halinde soğuk bir şeydir, ama "yanmaya kuvvesi var" denildiğinde ise, farklıdır.<sup>92</sup>

**b. M e l e k e h a l i n d e A k ı l (Akıl bilmeleke):**

İkinci devrede akıl soyut biçimlere karşı "mümkün kuvve"

---

87. *Avicenna's De Anima*, s. 49.

88. *el-Mebde'*, s. 97.

89. A.y.

90. *en-Necât*, s. 334.

91. A.y.

92. *Nübüvvât*, s.43.

halinde bulunur.<sup>93</sup> Öncekine nazaran fiiliyata biraz daha yakın olmakla birlikte henüz tam fiil halinde değildir. Daha iyi bir şekilde ifade edersek, kendisinde genel olarak kabul edilmiş öncülleri taşıdığı için, onun, küllî biçimleri kavramaya ve tasasavvur etmeye güç ve melekesi vardır. Mesela ateşin yanma kuvvesi vardır denildiğinde artık onun ilk kuvve durumu, yani soğukluğu artadan kalkmış oluyor.<sup>94</sup>

Böyle bir akla geçildiğinde, "bütün parçadan büyüktür", "aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir" gibi hiç bir aracıya ve öğrenime ihtiyaç duyulmadan tasdik edilen ilk mukaddemlere sahip olunur.<sup>95</sup> Bu öncüllerin yardımıyla bazı ispatları öğrenebiliriz. Kendisinden sonraki akla oranla meleke halinde akıl, öncekine oranla ise, fiil halindeki akıl adını alır, zira birincisi hiçbir zaman bilfiil akledememektedir, ama ikincisi ise, düşünmeye başladığı zaman bifiil akledebilecektir.<sup>96</sup>

### **Fiil Halinde Akıl (Bilfiil Akıl):**

İbn Sînâ, *Fî İşbâti'n-Nubuuvât* isimli risâlesinde bu akıldan hiç söz etmezken,<sup>97</sup> *el-Mebde ve'l-Me'âd* eserinde ise onu bundan sonra gelecek olan müstefâd akılla birleştirmiştir.<sup>98</sup> Fakat, *el-Şifâ* ve *en-Necât*'ının "nefse" ait bölümleriyle, diğer bir takım küçük risâlelerinde ise, onları burada arzedileceği gibi dörde taksim etmiş ve

---

93. *Avicenna's De Anima*, s. 49.

94. *Nübüvvât*, s. 43.

95. *en-Necât*, ss. 334-5.

96. A.g.e., s. 335.

97. A.e., s. 43.

98. "Meleke halindeki akıl husûle geldiğinde, nefis bilfiil akıl ve müstefâd akla hazırlanır. Bu ikisi zâtta bir, itibarda ise farklıdır." *el-Mebde*, s. 99.

her birini kesin çizgilerle ayırmaya çalışmıştır.<sup>99</sup> Birinci taksimiyle, muhteva yönünden biraz farklı olmasına rağmen, Fârâbî'yi hatırlatırken ikincisiyle kendi özgünlüğünü sergilemektedir.<sup>100</sup>

Bu mertebede akıl, soyut biçimlere nispetle kemâl kuvvesindedir. Nazarî akıl bu seviyeye, ilk akıledilir biçimlerin hemen arkasından ikinci akıledilir biçimleri elde ettiği zaman ulaşır. Bu biçimleri kendisinde âdeta bir hazine olarak muhafaza eder ve dilediğinde onları fiilen düşünür. Herhangi bir bilgi edinme işlemine ihtiyaç duymadan istediği anda bu biçimleri düşünebildiği için buna "fiil halinde akıl" adı verilir. Ancak, kendisinden öncekine nazaran fiil, sonrakine nispetle hâlâ kuvve halindedir.<sup>101</sup> Kuvvede kemâl dereceye ulaşmakla birlikte, fiilde hâlâ geridedir.

#### d. K a z a n ı l m ı ş A k ı l (Müstefâd Akıl):

Bu seviyede akıl tamamen fiil halinde olup artık kuvveden

---

99. *Avicenna's De Anima*, s. 51; *en-Necât*, ss. 334-335; *el-Hudûd*, ss. 88-89.

100. Fârâbî akılları üçe ayırır: 1- Kuvve halinde akıl, 2- Fiil halinde akıl, 3- Müstefâd Akıl. Ayrıca Fârâbî bu üç akla bir dördüncüsünü yani Faâl akılı eklemektedir. Ne varki bu akıl türü İbn Sînâ'da da görüleceği gibi bunlardan farklı ilâhi bir hüviyete hâizdir. Fârâbî'de, Müstefâd akıl, kendini meydana getiren Faâl akılı düşünmeye muktedir olduğu zaman, -ki bu çok nadir kimselerde vukû bulur- Faâl akıl müstefâd aklın sûreti olur ve bunun sonucunda da mükemmel filozof veya İmam veyahut ta Peygamber vücûda gelir; zira böyle durumlarda Faâl Aklın, insanın kapasitesinin tamamen ötesinde kalan muayyen bir kısmı veya derecesi devreye girmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1958, ss. 11-14.

101. *en-Necat*, s. 335.

çıkıştır. Bir bakıma mutlak fiil tabiriyle özdeşleşen bu akıl, biçimler kendisine hazır durumdayken onları fiilen akleder ve düşünür ve aynı zamanda düşündüğünü de fiilen bilir.<sup>102</sup> Makûl halde bulunan küllîleri, biçimleriyle bilfiil tasavvur edecek merhaleye, şüphesiz yukarıda zikredilen üç akıldan sonra ulaşmıştır. Bu yüzden ona müstefâd akıl, yani "kazanılmış akıl" adı verilir. İbn Sînâ'nın kendi ifadelerine dönelim:

"...bu takdirde o müstefâd akıl olur; çünkü akıl kuvve halinden fiile, sürekli fiil halinde bulunan bir akıl vasıtasıyla çıkarılır. Kuvve halindeki akıl, bu akılla ilişkide bulunduğu zaman ondaki biçimlerin intibalarını alır ve böylece bu biçimleri dışarıdan kazanmış olur. Bütün bunlar (yani yukarıda saydıklarımız) nazarî akıllar adı verilen kuvvelerin dereceleridir. Müstefâd akıl seviyesinde, hayvan cinsi ve onun insan türleri kemâl mertebesine erer ve burada insan kuvvesi bütün varlığın ilk ilkeleriyle birleşir.<sup>103</sup>

Aklın başka bir çeşidi olan Faal Akl'a geçmeden önce, akıl ile duyular arasındaki münasebete değinmekte fayda vardır. Zira, daha önce açıklandığı gibi, bilgiye muhatap olan insan, İbn Sînâ'ya göre, hem hayvansal nefsin hârici ve dahili duyularına, hem de nefsin akıl kuvvelerine sahip olan bir varlıktır. Burada şöyle bir soruya cevap aramak gerekir: İnsan, bu iki farklı grup arasında, yani duyu ve kuvveler arasında nasıl bir denge kuracak? Hatırlanacağı gibi, daha önce İbn Sînâ, nefsin iki kuvvesinden ameli aklın duyulardan yardım alarak çalıştığını söylemişti. Ama şu anda durum biraz farklı gözükmektedir. Çünkü, mesele nefis ile duyular arasındaki somut ilişki

---

102. A.g.e., ss. 335-6.

103. *Avicenna's De Anima*, s. 50.

değil, -ki, bu psikolojik bir konudur- bunun aksine, akıl ile duyular arasındaki soyut ilişkidir. Başka bir ifadeyle, aklın, duyu ve duyu verileriyle olan epistemolojik ilgisidir. Çok kolay bir soru ile; akıl, duyu verilerini ne yapacak? Onlar üzerinde ne gibi bir ameliye gerçekleştirecek? Örneğin Kant (1724-1804), bu ilişkiyi açıklarken; onu, akıl ile duyu arasındaki ilişki şeklinde değil, zihin veya anlayış ile, duyu arasındaki ilişki olarak görür. Ona göre, duyuların sağladığı bir çok veri, anlayış tarafından, hayal aracılığıyla biraraya getirilerek, sentez edilir. Yani, çokluk halindeki duyu verilerini, anlayış veya zihin kendi başına birleştirememekte ve hayal kuvvesine ihtiyaç duymaktadır. Kant'a göre biz, hayalle, sadece duyu verilerini sentez etmiyoruz, aynı zamanda onları çokluk olarak görebiliyoruz da.<sup>104</sup> Şimdi, bundan daha ayrıntılı gözükken, İbn Sînâ'nın öğretisini inceleyelim.

## 2. AKIL - DUYU İLİŞKİSİ

Akılları bu şekilde sınıflandırdıktan sonra İbn Sînâ, onlar arasındaki münasebete tekrar değiniyor ve ısrarla şu noktanın altını çiziyor. Bu akılların reisi durumunda olan müstefâd akıldır ve diğer hepsi ona itaat eder. Çünkü bu akıl nihâf bir gayedir. Bundan sonra

---

104. "History of Epistemology", *Encyclopedia of Philosophy*, c.III, s. 29. "Genelde bileşim, nefste, kör ama zaruri bir işlevi olan hayal gücünün basit bir sonucudur. Onsuz, hiç bir şekilde bilgiye sahip olamayız. Fakat onun hakkında, çok az duyarlıyız. Bu bileşimi, kavramlara getirmek, anlayışa ait bir işlemdir. İşte bu anlayış işleviyle, ilk defa gerçek bilgi denen şeyi elde ederiz."(A.g.e., "Immanuel Kant", c. IV, s. 312.)



hizmete lâıyk olan ise, fiil halindeki akıl olup, kendisine meleke halindeki akıl itaat eder. Meleke halindeki akla ise, akıl-ı heyulâ hizmet eder. Rutbe yönünden bunların en altında olan amelî akıl, hepsine itaat eder. Nitekim, yukarıda da açıklandığı gibi, amelî aklın hedefi bedeni idare etmek ve bedeni idare etmenin temel gayesi ise, kendisinden üstün olan nazarî aklı kemâle ulaştırıp, tezkiye etmektir.

Bedenle yakın ilgisi olan âmelî akla dâhili duyulardan ve kuvvelerden vehm hizmet eder. Vehme ise, kendisinden önce ve sonra gelen iki kuvve yardımcı olur. Kendisinden sonra gelen kuvve, kendine vehm tarafından getirilen şeyi muhafaza eden kuvvedir ki, buna, daha önce de işaret edildiği gibi, "zâkire kuvvesi" denir. Kendisinden önce gelen kuvve ise, bütün hayvânî kuvvelerdir. Bunlardan mütehayyile kuvvesi, menşei itibariyle iki farklı kuvveden yardım alır: Biri istek kuvvesi olup ona itaat ederek hizmet eder, çünkü mütehayyile onu tahrîk eder. Diğer kuvve ise, hayal kuvvesi olup, içinde muhafaza ettiği imgeleri ve biçimlerin izlenimlerini onun için birleştirir veya ayırır. Hayal kuvvesine, beş hâricî duyardan yardım gören ortak duyu hizmet eder. İstek duyusuna da, kaslara doğru yayılmış hareket kuvvesinin hizmet ettiği iştah ve nefret kuvveleri yardımcı olur.<sup>105</sup> Bütün buraya kadar zikrettiğimiz hayvanî ve insanî kuvvelerin münasebetleridir.

Hayvânî kuvvelerin tümüne hizmet eden, şüphesiz ondan düşük olan nebâtî kuvvelerdir. Bunlardan üreme kuvvesi en önemli sırayı alır. Ona büyüme kuvvesi hizmet ederken, hem büyüme, hem de

---

105. *en-Necât*, s.342.

üremeye beslenme kuvvesi hizmet eder. Bitki kuvvelerinin altında, hazım, tutulma, sindirme ve salgı gibi tabî kuvveleri de zikreden İbn Sînâ bunları da hizmetlerine göre sınıflandırır.<sup>106</sup> Bunlar konumuzu doğrudan ilgilendiren meseleler olmadığı için üzerlerinde fazla durmadan başka bir akıl çeşidine gireceğiz.

### 3. F A Â L A K I L

Birazdan mahiyetini açıklamaya çalışacağımız ve ileride Akıl Bilgi bölümünde tekrar üzerinde duracağımız Faal Akıl, İbn Sînâ'nın, genelde felsefî sistemini, özellikle de bilgi teorisini kozmolojisine bağlayan bir akıldır. Onun bilgi edinme âmeliyesinde oynadığı rol, tartışılmaz derecede önemlidir. Bu rolün mahiyeti, biraz önce de vurgulandığı gibi, İbn Sînâ tarafından hakiki bilgi diye nitelendirilen akıl bilgisi kısmında anlatılacaktır. Şimdi, onun diğer akıl dereceleriyle olan münasebetine geçelim ve onlar üzerinde ne derece etkin bir rol oynadığını görelim.

İlk ve Zorunlu Varlık, Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucu sudûr eden *müfârik akıllar* silsilesinin onuncusu ve dünyaya en yakın olanı ve bu sebeple de madde dünyasını madde ötesi âleme bağlayan yegâne bağ durumunda bulunan *Faâl Akıl*<sup>107</sup> yeni Türkçe ifadeyle *Hep*

---

106. A.e., 343.

107. Faâl Aklın Fârâbî ve İbn Sînâ'da oynadığı rolün ayrıntıları için bkz., Herbert A. Davidson, "*Alfârâbî and Avicenna On the Active Intellect*", *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, London, 1972, c.III, ss.109-178. Bu makalede yazar ağırlığı tamamen Faâl Aklın, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefesinde icra ettiği fonksiyona veriyor. Hernekadar bu iki filozoftan önceleri bu aklın nasıl geliştirildiğine kısmen değinilse bile,

*Etkin Akıl'dır*. Yukarıda saydığımız dört aklın dışında onlara devamlı baskın olan bu akıl İbn Sînâ tarafından bazen *Küllî Akıl*, *Küllî Nefs* ve *Dünya Nefsi* gibi bir takım değişik isimler altında zikredilir.<sup>108</sup> Ona göre, Faâl akıl mahiyeti itibariyle iki şekilde tanımlanabilir. 1- Herşeyden önce akıl olarak ele alınırsa, onun, zâtında tamamen soyut olan bir mahiyet olduğu ve bu nedenle de sırf makûl şeklinde bir cevher diye tanımlanabilir. 2- Kendine has Faâl bir Akıl olarak değerlendirilirse, onun taşıdığı isim ve sifata uygun bir faaliyet gösteren yani maddesel akli, üzerine yansımak suretiyle fiile geçiren etkin bir akıl diye tarif edilir.<sup>109</sup>

Yukarıdaki tarifin sınırlarını genişleten Herbert Davidson, İbn Sînâ'da Faâl aklın, nazari aklın kuvvelerini fiiliyata geçirme işlevinden başka iki önemli fonksiyonu daha olduğunu söyler. Herşeyden önce Etkin akıl ay altı dünyasındaki maddenin sebebidir. İkincisi, bütün canlı varlıkların nefsleri de dahil olmak üzere maddede görünen biçimlerin sebebidir. Üçüncüsü ve sonuncusu, biraz önce işaret ettiğimiz gibi, kuvve halindeki insan aklının kemâle geçiren etkendir.<sup>110</sup> Birinci durumda, dünyadaki bütün tabii nesnelere biçimlerini almaya hazır bulunan kuvve halindeki ilk madde, diğer

---

felsefî problem olarak tartışılması yeğlenmiştir. Faâl aklın tarihî tekevvün ve tekâmülü için bkz., Mübahat Türker-Küyel, "*Kut, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki Al-'Akl Al-Fa'âl için bir temel oluşturulabilir mi?*" (ss. 487-590), "*İbn Sînâ'da «Al-'Akl Al-Fa'âl»'in Kökleri*" (ss. 591-670), "*İbn Sînâ'nın «Al-'Akl Al-Fa'âl» ine Bir Adım Olarak Fârâbî'da Siyâset*" (ss. 671-706), "*İbn Sînâ ve «Al-'Akl Al-Fa'âl»*" (ss. 707-747), *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı, Ankara-TTKB, 1984.

108. *Nübüvvât*, s.44.

109. İbn Sînâ'nın kendi ifadesi:  
الفعل بإشراقه عليه

يخرج العقل الهولاني من القوة الى

110. Davidson, A.g.e., s. 154.

semâvî gezegenlerin hareketleri yardımıyla, Faâl akıldan sudûr eder. İkincisinde, kendisinde şekilleri bir bütün olarak ihtiva eden ve bu "şekilleri veren" bir akıldır.<sup>111</sup>

Dört nazârî akıldan, kuvve halindeki maddesel akılı meleke haline çeviren, meleke halindeki akılı fiile geçiren ve fiil halindeki akılı da müstefâd akıl seviyesine yükselten Faâl akıldır. Bütün hepsi bu akıla tâbidir. Burada İbn Sînâ'nın kendisine müracaat edelim:

İnsandaki nazârî akıl da, mahiyeti nûr dağıtmak olan bir cevherin ışığı vasıtasıyla kuvveden fiile geçer. Bu, birşeyin bizzat kendisinin fiile geçmesi şeklinde değil, onu fiiliyâta koyan başka bir şeydir. Cevherin kuvve halindeki akıla bahşettiği fiil, akiledilir biçimlerdir. O halde, akiledilir biçimleri ve imgeleri ona veren birşey mevcuttur. Bu şeyin kendisi hiç şüphesiz akiledilir biçimlerdir; bu yüzden de zâtı sırf akıldır. Şayet kuvve halinde bir akıl olsaydı, böyle sonsuza kadar giderdi. Bu ise, muhaldir. Bu silsilenin, zâtı akıl olan ve kuvve halindeki bütün akılları fiili akıllara döndürecek bir şeyde, son bulması gerekir. Bu şeyin kendisi, diğer akılları kuvveden fiile geçirecek bir yeterli sebeptir. Böylece o, fiile geçen kuvve halindeki akıllara oranla hep etkin akıl adını alır, aynı maddesel aklın buna oranla edilgen akıl adını aldığı gibi. Veya hayalin yine buna nispetle ikinci edilgen akıl adını aldığı gibi.<sup>112</sup>

Akılların kuvveden fiile geçmelerini daha açık şekilde vurgulamak için İbn Sînâ, güneş ile Faâl akıl arasında bir ilgi kurar. Faâl akıl, nefislerimize nispetle aynı güneşin gözlerimize nispeti gibidir. Bu akıldan elde edilen şey ise, aynen güneşten ışığın göze gelişi veya

---

111. A.e, ss. 155-6.

112. *en-Necât*, ss. 394-5.

görünen şeye yansıması gibidir.<sup>113</sup> Bu misali daha belirginleştirirsek; etkin akıl taşıdığı küllîlerle kendisinde nûru ihtivâ eden güneşe benzetilmektedir. Güneşin kendisi ayan beyan görünmektedir; ışınları ise kuvve halinde görünür nesnelere bilfiil görünür yapar, hatta insanın kuvve halindeki görme eylemini de bilfiil görür kılar. Özünde görünür olan güneşin misâli, özünde makûl olan Faâl akla benzer. Bu Faâl akıldan sudûr eden bir güç, hayalde kuvve olarak düşünölmeye hazır olan şeyleri fiilen düşünöölür yapar ve kuvve aklını fiil akla döndürür. Şüphesiz bu misâl, bundan sonraki bölümde küllîleri nasıl elde ettiğimizi açıklarken yine ele alınacaktır. Burada amacımız, nefisle birlikte bütün akıl çeşitlerini İbn Sîna'nın anlayışıyla ortaya koymak ve bilgi yollarını incelerken bunların zihinlerde birden teşekkölünü sağlamaktır. Zira, herkesin malumu olduğu üzere, kavramların muhtevaları açıklığa kavuşmadan, temeli onlara dayalı bir teoriyi doğru ve aslına uygun bir şekilde ortaya koymak pek mümkün değildir.

---

113. *el-Mebde*, s. 98.

## II. BÖLÜM:

İBN SİNÂ EPİSTEMOLOJİSİNİN  
BİLGİ ANATOMİSİ

## A. B İ L G İ L E R İ N S İ N İ F L A N D I R I L M A S I

Filozofumuz İbn Sînâ, daha önce de bir kaç defa belirttiğimiz gibi, felsefî sisteminin bütün disiplinlerini birbirleriyle tutarlı bir şekilde birleştirir. Felsefî ilimlerin tasnifine dair yazdığı kısa makalesinde, nazarî ilimlerin en aşağı durumunda bulunan tabiat ilmini, en ulvî bir seviyede bulunan *ilm-i ilâhi*'den, yani, metafizik'ten oldukça hassas bir şekilde ayırırken, bunların arasına matematik ve geometriyi koyarak âdeta onları birbirine bağlar. Bir bakıma böyle bir tasnif, felsefî anlamda fizik dünyası ile metafizik dünyanın, tasavvûfî dilde ise, madde ile mânânın insan nezdinde birleştirilmesi demektir. Çünkü böyle bir sınıflamayı yaparken onun gayesi, sadece ilimlerin konularının birbirinden farklı olduklarını ortaya koymak değil, aynı zamanda herbirinin insanı mükemmelleştirmede oynadıkları role dikkat çekmektir. Nitekim ona göre insan oğlunun kemâli ilimde ulaştığı kemâle ölçülür. Ancak, bu üç nazarî ilimden başka, İbn Sînâ'nın bazen âlet ilmi diye bazen de kendi başına apayrı bir ilim şeklinde ele aldığı mantık ilmi daha vardır ki, muhteva itibariyle diğerlerinden farklıdır.<sup>1</sup> Tamamen insan zihnini ilgilendiren ve diğer ilimlerin elde edilmesinde etkin bir rol oynayan bu ilim, temeli, tamamen kavramlar (tasavvurât) ve tasdiklere (tasdikât) dayanan ve hikmet yolunda güç sarfeden her insanın öğrenmesi zarûrî olan bir sanattır.

İbn Sînâ'ya göre, mantığın iki önemli kısmı, yani (i) tasavvurât

---

1. İbn Sînâ'nın mantık ilmine verdiği değişik isimler ve mantığın onun felsesinde oynadığı rol için bkz. Bilal Kuşpınar, *Ibn Sina's Theory of Logic*, yayınlanmamış Master tezi, O.D.T.Ü. Ankara-1987, ss.10-24.

ve (ii) tasdikât, aynı zamanda bilginin iki ayrı sınıfını teşkil etmektedir. Kendi ifadelerine dönersek konuyu daha belirginleştirebiliriz:

Her marifet ve bilgi ya tasavvurdur, ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgi olup tarif (*hadd*) ve benzerleriyle elde edilir.<sup>2</sup> Tıpkı insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi. Tasdik ise, kıyas ve benzerleriyle elde edilir.<sup>3</sup> "Her bütünün bir başlangıcı vardır" şeklindeki tasdikimiz gibi. Hadd ve kıyas kendileriyle bilinenlere ulaştığımız iki âlettir...<sup>4</sup>

Bilindiği gibi, mantığın ve dolayısıyla bilginin bu şekilde sınıflandırılması yeni bir şey olmayıp, tarihen eski Yunan felsefesinin ilk devirlerine kadar uzanan oldukça önemli bir konudur. Aristo'nun *Organon* adını verdiği mantığında da bunlar ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Fakat burada altı önemle çizilmesi gereken nokta, bu iki kısmın yani tasavvur ve tasdikin İslam dünyasında gelişmesi ve sadece felsefenin burhânında değil, kelâmın diyalektiğinde bile geniş yer işgal etmesidir. Hatta, eski Yunan kökenli bu iki terime, Batı dünyasında bile pek görülmeyen çok önemli katkıların, hem İslam filozolarınca hem de İslam kelimcilerince yapıldığı söylenirse bir

---

2. Benzerlerinden maksat, eksik tarif (*hadd-i nâkıs*) veya tarifi yerini tutmayan resmdir. Haddi, resmden ayıran şey, birincisinde türün yakın faslı ile tarif edilmesi ki, tam bir tariftir; ikincisinde ise, onun hassası ile tanımlanmasıdır. Mesela, insanın, "düşünen bir hayvandır" şeklinde tanımlanması hadd; "iki ayağı üzerinde yürüyen bir hayvandır" şeklinde tanımı da resmdir. Geniş bilgi için bkz., a.e., s. 44.

3. Kıyasın benzerleri, temsil ve *istikra'*dır. Her ikisi de kıyas kadar kuvvetli olmayıp, tasdikini aşağı derecelerini oluştururlar. Bilgi için bkz., a.e., ss. 54-57.

4. *en-Necât*, s. 20.



hakikat vurgulanmış olur.<sup>5</sup>

Bilginin birinci kısmını teşkil eden tasavvur, tasdiki meydana getiren kavramlardır. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ, tarif ile önce bilinen kavramlardan bilinmeye kavramlara ulaşıyor, daha sonra bu kavramları biraraya getirerek kendi aralarında ilgi yönünden analizini yaparak, onlardan önermeler elde ediyor ve bu önermeleri, kendi aralarında tasdik açısından sınıflandırmalara tâbi tutuyor. Daha açık bir tabirle, insanı, kemâle götürecektir bilgi, tasavvur ve tasdikin tamamen kendisidir. Bunlara götüren âletlerden hadd ve kıyas ile bunların benzerlerine girmeden önce şu sorunun cevabı verilmesi gerekir: Tasdik, ancak tasavvurla mümkündür. Tasavvur ise, hadd ile gerçekleşir. Haddin yani tarifi yapılabilmesi için bilinen kavramlara ihtiyaç vardır. Çünkü hadd bilinen kavramlardan bilinmeyenlere ulaşmayı sağlar. O halde bilinen kavramlar nelerdir? Bu kavramlar kendiliğinden mi insan zihninde meydana gelmektedir? Şayet değilse, onlara nasıl ulaşılmaktadır? Bu sorunun cevabı bizi, bundan önceki bölümde ele aldığımız insan nefsi ve kuvvelerine tekrar geri götürüyor. Bir bakıma bu, İbn Sînâ'nın mantığının psikolojisiyle bağlandığı tek noktadır ki tasavvurun muhtevasının bir kısmının nefsin kuvveleri ile elde edilmesidir. Yani onların bir kısmı, öncel (*a priori*) olup önceden zihinlerimizde mevcut iken, çoğunluğu ise, dâhilî ve

---

5. Bu iki terimin Yunan, Latin, Yahudi ve İslam felsefinde kullanıldıkları şekil ve icra ettikleri fonksiyon için bkz., Harry A. Wolfson, "The Terms *Taşawwur* and *Taşdîq* In Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, thks. Isadore Twersky and George H. Williams, Cambridge, Harvard University Press, 1977, c. I, ss. 478-492.

hâricî duyular ile tecrit edilmişlerdir. Birincisine İbn Sînâ, varlık (*vücûd*), şey (*şey'*), zorunlu (*vücûb*) vb. kavramları örnek getirirken ikinci sınıfa ise duyularımızın müşahhas varlıklardan tecrit ettiği cüzûlîlerden ve cüzûlîlerin nihayetinde ulaşılan küllîler olduğunu belirtiyor. Zihinlerde önceden bulunan kavramlar çok az olup, birden husûle gelirler. Duyular aracılığıyla elde edilenler ise çoğunluğu teşkil edip, bir takım soyutlanma derecelerinden sonra insan nefsinde oluşurlar. Şimdi soyutlanmayı gerçekleştiren duyu organlarının İbn Sînâ tarafından nasıl değerlendirildiğini görelim.

## B. DUYULARIN BİLGİ EDİNMEDEKİ YERİ

Bilgiye götüren iki unsurdan biri ola tarif, biraz önce de işaret edildiği gibi, "zihinlerde ve vehimlerde önceden husule gelen şeylerden, zihin ve vehimlerde henüz husûle gelmeyen şeylere ulaştıran" ilk yoldur.<sup>6</sup> Fakat zihinde önceden husûle gelen şeylerin çoğunluğu, yine biraz önce de vurgulandığı gibi, tamamen madde dünyasından soyutlanarak elde edilmişlerdir. Mesela, "insan zihninde tarif ile ulaşılan «insan», dış dünyadaki maddi bireylerinden ve ârazilarından tecrit edilmiştir".<sup>7</sup> Ama böyle bir zihnî nesne, İbn Sînâ'ya göre, duyular ile bir anda algılanmış olmayıp, aksine bir takım ameliyelerin sonucunda varılmış ve en nihâî noktada da, tamamen aklileştirilmiştir. Başka bir tabirle, yine merhum Prof. Fazlur

---

6. *Meşrikiyyîn*, s.9.

7. Robert E. Hall, "Some Relationships between Ibn Sînâ's Psychology, Other Branches of His Thought, and Islamic Teachings", *Journal For the History of Arabic Science*, c. III, n. 2, (1979), s. 58.

Rahman'ın çok güzel ifade ettiği gibi, İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, haddi zâtında, evrensel Yunan geleneğiyle uyum içinde olup, bilinen şeyin biçiminin idrak eden kimse tarafından bir çeşit soyutlamasıdır.<sup>8</sup> Soyutlama işlevini icra eden kuvveler ise, bir önceki bölümde ortaya konan iç ve dış idrâk organlarıdır.

Yine hocası Aristo'yu çok iyi takib eden İbn Sînâ, onun duyu organları için söylediği kısa ifadeyi tekrar eder: **Duyu organlarından her hangi birinin kaybı veya eksikliği, bilginin o oranda bir eksikliğine sebebiyet verir.**<sup>9</sup> Bilgiye doğru insan nefsinin iten şey, insanın duyularıdır.<sup>10</sup> Onların nefse aktaracağı biçimler, bilginin ilk başlangıcını teşkil ederler. Onlarsız cüzîlerin kavranması mümkün değildir. Ve dolayısıyla cüzîler vasıtasıyla elde edilecek küllîlerin de husûlü mümkün olmaz.

Duyu organlarının önemini ısrarla vurgulayan İbn Sînâ, tecrübe dünyasından tamamen idrak vasıtasıyla haberdar olunabileceğini söylüyor. Ona göre, "idrâk ancak nefis içindir ve o da mahsûs olan bir şeyin hisler vasıtasıyla ve ondan etkilenecek algılanmasıdır".<sup>11</sup> İdrâkın olduğu her yerde, duyuların zorunlu olarak bulunması gerekir. Çünkü, şayet bizde bedenî kuvvelerimiz -ki, bunlar duyularımızdır- mevcut olmasaydı, bizim için herhangi bir şeyi, idrâk etme yolu olmayacaktı.<sup>12</sup>

---

8. Rahman, *A History of Muslim Philosophy*, c.I, s. 492.

9. "...the loss of any one of the senses entails the loss of a corresponding portion of knowledge.." Aristotle, *Posterior Analytics*, 81a 38-39. İbn Sînâ'nın beyânı: **من فقد حساً ما فقد يجب ان يفقد علماً** *el-Burhân*, s. 158.

10. A.y.

11. *Tâlikât*, s. 23.

12. A.e, s.77.

Meseleye insan noktasından bakıldığında duyuların önemi daha da belirginleşir. Cismânî dünya ile içli dışlı olan insan, bütün tabii olayları ve nesnelere, ancak duyularıyla algılayabildiğinden, yaratılışının gereği, iç ve dış kuvvelerin yardımına her zaman muhtaçtır.<sup>13</sup> Onlarsız dış dünyanın biçimlerinden haberdar olamaz. O biçimleri idrâk edemez. Biçimleri idrâk edemeyince de, onlar vasıtasıyla ulaşılabilecek bilgilere de vakıf olamaz. O halde duyular ve onların ortaya koyacakları işlevler –soyutlama ve idrâk etme– bilgiye ulaşmak için gereklidirler.

### 1. SOYUTLAMA, İDRÂK VE DERECELERİ

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde, psikolojinin ne kadar önemli bir yer işgal ettiğini bir önceki bölümde gösterdik. Şimdi üzerinde durulacak soyutlama (*tecrîf*) konusu da bunun en güzel bir delilidir. Nâtik olan insan nefsinin önce dış, sonra iç duyularla cüzî nesnelere biçimlerini maddelerinden arındırarak yaptığı idrâk, soyutlama hadisesinin basit bir tanımıdır. Basitten karmaşık bir şekle doğru terakki eden bu ameliye, cüzîyâtın hâricî âlemden idrâk edilip iç âleme ki, bir bakıma manevî saha olan nefse intikâlidir.

İdrâk, idrâk edilen şeye nisbetle iki kısımdan müteşekkildir: İdrâk edilen şeyin hakikatının müdrîk tarafından hayal edilmesi veya o

---

13. A.e., s.23.

şeyin hakikatının misâlinin, müdrikin zâtında şekillendirilmesi.<sup>14</sup> Birincisinde idrâk edilen şeyin kendisi söz konusu iken, ikincisinde onun sadece temsili idrâk edilmektedir. İbn Sînâ'nın bu şekil tasnifini daha iyi sistemleştiren Nasireddîn Tûsî, onu iki kısma ayırır:(a) Maddî bir şeyin idrâkı, (b) Maddî olmayan bir şeyin idrâkı.<sup>15</sup> İdrâk edilen şeyin hakikatı dış dünyada mevcut ise, bu maddesel bir idrâktır. Bütün cüzîyât, bu kısma dahil edilebilir. Ama, idrâk edilen şeyin hakikatı, dış dünyada bizzat var olmayıp, sadece şekil olarak veya bir canlandırma olarak idrâk edilirse bu, madde dışı bir idrâktır. Bu kısma bir çok geometri şekilleri dâhil edilebilir. Bu tür şekiller dış dünyada bifiil mevcut olmamakla birlikte insanın zihninde bulunurlar. Dolayısıyla bu kısımda, yani gayr-i maddî nesnelere idrâkında soyutlama söz konusu değildir.<sup>16</sup> Çünkü zihinde önceden bulunan bir şey zaten soyuttur. Ama maddede olan bütün her şey, soyutlanarak idrâk edilir. Çünkü onların varlıkları bilfiil 'ayân'dadır.

Dış dünyadaki nesnelere varlığı duyular vasıtasıyla nefse aktarılır. Duyular sadece bir âlet olup, asıl idrâkı yapan nefsin kendisidir. Ama herhalükârda nefis, bu nesnelere idrâk edebilmek için duyulara muhtaçtır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, "bütün cüzî'nin idrâkı cismânî bir âletledir".<sup>17</sup> Burada şu noktayı hemen açıklamakta fayda vardır: Nefs, cüzî olan mahsusâtı âlet ile idrâk ederken, ma'kûlâtı

---

14. *el-İşârât*, c.II, ss. 334-339.

15. A.g.e., Nasireddin Tûsî'nin şerhi, ss. 334-335.

16. A.e., s. 335.

17. *en-Necât*, s. 349.

zâtıyla idrâk eder.<sup>18</sup> Bu, İbn Sînâ'nın önemle üzerinde durduğu noktadır. Çünkü ona göre, duyu organlarına muhatap olan şeyler, dış dünyadaki cüzî nesnelere. Burada cüzîden maksat, ileride açıklanacak olan küllîden farklı ve zihnin tasavvur etmesine mâni teşkil eden ferdî nesnelere manalarıdır. Meselâ, muayyen bir Zeyd'in manasını tasavvurumuz gibi ki, onu bizzat Zeyd olarak, şahsi varlığını tasavvur etmemiz mümkün değildir.<sup>19</sup> Yani kendisinden bahsettiğimiz muayyen Zeyd'in zâtı, ne varlıkta mevcuttur, ne de vehmde bulunmaktadır. Bu yüzden onun tasavvuru mümkün değildir.<sup>20</sup> Ama genel bir Zeyd'den bahsedilirse böyle bir tasavvur, onun insan olması cihetiyle mümkün olabilir. Bu konuya küllîlerden bahsedilirken tekrar işaret edilecektir.

İbn Sînâ, cüzî mahsusâtın, âlet vasıtasıyla nefis tarafından idrak edildiğini beyan ettikten sonra, bunun dört mertebede cereyan ettiğini söyler.<sup>21</sup> (i) Hissî, (ii) Tahayyulî, (iii) Vehmî ve (iv) Aklî. Bütün bunlar, biçimin maddeden soyutlanmasıyla gerçekleşir. Şimdi bu dereceleri teker teker ele alalım.

#### a. H i s s î İ d r â k:

His yani duyu organı, biçimi maddeden basit bir şekilde soyutlar. İdrâk edilen bu biçim, ancak mahsuse durumunda olup, bütün maddi ilişkilerinden tamamen ayrılmış değildir. Başka bir tabirle, his, müdrike, hazır vaziyette bulunan dış dünyadaki nesneyi, yer, zaman, durum, keyfiyyet ve kemiyet vb. ilişkileriyle idrâk

---

18. *Tal'likât*, s. 78.; *en-Necât*, ss.349-350.

19. *Meşrikiyyîn*, s. 12.

20. *en-Necât*, s. 10.

21. *el-Mebde'*, s. 102.

eder.<sup>22</sup> Maddî biçim, maddeye bağılılığı sebebiyle, ilintileriyle birlikte bulunduğundan, duyu ile doğrudan ve saf biçim olarak algılanması mümkün değildir.<sup>23</sup> Mesela, insanlık biçimi idrâk edilmek istendiğinde, onun dış dünyada Zeyd, Amr, Ahmet, George vb. gibi nevilerinin çok olduğu, her birinin ayrı ayrı yer ve zamanlarda bulunduğu farkedilecektir. Duyunun birden bunları algılaması tam olmayıp aksine kısmî ve maddesel ilişkileriyle olacaktır. Dolayısıyla, bu ilişkilerin zevâlî anında, algılanan biçim de kaybolacaktır.<sup>24</sup>

İdrâkın bu basit mertebesinde, biraz önce de ifade edildiği gibi, idrâk edilen nesnenin biçimi, idrâk eden organda devamlı kalmaz. Maddesi kaybolduğu anda, biçimi de kaybolur. Çünkü onu algılayan, zâhiri duyulardan herhangi birisidir. Nefs bölümünde de defalarca belirtildiği gibi, dış duyuların algıladıkları şeyleri, kendilerinde tutma özellikleri yoktur. Onlar sadece birer nakil vazifesi görürler. Kısaca, hârici duyunun yaptığı iş, duyuya muhatap olan mahsuseyi almak ve hayal kuvvesine aktarmaktır. Bu yüzden İbn Sînâ, hâricî duyuda, biçimin hayal edilmesinin mümkün olmadığını, maddenin kaybı ile, onun da duyudan kaybolacağını özellikle vurgular.<sup>25</sup>

#### b. T a h a y y ü l î İ d r â k:

İdrâkın ikinci derecesi olan tahayyül, birinciye nazaran biraz

---

22. *el-İşârât*, c.II, s. 343.

23. Elbîr Nasrî Nâdir, *İbn Sînâ ve'n-Nefsü'l-Beşeriyye*, Beyrut-Lübnân, ts., s.70.

24. A.g.e, s. 71.

25. Bkz. *el-İşârât*, c.II, s. 344; *el-Mebde*, s. 103; *en-Necât*, s. 350; *el-Burhân*, s. 160.

daha kuvvetli olup, cüzî biçimlerin maddeden tamamen, ama maddesel arazlarıyla birlikte soyutlanmasıdır.<sup>26</sup> Tahayyül, biçimi, maddeden bütünüyle soyutlamasına rağmen, hâlâ maddî ilintilerinden sıyrılamamaktadır. Bu yüzden hayal idrâkı, duyulara bağlı olarak, onlar hissederse hayal eder. Ama maddenin kaybolmasıyla hayalden gitmez.<sup>27</sup>

Kısmî bir soyutlama halinde vukû bulan tahayyül, dış dünyadan hâricî organlar tarafından hayal kuvvesine aktarılan imgeleri idrâk etme şeklinde de tarif edilebilir. Burada idrâk edilen şey maddenin biçimidir veya onun imgesidir. Hiç bir zaman maddenin mahsûse hali değildir. Bununla birlikte, tam bir soyutlama söz konusu değildir. Mesela, insanı, sırf insan olarak yani kendisinde bütün insanları toplayan müşterek bir insan olarak hayal etmeyip, sadece belirli bir insan olarak, keyfiyyet, kemiyet, yer, zaman ve durum gibi kategoriler içinde hayal eder.<sup>28</sup> Hayal edilen insan, diğer insanlardan bir veya bir kaçıdır.<sup>29</sup> Yani renkleri ve durumları birbirinden farklı insanların idrâkıdır.<sup>30</sup>

### c. V e h m î İ d r â k :

İbn Sînâ'nın *el-İşârât* isimli eserinde yer vermediği bu idrâk, biçimin maddeden biraz daha fazla soyutlanmasıyla meydana gelir.<sup>31</sup>

---

26. *en-Necât*, s. 350.

27. *el-İşârât*, c.II, s. 345.

28. *el-Mebde'*, s. 103.

29. Nâdir, a.g.e., s. 72.

30. *el-Burhân*, s. 160.

31. Yine şârih Tûsî, İbn Sînâ'nın burada, vehmi idrâktan bahsetmeyişinin sebebini şöyle açıklıyor: İdrâk edilen maddenin formu sadece bir müdrîke nispet edildiğinde vehm mevzûbahis olmaz. Çünkü o, yani vehm, duyu ve hayalin ayrı ayrı idrâk ettiği bir şeyi idrâk etmez.



Vehmî idrâkta, artık önceki iki idrâk çeşidinde var olan biçimin mahsuse hali veya maddeden soyutlanmış hâli değil, o biçimin mânâsı mevcuttur. Bir bakıma bu kısmen akledilir bir şekle çevrilmiştir. Ama, henüz küllî bir ma'kûl değildir. Mânâyla bitişik bir mahsusedir.<sup>32</sup>

Vehmî idrâkı, tahayyülden ayıran özellik, onun, biçimi hem maddesinden, hem de maddesel ilintilerinden tamamen ayırması ve bir kavrama çevirmesidir. Tahayyülde ise, daha önce söylenildiği gibi, biçim, maddesinden kurtarılsa bile hâlâ maddesel ilişkileriyle birlikte idrâk edilmektedir. Mesela fayda ve zarar, uyumluluk ve muhalefet gibi mefhumlar tamamen vehmin idrâkı içerisinde yer alır.<sup>33</sup> Ancak bu manâlar genel olarak değil sadece hususî anlamda idrâk edilmektedir. Başka bir tabirle, vehmî idrâkla elde edilen manâ, yalnız ferdi veya cüzî bir şey için olup, küllî bir hüviyeti yoktur. Bu yüzden, vehim bazen hayal ile birlikte mütalâa edilir.<sup>34</sup>

#### d. Aklî İdrâk:

Biçimin maddeden ve maddesel ilişkilerin tümünden tamamen soyutlanması, aklî idrâktır. İdrâkın en üstün seviyesidir. Çünkü böyle bir idrakta, artık ne maddeden, ne biçimen, ne de manâdan söz edilebilir. Aksine, bütün bunların aklileşip, küllî bir forma girmesidir. Filozofumuz İbn Sînâ bu konuyu açıklarken, aklın, tabiatı gereği,

---

Aksine idrâk ettiği şey, hayal ile ortak idrâk ettiği şeydir. Böylece, idrâk ettiği şey hususileşir ve cüzî olur. Bu nedenledir ki, Şeyh İbn Sînâ, bu kitabında vehme itibar etmemekle birlikte, diğer kitaplarında yer verdi. Bkz., geniş izah için, el-İşârât, c. II, s. 344, Tûsî'nin şerh kısmı.

32. *el-Mebde'*, s. 103.

33. Nâdir, A.g.e., s. 72.

34. A.g.e.

biçimi maddeden ve maddî izâfetten tamamen ayırmaya ve onu sırf soyut kılmaya gücü olduğunu belirtir.<sup>35</sup> Soyutlamakla kalmaz, aynı zamanda onu haddin kavramı yapar.<sup>36</sup> Öyleki, onu taakkul etmek için hiçbir zaman manâlara ihtiyaç kalmaz. Artık zâtıyla akledilmiş olur.<sup>37</sup>

Akıl, idrâk ettiği şeyi tamamen mücerret kılıp, ma'kûl bir hale getirmesi demek, şüphesiz cüzî şeylerin küllîye dönmesi demektir. Mesela, "insan" kavramı, yukarıda sayılan diğer üç idrâk ameliyesi sonucu, tikel nesnelere yani Amr, Zeyd, Ahmet ve Meryem gibi farklı fertlerden elde edilmiştir. Bu sebeple de, insan olarak insan şeklinde telâkki edilecektir. Daha iyi bir ifadeyle, o, sadece belirli bir insana veya bir kaç insana hâs olmayıp, tüm insanlara kapsayan bir kavram olmuştur. Aklın idrak ettiği kavramın, mesela insanın, kavram olarak, yani insan olarak hiçbir şekilde hisle ve his organlarıyla ilişkisi kalmamıştır.<sup>38</sup> Bütün insanlara bir yüklem olabileceğinden o, küllî olmuştur. Zeyd maddesel varlığı yönünden Ahmet'ten farklı olsa bile, insan olma cihetinden aynıdır. Yani akıl nazarında onlar sadece insandırlar.

Diğer üç idrâk, organlar vasıtasıyla icra edilirken, akıl hiç bir organa ihtiyaç duymadan idrâk eder. Bundan önceki bölümde genişçe incelenen hârici ve dâhili kuvveler, hem hissî, hem hayalî, hem de vehmî idrâkın âletleridir. Bu kuvvelerin her birinin insan bedeninde kendine ait yerleri vardır. Bunlar birinci bölümde açıklanmıştı. Bunların aksine, aklın, ise insan bedeninde kendine ait bir yeri yoktur.

---

35. *el-İşârât*, c.II, s.346.

36. *el-Mebde'*, s. 103.

37. A.y.

38. *el-Burhân*, s. 160.

Zira İbn Sînâ, onun gayr-i maddî olduğunu söyler. Yani akıl cismâni bir şey değildir. Bütün ma'kûlât, yine ona göre, tamamen cismâni olmayan şeylerde bulunur, yani sırf akılda bulunurlar. Bu yüzden akıl, kendisinde akiledilirleri ihtiva eden bir cevherdir.<sup>39</sup> O, ne bir cisimdir, ne de herhangi bir cisimde yer işgal eder. Bu özelliği sebebiyle de, herhangi bir kuvveye ya da organa ihtiyacı yoktur.

Aklın cevher olup bedeninin hiçbir uzvunda yer alan bir cisim olmadığını ispat etmeye çalışan İbn Sînâ, bunun Aristo tarafından çok iyi bir şekilde ortaya konduğunu<sup>40</sup> ifade ettikten sonra, dikkatleri ma'kûlâtın sonsuz olduğuna çevirir. Ona göre, şayet akıl herhangi bir organda bulunsaydı veya cismâni olsaydı, sınırlı olacağından, sınırsız şeyleri idrâk etmeye gücü yetmezdi. Halbuki durum bunun aksine olup, ma'kûlât bilkuvve sonsuzdur; düşünen aklın işi de onları bilfiil olarak teker teker bilmektir.<sup>41</sup>

## 2. İDRÂKLAR ARASINDAKİ FARKLILIK

Dört farklı idrâk konusunda, dikkati çeken nokta, önce de açıklandığı gibi, İbn Sînâ'nın cüzîleri idrâk eden kuvvelerle, küllîleri idrâk eden akli birbirinden kesin bir çizgi ile ayırmasıdır. Cüzîleri idrâk eden ilk kuvvelerden hârici duyu organlarının her birinin insan vücudunda belirli yeri olduğu muhakkaktır. İç duyulara gelince bunları da İbn Sînâ, insan beyninin içine yerleştirmiş ve hepsinin

---

39. en-Necât, s. 356.

40. Krş., Aristotle, *De Anima*, 407a 3v.dd.

41. A.e, s. 364.

cismânî olduğunu savunmuş ve bunlar daha önceki bölümde ortaya konmuştu.

Cüzîleri tamamen cismânî organlara veya âletlere atfeden filozof İbn Sînâ, küllîleri de akla veya akıllara münhasır kılmaktadır. Mesela, dış duyularla, diyelimki önümüzde duran Mehmet'in şeklini ve şemâlini, duruşunu, tavrını, yerini ve zamanını ve diğer buna benzer bütün maddi ilgilerini algıladık. Bu algı sadece mahsûsedir. Henüz iç duyulara gitmediğinden kalıcı bir özelliği yoktur. Mehmet o haliyle gözümüzün önünden kaybolduğu anda, herne kadar duyularımız ondan etkilense bile, iç duyulara gitmediği için o mahsûse ortadan kaybolur. Ta ki yeniden aynı Mehmet'i görürüz ve aynı mahsûseyi yani algıyı idrâk etmiş oluruz. İşte bu idrâkın en düşük ve kalıcı olmayan safhasıdır. Mahsûsâtın dış duyularla algılanmasıdır.

İkinci safhada ise, diyelimki, aynı Mehmet'i bütün saydığımız ilgileriyle algıladık ve bir dâhilî kuvve olan ortak duyu aracılığıyla hayal kuvvesine intikal ettirdik. İşte bu anda idrâkın, İbn Sînâ'ya göre, ikinci safhası olan tahayyulî mertebesine geçilmiş oluyoruz ki, Mehmet'in kendisi gitse bile onun şekli ve durumu hayalimizden gitmiyor. Mesela onu masasında oturuyor ve yazı yazıyorken algılamış isek, onun şeklini, rengini, masada oturuş şeklini, yazı yazma durumunu ve elindeki kalemin uzunluğunu veya kısalığını veyahutta Mehmet'in kendisinin zayıflığını veya şişmanlığını, Mehmet'in oradan gitmesi anında bile hayal edebiliriz. Bu çeşit bir idrâk, bütün arazlarla karışık bir biçimin idrâkıdır ve kısmen maddeden soyutlamış, fakat somutluğunu tam anlamıyla henüz yitirmemiş bir imgedir.

Üçüncü safhada, aynı Mehmet'i vehmî bir şekilde idrâk

ediyoruz. Yani onun, diyelimki, kullandığı kalem ile yazı arasındaki ilişkiyi idrâk etmeye çalışıyoruz. Bu kalemin yazı yazmak için kullanıldığını müşâhede ediyoruz. Sonunda kalemin faydalı bir âlet olduğu hükmüne varıyoruz. İşte bu şekil bir idrâk vehmî olup, hâlâ cüzî bir idrâktır ve evrensel bir idrâk değildir. Başka bir tabirle, "faydalı" mânâsını algıladığımız cüzî bir şeyden çıkarıyoruz. "Fayda"yı o muayyen kalemle anlıyoruz. Onu, hâlâ cüzî bir şeye nispetle idrâk ediyoruz. Bu şekil bir idrâk İbn Sînâ'nın tabirinde vehmî olduğundan beyinde bulunan iç kuvvelerle idrâk edilmektedir. Vehimden maksat bir bakıma takdir etme veya fikir verme şeklinde telakki edilirse daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Çünkü cismânî olmayan kavram veya mânâlar, duyularımıza muhatap olan cüzîlerden takdir edilmektedir.

İdrâkın son merhâlesi olan aklî idrâkta artık, sadece dış dünyadan değil aynı zamanda dış dünyaya açılan pencere durumundaki bütün iç ve dış duyulardan uzaklaşıp, bedende yeri olmayan, sırf cevher halindeki düşünen nefse (*nefs-i nâtika*) dönüyoruz. Bu safhada, yine misâlimizdeki Mehmet'in asıl zâtını idrâka çalışıyoruz. Sadece Mehmet değil onun gibi hem cinslerinden, onlara ait bir esas özellik veya felsefî anlamda *hakikat*'ını idrâk ediyoruz. Yani "insan" veya "insanlık"ını kavramış oluyoruz. Bu kavramlar, İbn Sînâ'nın felsefî analizinde, küllî olup, maddeden tamamen arındırılmış, saf kavramlardır. Asıl ilme konu teşkil eden de yine bu kavramlar ve onların terkipleridir. Bu konu üçüncü bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Kısaca özetlersek; bu dört idrakın başlangıç noktası cüzî ve somut nesnelere iken, sonuç noktası soyutlanmış kavramlardır. Dış

duyuların yardımıyla gerçekleşen tedricî idrâk âmeliyesinde, İbn Sînâ, ilk üç devreyi cüzî diye nitelerken, son devreyi küllî olarak görür. Bunlardan hissî ve tahayyülî idrâkın, kendisinin de ortaya koyduğu gibi, cüzî olması tabiîdir; ne var ki, vehmî idrâkın da bu şekilde olması biraz garip gözükmemektedir. Çünkü ilk ikisinde idrâk edilen şeyin biçimi ilintileriyle birlikte olduğundan, tam kavram olamamıştır. Ancak vehimde ne madde, ne de ilinti söz konusudur. O halde bu nasıl cüzî olabilir?

### 3. VEHMİN İDRAKI NASIL CÜZÎ OLABİLİR?

Dış duyunun idrâk ettiği her şey bizzat mevcut olan nesnelere. Bunların varlıklarından ancak duyularla haberdar olunabilir. Diğer taraftan, iç duyuların dış duylardan elde ettiği eşyanın şekli veya vasıfları, maddelerinden tamamen soyutlanamadıklarından cüzî olarak itibar edilirler. Bu nedenle, İbn Sînâ'nın hem hissî, hem de tahayyülî idrâkı cüzî itibar edilebilir.

Ancak, vehmî idrak söz konusu olduğu zaman, onun cüzî olması tartışma konusudur. Nitekim, filozofumuz İbn Sînâ, "vehmin idrakı cüzîdir" görüşünden dolayı, kendisinden sonra gelen bazı filozoflarca eleştiriye uğramıştır. Bunlardan birisi, Mulla Sadra olup, ona iki yönden karşı çıkmıştır: Birincisi, İbn Sînâ, vehm kuvvesinin hayvanlarda da bulunduğunu ve hatta onu hayvanî nefsin dahilî kuvvelerinden biri olduğunu iddia etmişti. Sadra bunun, ancak insana ait olabileceğini, zira düşünme kabiliyeti olmayan bir canlının buna sahip olmasının imkansız olduğunu ileri sürer. Mesela İbn Sînâ'nın

verdiği koyunun kurttan "tehlike" manâsını idrak etmesi örneği, Sadra'ya göre zayıftır. Çünkü koyun "tehlike" kavramını idrak etmekten ziyade, sadece tehlikeli hayvanı algılıyor. "Tehlike" manâ olarak ancak akıl sahibi insan tarafından elde edilebilir. O halde vehm kuvvesi hayvanda bulunmaz.<sup>42</sup>

Mullâ Sadrâ'nın diğer tenkidi ise, vehmle idrak edilen şeyin, İbn Sînâ'nın müdafaa ettiği gibi cüzî olmadığıdır. Her ne şekilde olursa olsun, ister tek bir nesneden isterse birden fazla objeden idrak edilsin, her vehmî idrak küllîdir, cüzî olamaz. Fazlur Rahman'ın sorusuyla, birşey nasıl hem manâ olur, hem aynı zamanda ferdi veya cüzî olur? Bunlar tamamen zihnîn mücerret kıldığı mefhumlardır. Duyunun idrakı olamazlar. Sadrâ'nın tenkidini tam yeterli bulmayan Fazlur Rahman ise şunları söyler:

...Sadrâ'nın vehmi, küllîye benzer bir şey diye yorumlaması, bütün manası, muayyen bir durumdaki cüzîde bulunan bir şeye pek uygun düşmez. Sadrâ'yı haklı çıkarmanın tek doğru yolu şu olabilir: Kendi ifadesi bunu pek açıklıkla ortaya koymasa bile, onun, vehm saf duyu idrâkı ile saf aklın idrâkı arasında bir şeydir sözünden, sevgi, nefret ve korku gibi reaksiyonların, kesinlikle duyularla algılanır olmadığı, bunula birlikte ilmî yönden de aklî değil ama akılsızda olamayacaklarını kastetmiş olması muhtemeldir. Yani onlar içgüdüselidir ve iç güdü akıldan yoksundur...<sup>43</sup>

İbn Sînâ'nın kendi ifadelerine başvurulduğunda şu hakikat kendisini gösterir. Vehmin idrâkına dâhil olan şeylerin kendileri değil, ancak maddeleri cüzî nesnelere dir. Kavramların cüzî olmaları ise arazî

---

42. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Molla Sadra*, s. 228.

43. A.e., s.229.

olarak buldukları cisimler sebebiyledir. Bunu İbn Sînâ açıklarken şöyle bir benzetme yapar: Vehmin elde ettiği manâlar, maddede zâtlarıyla bulunmayıp sadece arazîdir. Mesela şekil ve renk gibi şeyler cismâni maddeler içindirler. Ama, iyi, kötü, uygun ve zıt gibi şeyler ise, zâtları maddî olmadığından maddeye sonradan araz olarak gelirler. Bu nedenle, vehmî idrakın mânâları gayr-i maddidir. Şayet zâtları maddî olsaydı, iyi, kötü vb. şeyler arazî olarak düşünülmezdi. Halbuki bunların madde içinde bizzat bulunmadıkları kesindir. Bununla birlikte maddeden elde edildikleri de bir hakikattir. Bu yüzden elde edildiği maddeye nispetle cüzîdir.<sup>44</sup> İbn Sînâ'nın analizinden, Fazlur Rahman'nın içgüdü olarak yaptığı yorum bir tarafa bırakılırsa, Sadra'nın ikinci eleştirisinin tam isabetli olmadığı fikrine varılabilir. Diğer taraftan İbn Sînâ, her ne kadar açıklıkla insanın idraklarıyla, hayvanın idraklarını birbirinden kesin bir çizgiyle ayırmasa bile, burada dört kategoriye ayırdığımız insanın idrakları hayvanınkinden daha gelişmiş ve herşeyden önemlisi de insan nefsiyle yapılmış bir idraktır. Kendisinde akıl ve akıl kuvvelerini bulunduran insan nefsi, önceden açıklandığı gibi, daha sistemli ve düşünme faaliyeti icra edeceğinden, oldukça basit bir yapıya sahip olan hayvan nefsinden şüphesiz farklı olacaktır. Be sebeptendir ki, İbn Sînâ, dâhilî hisleri ortak incelerken misallerini çok basit verir; kurttan "sakınma" ve

---

44. *en-Necât*, s. 347-8.



çocuktan "sevme" manâlarının elde edilmesini zikreder.<sup>45</sup> Halbuki dört farklı idrâkı açıklarken de, sırf bunları insana has kıldığı için, "hayır" ve "şer", "muvafakat" ve "muhalefet" gibi psikolojik iç güdülerle pek ilgisi olmayan manâları örnek olarak vermektedir. Buradan onun bu meseleyi ne kadar titizlikle ortaya koyduğu açığa çıkmaktadır.

Kısaca, İbn Sînâ'ya göre, vehm kuvvesi her iki canlıda da aynı fonksiyonu icra etmesine rağmen, dereceleri birbirinden farklıdır. İnsanın vehm gücü, düşünen nefisle icra edildiğinden küllîye benzer, fakat cüzî ile algılandığı için cüzî bir manâyı verir; hayvanınki ise, düşünmeyen bir nefisle işlediği için sadece içgüdüsel bir duygu verir. Fakat İbn Sînâ, bugünkü modern psikolojinin tabiri olan içgüdü kelimesini kullanmamıştır. Bu yüzden, burada olduğu gibi, kendinden sonra gelen filozoflarca eleştiriye maruz kalmıştır.

Şimdi, vehmin idrâkıyla birlikte diğer üç idrâkı da yakından ilgilendiren başka bir konuya temas etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu, İbn Sînâ'nın, en son noktada, dört idrâkı ikiye indirilmesi konusudur. Yani duyulurlar ile akıledilirler şeklinde ifade edilen ve birazdan ayrıntılı olarak incelenecek olan, bilgi kaynağının iki farklı cephesidir. Bunların muhtevaları ortaya konduktan sonra, her biri ayrı ayrı değerlendirilmeye tâbi tutulacak ve buradan İbn Sînâ'nın, bilgiye, hangisini esas aldığı tespit edilecektir. Biraz önce vurgulandığı gibi, bu iki farklı unsur, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde, bilginin kaynağını belirleme açısından önemlidirler.

---

45. *en-Necât*, s. 329.

## C. M A ' K Ū L Â T V E M A H S Ū S Â T

İbn Sînâ'nın felsefî eserlerinde ve özellikle nefse dair yazmış olduğu bütün kitap ve risalelerinde göze çarpan en mühim nokta akıl ile hissin, dolayısıyla mahsuse ile ma'kûlenin birbirinden kesin bir çizgiyle ayrılmasıdır. Genel felsefî sistemiyle ahenkli olarak, aklın kavramlarını yüceltirken, hissin biçimlerini ikinci planda tutmuştur. Akıl ile hiss arasındaki ayırımın kaynağı, yine onun metafiziğinde geliştirmiş olduğu iki farklı âlem teorisidir. Nefsi ve buna bağlı olarak nâtık akli madde dünyasından, âdetâ hemen başka âleme gitmek isteyen bir yabancı gibi telâkki edip, onu, devamlı bedeninin dünyaya bağlayan ilişkilerinden uzaklaştırmayı, hâkikî özüne döndürmeyi amaçlar. İnsanın olgunluğunun ve kemâliyetinin, nefsin kemâliyeti ile mümkün olabileceğini savunan İbn Sînâ, onu, algıladığımız dünyanın maddî bağlantılarından koparmaya çalışır. İnsan nefsi kendini mahsûsâtta kurtarıp ma'kûlâta ulaştığı sürece mükemmelleşecek ve saâdete kavuşacaktır.

Bu tezini, bilgi nazariyesine aynen uygulayan İbn Sînâ, yukarıda sayılan idrâkları nihaî noktada iki ana kısma -hissî idrâk ve aklî idrâk- indirger ve ikincisinin insan için daha önemli olduğunu belirterek aklın ve akıl âleminin üstünlüğünü ortaya koyar.<sup>46</sup> Duyunun verdiği her idrâk cismânî olup cismin sûretini aktarır, akıl ise eşyanın mâhiyeti hakkında bilgi verir. Dolayısıyla hissî bilgi içerisinde maddesel ilişkileri ihtiva ederken, aklî bilgi, maddeden ve

---

46. *el-Mebde'*, s. 97.

maddî her türlü münasebetten uzak, saf bilgidir.

...Nâtık nefsin idrâk ettiği bilinen bir gerçektir. Sonra, onun cevheri (nâtık nefsin cevheri), diğer kuvvelerin cevherinden daha efdaldır. Çünkü o, mutlak surette basit ve maddeden tamamen ayrıdır. Maddeye bağlı bir şey, madde sebebiyle terkibe ve taksime meyillidir. Sonra onun idrâkı hasselerin idrâkından daha efdaldır. Zira nefsin idrâkı yakînî, küllî, zarurî, ebedîdir... Hissin idrâkı ise, zâhirî, cüzî ve yok olucudur...<sup>47</sup>

Burada görüldüğü gibi, İbn Sînâ, duyulara fazla önem vermemektedir. Duyuların vereceği biçimler, bilginin kaynağını oluştursa bile, hakikî bilgi değildir. Asıl bilgi, ona göre, akıldan gelmektedir. Başka bir ifadeyle, bilginin başlangıcı duyular, kemâl ve nihayeti ise akıldır.

Vehmî idrâkın, biçimleri cisimlerden soyutlamada çok önemli bir rol oynadığı daha önce belirtilmişti. Bu idrâk aynı zamanda, bilginin oluşması için, akıl ile hissi birbirine bağlayan kuvve durumundadır. Vehm aracılığıyla duyulardan gelen cüzî maddelerin biçimlerini akıl, mânâ halinden küllîler haline çevirmektedir. Bilgi ise, akıl âlemindeki küllîler veya akıledilirler ile, duyular âlemindeki cüzîler veya hissedilirler arasında kurulan zihnî bir ilişki sonucunda meydana gelir.<sup>48</sup> Ama hiçbir zaman, İbn Sînâ'ya göre, duyu verileri bilgi olarak kabul edilemez. Bunların neden hakiki bilgi olarak kabul edilmedikleri konusunda, filozofumuzun ileri sürdüğü gerekçeler verilirse, aynı zamanda onların epistemolojik değerleri görülmüş olur.

---

47. *Adhaviyye*, s.148.

48. Soheil Afnan, *Avicenna, His Life and Works*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1958, s.164.

## D. DUYULAR BİLGİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâm filozofu İbn Sînâ, bilgiye giden yollardan birinin duyular olduğu görüşünü desteklemesine rağmen, onların hakiki bilgi vermekten uzak olduklarını da göz ardı etmemektedir. O bu konuyu, yüzyılımızın modern filozofları gibi değil de tamamen kendine has bir üslûple, değişik eser ve risalelerinde ele almıştır. Ancak onun asıl gayesi akla dayalı bir bilginin müdafaası olduğu için duyular konusu sadece ikinci planda kalmaktadır.

Duyulardan elde edilen bilgiler,<sup>49</sup> akıl ile ulaşılan bilgiler gibi kalıcı olmayıp çok kısa zamanda yok olmaya meyilli olduklarından gerçek bilgi sayılmazlar. Maddeye bağlı oldukları için maddeyle var olup, maddenin zevaliyle yok olurlar.<sup>50</sup> Görülen, işitilen, dokunulan, tadılan ve koklanan şeylerden irtibat kesildiği zaman bütün bu duyu faaliyetleri durur, bunların durmasıyla algılanan şeyler de duyulardan hemen silinirler. O halde, İbn Sînâ'ya göre, duyu verileri geçici olup, aklın saf bilgisi gibi kalıcı özellikleri yoktur. Çünkü duyu ile idrâk edilen herhangi bir şey, başka bir şeyin idrâkıyla kaybolmaya mahkumdur.<sup>51</sup> Daha başka bir tabirle, duyu ile algılanan herşeyde, etkilenme söz konusudur.<sup>52</sup> Etkilenme ise, bir şeyin husûlü anında başka bir şeyin kaybolmasıdır. İdrâk edilen şeyin aynı

---

49. Hatta İbn Sînâ bunlara bilgi adını vermekten bile kaçınır görünmektedir. Çünkü ona göre bilgi, Arapça ilm olup, duyunun hissî verisinden farklıdır. Tarif ve taarruf, talim ve teallümden farklıdır. "Cüzîlerin idrâkı ilm değil ancak marifettir." *el-Burhân*, s. 12.

50. *Adhaviyye*, s. 148.

51. *Ta'likât*, s.77.

52. كل ادراك جسماني فانما يتم بفعل وانفعال.. A.g.o., s. 64.

anda hem husûle gelmesi, hem de yok olması mümkün değildir. Nitekim aynı anda iki vasıf, meselâ siyah ve beyaz, algılanamaz. Ama onlar mefhum olarak zihinde aynı anda tasavvur edilebilir.<sup>53</sup>

Duyu ile kavranılan şeylerin hakiki bilgi olamadıklarının başka bir nedeni ise, onların hakikî değil görünüşte bilgi olmalarıdır. Cismin hakikatının ötesinde, basit, süflî ve görünen bir veri sunmalarıdır. Eşyanın hakikatına dair bilgiyi bize tedarik eden şey İbn Sîna'nın nazarında, sadece ve sadece akıl olup, ya bizzat aklın kendisi ya da kendinden üstün olan Faal Akıl ile münasebeti sonucunda meydana gelir. Bu konu bundan sonraki bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Aklın hakikata dair bilgisi, duyunun görünen hakkında bilgisi ile aynı kefeye konulamaz. İnsan nefsinde gerçek bilgiyi, İbn Sîna'nın tabiriyle *ilm-i yakîn*'i hâsıl eden fiil halinde akıldır.<sup>54</sup> Duyu ise var olan şeylerin ve o şeylerin bir bakıma niteliklerinin bilgisini verdiği için, yakîn olmaktan çok uzak basit ve geçicidir.

Duyu verilerinin başka bir özelliği de, yanıltıcı olmalarıdır. İbn Sîna'nın, görülebildiği kadarıyla, bu noktayı hâssaten vurguladığı yer, onun gezegenler hususunda yazmış olduğu "Kıymetli Cevherin Açıklaması" isimli risalesidir.<sup>55</sup> Bu önemli yazısında her bir gezegenin özelliğini ince bir üslûple açıklayan İbn Sîna, şu sözleriyle onu tamamlar: "..(Buradan çıkan) gerçek şu ki, doğru bilgi, hisler vasıtasıyla elde edilemez. Bu insanların çoğunun zaaf olduğu noktadır. Zira onlar

---

53. *el-Mebde'*, s. 101.

54. İbn Sîna, "*Beyânü'l-Cevheri'n-Nefs (Kıymetli Cevherin Açıklaması)*", *Mecmû'atu'r-Resâil*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kürdistanü'l-İlmiyye, ts., ss. 277-278.

55. Bibliyografik bilgi için bir önceki dipnota bakınız.

duyunun çeldirici algısı ve vesvesesi sebebiyle, aldanabilirler, hataya düşebilirler. Allahım bizi dalâletten koru, hidayette sâbit eyle!"<sup>56</sup>

Duyu, eşyanın hakikatını bize haber veremediği için kesin ve doğru bilgi sayılmaz. Hatta bazen yanlış hükümlere götürebilir. İbn Sînâ bunu şu örnekle açıklıyor: Tabiatçılar suyun tabiatının soğukluk, ateşinkinin ise, hararet olduğunu zannettiler. Buna hisleriyle ulaştılar. Halbuki zanları hiçbir surette doğru değildir. Zira suyun soğukluğu iki cihettedir. Birincisi, onun haddine dâhil olan ve onun yapısında asıl olarak bulunan soğukluk; diğeri ise, ondan sonra kendisine araz olarak gelen soğukluk. Bu ikinci hususiyet suyun tarifinde yer alan hakiki soğukluk değildir, sadece duyunun algıladığı bir özelliktir. Suyun bekâsı gibi kalıcı olmayıp, yok olan hissî bir vasıftır. Aynı şekilde, insanın tanımında bulunan *nutk*, insanın ölmesi ile yok olan hissî bir *nutk* olmayıp, insana asıl olarak dâhil olan bir kuvvedir. Bu asıl kuvve sayesinde insan, insandır.<sup>57</sup> O halde, İbn Sînâ için gerekli olan bilgi, yanıltmaya her zaman meyilli olan duyu bilgisi değil, aksine insanın tasavvuruna konu olan hakikatin bilgisidir.

Duyu verilerinin başka bir özelliği ise, İbn Sînâ'nın, insanın bilgisi ile Allah'ın bilgisini mukayese ettiği bir kaç yerde kendisini gösterir. İnsan yapısı gereği, duyulardan ayrı olmayan ve maddeyle bağlantısını ancak onlarla gerçekleştirebilen bir varlıktır. Yine insan, İbn Sînâ'nın kendi tabiriyle, "meleklerin lisanı olan *nutk*"u kendisinde taşıyan ve bu *nutk* sayesinde hem ilme hem de idrâka muhatap olan tek varlıktır. Kendisini meleklerden ayıran özellik ise, sahip olduğu bu

---

56. A.e, s. 279.

57. A.e., s. 276.

nutkun hem âlete, yani duyulara hem de duyusuz âleme yani akla açılan iki özelliğidir. Melekler nutka sahip olmalarına rağmen, sözsüz tefhime ve hissiz idrâka sahiptirler.<sup>58</sup> Dolayısıyla insan yaratılışı gereği duyusundan uzak olamıyan bir canlıdır. Varlık hakkında ve olaylar hakkında bilgisi duyularla başlar. Böyle bir bilgi cüzîdir, zaman ve mekan içerisinde husûle gelir. Bu yüzden eşyanın hakikatını kavrayamaz ancak vasıflarına vukûf edebilir. Ama duyudan sıyrılıp, maddeden soyutladığı biçimlerden sonra akılla yapacağı her bilgi küllî ve genel olacağından eşyanın mahiyetini verebilir. Bu nokta İbn Sînâ'nın titizlikle üzerinde durduğu bir meseledir. İnsanın duyuya dayalı bilgisi, zaman ve mekan içerisinde tahvîle meyilli olup, sâbit değildir. Duyunun verileri sadce değişikliğe maruz kalmazlar, aynı zamanda kesrete, bölünmeye ve terkibe uğrayabilirler. Zorunlu Varlık olan Allah'ın bilgisine nazaran insanın bilgisi bütün bu sayılan şeylere meyilli olduğundan, mükemmel ve küllî değildir. Burada gayemiz, böyle bir karşılaştırmayı ayrıntılarıyla ortaya koymak değil, sadece insanın duyuları sebebiyle bilgisindeki zayıflığa dikkat çekmektir. Aksi takdirde böyle bir teşebbüs, bu tezin konusu dışında kalacağı gibi, ayrı bir tezi gerekli kılar.<sup>59</sup>

---

58. İbn Sînâ, "*Fî Sirri's-Salât*", *et-Tefsîrü'l-Qur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyyet Fî Felsefeti İbn Sînâ*, Hasan 'Âsî, Beyrut, 1983, ss. 210-211.

59. Allah'ın cüzîlere dair bilgisi teziyle, kendisinden sonra gelen İslam kelamcılarında Gazali'nin açık tenkitlerine marûz kalan İbn Sînâ'yı yine İslam mütefekkeri İbn Rüşd'ün aklamaya çalıştığı bilinen bir hakikattir. Gazali'nin eleştirisine hedef olan nokta, bilindiği gibi, İbn Sînâ'nın "Allah cüzîlerî küllî şeklinde bilir" şeklindeki cümlesidir. (*İlâhiyat II*, s.359.) Ama bu cümlemin hemen akabinde şunu da ekler: "Bununla birlikte, ondan hiçbir şahıs gizli kalmaz. Yerde ve gökte, en ufak zerre bile onun bilgisinden uzak değildir."(A.y.) Burada maksat, hiçbir zaman birini

Buradan çıkarılacak en önemli sonuç şudur: İnsanın bilgisi duyular seviyesinde kaldığı sürece hakikatten uzaktır. Eşyânın tabiatını bilebilmek için, duyu seviyesinden akıl seviyesine doğru yükselmek gerekir. Bu da İbn Sinâ'nın deyişiyle, Metafiziğin ve ilm-i ilâhî'nin konusunu teşkil eden ilimdir. İnsanın kemâli ve saadeti için gerekli ilim, ancak ulvî mevzûlara dair bir ilimdir. Hiçbir zaman basit nesnelere bağlı ferdî varlıkların ilmi değildir. Çünkü böyle bir bilgi, bizi küllî bir hakikate götüremez. Diğer taraftan, duyuların idrâkı hataya meyilli olduğundan, akıl kadar mükemmel değildir.<sup>60</sup>

Duyuların verilerini tam bilgi olarak itibar etmemekle İbn Sînâ, epistemolojinin kurucusu olarak kabul edilen Eflâtun'u<sup>61</sup> takib eder görünmektedir. Duyu idrâkını (perception) bilgi olarak telakki

---

haklı çıkarmak değil, aksine bunun değişik yorumlara açık olduğunu belirtmektir. Kendisinin akılcı felsefesinde herşeyi akıl ölçüsüne vuran İbn Sînâ, şüphesiz böyle hassas bir noktada da akıl sınırı içinde kaldığından tezini makûl bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Gayesi, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, hiçbir zaman Allah'ın bilgisini küllîlere inhisar ettirip, cüzîlerden habersiz kılmak değil, aksine, Allah'ı ve O'nun bilgisini zaman, mekan ve cisimle içiçe bulunan insanın bilgisi gibi telakki edilmemesini vurgulamaktır. Bu nokta diğer eserlerinde ve hatta şarihlerinden Tûsî'nin yazmış olduğu küçük ilim risâlesinde açıkça görülmektedir. İbn Sînâ'ya göre, insanın bilgisi malûmâtın biçimleri olurken, Allah'ın bilgisi mevcûdâtın biçimleridir. Allah onları var etmeseydi biz onları bilemiyecektik. Halbuki Allah'ın bilgisi bir bakıma yaratmaya meyilli iken bizim bilgimiz almaya meyillidir. (*Ta'likât*, s. 82.) Ayrıca geniş bilgi için şu yayınlara bkz., Nasireddin Muhammed et-Tûsî, *Şerhu Meseleti'l-'İlm*, Matbaatü Camia meşhed, 1385; Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, (1962), c. 82, ss. 299-312.

60. Parviz Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, London, 1973, s.73.

61. Eflâtun, "bilgi nedir?" "bilgi nerede bulunur?", "duyularla bilgi elde edilebilir mi?", "bilgi ile zan arasındaki ilişki nedir?" vb. soruları sorarak bilginin kaynağını aramağa çalışır. Bu nedenle de bilgi teorisinin ilk mücidi diye bilinir. *Encyclopedia of Philosophy*, c. III, s. 9.



etmeyen Eflâtun, onu, oluş içindeki bu dünyanın basit bir algısı diye niteler. Protagoras'ın "ben, var olan şeyin ölçüsüyüm" şeklindeki ifadesini birazcık değiştirip, "bana görünen şey benim içindir, dolayısıyla algı dairesinde ben, var olan şeyin değil, var olma sürecinde olan şeyin ölçüsüyüm" şeklinde ifade ederek, algıların sabit bir bilgiye götürülemeyecekleri noktasına ulaşır. Buradan, duyuların algısı bilgi olamaz önermesini inşa eder.<sup>62</sup>

Ama İbn Sînâ, Eflâtun'un aksine, duyuları tamamen dışlamaz. Onu Aristo'da olduğu gibi soyutlama şeklinde cereyan eden bir sisteme bağlar. Yani daha önce ele alınan dört idrakın temeline oturtmakla, duyuların verilerini aklın soyut sahasına intikâl ettirir. Duyuların sağladığı biçimler, nihâi noktada tamamen maddelerinden soyutlanarak saf bilgi haline döndürülür. Bu saflaştırmayı icra eden yegâne cevher ise aklın kendisidir.

Buraya kadar tartışılan konulardan şöyle bir sentez çıkarılabilir: İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, bilgiye temel olan nefsin tahlili ile başlayıp, bilgiye bir bakıma âlet olan duyulara ve onların işlevleri ile elde edilen duyu bilgilerine kadar geldi. Sonra bu bilgiler, İbn Sînâ'nın üslubuyla değerlendirmeye tâbi tutuldu. Bu değerlendirmenin sonucunda, bir takım epistemolojik gerekçelerle, onların hakiki bilgi

---

62. Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge and Keagan Paul Ltd, 1973, ss. 102, 106. Protagoras: What appears to me is for me or to me. (Bana görünen şey benim içindir ve banadır.) Plato: What I perceive becomes for me or to me. (Algıladığım şey benim için ve bana olur.) Birinci cümlede süreklilik ima edilmesine rağmen ikincisinde sadece onun belirli bir zaman içerisinde olduğu ifade edilmektedir. Buradan bu bilginin kalıcı olmadığı sonucuna varılmaktadır. (A.g.e., s. 39.)

olamıyacakları noktasına ulaşıldı. Filozof İbn Sînâ, bütün bu tahliliyle kısaca şu noktaya dikkatlerimizi topladı: İnsanı, mutluluğa götürecektir bilgi, duyuların bilgisi değil aklın bilgisidir. Aklın bilgisi ise, bütünüyle akıledilir olan soyut kavramlardır, yani küllîlerdir. O halde, şimdi aklın saf bilgisini oluşturacak küllîlerin İbn Sînâ tarafından nasıl itibar edildiğine geçelim.



### III. BÖLÜM:

BİLGİ TEORİSİNDE ÖNEMLİ BİR  
ONTOLOJİK SORUN: KÜLLİLER

## A. KÜLLÎLERİN MAHİYETİ

İbn Sînâ'nın felsefesinde en karışık meselelerden biri, şüphesiz küllîlerdir. Bu mesele ile ilgili şu sorular, yalnız İslam felsefesi araştırmacılarının değil, aynı zamanda genel felsefe tarihçilerinin de zihinlerini fazlasıyla meşgûl etmiştir. Bugün bile bu soruların bazısına hâlâ kesin cevap verilememiştir. Küllîler nelerdir? Mahiyetleri nedir? Cüzûlîlerden farkı nedir? Genelde felsefi disiplinlerde, özellikle bilgi teorisinde işlevleri nelerdir? Kendilerine has bir varlıkları var mıdır? vs. Bu soruların herbiri felsefe kitaplarında, ya belli bir filozofun teorisi olarak, ya da genel bir mesele olarak enine boyuna tartışılmıştır. Tezimizin filozofu İbn Sînâ'nın bu konudaki fikirleri ise, yazılan bir kaç makale dışında, şimdiye kadar tam ortaya konulmamıştır. Kaldığı, bu makalelerin bazısı doğrudan alâkalı olmamakla birlikte, kısmî bir şekilde ve başka mevzûlar münasebetiyle yazılmıştır.<sup>1</sup> Burada üzerinde durulacak asıl konu, İbn Sînâ'nın bilgi

---

1. Küllîler konusunda şu yayınlardan istifade edilebilir: Richard I. Aaron, *The Theory of Universals*, Oxford, 1967; Robert E. Abu Shanab, "Avicenna and Ockham On the Problem of Universals", *The Pakistan Philosophical Congress*, c. XI, n. 2 (1973), ss.1-14; Michael Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his *Shifâ*", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, thks, Alford T. Welch and Pierre Cachia, State University of New York Press, ss.34-59; "Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his *al-Shifâ*", *Logos Islamikos Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, thks., Roger M. Savory and Dionisius A. Agius, Papers in Mediaeval Studies 6, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, ss.219-239; Fazlur Rahman, "Existence and Essence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, University of London, 1958, ss. 1-16; Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's Essence-Existence Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, c. 92, n. 3, (1972), ss. 425-435.

nazariyesinin bel kemiğini oluşturan akıl cevherinin, küllîlerle olan ilgisidir. Aksi takdirde, biraz önce de belirtildiği gibi, küllîler gibi oldukça kapsamlı bir mesele kendine has bir araştırmayı gerektirir. Bununla birlikte, kısa da olsa, küllîlerin mâhiyetleri üzerinde durulacak ve buradan onların akıl tarafından nasıl elde edildiğine geçilecektir.

İbn Sînâ, üç farklı küllî kavramı ortaya koymaktadır:<sup>2</sup> (a) Tabiî, (b) Aklî, (c) Mantıkî. Bu üç ayrı küllî, manâ itibariyle üç farklı varlığı ihtiva eder. Birinci durumda, küllî, ezeli olarak, beşerî nefis ve sûretlerle birlikte Faal Akıl'da mevcut olmasıdır. Böyle bir durumda, dış dünyadaki varlıklara ve çokluğa önceliği (*ante rem*) söz konusudur.<sup>3</sup> Aklî vaziyette ise, hâricî dünyada kuvve halinde, arazî olarak var olmasıdır. Dış dünyanın gerçek varlığı ve çokluğu (*in re*) beraberdir. Yani, fertleriyle birlikte ilintisel olarak bulunmasıdır.<sup>4</sup> Mantıkî cihetle ise küllî, zihinde mevcuttur. Böyle bir durumda o, dış dünyadaki fertlerinden elde edildiği için, onlardan ve kesretten sonra (*post rem*) gelir.<sup>5</sup>

Küllîlerin üç farklı kategoriye ayrılmaları, esasında, klasik mantıktaki beş küllîden<sup>6</sup> "cins" in üç kısımda mütalâa edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Tabiî cins, aklî cins ve mantıkî cins. Küllî kendi

---

2. *el-Medhâl*, ss. 65-72. Seyid şerif Cürçânî'nin *Ta'rifât*'ında da bu üç kısım küllî açıklanmış ve İbn Sînâ'nın görüşüyle çok yakın benzerlik vardır. Bkz., A.g.e., (1938), ss.163-164.

3. A.e., s. 67.

4. A.e., s. 66.

5. A.e., s. 69.

6. Beş küllî (külliyyâtü'l-Hamse) şunlardır: (1) Cins, (2) Tür, (3) Fasl, (4) Hassa ve (5) Araz. (A.g.e, s.41).

başına ele alındığı sürece bir genel kavram olup, içine aldığı fertlere mahmûl yapılır. Aynı şekilde tabîî cins, kendi zâtında küllî bir hakikattir ve onun bir cins olarak zihinde tasavvuru mümkün olup, dış dünyadaki fertlerde tahakkuku görülebilir.<sup>7</sup> Aklî cins ise, bu küllî hakikatın tabîî bir sonucu olarak fertlerin hepsini şâmil bir müşterek kavram olabilir. Onlara hem kuvve halinde, hem de fiil halinde uygulanabilir.<sup>8</sup> Son olarak mantıkî cins, kendisinde özellikleri toplayan, tür itibariyle farklı olan şeylere söylenebilir.<sup>9</sup>

Cinse paralel olarak yapılan bu üç tür küllî sınıflama İbn Sînâ'nın kendisinin ortaya koyduğu yeni bir teori olmayıp, tarihen oldukça eskiye dayanır. İslâm dünyasında ilk defa bu ayırımın Yahya b. 'Adî tarafından, mantık sahasında terceme etmiş olduğu eserlerinde yapılmıştır. Hatta elimize ulaşmayan, *fi'l-Mevcûdâtî's-Şelâseti'l-İlâhiyyi, ve't-Tabî'iyyi ve'l-Mantikiyyi* (İlâhî, Tabî'î ve Mantıkî Üç Varlık Hakkında) isimli risâleden bahsedilmektedir.<sup>10</sup> Buradan anlaşılan açık nokta, İslâm dünyasında küllîlerin bir metafizik yönü, bir aklî yönü ve bir de zihnî yönü yaygın bir şekilde felsefenin konusu olduğudur. Şüphesiz filozofumuz İbn Sînâ'nın bu üç kategoriye yaptığı, felsefî katkı inkar edilemez. Eserlerinin ince bir tahkiki bu gerçeği hemen açığa çıkarır. Hatta bir dereceye kadar şu şekilde bir tez de bu doğrultuda savunulabilir: Bu üç küllî tasnif, felsefî disiplinlerin üç kısmını birbirinden ayıran ve aynı zamanda birbirine bağlayan bir mekanizmadır.

---

7. A.e., s. 66.

8. A.y.

9. A.y.

10. İbrahim Medkûr, *el-Medhâl'e yazdığı Giriş*, s. 66.

Söyleki, ilk anlamında küllî, ilâhi âlemde var olan bir küllî olup, mahiyeti itibariyle, aklın ve zihnin ötesinde yer alır. Burası metafiziğin sahasına girmiş olup, İbn Sînâ'nın İlâhiyatının asıl konusunu teşkil etmektedir. Zorunlu Varlık Allah'ın kendi zatını düşünmesi sonucu meydana gelen akıllar âlemi ve diğer varlık âlemindeki eşya, yine Allah'ın katında küllî olarak mevcuttur. Dolayısıyla onun önce akıl edip sonra var ettiği şeyler, O'nun katında küllîdirler. Hiçbir zaman bizim bilgimiz içindeki küllîlerin bulunuşu gibi, önce var olup sonra küllî olarak akıl etme yerine, önce akıl edip sonra var etme söz konusudur. Mesela, insan semânın biçiminden istifade ederek, semanın aklî biçimine ulaşır. Yani önce semânın şekli sonra onun akıldaki biçimi meydana gelirken, Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'da tamamen tersi, yani önce onun şeklini akleder sonra onu vareder.<sup>11</sup> Ancak burada altı çizilmesi gereken mühim nokta, İbn Sînâ, bu küllîlerin nasıl külli olduklarını tam açıklamadan, mâhiyetlerini muğlak bıraktığından, kendisinden sonra gelen filozof ve mütekellimini bir takım sorularla karşı karşıya bırakmıştır. Hatta onun savunduğu, daha önce de zikredilen, Allah'ın cüzûleri küllî olarak bilir tezi de bu muğlaklığın bir sonucudur. Varılan sonuç odurki, buradaki küllîden maksadın ne olduğu ve mahiyetinin ne olduğu bilinmediği sürece bu soru cevapsız kalmaya devam edecektir.

İlâhi âlemdeki küllîler ile yani tabiî küllîler ile diğer küllîlerin birbirleriyle alâkası, öncelik ve sonralık cihetiyledir.

---

11. *İşârat*, 3-4, s. 707.

Nitekim, üç küllî de gerçek küllîdir. İlâhi âlemde, eşyada ve zihinde.<sup>12</sup> İlâhi âlemdeki küllî ile eşyada bulunan küllî bilginin temelini teşkil etmektedir. Her ikisine de ulaşmanın yegâne yolu Faal Akıl'la temasa geçmektir. Ama her ikisinin de elde edilmiş şekilleri birbirinden biraz farklıdır. Bu konuyu bundan sonraki bölümde inceleyeceğiz.

Küllî cinsi ontolojik yönden ele alan İbn Sînâ, onun iki şekilde ma'kûl olabileceğini söylerken, İlâhî âlemdeki küllîler ile eşyadaki küllîler arasında şu mukayeseyi yapar:

Tabiatı ma'kûl cins olan bir şey iki şekilde var olur: (i) Ya önce akledilir sonra gerçek dünyada ve kesrette vücûda gelir. Bunun misali, bir kimse önce bir sanat eserini düşünür sonra onu meydana getirir. (ii) Ya da önce dış dünyada meydana getirilir, sonra akılda tasavvur edilir. Mesela bir kimse, bazı insanları görür ve sonra insan sûretini akleder. Kısaca, bazen akledilen sûret, belirli bir şekilde, dış dünyadaki var olan sûretin sebebidir; bazen dış dünyadaki sûret, belirli bir şekilde, akledilen sûretin sebebidir. Yani (bu ikincide) dış dünyada husûle geldikten sonra, akılda husûle gelir. Ve var olan şeylerin tümünün Allah'a ve Meleklerle nispeti, sahip olduğumuz sanat eserlerinin üretken nefse olan nispeti gibidir. Böylece, fiziksel algıladığımız ve bilebildiğimiz şeylerin özüne ait Allah'ın ve Meleklerin ilminde olan şeyler kesretten önce var olur. Bunlardan her bir ma'kûl tek bir manâdır. Bundan sonra, bu manâlar için kesrette bulunan varlık husûle gelir. Sonra kesrette husûle gelir ve herhangi bir şekilde onunla birleşmez, çünkü, hâricî dünyada umumi bir şey yoktur, aksine sadece farklılık vardır. Kesrette husûle geldikten sonra tekrar bizim katımızda ma'kûl olarak meydana gelir.<sup>13</sup>

Bu metnin biraz ilerisinde, filzofumuz Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ, İlâhi âlemdeki küllîlerin nasıl olduklarını başka bir ilim dalında

---

12. Abu Shanab, A.g.e., s. 5.

13. *el-Medhâl*, s.69.



inceleyeceğini, şu anda mantıkla meşgûl olduğunu, beyan ettikten sonra diğer küllîlere geçer. Onun başka ilim dediği, metafiziği, kendi tabiriyle, ilm-i İlâhîdir. Ne varki, ilâhiyâta dair eserlerinde bu küllînin ne olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Bu konuda getirdiği temel fikir, Zorunlu Varlık olan Allah'ın, zatının *Bilgi* olması, bu *Bilgi*'nin kendisiyle aynı olması ve dolayısıyla, küllî olan bilgisinin, değişmeden, zaman, mekan ve her türlü maddesel ilişkiden uzak, her cihetle sadece *Bir* olmasıdır.<sup>14</sup> Bu nedenle, Allah'ın katında olan tabîî külliye İbn Sînâ, kesretten önce gelen küllî demektedir.

İlâhi âlemde küllîlerin varlığını kabul etmekle İbn Sînâ, ister istemez Eflâtun'un savunduğu, küllîlerin bağımsız olarak var oldukları teorisini destekler görünmüştür. Ancak eserlerinin bazılarında ise, Eflâtun'un idelerini reddetmiştir. "Eflâtun, ayrı ma'kûl sûretleri, tabiattaki her bir ma'kûl için var kılmıştır. Ve onlara, mücerret oldukları zaman, *müsül* (ideler) adını vermiş, maddeyle birleştikleri zaman ise tabîî suretler demiştir. Bunun hepsi yanlıştır."<sup>15</sup> Bu teorinin akıl almaz yönü, İbn Sînâ'ya göre, tabîî sûretlerin maddelerden tecrit edildikten sonra aynı şekilde kalacaklarını iddia etmesidir. Halbuki sûretler maddeden ayrıldıktan sonra tekrar maddeye intikal ettirilemezler. Artık onlar ma'kûl durumunda bir küllîdir.<sup>16</sup>

İbn Sînâ'ya göre, Eflâtun'un iddiasının aksine, bir küllî, maddî âlemde maddesinden ayrı olarak var değildir. Meselâ, "insanlık" diye apayrı bir şey mevcut değildir. O ancak, insanın varlığıyla dış dünyada

---

14. Bu konuda geniş bilgi için bkz., *İlahiyât* c.II, ss. 355-362.

15. *el-Burhân*, ss. 128-129.

16. A.e., s. 129. Eflâtun'un idelerinin reddedildiği başka bir eser ise, *İlahiyât* c.I, s. 203.

varlığa sahip olur. Aksi takdirde, kendi başına "insanlık" zihinde kavranılan bir manâ veya kavramdır.<sup>17</sup> Başka bir tabirle, dış dünyada çeşitli fertlerde bulunan ortak vasıflar veya özellikler hiçbir zaman ayrı birer varlık değildirler. Buldukları nesne ile var olurlar. Mesela, "siyahlık" hem çeşitli eşyada hem de insanlarda bulunan bir vasıftır. Bunun kendine has ayrı bir varlığı, hârici dünyada mevcut değildir, ancak zihinde tasavvur edilen bir kavramdır.<sup>18</sup> Küllî bir manâ, küllî olması cihetiyle sadece düşüncede bulunan bir varlıktır. Bu teorisi sebebiyle, İbn Sînâ, hiçbir zaman, kelimenin tam anlamında, bir realist filozof sayılamaz.<sup>19</sup>

Diğer taraftan İbn Sînâ, dış dünyada var olmayan, bir takım gayr-i mümkün şeylerden de bahseder ve onları da küllî olarak kabul eder. Mesela, ona göre, çeşitli fertlerde, *Anka Muğribin* var olduğunu iddia eden bir kimse, onun birden fazla olduğunu da rahatlıkla kabul edebileceğinden, küllî ve ma'kûl olduğuna kanaat getirir.<sup>20</sup> Buna başka bir örnek ise, yine onun *Şifâ'sında* zikrettiği, yedigen evdir. Gerçek dünyada yedi açısı olan bir ev olmamakla birlikte zihinde tasarlanabilir.<sup>21</sup> Gayr-i mümkün varlıkları ve gerçekleşmemiş şeylerin varlıklarını kabul etmesi nedeniyle İbn Sînâ, bir nominalist de sayılamaz.

---

17. Abu Shanab, A.g.e., s.7.

18. Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, s. 12.

19. A.e., s. 119, n.1.

20. Jean Michot, "Avicenna's Letter On the Disappearance of the Vain Intelligible Forms After Death", "Letter On the Soul by al-Shaykh al-Ra'îs, Proof of the Real", *Bulletin De Philosophie Médiévale*, (Belgique, 1985), c. 27, s. 98.

21. *İlâhiyât*, c.I, s. 195.

Diğer bir açıdan bakıldığı zaman, İbn Sînâ'nın sözde bir mefhumcu teoriyi (conceptualist) savunduğu gözlenebilir. Fazlur Rahman'ın ifade ettiği gibi, küllîler, İbn Sînâ'da sadece kavramdırlar; ama zihindeki varlıklar cüzî iken, dış dünyadaki nesnelere nispetle küllî olarak fonksiyon icra ederler.<sup>22</sup> Bu yüzden, tam bir mefhumcu tezin savunucusu olarak ta kabul edilemez. Daha açık bir tabirle, zihindeki varlıklar tamamen zihni veya aklı kavramlara değil, bilâkis "mâhiyetlere" ait olduklarından, ilâhî âlemdeki ma'kûller ile ilişkisi kendini göstermektedir. O halde küllîler, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde, ne dış dünyada müşahhas bir varlık olarak, ne de zihinde boş bir kavram olarak bulunurlar. Bunların aksine, dış dünya ve ilâhî âlemle bağı olan, mahiyetlerin bir uzantısı durumundadırlar. Bu yüzden, Morewedge'in işâret ettiği gibi, "İbn Sînâ'nın küllîler tezi, kozmolojisiyle içiçe girmiş, kendi felsefesinin bağlamında hakiki manasını bulabilir."<sup>23</sup>

Buraya kadar küllîlerin hem tabii yönünü hem de aklı cephesini ortaya koymağa çalıştık. Şimdi, aklı küllînin zihinlerde daha iyi bir şekilde belirginleşmesi için, İbn Sînâ'nın kendi ifadelerine müracaat ederek iktibaslar yapmamız gerekmektedir. Bilindiği gibi, aklı küllî eşyadaki fertlerden elde edilen küllî olduğu için, psikolojik bir küllî diye isimlendirilebilir. Fakat bu şekil bir tavsif, onun elde edilmiş cihetiyledir. İbn Sînâ'ya göre, daha önce de defalarca vurgulandığı gibi, küllîler, dış dünyanın sûretlerinden idrak edilip, akıl tarafından soyutlaştırılırlar. Bu bakımdan, aklın bir faaliyeti sonucu,

---

22. Fazlur Rahman, *Essence and Existence*, s.10.

23. Morewedge, A.g.e., s. 119.

kesret halinde bulunduğu eşyadan elde edildiği için aklî küllî adı verilmektedir. İbn Sînâ bu küllîyi açıklarken, kül ile küllî arasında bir temsil yapar:

Bütün bunları bildiğimizde, kül ve cüz ile küllî ve cüzî arasındaki farkı anlamak kolaylaşır. Kül, kül olma cihetiyle, eşyada mevcuttur. Ama küllî, küllî olma cihetiyle, ancak tasavvurda mevcuttur. Aynı şekilde kül, cüzleriyle birlikte sayılır ve her cüz onun yapısında bulunur. Ama küllî, cüzleriyle sayılmaz ve cüzîyyâtta onun yapısına girmez. Küllün tabiatı, kendisinde bulunan cüzleri terkeb etmez, aksine, o, o cüzlerden müteşekkildir. Fakat küllînin tabiatı, kendisinde bulunan cüzleri oluşturur. Aynı şekilde, küllün tabiatı, hiçbir zaman cüzlerinden bir cüz değildir. Ancak küllînin tabiatı, cüzîyyâtın tabiatından bir parçadır. Zira, türler yani cins ve fasl, küllülerin tabiatlarından oluşur. Veya fertler, küllîyyâtın bütünün tabiatından ve maddelerle beraber olan arazların tabiatından oluşurlar. Yine, kül, şayet bölünürse, her bir parçası için kül olmaz. Küllî, her cüzîyye mahmûl edilebilen bir küllî olabilir. Her küllün parçaları mütenâhidir. Her küllînin parçaları ise namütenâhidir. Aynı şekilde, kül, kendisini var etmesi için parçalarının beraberliğine muhtaçtır. Küllî ise, kendisini hâzır etmek için parçalarının beraberliğine ihtiyacı yoktur. Böylece senin için, bundan başka farkları bulmak ta mümkün olabilir. Bilki kül, küllîden başkadır.<sup>24</sup>

Aklî küllî bir bakıma varlıklarda mevcut olan mâhiyetin (essence) biçimleşmiş halidir. "İnsanlık", kendi başına dış dünyada varlığı olmamakla birlikte, ayrı ayrı insan bireyleri için genel bir mahiyet hükmündedir. O kendi başına ne küllîdir ne de cüzîdir. Akıl, bireylerden onu tecrit ederek çıkarır ve sonra onu küllî bir forma sokar. Bu nedenle küllînin mahiyetinin, zihin dışında nesnel bir temeli

---

24. *İlâhiyât*, c.I, s.212.

olmaktadır. Bu temelin bulunduğu nesnelere ise, cüzûlerdir.<sup>25</sup> Böylece İbn Sînâ'da, küllînin bilgi teorisine tam ilişkin olan kısmı, onun, tecrit vasıtasıyla akıl tarafından cüzûlerden husûle gelmesidir.

Konunun daha ayrıntılı bir açıklaması için, İbn Sînâ'nın, "hayvan" ile "hayvan olma" veya "hayvanlık" arasında yapmış olduğu şu mukayeseye bir göz atalım: Hayvan, arazlarıyla birlikte alındığında, *tabîî* bir şeydir. Zâtıyla birlikte alındığında bir *tabîattır* ve basitin mürekkebe önceliği gibi, tabîînin varlığından öncedir. Hayvanın tabîî olan varlığı, ilâhî bir varlıktır. Çünkü, hayvan olma cihetiyle, varlığının sebebi, Allah Teâlâ'nın inâyetidir. Madde ve ilintileriyle birlikte ise o, yine Allah Teâlâ'nın inâyetiyle, ama cüzî tabîatı sebebiyle muayyen bir varlıktır.<sup>26</sup> Bir hakikat olarak "hayvanlık" dış dünyada sadece cüzî bireylerinde mevcuttur. Bütün bireylerinde bir ve aynı tabîattır. Ancak bu hiç bir zaman onların hepsinde var olan tek bir maddî varlık değildir. Kendi başına alındığında, tamamen kemiyet ve keyfiyetten uzaktır. Kendisinden başka bir şeyle var olmasına rağmen, akıl onu ayrı olarak kavrar. Ne varlık, ne küllî, ne cüzî, ne teklik ne de çokluk, bunların hiçbiri, "hayvanlık"ın esasını teşkil eden şeyler değildir.<sup>27</sup> Dolayısıyla, küllîye mevzû olan, onun tabîatı durumundaki "hayvanlık" değil, ondan tecrît edilen "hayvan"dır. Küllî olarak akılda, soyut bir biçimdir. Yine akılda tek bir sûret iken, akıl tarafından, bizzat hâricî dünyada mevcut olan bütün cüzûlerine izâfet olarak getirilebilir.

---

25. Marmura, *Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifa*, s. 34.

26. *İlâhiyât*, c. I, ss. 204-205.

27. Marmura, *A.g.e*, s. 40.

Son olarak mantıkî küllîyi ele aldığımızda, bunun sırf bir mefhum olarak zihinlerde bulunan ve gerektiği zaman kendi fertlerine mahmûl olabilen bir küllî olduğunu görürüz. Bu küllîyi İbn Sînâ, "ortak bir manâ olarak ya, mesela 'insan' gibi varlıktaki kesrete, ya da, mesela güneş gibi vehmetmesi mümkün olabilen kesrete delâlet eden lafz" diye tarif eder.<sup>28</sup> Zihinde "güneş" veya "arz" akledilebildiği için, zihin, onların manasını, herhangi bir engel olmadan bir çok şeyde tasavvur edebilir.<sup>29</sup>

Artık mantıkî küllîde, herhangi bir "var olma" eylemi mevzûbahis değildir. Çünkü mantıkî mefhumlar her ne kadar tasavvurda mevcut olsalar bile, kendisine konu oldukları mantık ilmi, hiçbir surette onların varlıklarıyla değil, aksine onların arasındaki kavramsal ilişkilerle ilgilenir.<sup>30</sup> Daha net bir şekilde konulursa, İbn Sînâ, mantıkî küllîleri, mantığın iki önemli kısmı olan, tasavvurât ve tasdikâta hasrediyor. Onların ne zihindeki varlıklarıyla, ne de hâriçteki varlıklarıyla ilgileniyor. Çünkü bu iki ayrı varlığın taallûku, metafizik ve tabiattır, mantık değildir. Mantığın konusu, zihinde bilinen kavramlardan bilinmeyen kavramlara ulaşmaktır. Böyle bir ameliyede, onların ne cevherleri, ne kemiyetleri, ne de keyfiyetleri söz konusudur.<sup>31</sup>

Mantıkî küllî, küllî olarak küllînin ele alınmasıdır. Biraz önce de ifade edildiği gibi, onun ontolojik muhtevassından ötede, sırf bir mefhûm olarak incelenmesi söz konusudur. Bir mâhiyetin, ne zihindeki

---

28. *en-Necât*, s. 10.

29. *İlâhiyât*, c.I, s. 195.

30. *el-Medhâl*, s. 22.

31. *Meşrikiyyîn*, s. 10.

ne de hâricî âlemdeki varlığı, mantıkî külliye ilgilendirir. Bir üçgende, üç açısının toplamının, iki tam açığa eşitliğinin gerekliliği, bu iki varlık -zihnî ve hâricî- sebebiyle değil, bilâkis üçgen olması nedeniyledir.<sup>32</sup>

Mantıkî küllîlerin en fazla kullanıldığı yer, külliyyât-ı hamse denilen beş mahmûldür. Ki bunlar, mantıkta merkezî bir fonksiyon icrâ ederler. Mantığın birinci kısmını oluşturan hadde (tarife) ve tasdike konu olurlar. Birincisinde, bir şeyin mâhiyetini ortaya koyarlar, diğesinde ise, hakikî kıyasın bütün üç terimini (büyük, orta, küçük) oluştururlar. Bu iki önemli faaliyetin sonunda insan, kendini saadete eriştirecek hakikî bilgiye ulaşır.

Ama burada hemen hatırlatılması gereken nokta, mantığın bir disiplin olarak hakiki bilgiye ulaştırmada bir âlet olabileceğidir. İnsanın, daha iyi düşünüp yorumlayabileceği, doğru tanımlar yapabileceği ve tabiatı gereği yapabileceği hatalardan onu engelleyebileceği bir takım prensipleri veren bir ilimdir. Hakikî bilginin kaynağı, birazdan göreceğimiz gibi, mantığın kuralları içinde, kendisiyle ittisâle geçilen Faal Akıl'dır. Bu âlemin nihâi prensipleri ki kısaca eşyanın hakikî tabiatı, mâhiyeti ve zâtı hakkında nazari bilgiye ulaştıran bu akıldır. Ve tamamen ilâhi âlemin bir uzantısı olan *akl-ı faal*, ilâhî ilmin yani metafiziğin temel konusudur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın epistemolojisinde, mantık ve metafiziğin rôlü oldukça önemli ama birbirinden farklıdır. Eşyanın hakikatını öğrenmek, metafiziğin temel hedefidir. Eşyayı varlık-mâhiyet ilişkisi yönünden inceleyen

---

32. *el-Medhâl*, s. 34.

metafizik, böyle bir incelemenin metdoda dair bilgisini mantıktan almaktadır. Nasılki bir konuşma ve şiir sanatı için gramer ve vezin bilgisi gerekli ise, ilmî bir bilgi için de mantık o derece gereklidir. İnsanın fıtratı, Allah tarafından yönlendirilmiyorsa, mantık ilmini almadığı sürece hakikî bilgiye ulaşamaz.<sup>33</sup> İbn Sînâ'nın Allah'ın rehberliğinden kastı, peygamberlerdir. Onların mantık ilmine ihtiyacı yoktur. Çünkü bilginin hakikatına vasıtasız ulaşırlar. Ama insanlar için bu söz konusu olamayacağından mantığa ihtiyaçları vardır. Onların fıtratı, çoğu meselelerde hakikatı, hakikat olmıyandan ayırmaya kâfi gelmez. Böyle olsaydı, yani fıtratları yeterli olsaydı, düşünürler arasında bu kadar tutarsızlık olmazdı.<sup>34</sup>

Tekrar küllî meselesine dönüldüğünde, İbn Sînâ'nın üç kısım küllî analizi, aynı zamanda, felsefî disiplinlerinin bir analizidir. Her üç küllî, mantık, psikoloji ve metafizik sahalarında geniş yer işgâl eden temel sorundur. Burada asıl gaye, bilgi sorunu ile ilgili kısım olduğundan, tekrar onların epistemolojik muhtevasına dönelim ve onların nasıl aklî bilgi olduklarını görelim.

---

33. *en-Necât*, s.9; *el-Medhâl*,s. 19.

34. *en-Necât*, s. 7. Şüphesiz böyle bir iddiayı bugün de sürdürmek pek mümkün değildir. Çünkü klasik mantığın bir takım ilkeleri hâla geçerliliğini muhafaza etmesine rağmen, çoğu modern filozoflarca çok ağır bir şekilde eleştiriye uğramış, etkinliğini de o ölçüde yitirmiştir. Bu nedenle, İbn Sînâ'nın, mantığın doğru düşünmenin ilkelerini sağladığı için zaruridir görüşü, her türlü tenkide açıktır.



## IV. BÖLÜM:

AKLÎ BİLGİ (KAVRAMSAL BİLGİ)

## A. AKLÎ BİLGİYİ MEYDAN GETİREN ETKENLER

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin temelinde şu üç etkenin en önemli rolü oynadığı daha önce, bir kaç defa ifade edilmişti: Külliyyât, Akıl ve Faal Akıl. Şimdi bu üçlü karmaşık bileşimi tahlil ettikten sonra, bilginin nasıl elde edildiğine geçelim.

Bilgiyi meydana getirecek unsurların başında, kullî biçimler gelir. İbn Sînâ'ya göre, bir bakıma bilginin tamamı, maddî olmıyan biçimlerin (*ma'kuller*) elde edilmesinden ibarettir.<sup>1</sup> Bu biçimler ya maddede mevcut olup, maddeden, daha önce ortaya koyulan dört idrâk vasıtasıyla (hissî, hayalî, vehmî ve aklî) soyutlanırlar, ya da bunlar önceden soyut olarak akılda, ama insan aklında değil, Faal Akıl'da mevcutturlar. Nâtık olan insan aklı, kuvve halinden fiil haline geçerek, melekî akıl olan müstefâd akıl seviyesine ulaşır ve buradan Faal Akıl'la teması (*ittisâl*) sonucunda küllîleri elde eder. İşte, akıllar içinde cereyân eden bu ameliye, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin özüdür.

Herhangi bir disiplinde elde edilecek bilginin özelliğini ve vasfını belirleyen küllîler, biraz önce de işaret edildiği gibi, insanın kendisinde önceden var olan şeyler değildir. Bunlar sadece ve sadece ilâhi akılda bağımsız olarak mevcutturlar.<sup>2</sup> İbn Sînâ'nın bilgi teorisini, sözde sîfi bir teori yapan,<sup>3</sup> esrarengiz bir havaya büründüren şey, hakiki bilgi diye adlandırdığı küllîlerin, kendisinden önceki filozofların aksine, tamamen Faal Akıl'dan elde edildiğini iddia

---

1. *Avicenna's Psychology*, s.94.

2. Sayyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Great Britain, Thames and Hudson Ltd., 1978, s. 201.

3. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Şadra*, s. 232.

etmesidir. Felsefî teorilerinin çoğunda, Aristo'ya, bir takım farklılıklarla birlikte, bağlı kalan İbn Sînâ, onun "cüzîlerden soyutlanarak elde edilen küllîler teorisini", yeni Eflâtunculuktan etkilenerek bir çeşit mistik kalıba sokmuş, ama kelimenin tam anlamında, tamamen akılcı bir felsefî doktrin haline getirmiştir. Sadece Aristo'nun değil aynı zamanda kendisi gibi bir Türk filozofu, *muallim-i sâni* lakabıyla tanınan, Fârâbî'nin ve diğer bazı *meşsâf* filozoflarının kabul ettiği, küllîler nazariyesini, madde dünyasından alıp, madde ötesi evrene döndürmekle, bilginin kaynağını da bir bakıma ilâhî dünyaya bağlamıştır. Bu nedenle de, biraz önce zikrolunduğu gibi, bazı düşünürler, onun sadece filozof değil, aynı zamanda sûfî olduğunu savunmuşlar ve hatta bundan da öte, teorisini fazla akılcı bulmayıp, temelsiz ve yanlış saymışlardır.<sup>4</sup> İbn Sînâ'nın böyle bir eleştiriyi hak edip-etmediği tartışmasına tekrar döneceğiz. Yalnız önce onun teorisini, bütün ayrıntılarıyla ortaya koymamız gerekir. Bu münasebetle, şimdi, akıl sınırları içinde başlayan, fakat sonunda esrarengiz bir yol tutup, ilâhî bir akılla noktalanın bu teorinin nasıl meydana geldiğini görelim.

## B. AKLÎ BİLGİNİN ELDE EDİLMESİ

Hakiki bilgi, İbn Sînâ'nın nazarında, sadece akıl içindir ve

---

4. Fazlur Rahman, "Theory of Knowledge", *A History of Muslim Philosophy*. s. 495.

küllînin ma'kûluyla başlar.<sup>5</sup> Kendisiyle, eşyanın mâhiyetine ulaşacağımız bilgi ise, elde edilen bu küllîlerle yapılan hadd ve burhânla gerçekleşir. Hem haddin hem de burhânın husûlü için, küllîler ve akıledilirler gereklidir. Küllîlerin bazısı ya önceden sırf küllîdirler ve Faal Akıl'da bulunurlar, ya da bir takım soyutlamadan sonra duyular aracılığıyla, ama yine Faal Akıl'dan elde edilirler. Birinci grup küllîler, zâtları gereği ma'kûl oldukları için hiç bir şekilde kendilerini ma'kûle kılacak bir işlemi gerektirmezler.<sup>6</sup> Ama ikinci grup küllîler ise, zâtları, varlıkta mahsûse durumunda olduğu için hisler ve hayalin müdahalesiyle, akıl vasıtasıyla cüzî imgelerden elde edilirler. Önemli olan nokta, her halûkârda onların maddede değil, Faal Akıl'da bulunmaları ve ondan çıkmalarıdır.

Aklî bilginin temel unsurları olan küllîlerin Faal Akıl'dan çıkmaları ise, şu şekilde olmaktadır: Hayal kuvvesinin yardımıyla, akıl kuvvesi, zihinde depo halinde bulunan cüzî manâları birbirleriyle karşılaştırır; birbirleriyle ilgili olanları, bir araya getirerek birleştirir veya farklı olanları, birbirlerinden ayırır. Bu ayırma ve birleştirme işlemini yaparken, o, üzerine parlayan Faal Akıl sayesinde, küllî biçimleri elde eder.<sup>7</sup> Küllîlerin ortaya çıkışı, cüzî manâlardan değil, bunların aracılığıyla, kozmolojik akılların onuncusu ve dünyaya en yakın olan Faâl Akl'ın nurunun insan aklına aksetmesi (*işrâkı*) ile olur.

---

5. *el-Burhân*, s. 177.

6. A.e., s. 160.

7. *Avicenna's de Anima*, s. 235.

Onlar, ne aklın kendisinde, ne de hafızasında mevcutturlar.<sup>8</sup>

Bilme işleminde, yanî cüzîleri ma'kûl olarak kavrama işleminde, önce hayal etme söz konusudur. Bir şeyi bilmek istediğimiz zaman, nefis, bilinecek şeyin bilgisini Faal Akıl'dan alabilmek için, hayal kuvvesini devreye katar ve bu isteği engelleyen mânileri ortadan kaldırarak kendisini hazırlar. İstek için yetisini (*istidât*) keskinleştirir. Bu şekilde, hayal kuvvesini meşgul eden diğer bir takım engellerden sıyrılarak Faal Akıl'la temasa geçer ve gerekli bilgiyi alır. Bilgi alma esnasında ise, artık hayal kuvvesi devreden çıkmıştır. Aksi takdirde, *istidât* kuvvesi fazla keskinleşmeyeceğinden, feyz alma işi de zorlaşabilir. Örneğin, bir geometri sorusunu bilmek istediğimizde, hayal kuvvesi yardımcı olmakla birlikte, başka bir takım şeylere ve şekillere götürmek için bizi epeyce meşgul eder ve âdeta engeller.<sup>9</sup> Ama hayalden ayrıldığı zaman, *istidâtı* keskinleşir ve lüzumlu bilgiyi Akıl-ı Faal'dan alır. Diğer taraftan, nefsin Faal Akıl ile birleşmesinde her zaman hayalin devreye girmesi gerekmez.<sup>10</sup>

İbn Sînâ, bilginin hayal kuvvesi yardımıyla ilâhi akıl olan Faal Akıl'dan elde edilmesini açıklarken rüya konusuna da değinir. Rüyada gördüğümüz şeyi, bilginin zıddına, önce akıl ederiz sonra hayal ederiz. Sebebi ise, Faal Akıl onu, önce aklımıza, sonra da hayalimize aksettirir. Rüyanın kaynağı da, bir bakıma Faal Akıl'dır.<sup>11</sup>

Akıl, Faal Akıl'dan küllî bilgileri elde ederken, bir takım devrelerden geçer. Bu devreleri, birinci bölümde teker teker ele

---

8. "Avicenna, Psychology", *Encyclopedia of Iranica*, c. II, s. 85.

9. *Ta'likât*, s.83.

10. *Mübahasât*, s. 227.

11. *Ta'likât*, s. 83.

almıştık; bu nedenle burada onları tekrar izah etmekten kaçınıyoruz. Ancak İbn Sînâ'nın, bu akıl derecelerini açıklarken getirmiş olduğu yoruma işaret edeceğiz. Çünkü bu yorum, onun bilgi teorisinin kendisini esrarengiz yapmakla kalmıyor, aynı zamanda teorisinin iknâ edici yönünü de Kur'an'ın bir ayetine bağlamış oluyor. Şöyleki, akıl, akiledilirleri elde etmeye çalışırken ilk bulunduğu kuvve halindeki heyûlanî akıldan, önce meleke halindeki akla, sonra fiil halindeki müstefâd akla kadar, Faal Akl'ın yardımıyla yükselir. Yükselme anında katettiği bütün devreleri, İbn Sînâ, *Nûr* sûresinin 35. ayetinde geçen terimlerle açıklamaya çalışır:

Nefsin kuvveleri arasında, bir başka kuvve daha vardırki, nefsin cevherini mükemmelleştirmek için onu, fiil halindeki akla çevirmesi gerekir. İlki, onu, akiledilirler için doğru yönelterek hazırlayan kuvvedir (istidât kuvvesi). Bazı insanlar buna *heyûlanî akıl* adını verirler. Bu hücredir (*mişkât*). Bunu, birinci akiledilirlerin meydana gelmesiyle, başka bir kuvve izler. Bu (ikinci) kuvve ile nefis, ikinci akiledilirleri elde etmeye hazırlanır. Bunlar ise (yani, ikinci akiledilirler) ya tefekkürle elde edilir ki, bu zayıf olursa, zeytin ağacıdır (*eş-şeceretü'z- zeytûnetü*); ya da sezgi (*hads*) ile elde edilir ki, öbüründen daha kuvvetli olursa, yağdır (*zeytun*). Buna meleke halindeki akıl denir. Bu camdır (*ez-zücâcetü*); bu, kendisinden kutsal kuvveye yükselinen şerefli bir kuvvedir ki, yağı, nerde ise ateş temas etmese de, aydınlık verecek. Daha sonra, nefse, kuvve ve kemâl hâsıl olur. Kemâl, zihinde akiledilirlerin bilfiil *müşâhede* ve *temessül* halinde husûlüdür. Nur üstüne nurdur. Kuvve ise, nefsin, elde edilen akilediliri, istediği zaman, tekrar bir edinmeye gerek duymadan, müşâhede etmesidir. Bu lambadır (*el-misbâh*). (Böyle bir durumda) kemâle, müstefâd akıl; kuvveye de, fiil halinde akıl denir. İşte onu, meleke halinden tam fiil haline, heyûlanîden de,

meleke haline çıkararak Faal Akıl'dır. Bu ise ateştir (*en-nâr*).<sup>12</sup>

İbn Sînâ'nın kendi kitabından aynen aktarılan yukarıdaki metin ile şu ayet arasında yapılacak bir karşılaştırma, onun akıl öğretisinde, dolayısıyla bilgi teorisinde, Kur'ânî motiflerin ne kadar önemli rol oynadığını açıkça gösterir. Belkide, bazılarınca sūfî bir filozof diye tanımlanmasının bir başka delili de bu ayet olabilir.

*Allah, göklerin ve yerin nurudur. Nurunun misali; sanki bir hücre ki, içinde bir lâmba var; lâmba da bir cam içinde; o cam da, sanki incimsi (parlayan) bir yıldız. Bu lâmba, ne doğudan ne de batıdan olan mübarek bir zeytin ağacının yağından tutuşturulur. Onun yağı, nerde ise ateş dokunursa da aydınlık verecek. Nur üstüne nur! Allah, dilediği kimseyi nuruna kavuşturur. Allah, insanlara (böyle) misaller verir. Allah, her şeyi bilir. (en-Nûr 24: 35.)*

İbn Sînâ bu ayeti, Peygamberlik konusunda yazdığı, *Fî İsbâti'n-Nübüvât* isimli risalesinde zikredip, kendine özgü bir yöntemle yorumlamış ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bundan neyi kastettiğini, yine akıl teorisi içinde göstermeye çalışmıştır. Bu yorum, yukarıda *İşârât*'tan alınan parçanın biraz ayrıntılı tekrarından başka bir şey değildir. Yani, hücre halinde bulunan heyûlânî aklın, akiledilirleri elde etmek için, ateş halinde bulunan Faal Akıl'ın yardımıyla, yanma hali olan müstefâd akıl seviyesine ulaşmasıdır.<sup>13</sup>

İbn Sînâ, yukarıda görüldüğü gibi, bilginin iki şekilde Faal Akıl'dan sudûr ettiğini beyan eder: 1. Tefekkür, 2. Hads. Bu ikisini birbirinden ayırırken; tefekkürü, nefsin, çoğunlukla hayal gücüne

---

12. *İşârât*, c. II, ss.364-367.

13. Geniş bilgi için bkz., *Nübüvât*, ss. 49-52.

müracaat ederek manâlar arasında yapmış olduğu bir hareket; hadsin de zihnin ani bir hareketi diye tanımlar. Her ikisinde de gaye, bilinenden, bilinmeyen orta terimi bulmak olmasına rağmen, birincisinde bu faaliyet ikincisine oranla daha zayıf olup, hatta, bazen istenileni verirken, bazen de verememektedir.<sup>14</sup> Bu yüzden feylesofumuz İbn Sînâ, ağırlığını hads üzerinde yoğunlaştırmış; onu, âdeta teorisinin bel kemiği yapmıştır.

Filozof Nasireddin Tûsî, bu iki terimi açıklarken şu noktaya dikkat çeker: Nefsin hayalden yardım istemesinden maksat, hayal ve zâkire kuvvesinde, depo halinde bulunan manâlar üzerinde düşünmesi demektir. Böyle bir işlem ise, çoğunlukla cüzîlerde gerçekleşir. Çünkü onların küllîye dönmelerinde, hayalin yardımı büyüktür. Bundan başka, tefekkür, zaman zaman aklî mefhumlardan da yardım alabilir. Ama hads ise, bir anda meydana geldiğinden, ne aklî kavramlara, ne de manâlara ihtiyaç hissettirir. Bu yüzden bilgi edinmede, asıl başarı hadsle mümkündür.<sup>15</sup>

Başka bir ifadeyle, Faal Akıl'dan, biri doğrudan, diğeri dolaylı olmak üzere iki şekilde aklî bilgi çıkar. Dolaylı yol ile, yani tefekkürle, bilginin sudûru, hadsten farklı olup, bir takım işlemi gerektirir. Halbuki direk yol olan hadsle, o, biraz sonra da ayrıntılarıyla üzerinde durulacağı gibi, herhangi bir şeye ihtiyaç duyulmadan, aniden akılda doğar. Hatta İbn Sînâ'nın sözlerinden, Faal Akıl'la temasın, sadece hads ile mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. Bu demektir ki, tefekkür ameliyesinde, Faal Akıl'la birleşme söz konusu

---

14. *el-İşârât*, c.II, s. 368.

15. A.e., Şerh kısmı. ss. 368-369.



değildir. Nitekim, bir eserinde, ilmin iki şekilde olabileceğini ifade eden İbn Sînâ, bunların birincisini hads, ikincisini ise, vasıta ve taleb diye belirtir. Yine aynı yerde, hadsin "ilâhî bir feyz olan akılla ittisali" olduğunu vurguladıktan sonra, onun en mükemmel devresinde kutsal bir akla hizmet edeceğini söyler. Böyle bir mertebede, buna sahip insanlar fikirden müstağni olup, öğrenilecek şeylerin çoğunu birden öğrenirler.<sup>16</sup> Bu sözler, tefekkürde, Faal Akıl'la temasın söz konusu olmadığına işaret etmektedir.

Fakat, başka bir kitabında, tefekkür yerine, "öğrenme" (ta'lîm) işleminden söz eder ve bunun da, nihâî noktada hadsden çıktığını belirtir:

Bilinen şeylerin, akıldedir şeyler olduğu bellidir. Bunlar da, sadece kıyastaki *orta terimin* husûlüyle elde edilirler. Orta terim ise iki şekilde husûle gelir: Ya hads ile, -ki, hads: zihnin, kendisiyle orta terimi çıkardığı (*istinbât*) fiildir; zeka, hadsin güçlü olmasıdır- ya da öğrenme ile. Öğrenmenin ilkeleri hadslerin ilkeleridir. Böylece o şeyler, sonunda, hads erbâbının istinbât ettiği hadslere dayanır. Buradan bu hadsler, öğrenecek insanlara intikal ettirilir.<sup>17</sup>

İster öğrenme yolu ile olsun, ister doğrudan meydana gelsin, İbn Sînâ'nın nazarında, "bilginin kökleri, hadslerdir".<sup>18</sup> Çünkü, bütün

---

16. *Mübahaşât*, s. 231.

17. *Avicenna's De Anima*, s.249. *Necât*'ında (s.339) ise, şunları beyan eder: İlm, ister bir öğretenden isterse (öğrenenin) kendisinden hâsıl olsun, farklı derecelerdedir. Öğrenecek bazı kimselerin istidatları çok güçlü olduğundan, bilgiye (tasavvura) çok çabuk yaklaşırlar. Şayet onu, insanın kendisi elde ederse, bu (elde ettiren) istidat gücüne, hads denir. Bu bazı insanlarda o kadar güçlüdürki, onlar Faal Akıl'la ittisal etmek için her hangi bir eğitime ve talime gerek duymazlar.

18. Sari Nuseibeh, "*Al-Aql al-Qudsî: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge*", *Studia Islamica*, (1989), s. 41.

aklî bilgi sonunda, hadsle meydana gelmektedir.

Bütün bu bilgi edinme işleminin, buraya kadar anlatılan kısmını, mantıkî bir diziye koyarsak, karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Herşeyden önce İbn Sînâ'da, bilginin zemini akıl, kaynağı ise, Faal Akıl'dır. "Bilmek", "hadsetmek" demektir. Hadsetmekten maksat, kıyasın orta terimini, aniden elde etmektir. Orta terim ise, bizi gerçek bilgi olan kavramsal ve soyut bilgiye (*aklî*) ulaştıran terimdir. Sonuç olarak, bilgi işleminde bütün amaç, orta terimi yakalamaktır. O halde, orta terim nedir? Neden bu kadar önemlidir? Bilgide işlevi nedir? Bütün bu epistemolojik sorular, İbn Sînâ'nın bilgi analizini iyi kavrayabilmek için cevaplandırılmalıdır. Çünkü bilmek istediğimiz şeyin ne olduğunu ortaya koymadan, nasıl bilinebileceğini tartışmak yersiz olur. Öyleyse, orta terimin ne olduğunu, bilgi edinmedeki işlevini ve önemini açıklayalım.

## 1. AKLÎ BİLGİDE ORTA TERİMİN ÖNEMİ

İbn Sînâ'da hakiki bilgi, akiledilirlerin soyut bilgisi olup, tasdik yoluyla yani, kıyasdaki orta terimin, Faal Akıl'dan hadsle elde edilmesinden ibarettir. Burada açıklanması gereken iki nokta, orta terim ve hadstir. Bu ikisi arasındaki ilişkinin esrarengiz bir şekilde açıklanması İbn Sînâ'nın, daha önce birkaç defa işâret edildiği gibi, bilgi teorisinin akıl cephesinden mistik bir yöne doğru kaymasına sebebiyet vermiştir. Bu noktaya biraz sonra temas edilecek; önce, orta terimin açıklığa kavuşturulması gerekir.

Hakiki bilgi, ya hadd (ta'rif) yoluyla, ya da kıyasla elde edilir.

Hadd ve çeşitleri, idrâkî ve hadsî bilgiyi temin ederken, kıyas ve çeşitleri aklî bilgiyi verirler.<sup>19</sup> Haddin de gayesi, kıyasa konu olabilecek önermeleri oluşturmaktır. Kıyas ise, her biri, bir konu ve bir yüklem (*mevzu ve mahmûl*) içeren iki veya daha fazla öncülün birbirleriyle yapılan mantıkî ilişkileri sonucunda bilinmeyen bir öncülün çıkarımıdır. Öncüller arasındaki mantıksal çıkarımı yaptırان şey üç terimdir: (1) büyük terim, (2) küçük terim, (3) orta terim. Her terim, bulunduğu öncüle kendi ismini verir. Büyük terimli öncül, büyük öncül; küçük terimli olana ise, küçük öncül denir. Öncüller arasındaki ilişkiyi kuran ve sonunda bilinmeyeni sağlayan etken orta terimdir. Orta terimin yerine göre, kıyas değişik modlara ayrılır.<sup>20</sup>

Gerçek aklî bilginin temelini oluşturan orta terim, kıyasın öncüllerinin ikisinde yer alır ve öncüller arasındaki çıkarımı sağlar. Bu terimin, diğer iki terimle olan ilişkisi, İbn Sîna'nın şu örneği ile daha iyi belirginleşebilir:<sup>21</sup>

Her cismin bir biçimi vardır.  
Her biçim yaratılmıştır.  
O halde her cisim yaratılmıştır.

Bu şekil bir kıyasta;

Cisim: Büyük Terim  
Biçim: Orta Terim  
Yaratılmıştır: Küçük Terim

---

19. Farhang Zabeeh, *Avicenna's Treatise On Logic*, (İbn Sîna'nın Danışnâmesi'nin birinci bölümü Mantık'ın Farsça'dan İngilizce'ye çevirisi) The Hague, 1971, s. 29.

20. Kıyas ve modlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz., Kuşpınar, a.g.e., ss. 57-58.

21. Zabeeh, A.g.e., s. 30.

İlk iki önermeyi birbirine bağlayan ve ilişki kurduran terim, biçimdir. Biçimin yaratıldığı ilkesinden, cismin de yaratıldığı sonucuna varıyoruz. Bu terim birincide yüklem iken, ikincisinde konu durumundadır. Ancak her zaman böyle olmayabilir; bazen her iki önermenin de, yüklemi veya konusu olabilir. Bulunduğu şekle nispetle, kıyas ta değişik modlara ayrılır.<sup>22</sup> Burada temel amaç, modları göstermek değil, sadece orta terimin işlevini ortaya koymak olduğundan daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

İlimlerde, tasdike kıyasla varılmaktadır. Kıyastan başka iki delil daha vardırki, bunlar da kıyasa benzemekle beraber, kıyas kadar hakiki ve doğru bilgiye götürmediklerinden zayıftırlar. Bunlardan en zayıfı, İbn Sînâ'ya göre, benzeşme (*temsîl = analogy*) olup, birbirine benzer iki cüzî önerme arasında kurulan ilgi sonucu elde edilen hükümdür. Böyle bir çıkarım, yine İbn Sînâ'nın nazarında, yakınî bilgiye götüremez. İlimlerde kullanılması da, pek uygun değildir. Vereceği bilgi cihetiyle, bundan biraz daha kuvvetli olan ikinci delil türü ise, tümevarım (*istikrâ' = induction*) dır. Aynı konunun, birden fazla cüzî durumlarına bakılarak elde edilen hüküm vasıtasıyla, küllî bir hükme ulaşmak diye tanımlanan *istikrâ'*, temsilden daha emin bir sonuca götürür ve daha sağlam bilgi verir. Ancak, ne yazıkki, İbn Sînâ'ya göre, bu da hakiki ve yakın ilme ulaştırılmaz. Zira cüzîlerden küllîye doğru giden bir çıkarımdır. Halbuki hakiki ilim, küllîden

---

22. A.e., ss.30-31; İbn Sînâ, *Remarks and Admonitions Part One: Logic*, çev. (Arapça'dan İngilizce'ye notlar ile) Shams Constantine Inati, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, ss. 134-143.

başlayıp yine küllîye varan bir ilimdir.<sup>23</sup> Bu da ancak kıyasla mümkündür. Kıyasta önemli olan hareket ise, orta terimin elde edilmeye çalışılmasıdır. Orta terimin bulunduğu yer ise, çoğunlukla, diğer küllîler gibi, Faal Akıl veya Akıllar'dır.

Orta terim, görüldüğü gibi, kıyası meydana getiren öncüllerin içinde bulunur ve aralarında bir ilişki kurdurarak, bilinmeyen öncülü çıkartır. Orta terimle birlikte diğer terimler, -büyük ve küçük- öncülleri meydana getiren kavramlardır. O halde, içlerinde bu terimlerin bulunduğu öncüller nelerdir? Daha açık bir şekilde sorulursa; İbn Sînâ'ya göre, kıyasta kullanılacak öncüller nelerdir ?

## 2. BİLGİDE İŞLEVİ OLAN ÖNCÜLLER

Herşeyden önce, İbn Sînâ şu noktanın altını çiziyor: Orta terimi elde etmekle insan, birincil makullerden ikincil ma'kullere ulaşmaktadır. Yani, o, kıyasa önerme olarak alınacak ilkeleri ikiye ayırmaktadır:<sup>24</sup>

- a) Birincil Akıledilir İlkeler
- b) İkincil Akıledilir İlkeler

Birinci kısım akıledilirler, doğrudan doğruya aklın kabul ettiği, doğuştan gelen (*fırrî*) hükümlerdir. Burada şu noktayı da tekrar hatırlatmakta fayda vardır. İkinci bölümün başında açıklandığı üzere, İbn Sînâ bilinmeyen kavramları, önceden bilinenlerle elde etmenin

---

23. Bu iki tür delile verilen örnekler ve açıklamalar için bkz, *en-Necât*, 106-108; Zabeeh, a.g.e., s. 38.

24. a) المعقولاة الأولى b) المعقولاة الثانية *Avicenna's De Anima*, s. 49.

zarurî olduğunu, bunun da tek yolunun hadd olduğunu vurgulamıştı.<sup>25</sup> Buna ilave olarak, bilinen kavramları da iki sınıfa ayırmış; birincisine, önceki bilinenler vasıtasıyla bilinenler; ikincisine de, herhangi bir ilkeye ihtiyaç duyulmadan akılda husûle gelmiş kavramlar diye tanımlamıştır. Bu ikinci sınıfa örnek olarak, "mevcut", "şey" ve "zaruri" gibi kendiliklerinden kolayca anlaşılabilir kavramları vermiştir.<sup>26</sup> Ona göre, bu kavramları tarif etmeye gerek yoktur. Zira onlar, manâları itibariyle nefste bedihî olarak bulunurlar. "Bunların manâları, nefse önceden (evvelî) konulmuştur (irtisâm); bu cihetle, onları daha iyi açıklayacak herhangi bir şeye ihtiyaç yoktur."<sup>27</sup>

İbn Sînâ, bunların ne şekilde önceden nefste buldukları konusunda hiç bir açıklama getirmemektedir. Halbuki birincil akıledilir ilkeleri açıklarken, onların doğrudan doğruya Faal Akıl'dan çıktıklarını söylemektedir.<sup>28</sup> İbn Sînâ üzerinde çalışan batılı ilim adamlarından Marmura'nın yaptığı gibi, birincil akıledilir ilkeler ile birincil bilinen kavramlar arasında bir ilişki kurulursa, onların da nihâi noktada, Faal Akıl'dan geldiklerine hükmedilebilir.<sup>29</sup> Başka bir anlamda, sadece birincil akıledilir ilkeler değil, aynı zamanda birincil bedihî kavramlar da ilâhi kaynaktan gelmektedirler.

Birincil kavramlara paralel olarak getirilen birincil akıledilir hakikatler, kazanılmadan akılda var olan önermelerdir. Bunları değişik

---

25. Bkz., İkinci Bölüm, n. 4.

26. *İlâhiyât*, c.I, s. 29.

27. A.y.

28. *Avicenna's De Anima*, s.235.

29. Marmura, "*Avicenna On Primary Concepts in the Metaphysics of his Shifâ*", s.222. Bkz., Bölüm III, n.1.

isimler altında zikreden İbn Sînâ, ikincil akıledilirlerle birlikte, mantığın tasdik kısmına konu yapar. Ama onların mantığa konu olmaları, aklî olmaları cihetiyle değil, soyut birer kavram olmaları nedeniyledir.<sup>30</sup> Birincil akıledilirler ile akıl, ikincil akıledilir hakikatlere ulaşmaktadır. Yani, hiçbir ilme ihtiyaç olmaksızın akılda doğrudan husûle gelen birinci akıledilir öncüller, doğru olarak kabul edildiklerinden, henüz doğrulukları veya yanlışları tespit edilmeyen ikincil öncüllere birer zemin oluştururlar.

Burada şöyle bir soru insan aklına gelebilir: İbn Sînâ'ya göre, hakiki bilgiye götüren kıyas, birincil akıledilir ilkeler olmaksızın yapılamaz mı? İkincil akıledilir ilkeleri sağlayan, sadece birincil ilkeler mi? Bu sorunun cevabını, *Burhân* isimli kitabında veren İbn Sînâ, kıyasa temel olacak öncülleri, birincilleri de içine alarak sıralar; bunlardan birkaçı şunlardır:<sup>31</sup>

- 1) Hayal edilir öncüller (Muhayyelât),
- 2) Hissedilir öncüller (Mahsûsât),
- 3) Tecrübe edilir öncüller (Mücerrebât),
- 4) Tevatür yoluyla gelen öncüller (Mütevâtirât),
- 5) Önceden kabul edilen öncüller (Evveliyyât),
- 6) Fitrî öncüller (Mukaddemâtün Fitriyyetün),
- 7) Vehmedilir öncüller (Vehmiyyât),
- 8) Şöhret bulmuş öncüller (Meşhûrât),

---

30. "Bildiğin gibi, mantık ilminin konusu, bilinenden bilinmeyene götürmeleri nedeniyle, birincil akıledilir manalara dayanan ikincil akıledilir manalardır. Bunların nasıl ma'kûl oldukları, madde ile ilgili olmayan aklî varlıkları veya maddeye ile ilgili olup ama gayr-i cismanî oluşları gibi konular başka ilimlerin konularıdır." *İlâhiyât*, c.I, ss. 10-11; ayrıca krş., III. Bölüm, n.13.

31. Geniş bilgi için bkz., *Burhân*, s. 21.

Bu sınıflamada, İbn Sînâ'nın hangi gruba birincil akıledilir ilkeleri dahil ettiği belirli değildir. Ancak başka yerlerdeki ifadelerinden, onun fıtrî öncüller olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim, ona göre, hakkında tasdiğin zaruri olduğu önermeler ya akıl cihetiyle, olur ya da akıldan hariç bir kuvve vasıtasıyla olur. Akıl tarafından doğrudan tasdik edilenler de, ya aklın hiçbir şeye ihtiyaç duymadan tasdik ettikleri, ya da kendisinden başka bir şeyin yardımıyla tasdik ettikleri diye tasnif eder. Bunlardan sırf aklın kendisinin kabul ettiği öncüllere örnek olarak, "her bütün parçasından büyüktür" ilkesini veren İbn Sînâ, ikinci gruba da, "her dört çifttir" önermesini verir. Bu iki sınıf öncül, birbirinden farklı olmasına rağmen aklın zorunlu olarak kabul ettiği öncüllerdir. Ancak birinci sınıf öncül, yani birincil akıledilir ilke, önceden akılda bedihî olarak bulunduğu için ikinciden farklıdır. Akılda hazır olmaları nedeniyle İbn Sînâ bunlara fıtrî öncüller ismini vermektedir.<sup>32</sup>

Buraya kadar, kıyasın temel ilkeleri olan öncüller ve özellikle birincil akıledilirler üzerinde duruldu. Şimdi konumuzun özü olan, bu akıledilir ilkeler vasıtasıyla nasıl ikincil öncüllere ulaşıldığını açıklayalım. Filozofumuz İbn Sînâ, diğer bütün akıledilir kavramlar gibi, akıledilir hükümlerin yerinin de sadece akıl olduğunu belirtir. Akıl, herşeyi almaya hazır bulunan heyûlânî durumundan -kuvve halinden- fiil haline dönerken bu akıledilirlere ulaşır. Kuvve halinde iken, birincil akıledilirleri (*ma'kulât-ı ulâyı*) oluşturan manâlar kendisinde, meydana gelmeye başlar. Bunların meydana gelişiyle o,

---

32. A.g.e., s. 18.



meleke halinden fiil haline doğru çevrilir; yani, kuvve olarak değil de bilfiil bilmeye doğru yönelir. Buradan orta terim vasıtasıyla ikincil öncüllere ulaşır.

Bu kuvve (yani nâtık nefis), varlığının başlangıcında, akıledilir biçimlerden yoksundur. Bu itibarla, bu mertebede ona, heyûlânî akıl denir. Sonra kendisinde, birincil akıledilir biçimler meydana (husûl) gelir. Bu akıledilirler, kıyasız, herhangi bir öğrenim ve kazanmanın dışında gerçekleşmiş manâlardır.<sup>33</sup> Bunlara, akılların başlangıç ilkeleri, genel fikirler ve doğuştan gelen tabii bilgiler denir; örnekleri (şunlardır): Bütün parçadan büyüktür; tek bir cisim, aynı anda iki yerde bulunmaz veya aynı anda siyah ve beyaz olmaz veyahut ta aynı anda hem var hem de yok olmaz. (Bunlar vasıtasıyla) bu kuvve (yani heyûlânî akıl), ikincil akıledilirleri elde etmeye hazırlanır. Bunu da, ya fikir yoluyla ki, bu, birincil akıledilirlerin biraraya getirilmesiyle yapılan bir işlemdir; ya da hads yoluyla ki, bu da, düşünme ve fikir olmaksızın, orta terimin bir anda bu kuvvede belirmesidir (temessül). Orta terimle, bir şeyin varlığının veya yokluğunun tasdiki için gerekli olan illeti kastediyorum. Yani hükmü bildiren bir delili. Bu ise, bazen akıledilirlerin meydana gelmesine yol açan bir arzu (şevk) ve isteğin arkasından gelir; bazen de arzu ve isteksiz birden hâsıl olur. Her ne zaman delile ulaşılır, şüphesiz, manâ (medlûl) hâsıl olur. Bu şekilde elde edilen akıledilirler ile, bu kuvvede, bir hal meydana gelir ki, bununla, istediği anda, yeniden elde etmeye gerek duymadan, onlara, sahip olabilir. Bu hale meleke hali, böyle bir kuvveye de, bu yüzden bilfiil akıl denir. Akıledilirler, bu kuvvede, müşâhede ve temessül ile bilfiil meydana geldikleri zaman, ona, müstefâd akıl adı verilir.<sup>34</sup>

---

33. İbn Sînâ'yı, Aristo diliyle kaleme alan Dimitri Gutas'ın yazmış olduğu, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (E. Brill, 1988), başlıklı kitabında, ilgili kısmın tercemesinde yanlışlıkla, bu manaların da kıyas, öğrenme veya herhangi bir kazanma yolu ile elde edildiğini belirtmiştir. İlgili kısmın Arapça metni: ثم تحصل فيها صور المعقولات الأولية وهي معان متحققة من غير قياس وتعلم واكتساب... (en-Nefsü'n-Natika, s. 195) Gutas'ın İngilizce çevirisi: "Next there come about in it the forms of the primary intelligibles, which are concepts whose truth is Ascertained with (the use of) syllogisms or (a process of) learning and acquisition." Gutas, A.g.e., s.73) Öyle anlaşılıyorki, من غير lafzı D. Gutas'ın dikkatlerinden kaçmıştır.

Buradan anlaşılan, ikincil ma'kul ilkelerin, birincil ma'kul ilkelerden, ya fikir, ya da hads yoluyla elde edilmesidir. Fikirden maksat, onlar üzerinde düşünmektir. Yani, aklın birincil akıledilirler üzerinde yaptığı birleştirme işlemi sonucunda, bilinmeyen ikincillerin elde edilmesidir. İkinci yol olan hads ise, tefekkürden daha kolay olup, bilinmeyen orta terimin hemen akılda meydana gelmesidir. Ancak, İbn Sînâ, birincil akıledilirlerin, aklın ilk safhası olan maddî akılda, diğer tabirle heyûlânî akılda, nasıl meydana geldiklerini kapalı bırakmıştır. Bunlar ilk anda akılda mevcut olmamakla birlikte, her ne zaman heyûlânî akıl, ikinci akıledilirleri elde etmeye hazırlanır, onlar meydana gelir. Nefsin mertebelerine dair yazmış olduğu başka bir risâlesinde ise, İbn Sînâ, iki akılediliri karşılaştırmış ve birincilerin ilâhî kaynaktan çıktığını beyan etmiştir:

Bütün insan türlerinde bulunan bu kuvve (natık nefis), kendi zâtında, akıledilir biçimlere sahip değildir. Bilakis onlar, iki şekilde, onda meydana gelir: Birincisi, öğrenmenin dışında ve duyuların yardımından uzak, sadece ilâhi bir ilhâmle meydana gelmeleridir. Bu, *bedihî akıledilirler* gibi ki, "bütün parçadan büyüktür" ve "iki zıt, aynı anda bir şeyde beraber bulunmaz" şeklinde kanaatlarımız bunlara örnektir. Yüksek aklî yeti ve olgunluğa sahip insanlar, bu çeşit biçimlere erişmede ortakdırlar. (Akıledilir biçimlere ulaşmanın) ikinci yolu ise, kıyas ile elde etmek ve burhan ile çıkarım yapmaktır...<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi, birincil akıledilirlerin kaynağı ilâhî olup,

---

34. *en-Nefsü'n-Natika*, s. 195-196.

35. İbn Sînâ, "Fî Zikri'n-Nefsi'l-İnsaniyyeti min Mertebeti Bed'ihâ ilâ Mertebeti Kemâlihâ", *Ahvâlü'n-Nefs*, thk. A. Ahvânî, 1952, s. 168.

doğrudan insan zihnine ilhâm edilirler. İbn Sînâ'nın ikinci yol dediği kıyas ve burhan, sadece mantıktaki ikincil hakikatlerin değil, aynı zamanda, Fizik, Matematik ve Metafizik gibi diğer bütün nazari ilimlerdeki hakikatlerin de, elde edilmesini sağlayan yegâne yoldur. Nitekim İbn Sînâ bunların herbirini yukarıdaki metnin hemen akabinde dile getirmiştir.<sup>36</sup> Burada dikkat çeken başka bir nokta da, bu ilimlerdeki hakikatlerin kıyastan başka, aynı birincil akıledilirlerde olduğu gibi, bazı insanlara doğrudan ilhâm edilebilmesidir. Bu gruba dâhil olan insanlar ise, peygamberler ve nebilerdir. Böyle mertebede, onların akılları kudsî bir akıldır. Hiçbir kıyasa müracaat etmeden küllî akılla (Faal Akılla) birleşip, ilhâm ve vahiyle onları elde ederler.<sup>37</sup> Bu noktayı, bundan sonraki bölümde tekrar ele alacağız.

Buraya kadar ortaya konulanlar kısaca özetlenirse; İbn Sînâ'nın bilgi teorisine temel olarak seçtiği birincil akıledilirler insan aklına ilhâm edilirler. Bunlardan istifade edilerek ikincil akıledilirlerle, kıyastaki orta terim vasıtasıyla ulaşılır. Orta terim ise, ya fikir ve talimle, ya da hads ile elde edilir. Talimde, bir araştırma veya başka birisinden öğrenme söz konusu olduğundan dolayı bir yoldur. Hads ise, aklın bilfiil kendisinden üstün olan melekî bir akılla, yani Hep Etkin Akıl'la (Faal Akıl) teması sonucunda orta terimin aniden meydana gelmesidir. O halde buradan şu sonuca varılabilir: İbn Sînâ'ya göre, bilgiye ulaşmanın bir ilhâmî yolu bir de talimî yolu vardır. Her ikisi de hakiki bilgi olan orta terimin keşfedilmesini sağlarlar. Bu ikisinin yekdiğerinden farkı, orta terimi farklı şekillerde bulmalarındır.

---

36. A.e., ss. 168-170.

37. A.e., s. 171.

Talimde, bir anlamda nakil söz konusu iken, hadsde akıl ve ilham söz konusudur. İslam filozofu İbn Sînâ, bu iki yolu birbirinden ayırırken, teorisinin aklî cephesini muhafaza eder görünmektedir. Ancak birazdan görüleceği gibi, nihâi noktada bu iki yolu birbiriyle birleştirip, onu tamamen vahyî bir kalıba sokmuş, bu yüzden de bazı İslam felsefesi araştırmacıları tarafından sūfî olarak nitelendirilmiş ve hatta bazılarınca da, Aristo'nun rasyonel çizgisinden ayrılması nedeniyle, ağır bir dille eleştirilmiştir. Burada bizim üzerinde dikkatle durduğumuz nokta, onun teorisinin, mümkün olabildiğince, gayet açık ve sade bir dille ortaya konması, buradan kendi sistemi içerisinde tutarlı bir bilgi teorisine sahip olup-olmadığını göstermektir. Kaldığı buraya kadar zikredilen bütün faraziye ve deliller, nazariyesinin ne kadar karışık bir yapı içinde cereyan ettiğini sergilemekle birlikte, onun ne derece birbirleriyle uyumlu olduğunu da göstermektedir. Eleştiriye zemin olabilecek nokta, belki de onun, bilgi sistemini tecrübe dünyasından akıl dünyasına tamamen kaydırmasıdır. Bununla da kalmayıp, şimdi ayrıntılarıyla görüleceği gibi, onu, akıl dünyasının kozmolojik ağına katmasıdır.

### C. BİLGİDE HADSİN İŞLEVİ VE DERECELERİ

İbn Sînâ'ya göre, bütün aklî bilgi, defalarca vurgulandığı gibi, kıyastaki orta terimin elde edilmesinden ibarettir. Orta terim ya doğrudan hads ile keşfedilir, ya da başkasından talim ile elde edilir. Her iki yolun sonunda, bilinmeyen ma'kullere ulaşılır. Hads, kendisini

Faal Akılla ittisâle götüren aklın keskin ve ani hareketidir. Talim ise, herhangi bir şekilde, önceden başkasının bildiği orta terimi öğrenen kimseye intikal ettirmektir. Yani, talim İbn Sînâ'nın tabiriyle, onu, bir muallimden elde etmektir.

İbn Sînâ, talim üzerinde akıl yürüterek en hat safhada, onun da hadsten kaynaklandığını söyler. Diyelimki herkes orta terimi başka birisinden öğrensin. Ama onu ilk öğrenen insan, hiçbir zaman talimle öğrenmemiştir, bilakis hadsle elde etmiştir. Dolayısıyla, talim esasında hadse dayanır.<sup>38</sup>

Muallimler, talebelerine öğrettikleri orta terimleri, başlangıç itibariyle tek bir kaynaktan almışlardır. Böyle olmasaydı, muallim başka bir mullimden, o da başka birinden vs. şeklinde sonsuza kadar uzayıp gidebilirdi. Bu ise akla tersdir. Zira silsilenin bir başlangıcı olması gerekir. O halde orta terimleri talim dışında elde eden kimse veya kimseler grubuna ihtiyaç vardır. İbn Sînâ, "sonunda bir kimse var ki, o, bütün bilgilere ve çözümlere bizzat kendisi ulaşmıştır", cümlesiyle bu noktaya, yani hads ehlinin gerekliliğine temas eder.<sup>39</sup> Bunun da ötesine giden filozofumuz, insanları, hads açısından, sınıflandırmaya tabi tutar:

...Aynı şekilde, insanlar arasında (a) bir kimse var ki, çoğu şeylerde bir muallime muhtaçtır, hads kuvveti yoktur, hatta daha da kötüsü, muallimle bile anlamaya kâdir değildir. (b) bir kimse de var ki, çoğu şeyleri hadsle bilir, muallime çok az ihtiyaç duyar. (c) Bundan başka şu tip bir insan da olabilir ki,

---

38. *en-Necât*, s. 340.

39. *Avicenna, Le Livre De Science, Physique, Mathématiques II*, çev. M. Achena ve H. Massé, (Farsça Danışnâme-i Alâi'nin Fransızca'ya çevrisi), Paris, 1958, s. 20.

bu biraz nadirdir. Bu kimse, istediği anda ilimlere, başından sonuna kadar bir sıra halinde, muallimsiz ve çok kısa bir zamanda hadsle ulaşabilir. Bu, onun Faal Akıl'la mükemmel bir şekilde ittisâl etmesinin sonucudur. Hiçbir fikre ihtiyac duymayıp, bilginin, bir yerden âdeta nefesine döküldüğüne kânî gelir. Belki de bu hakikatin kendisidir. İşte insanlar için talimin temeli, bu kimseden gelmiş olmalı.<sup>40</sup>

Bu üç sınıf insandan en ulvî yapıya sahip olanı, -son grup- herşeyi hadsle kavrayandır. Böyle bir kimse, kavradığı şeyleri de, talim yoluyla başkalarına aktarır. İbn Sînâ bu tahliliyle, biraz önce de vurgulandığı gibi, bilginin tamamını hadse indirgemektedir. Şayet bütün bilgi nihâi noktada, hadsle meydana geliyorsa, bu, kimlere özgü bir sıfattır? Çünkü, onun ifadelerinden anlaşılın, insanların bazıları, hiç hads kudretine sahip değildir. Bir kısmının ise, hadse kudreti var ama muallimsiz yapamamaktadır. Başka bir kısım da ise, sadece hads gücü hâkim olup, öğreticiye ihtiyacı olmaktan öte, bizzat kendisi onu öğretendir. Şüphesiz bu son gruba dahil olan kimseler, peygamberlerdir. İbn Sînâ'nın, kendisi gibi filozofları hangi sınıfa koyduğu belli olmamakla birlikte, yukarıdaki parçanın hemen peşinden gelen şu cümleler buna bir açıklık getirebilir:

...Bir kimse buna şaşmamalıdır. Biz kendimiz, bu merhalede (peygamberlik merhalesinde) olmayan, tefekkür ve sıkı çalışma sonucunda eşyayı öğrenen, fakat güçlü hadsiyle, yoğun çalışmadan vazgeçen bir kimseye şahit olduk. Onun hadsi, çoğu meselelerde, kitaplarda yazılı olanlarla uyum halindeydi. Bunun sonucunda, fazla okuma güçlüğüne katlanması gerekmezdi. Onsekiz veya ondokuz yaşlarında bu kimse, mantık, fizik, metafizik, geometri, aritmetik, astronomi, müzik, tıp ve çoğu anlaşılması güç ilimlerle, felsefî ilimleri öylesine kavradı ki, kendisi gibi başka bir

---

40. A.e., ss. 88-89.

kimseyi görmedi. Daha sonra, aynı bilginin başlangıç haline, daha fazla bir şey ilave etmeksizin seneler geçti. Bilinen şu ki, bu ilimlerin herbiri seneler boyu talimi gerektirir.<sup>41</sup>

Burada İbn Sînâ'nın şahit olduğu insan, Gutas'ın işaret ettiği gibi,<sup>42</sup> İbn Sînâ'nın bizzat kendisidir. Çünkü bütün bu saydıkları özellikler, önce kendisinin kaleme aldığı, kalan kısmını da talebesi Ebu 'Ubayd el-Cüzcânî'nin tamamladığı hal tercümesinde, aynen sergilenmektedir. Nitekim sözü edilen kitapta yer alan, "onsekiz yaşıma eriştiğimde, bu ilimlerin hepsini tamamlamıştım" cümlesi bunu perçinleştiriyor.<sup>43</sup> Yine aynı kitapta, İbn Sînâ'nın mantıkla meşgul olduğu yıllarda, orta terimi bulmak için çok çaba sarfettiğinden söz edilmektedir. Kendi ifadesine göre, içinden çıkamadığı kıyaslarda epey zorlanmış, orta terimi bulamayınca, sık sık câmiye gidip, yüce Allah'a ibadet etmiş, O'na, bu işin sırrını kendisine öğretmesi ve kalbini açarak, zoru kolaylaştırması için dua etmiştir.<sup>44</sup> Bütün bunlar İbn Sînâ'nın, hads konusunda ne kadar titiz olduğuna bir delil oluşturduğu gibi, peygamberlere nasib olan mutlak hadsin kısmen de olsa kendisinde de bulunduğu bir işarettir. Ama ondaki hads kudreti, her ne kadar peygamberlerinki gibi tam olmasa da, normal insanlarınkinden daha güçlü olduğu muhakkaktır.

İbn Sînâ'nın, hadsin insanlarda farklı derecelerde bulunduğunu

---

41. A.e., s. 89.

42. Gutas, a.g.e., s. 21.

43. Bu cümleyi bizzat söyleyip kaleme halan İbn Sînâ'nın kendisidir. Bunu otobiyografisinin hemen ilk sahifelerinde belirtiyor. Bkz., William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sînâ: A Critical Edition and Annotated Translation*, New York: State University of New York Press, 1974, s. 36.

44. A.e., s. 28.

söylemesi, aynı zamanda orta terimlerin de sayıca farklı miktarlarda bulunduğuna bir işarettir. Ona göre, hads ile orta terime ulaşan insanlar, hem nicelik, hem de nitelik itibariyle farklı derecelerde kıyası kurarlar. Nicelik yönünden farklıdır; zira, bazı insanlar, diğerlerine nazaran, kendilerinin bizzat keşfettiği, sayıca daha çok orta terime sahiptirler. Aynı şekilde nitelik açısından da farklılık arzederler; çünkü, bazı insanlar, diğerlerinden daha süratli bir şekilde orta terime ulaşırlar. Bütün bu ayrılıklar, sınırsız olup, her zaman, fazlalık ve noksanlık gösteren derecelerde bulunurlar. Hadsin en güçlü derecesi ise, nefsi, son derece saf olan ve aklî ilkelerle kendisini sıkı sıkıya bağlayan kimsede bulunur. Kuvvetli hads ile bu insan, alacağı herşeyi, sadece Faal Akıl'dan, çok kısa bir zaman kesitinde, orta terimlerle, mantıkî silsile içinde alır. Bu bir peygamberlik kuvvesi olup, bütün insanî kuvvelerin en güçlü şeklidir.<sup>45</sup>

İnsan oğlunda hakiki bilgiyi meydana getiren hads, daha önce de belirtildiği gibi, zihnin Faal Akıl'la temasını sağlayan ani ve keskin hareketidir. Bu ani hareketin peşinden insan, kendisini mutluluğa götürecek hakikî bilgi olan kıyasın orta terimini, yüce Akıl'dan alır. Her orta terim, başka bir anlamda, insan için bilinmeyen bir akiledilir biçimdir. Her akiledilir biçim ise, ancak Faal Akıl'da bulunur. İnsan nefsi, kendisini, bu akıl veya akıllara çevirmediği sürece, hiçbir ma'kuleyi idrâk edemez; zira ma'kul biçim, nefsin kendisinde önceden

---

45. *en-Necât*, s. 340.



bulunmadığı gibi, onu hakkıyla muhafaza edemez de.<sup>46</sup> Halbuki Faal Akıl'lar, bütün akiledilirleri bir anda ve topluca idrak edebilirler. Çünkü onlar, bu biçimleri, hem İlk Hakikat Allah'ın zâtı, hem de kendi zâtları nedeniyle, sürekli olarak bilirler.<sup>47</sup>

İbn Sînâ, açıkça anlaşıldığı gibi, hadsi bilgi teorisinin odak noktası yapmıştır. Bu terimin, terim olarak sadece onun felsefesine ait, yeni bir şey olmadığı muhakkaktır. Aristo'nun eserlerinde de geçtiği bilinmektedir. Ancak iki filozofun onu, nerede, nasıl ve ne oranda kullandıkları sorunu, bugün bile tartışma konusudur. Başka bir tabirle, şayet bu terim Aristo tarafından da aynı anlamda kullanıldıysa, İbn Sînâ'nın bu öğretisinde, göze çarpan bir yenilik söz konusu olamaz. Aksine farklı bağlamda mütalâa edilmişse, o takdirde, İbn Sînâ, kökü ilâhi kaynağa dayanan, yeni bir teorinin kurucusu sayılır. O halde şimdi hadsin kaynağını inceleyerek, onun, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde yerini belirleyelim.

#### D. HADSİN KAYNAĞI MESELESİNDE İBN SİNÂ

İbn Sînâ felsefesinin tanıtılmasında, takdire şayan katkılarda bulunan son yüzyıl İslam düşünürlerinden Prof. Fazlur Rahman, hads kelimesinin Aristo tarafından kullanıldığını belirttikten sonra, İbn

---

46. Michot, A.g.e., s. 101.

47. A.e., s. 102.

Sînâ'nın bütün hads öğretisinin buna dayandığını söyler.<sup>48</sup> Fazlur Rahman'la aynı çizgide olan diğer bir İbn Sînâ araştırmacısı Gutas ta, "İbn Sînâ'nın, hads teorisini doğrudan Aristo'dan alıp geliştirdiğini" iddia eder.<sup>49</sup> Her iki ilim adamının kaynak olarak verdikleri metin Aristo'nun, *Posterior Analytics* kitabında yer alan, şu satırlardan ibarettir:

Keskin zeka orta terimi bir anda bulan kuvvedir. Bu, ayın parlak tarafının, her zaman güneşe doğru nâzır olduğunu gören ve buradan hemen onun illetini, yani, ışığını ondan aldığını kavrayan bir kimsenin misâli gibidir; veya zengin bir adamla konuşan birini gözleyip te bundan, onun, o zenginden ödünç para aldığını, ya da bu iki kimsenin dostluklarının genel bir husumetten çıktığını sezen bir kimsenin misâli gibidir. Bütün bu durumlarda, o kimse, *büyük ve küçük terimleri görmüş ve sonra, illetleri, (yani) orta terimleri yakalamıştır.*<sup>50</sup>

Bu cümlelerin, İbn Sînâ'nın teorisinde ne derece etkili olup-olmadığını iyi görebilmek için, onun, bu konudaki açıklamasını ve özellikle, içinde "hads" bulunan ifadelerini sunmak yerinde olacaktır. Böyle yapmakla, her iki filozofun ayrıldıkları noktalar, şayet var ise,

---

48. *Avicenna's Psychology, Commentary*, s. 94.

49. Gutas, A.g.e., s. 166.

50. *Posterior Analytics*, 89b 10-16. Burada hads kelimesinin zikredildiği cümle: Quick wit is a *faculty of hitting upon* (XXXXXXXX = *eustochia*) the middle term instantaneously. A. Bedevî, bu terimi, *hüsni hadsin* şeklinde Arapça'ya terceme etmiştir ki, İbn Sînâ'nın kullandığı kelimenin aynısıdır. (Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mantıku Aristo*, Kahire, 1948, s. 406.) Diğer taraftan Fazlur Rahman bu kelimenin Stoacılar tarafından da işlendiğini ve hatta bunun, "kendisiyle akıllı bir insanın doğru ameli keşfedebileceği bir çeşit bilgi" ye dönüştürüldüğünü beyan etmiştir. (*Prophecy in Islam*, s. 66.).

kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Zeka, hads için bir yeti (*istidât*) kuvvesidir. Hads, bilmek istenen orta terimin isabeti için bir harekettir. Ya da, orta terime isabet edilmişse, büyük terime isabettir. Kısaca, bilinenden bilinmeyene hızlı bir geçiştir. Tıpkı ayın, güneşe uzaklık ve yakınlığına göre, aydınlanan şeklini gören kimse gibi ki, onun güneşten aydınlandığını hadseder.<sup>51</sup>

Akiledilir şeyler, kıyastaki orta terimin meydana gelmesiyle ile elde edilirler. Orta terim, iki şekilde meydana gelir. Ya hads iledir; hads, zihnin, kendisiyle orta terimi çıkardığı bir fiilidir. Zeka ise, hadsin kuvvesidir. Ya da talimle (orta terim) meydana gelir...<sup>52</sup>

...Hadse gelince; o, orta terimin, düşünmeksizin, bir anda orada (natık nefiste) şekillenmesidir (temessül).<sup>53</sup>

Hads, orta terimin zihinde, aniden belirmesidir...<sup>54</sup>

Zihin, görüşleri ve haddleri (el-hudûd ve'l-ârâu) elde edebilmek için, nefsin istidâtlı ve hazır kuvvesidir...Hads, bu kuvvenin orta terimi bulmak için yapmış olduğu ani ve tam harekettir. Ayın güneşe yönelik kısmını, aydınlanmış gören kimsenin misâli gibi. Bu kimsenin zihni, hads ile orta terimi bulur. Yani, ayın ışığının sebebinin güneş olduğunu idrak eder. Zeka, bu kuvvenin çok kısa zamanda meydana gelen tam hadsidir...<sup>55</sup>

Bilinmeyen şeylerin, (kıyastaki) orta terimle anlaşılacağı bellidir. Orta terim şöyle meydana gelir: (i) Ya çabuk kavrayışla olur ki, böyle bir durumda, aklî hads (l'intuition intellectuelle), orta terimi, nefse fırlatır, -bu, nefsin sahip olduğu istidâtın Faal Akıl'dan etkilenmesi sebebiyledir-. (ii) Ya da o (orta terim), bir muallim vasıtasıyla meydana gelir. Aklî hads iki çeşittir: Biri, yavaş ve gecikmeli meydana gelirken; diğeri, birden meydana gelir. Hadsin bir mesele

---

51. *en-Necât* (Mantık Kısmı), s. 169.

52. *Avicenna's De Anima*, s. 249.

53. *en-Nefsü'n-Natika*, s.196.

54. *İşârât*, c.II, s. 369.

55. *el-Burhân*, s. 192.

hakkında meydana gelip, başka bir mesele hakkında gelmemesi gibi bir zorunluluk yoktur. Hakikatte, bu konuyu gerçekten incelerken, her mesele, hads vasıtasıyla çözümlenmektedir...<sup>56</sup>

İlim iki şekilde elde edilir: Biri, istek olmadan orta terimin zihinde meydana gelmesiyle sonuca ulaşılan hadstir. İkincisi, alet ve istek ile. Hads, hiçbir şekilde elde etme (kesb) olmadan gerçekleşen, *aklî ittisal ve ilâhî feyz*'dir. Bazı insanlar öyle bir (hads) derecesine ulaşırlarki, öğrenecekleri şeylerin hemen hemen çoğunda düşünmeye gerek duymazlar ve (böylece) kudsî nefsin kuvvesine sahip olurlar.<sup>57</sup>

Yukarıdaki parçalardan çıkarılabilecek yegane ortak nokta, hads teriminin hem Aristo, hem de İbn Sînâ tarafından aynı amaçla kullanılmış olmasıdır. Her iki filozofa göre, hads, orta terimi, akla çabucak getiren zihnin bir faaliyetidir. Nitekim verdikleri, "ay örneği" de, bu ortak kullanımın bir göstergesidir. Her iki düşünürün paylaştığı ortak nokta, orta terim vasıtasıyla, hakiki ilmi verecek olan kıyastaki "illeti" bulmaktır. Burada yeri gelmişken, şu nokta hatırlatılmalıdır: Sadece Aristo değil, Fârâbî ve İbn Sînâ da dahil olmak üzere, Meşşâî felsefenin geleneğini sürdüren filozofların çoğunun savundukları ortak noktalardan biri, ilimlerde illetleri elde etmeye çalışmaktır. Aristo ile başlayan bu öğretinin, İbn Sînâ ile zirveye ulaştığı inkar edilmez bir hakikattir. Nitekim İbn Sînâ, *İlk Muallimi*'in peşinden giderek, onun gibi, burhânı ikiye ayırmıştır: (i) Olguya delâlet eden Burhan (ii)

---

56. Le Livre De Science, s. 88.

57. *Mübâhasât*, s.231.

İllete delâlet eden Burhan.<sup>58</sup> Her iki burhan çeşidinde, bir takım sorular vasıtasıyla gerekli bilgiye ulaşılır. Birincisinde, "nedir" sorusuna cevap aranırken, ikincisinde "niçin" sorusu ön planda tutulur. Her ikisinde de orta terim aranmaktadır. Ama olguya işaret eden burhân, her iki filozofa göre, illete delâlet edene nispetle daha zayıftır. Zira ikincisine verilecek cevap, birincisini kapsamakla beraber, aksi böyle değildir. Birinci burhânda, kısaca mâhiyete ulaşmamıza rağmen, ikincisinde hem mâhiyete hem de o mahiyetin illetine vasıl olmaktadır. Örneğin, "niçin ay tutulmuştur?" sorusuna şu cevap verilecektir: Çünkü dünya, onunla güneş arasına girmiş ve ışığı engellemiştir. Her ne zaman böyle bir durum meydana gelirse, ay tutulur. Burada, "orta terim, tutulmanın mahiyetidir; çünkü, ay tutulmasının mahiyeti, kendisiyle, kendisine ışık sağlayan şeyin yani güneşin arasına dünyanın girmesiyle, ışığın ondan gitmesidir." <sup>59</sup> Görüldüğü gibi, niçin sorusuna verilen cevap, hem olayın hakikatını, hem de nedenini ortaya koymaktadır. Bir anlamda, bir şeyin mahiyeti, nedeniyle özdeşleşmiştir.<sup>60</sup> Dolayısıyla, her iki filozofun birleştikleri başka bir nokta, bir şeyin nedenini açıklayan delilin, olgusunu açıklayan delilden daha kuvvetli ve genel oluşudur.

Tekrar hadse dönüldüğünde; İbn Sînâ'nın, bu terimi, Aristo'dan alıp ve onunla aynı anlamda kullandığı muhakkaktır. Bu nedenle Fazlur Rahman ve Gutas'ın iddiaları bir noktaya kadar kabul edilebilir. Ne varki, İbn Sînâ'nın bütün hads öğretisini, Aristo diliyle

---

58. (i) برهان ان (ii) برهان لم (el-Burhân), s. 141.

59. A.e., s. 198. Aynı misâlin Aristo'daki kullanılışı için bkz., *Posterior Analytics*, 90a 15-20.

60. A.y.

anlamak ve yorumlamak, büyük bir hata olur. Aristo ile ortak olduğu tek nokta, biraz önce de belirtildiği gibi, onun, yani hadsin, orta terimi bulmada oynadığı kaçınılmaz roldür. Ama, "bunun kaynağı nedir?", "ne şekilde işlev görür?" ve "dereceleri nelerdir?" gibi sorular, hiçbir zaman Aristo'nun felsefesinde yer almamaktadır. Ama, filozofumuz İbn Sînâda ise, bu soruların tahlili sonucunda, Aristo'nun saf akla dayalı bilgisinin tamamen aksine, ilâhî kaynaklı bir bilgiye ulaşılmıştır.

Herşeyden önce filozof İbn Sînâ, onu, hadsi, sırf aklın bir kuvvesi veya kendine ait bir yetisi (*istidât*) olarak almıyor; aksine onu, kaynak itibariyle, akıl üstü bir varlığa, yani Faal Akl'a bağlıyor. Aristo gibi, onu, aklın çevik bir isabeti şeklinde tarif ediyor ama, aklın kendisine ait bir özellik olarak saymıyor. Kendisinin tabiriyle o, *ilâhî feyz*'dir. İlâhî feyz ise, yine ona göre, bir anda meydana gelen *rabbânî bir ilhâm* olup, onunla aklî hakikatlar keşfedilir.<sup>61</sup> O halde, Aristo'nun hads anlayışı, İbn Sînâ'nın bilgi teorisine tamamen uygulanamaz. Belki, sadece kullandıkları terim itibariyle birleşebilirler. Durum böyle iken, Gutas'ın, özellikle bu noktada, İbn Sînâ'yı, her yönüyle Aristo çizgisine getirme çabası, pek yerinde bir hareket olmasa gerekir.<sup>62</sup>

Bu terimde, her iki filozofun ayrıldıkları başka bir nokta da, Aristo, onu, ahlâk kitabında da kullanarak, ahlakî bir çerçeve içine sokarken, İbn Sînâ, onu tamamen psikolojisine yerleştirmiş ve bilgi

---

61. *en-Nefsü'n-Nâtika*, s. 197.

62. Gutas, *Avicenna and The Arsitotelian Tradition*, s. 166-176. Bu eserinde Gutas, İbn Sînâ'nın hads öğretisine, pek az özgünlük tanımakla birlikte, dinî yönünü ve özellikle sūfî cephesini göz ardı etmektedir.

teorisine odak noktası yapmıştır. Yani Aristo, aklî erdemler konusunu incelerken, araştırma ile ihtiyatlı düşünmeyi birbirinden ayırmış, hadsi de, iyi düşünme dediği ikinci kısma katmıştır. Buradan onun bilimsel bilgi şeklinde anlaşılması gerektiğini ima etmiştir.<sup>63</sup> Halbuki İbn Sînâ, onu, hakikî bilgiye götüren bir yol olarak görmüştür. Yukarıda verilen metinler, bunun apaçık bir delilidir.

Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın hadsi, bazı araştırmacıların yorumladığı gibi, Kur'an'ın *fitrat* kavramıyla aynı çizgide mütalâa edilebilir.<sup>64</sup> İnsanın bir şeyi, hiçbir çaba ve çalışmaya gerek duymadan bilmesi demek, onu, fıtraten bilmesi demektir. Bu ise, hadsin, ya da ilhamın başka bir şekilde ifadesidir.

Filozofumuzun bu öğretisinde, diğer bazı teorilerinde olduğu gibi, iki önemli etkenin rol oynadığı, şüphe götürmez bir hakikattir. Bunlardan birincisi, onun, kökleri eski Yunan geleneğine dayanan felsefî geçmişi; diğeri ise, üzerinde her an taşıdığı ve bütün yazılarında hissettirdiği, İslâmî kimliği. Bu iki farklı boyut, bütün felsefî kitaplarında açıkça göze çarpmaktadır. Akıl ve hads konusunda da, kendinden önce gelen, Aristo, Kindî, Fârâbî gibi filozofların eserlerine müracaat edip, Kur'an'ın vahiy bilgisiyle kendi teorisini biçimlendirmiştir. Böyle bir sonuca birden ulaşmak, görüldüğü kadar kolay değildir. Zira, İbn Sînâ'nın kitaplarının tarih sırasını, kesin olarak bilmiyoruz. Şayet bu bilinseydi, fikirlerinin geliştiğini görmek kolayca mümkün olacağından, sağlıklı bir sonuca ulaşılabilirdi.

---

63. *Nicomachean Ethics*, 1142a 32-b10.

64. Marmura, "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", *Essays On Islamic Philosophy and Science*, thk. G. Hourani, Albany, 1975, s.110, n. 20.

Bununla birlikte, bazı felsefe ve bilim tarihçilerinin cesaretle ortaya koydukları gibi, İbn Sînâ, hads öğretisine, hayatının ilerleyen devrelerinde çok ağırlık vermiştir.<sup>65</sup> Hayatının sonlarına doğru yazdığı *el-İşârât*,<sup>66</sup> kitabı da hesaba katıldığında, hadsin İslâmî bir çerçevede geliştirildiği noktasına varılabilir. Zira bu kitapta, daha önce zikredilen Kur'ân'ın Nûr suresinin 35. ayeti ışığında, hadsi ve akılları inceler.

Bu itibarla, onun kıyas ve orta terim öğretisi, Aristo kaynaklı; aklın başka bir akılla -ki bu, Faal Akıl olup, melekî bir akıldır<sup>67</sup>- temasını sağlayan hads öğretisi ise, İslâmî motiftir. Bir noktada, saf aklın ürünü olan eski Yunan felsefesinin hikmeti ile İslam vahyinin ideal bir şekilde uzlaştırılmasıdır. Onun anlayışına göre, "hikmet lisânındaki Faal Akıl, şer'î lisândaki melek" in kendisidir.<sup>68</sup>

Diğer metafizik teorilerine oranla, hads görüşü, İslâmî çizgiye daha yakın görünmektedir. Hads aracılığıyla, düşüncesini, duyular dünyasından duyu ötesi âleme; başka bir tabirle, süflî dünyadan aşkın (müteâil) âleme bağlayan İbn Sînâ, onu, bir anlamda vahye

---

65. S. H. Nasr, Gazâli'nin İbn Sînâ'yı, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde ağır bir dille eleştirmesinin nedenlerinden birinin, onun, aklı, aşırı derecede kullanıp, sınırlarını aşan sahalara kadar uzatması olduğunu belirttiikten sonra, İbn Sînâ'nın hayatının ilerleyen devrelerinde, hadse, akıldan daha fazla ağırlık verdiğini söyler. Geniş bilgi için bkz., "A Comparative Study of the Cosmologies of Aristotle and Ibn Sina and Their Place in the Islamic Tradition", *Pakistan Philosophical Journal*, (1959), c. III, n. 3, s. 25; "Intellect and Intuition Their Relationship from the Islamic Perspective", *Studies in Comparative Religion*, c. XIII, n. 1, 1979, s. 69.

66. M. Ali Aynî, "İbn Sînâ'da Tasavvuf", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tahkikler*, İstanbul, 1937, 7. makale, s. 6.

67. Hatta merhum A. Hamdi Akseki, buna, Ruhü'l-Kuds demektedir. Bkz., "İbn Sînâ, Ruhiyât ve Mabadettabiiyesi", A.e., 9. makale, s. 15.

68. *en-Nefsü'n-Natika*, s. 198.



benzetmiştir. Zira, hadsin en zirvede olduğu kâmil nokta, peygamberlerin sahip olduğu küllî ilmî meydana getirmektedir. Bu konu peygamberlik bilgisi bölümünde tartışılacaktır. Ancak burada, hadsin dinî köklerini tespit etmek için, melek-akıl ilişkisini aydınlatmak gerekir. Bütün bilgi alma işleminin, nihâi noktada hadse indirgenmesi, İbn Sînâ'nın epistemolojisini vahyî bir havaya büründürüyor. Zira hads, ona göre, Faal Akıl'la insan aklının temasını kolaylaştıran ilahî bir nurdur veya feyzdir. Faal Akıl ise, diğer akıllar ve nefsler gibi, biraz önce de söylenildiği gibi, dinî lisanda meleklerdir. Hatta İbn Sînâ'nın kendi tabiriyle, akıllar, büyük melekler, nefsler ise diğer meleklerdir.<sup>69</sup> O halde filozofun ulaştığı bilgi ile Peygamberin bilgisi arasında, kaynak itibariyle açık bir yakınlık görülmektedir. O halde, tekrar şu noktanın altı çizilmelidir: İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, Aristo'nun aksine, sırf aklın bir ürünü değildir. Akılsız meydana gelmeyen, fakat, kendisine feyzini aksettirecek bir yüce akılsız da gerçekleşmemektedir. Yani, Faal Akıl, normal akla, nurunu vermedikçe bilgi meydana gelmemektedir.

İbn Sînâ, bizzat kendisi, Faal Akl'ın esrarengiz işlevini, bir risâlesinde şöyle açıklar: İnsan ruhu, manâların hakikatlerini ve haddlerini tasavvur eden, nazarî akıl kuvvesine sahiptir. Ruh, ayna

---

69. *Aksâmü'l-'Ulûm*, s.237. İbn Sînâ, akıl ve nefslere farklı melek isimleri verdiği görülmektedir. Örneğin, adı geçen risalede, ilk ruhânî cevherler diye söz ettiği akıllara, Kerrubiyûn Melekleri, الملائكة الكروبيون, ikincil ruhânî cevherler diye zikrettiği nefsleri de, Sorumlu Melekler, الملائكة الموكله, ismini verir. Ayrıca, başka makalelerinde amel melekleri olarak ta zikreder. Bkz., M. E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology", *The Seed of Wisdom, Essays in Honour of T.J. Meek*, thk., W.S. McCullough, University of Toronto Press, 1964, s. 167.

gibidir. Nazarî akıl ise, onun parlaticısı ve aydınlatıcısıdır. Çünkü bu akla, onun tasavvur edeceği akıledilirler, ilâhî feyzden yansılar. Dolayısıyla, insan ruhu, ilâhî kaynaktan çıkan akıledilirlerin muhatabı nazarî akılla, nurlanır ve bilgiye ulaşır.<sup>70</sup> Burada, Faal Akıl nurun kendisi; nefis ise, bu nuru kabul etmeye meyilli olan akıl kuvvesinin sahibidir. Akıl düşünmeye geçmeksizin, nurdan nasibini alamaz ve nefis te, ilimden yoksun kalacağı için karanlığa maruz kalır. Yani nefis, kendisinden yüce olan akıllar âlemini bırakıp, kendisinden aşağı olan "şehvet", "gazab", "his" ve "tahayyül" gibi duyu melekeleriyle ilgilenmesi, hakiki ilimden uzaklaşp, karanlığa yönelmesidir. Halbuki o, taşıdığı nazari akılla, bütün bu aşağı şeylerden yüz çevirip, *malakût-u a'lâ* olan emir âlemine dönerse, kendini nurlandıracak ilme ulaşacağından, ulvî bir lezzet ve hazzı tadacaktır.<sup>71</sup>

Bütün bu hads analizinden şöyle bir sonuca ulaşılabilir: İnsan için gerekli olan aklî bilginin meydana gelmesini sağlayan en önemli etkenlerden biri hads, birisi de Faal Akıl'dır. Hads, kelime olarak Aristo'dan geçmesine rağmen, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde, ondan daha kapsamlı bir rol icra etmiştir. İnsan akli, sadece bununla, âdeta bilgi deposu halinde bulunan Faal Akıl'la temasa geçebilmektedir. İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi, sonunda Faal Akıl'la meleği özdeşleştirirsek, bilginin kaynağının, melekler olduğu noktasına varırız.

Daha önce duyu bilgilerinde yapıldığı gibi, İbn Sînâ'nın, buraya kadar ayrıntılarıyla aktarılan aklî bilgisinin de bir değerlendirilmesi yapılmalıdır. Bu, onun epistemolojik değerini

---

70. *Kuvâ'l-İnsaniyye*, s. 216.

71. A.y.

belirleyebilmek için gereklidir.

## E. AKLÎ BİLGİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâm düşünürü İbn Sînâ'nın, genelde akıl teorisi ve özellikle hads öğretisi, tasavvufî bir havaya bürünmüş görünmektedir. O, ne aklın gücünü tamamen reddetmiş, ne de fiziksel dünyayı ve duyuları terketmiştir. Fakat bütün bunlara rağmen, bilginin sonunu esrarengiz bir yöne itmiştir. Bu nedenle bazı yazarlar, onu, tamamen saf bir akılcı filozof görürlerken, bazıları da sūfî saymışlardır. Burada onun sūfî mi, filozof mu tartışması, şu anda işlenen konunun sınırları dışına taşar.<sup>72</sup> Kolay kolay göz ardı edilemeyecek nokta, onun, -ister filozof olsun ister sūfî olsun- tam anlamıyla saf aklın ilkelerine dayanan bir bilgi teorisinden uzak olduğudur. Ortaya koyduğu teori, tamamen

---

72. İbn Sînâ'nın sūfî yönüne dair yapılan mütalâalar için şu yayınlara müracaat edilebilir: 1) J. Houben. *"Avicenna and Mysticism"*, *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta: Iran Society, ts., ss. 205-221. Prof. Houben, bu makalesinde, İbn Sînâ'nın, mistik bir felsefenin savunucusu olduğu görüşündedir. "Görme" ile "bilme" arasındaki ilgiye dikkat çeken yazar, İbn Sînâ'nın, sūfî hocası ve Nişapur'daki Sūfî ekolün kurucusu, Said b. Ebi'l-Hayr'ın öğrencisi İbn Sînâ'ya, "bildiğin herşeyi, müşahede ediyorum" dediği, buna karşılık, onun, "müşahede ettiği her şeyi biliyorum" şeklinde verdiği saygılı cevabı zikreder. (s. 207). 2) Luis Massignon, *"Was Avicenna, the Philosopher, Also a Mystic?"*, *Testimonies and Reflections Essays of Luis Massignon (1883-1962)*, çev. Herbert Mason, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989, ss. 111-115. İbn Sînâ'nın daha ziyade filozof olduğu teması vurgulanmakla birlikte, tasavvuf çizgisine de, yakın olduğu belirtilmektedir. "İbn Sînâ'da, İslâm aşkınlığı en düşük seviyededir." (s.115). 3) Dimitri Gutas, *"Avicenna, Mysticism"*, *Encyclopedia of Iranica*, c. II, (ss. 79-83). Bu kısa yazısında Gutas, İbn Sînâ'nın felsefesinin, Aristo geleneğinde kökleştiğini, tamamen akılcı seviyede kalıp, sūfî ilkelere yabancı olduğunu savunmaktadır. Makalenin sonunda okuyucuya, bu konuda kaynak eser ve yazılar sunulmuştur. (ss. 82-83). Aynî, A.g.e.

kendine ait olup, doğrulanabilirlik ilkesinin dışındadır. Bugünkü anlamda, onun teorisi, nesnel (objective) değil, öznel (subjective) dir.<sup>73</sup>

Nazariyesinin öznel olmasının nedenlerinden biri, bilgiye anahtar kelime olarak seçtiği hadsin, ne şekil bir bilgiyi vereceğinden tam anlamıyla emin olunamamasıdır. Bilgiyi meydana getirmek, insanın kendisine ait bir özellik değildir. Onun anlayışında bilgi, diğer bir takım İslâm düşünürlerinin aksine, insan nefsinin ürettiği bir şey değildir.<sup>74</sup> Tam aksine, bilginin temeli olan akıledilir biçimleri, dışarıdan alır. Dışarıdan maksat hârici dünya değil, Faal Akıl veya Akıllardır. Bu nedenle, İbn Sînâ'da bilgi, akıl tarafından üretilmez; aksine, ona hariçten verilir. Başka bir şekilde ifade edilirse, İbn Sînâ, "ben bilirim" cümlesini değiştirip, "bilgi, bende meydana gelir" haline çevirmiştir.<sup>75</sup> Fazlur Rahman, onu, bu noktada sert bir dille eleştirmiş ve hatta teorisini hatalı bulmakla kalmayıp, değersiz saymıştır:

...İbn Sînâ'ya göre, bütün bilgi arayışı (hatta önermelerden neticenin çıkması bile), bir tür ibadete benzemektedir: İnsan tarafından gayret zaruri olurken, (ona) cevap, Allah'ın veya Faal Akl'ın işidir. Gerçekte, çoğu defalar, "onu biliriz" demek şöyle dursun, bilmek istediğimiz şeyin ne olduğundan bile haberdar değiliz. Bu temel hakikatı farkedemiyen bir bilgi teorisi, sadece yanlış değil, aynı zamanda itibara bile alınmaz.<sup>76</sup>

Fazlur Rahman'ın bu derece ağır eleştirisi, şimdi açıklanacak

---

73. Nuseibeh, A.g.e., ss. 39-54.

74. Örneğin, Mulla Sadra, bilgiye ait biçimlerin, nefis tarafından meydana getirildiğini iddia eder. Ona göre, nefis sadece biçimleri kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda kendi yaratır da. Bkz., *The Philosophy of Mulla Sadra*, s.234.

75. *A History of Muslim Philosophy*, c.I, s. 496.

76. A.g.e.

nedenlerden dolayı, tam anlamıyla isabetli bir eleştiri değildir. Eleştirinin iki ana noktasından biri, İbn Sînâ'da "bilirim" yerine, "bilgili kılınırım", ya da "bilgiyi alırım" ifadesidir. İkincisi ise, "bilmek istediğimiz şeyin ne olduğundan haberdar değiliz" iddiasıdır. Birinci ifadeye ilişkin eleştiri, bir noktaya kadar kabul edilebilir; ikinci kısma yapılan eleştiri ise, her yönden tartışmaya açıktır.

İbn Sînâ, bilgiden bahsederken devamlı, Arapça *haşale* kelimesini kullanır. Bu kelimenin kullanımında çok titizdir. İster düşünme (fikir) suretiyle olsun, isterse ilham (hads) yoluyla olsun, insan her iki durumda da, akıledilirleri ve orta terimleri başka yerden alır. Onları alması demek, onların akılda husûle gelmesi demektir. Diğer bir ifadeyle, insan, üzerine düşen çaba ve gayreti sarfeder ama onu, melekler kendisine vermediği sürece bilemez. Bu itibarla, Fazlur Rahman'ın onu, "ibadetimsi" bir şey olarak nitelendirmesi gayet yerindedir. Kaldığı İbn Sînâ'nın bizzat kendisi, daha önce zikrolunduğu gibi, orta terimi bulmak için Camide dua ettiğini itiraf etmiştir.<sup>77</sup>

İbn Sînâ, görüldüğü gibi, bilginin meydana gelmesinde, insan nefesine aktif bir rol tanımamıştır. İlme muhatap olan, nefsin akıl kuvvesi olmakla birlikte, ilmi meydana getiren o değildir. Bu anlamda akıl, pasif bir durumdadır. Aktif olan kuvvet, bilgiyi üreten ve dağıtan Faal Akıl'dır. Bu itibarla, Fazlur Rahman'ın işaret ettiği, "bilme" yerini "alma"ya bırakmış ifadesi doğrulanmaktadır. Yine Fazlur Rahman'ın endişesi, sanki şu noktada yoğunlaşmış görünmektedir:

---

77. Bkz., n.43.

Oldukça keskin bir zeka ve kapasiteye sahip, İbn Sînâ gibi akılcı bir filozof, nasıl akli ikinci plana itebilir? Bu, akli bir anlamda, aciz kılmak değil midir?

Bu sorulara verilecek cevaplar, İbn Sînâ'da aklın gerçek epistemolojik yönünü ortaya koyabilir. Bir yandan, akılsız hiç bir bilginin meydana gelebileceğini savunup, diğer yandan, onu, "bilme" anında etkisiz kılmak, pek mantıklı görünmemektedir. Çünkü bu, bir anlamda akıldan şüphe etmektir; ya da akli sınırlamaktır. Hatırlanacağı gibi, İbn Sînâ, duyu bilgilerini, duyuların yanıltıcı olmaları nedeniyle, hakiki bilgi olarak saymamıştı.<sup>78</sup> Aynı şey akıl için de söz konusu mudur?

Çok ilgi çekicidir ki, duyulara olan şüphe, İbn Sînâ tarafından, akla da uygulanmış görünmektedir. Nitekim, ona göre, Nefs ve onun kuvvesi akıl, hata yapmaya yatkın olduğundan, hakiki bilgiye kendi başına ulaşmaz. Bilindiği gibi, nefsin sahip olduğu düşünme gücü, duyulardan gelen manâları, ilgileri açısından, birbirleriyle birleştirir veya ayırır. O, bu işleviyle, nazarî aklın, meleke halinden fiil haline geçmesine yardım eder. Yani onu, Faal Akıl'la temasa hazırlar. İşte, manâları birleştiren düşünme kuvvesi, bu işlevini yapmaz ve akli, Faal Akıl'la temasa hazırlamazsa, hakiki bilgiye ulaşamaz. Böyle bir durumda her an hata yapabilir.<sup>79</sup> İbn Sînâ bu görüşüyle, insan aklının, bilgiye ulaşmak için, kendi başına yetersiz olduğunu imâ etmiş ve âdeta onu sınırlandırmıştır. Buna gerekçe olarak ta, onun kendi başına her an hata edebileceğini göstermiştir.

---

78. Bkz., II. Bölüm, s. 77.

79. *Mübâhasât*, s. 199.

İbn Sînâ'nın teorisine yapılan ikinci eleştiriye, yani "çoğu defa bilmek istediğimiz şeyin ne olduğundan haberdar değiliz" iddiasına gelince, bu tartışmaya açık bir eleştiridir. Zira, İbn Sînâ'ya göre, aynı Aristo'da olduğu gibi, bilmek istediğimiz şey, bize "illetler"i sağlayan orta terimlerdir. Şayet bu eleştiri, Faal Akıl'dan elde edilen akıledilir biçimlerin neler oldukları noktasına yöneltirse kabul edilebilir. Ancak, hakiki bilgi, sadece akıledilir biçimler değil, onların biraraya gelerek oluşturduğu kıyasın bilgisidir. Nitekim, ay tutulması örneğinde zikredildiği gibi, onun illeti olan, "dünyanın güneşle ay arasına girme" sırrını keşfetmek, bilgiye ulaşmak demektir. Dolayısıyla bilmek istediğimiz şeyin ne olduğundan haberdarız.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu epistemolojinin nesnel olmaktan öte, tamamen öznel olduğunu, daha önce belirtmiştik. Bu cümleden olarak, şu noktayı da hatırlatmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz: Hakikî bilgiyi oluşturan unsurların sırf akıledilir kavramlar olması, dış dünya ile onlar arasında yapılacak bir karşılaştırmayı güçleştirmekte, hatta imkansız kılmaktadır. Çünkü ona göre, bilgilerimiz, soyut kavramlardır. Bunların dış dünya ile ilişkileri ve uyumları hemen hemen yok gibidir.

İbn Sînâ, öznel olan aklî bilgisine, başka bir özellik daha ekler. Onu, tasavvur edilen biçimlere nispetle iki kısma ayırır: (i) Basit

Bilgi, (ii) Fikrî Bilgi. <sup>80</sup> Birinci çeşit bilgi, derli toplu olan tek bilgi iken, ikincisi, parça parça hasıl olan ayrıntılı bilgidir. Filozofumuz, bu ayrımı şu örnekle belirginleştirir: Bir kimseye, daha önce üzerinde enine boyuna hiç düşünmediği, bir mesele hakkında soru sorulduğunda, ona cevap verme gücüne sahip olduğundan emindir. Onun, böyle bir soruyu kesinlikle ayrıntılı olarak cevap vereceğinden emin olması, cevabı önceden bilmesi demektir. İşte, henüz ayrıntıya geçmeyen bu bilgi türü, basit bir bilgidir. Ama cevap vermeğe başladığı anda, o bilgiyi, artık basit bir şekilde değil, ayrıntılı olarak bilir.<sup>81</sup> İkinci tür bilgi ise, birinci bilginin sonunda ortaya çıkmaktadır. Cevabın kendisinde meydana geldiğini farketmesi, ayrıntılı bilgiye geçmesini sağlamaktadır. Nitekim İbn Sînâ bu noktayı açıklarken şunları zikreder: Bu kimse, soruyu soran kimseye, cevabı vermeğe başladığı anda, kendisine de, aynı zamanda, önceden sahip olduğu basit haldeki bilgiyi ayrıntılı olarak öğretir.<sup>82</sup> Başka bir tabirle, başkasına öğretmek, aynı zamanda öğrenmek demektir. Bilginin basit hali, bir bakıma, ayrıntılı bilginin kaynağı ve yaratıcısıdır. Böyle bir bilgide, bütün biçimler birbirlerinden ayrılmamış, toplu ve birdirler. Halbuki ayrıntılı bilgide, onlar, birbirlerinden ayrılmış, parçalı ve çokluk halindedirler. Bu ayrımın ana amacı, İbn Sînâ'nın sisteminde işlendiği kadarıyla, ilâhi bilgi olan, melekler (yüce Akıllar) ile Allah'ın bilgisini, insanın bilgisinden ayırmaktır. Birincisi yani basit bilgi, ilâhî türden bir bilgi olup, zamandan aşkın ve mutlak, ikincisi yani fikrî veya ayrıntılı

---

80. *Avicenna's De Anima*, s. 243.

81. A.e., s. 242.

82. A.e., s. 243.



bilgi olup, zamandan ayrılmayan dağınık ve parçalar halindeki insanın bilgisidir. Dolayısıyla basit bilgi, biçimleri lutfeden ve yaratan bilgi, fikrî bilgi ise onları alandır.

İkinci tür bilgiye sahip olan insan oğlu, İbn Sîna'ya göre, kalıcı bir bilgiye sahip değildir. Çünkü onda meydana gelen ma'küleler, zihnin kendisinin meydana getirdiği şeyler olmadığı gibi, zihne geldikten sonra da kalıcı değildirler. Zihne gelir ve giderler. Bunun en önemli nedeni, akıl bu biçimleri, onlarla birleşmeden akıleder. Daha doğrusu, özne durumundaki insan zihni ile nesne durumundaki biçimler, birbirleriyle aynı değildirler. Bilen özne, kendisini, bilinen nesneden sürekli ayrı tutar. Bilme durumundaki natık nefis, bilinen şeyin biçiminde olamaz. Bu görüşüyle o, Meşşâf filzoflarının savundukları, "nefis, algıladığı bilgi nesnelere biçimleriyle özdeşleşir" tezini, çürütmeye çalışmaktadır. Bu teoriye göre, akıl ma'kul ile birleşip (*ittihâd*), tek bir biçim haline gelir. Halbuki böyle olsaydı, İbn Sîna tartışır, nefsin, mahiyetleri farklı iki biçimi, aynı anda idrak etmesi mümkün olmazdı. Çünkü, hangisinin biçimiyle birleşeceği belli olmadığı gibi, biriyle birleştikten sonra diğerini nasıl bileceği de belli değildir. Örneğin nefis, "A" biçimini kavrayıp, "A" biçimi olursa, ve hemen arkasından "B" biçimini kavramak isterse, "A" yı terketmesi gerekir. Zira, bir şeyin, aynı anda iki ayrı biçim alması saçmadır. O halde nefis, ne kavradığı "A" dır, ne

de "B" dir, onlardan zâtı itibariyle ayrı bir cevherdir.<sup>83</sup>

Aklın, kavradığı biçimlerle aynı olmadığı ilkesinden hareket eden İbn Sînâ, teorisinin başka bir özelliğine geçer. "Natık nefis, bir şeyi düşündüğünde, onu Faal Akıl'la temas (*ittisâl*) ederek düşünür"; birleşerek (*ittihâd*) değil.<sup>84</sup> İttisâl ile ittihâdı birbirinden çok iyi bir şekilde ayıran filozof, akıl kuvvesinin en zirve noktası olan müstefâd aklın, Faal Akıl'la ancak temasa geçebileceğini, hiçbir şekilde onunla birleşip tek bir varlık olamayacağını belirtir. Halbuki muallim-i sâni, Fârâbî, müstefâd aklın onunla hem ittisâl hem de ittihâd ettiği görüşündedir.<sup>85</sup> İbn Sînâ'nın ittihâdı reddetmesinin nedeni, Faal Akıl'ın cüzlere ayrılabilmesi endişesidir. Halbuki ona göre, o, yani Faal Akıl, cüzleri olmayan manevi ve cisimsiz bir varlıktır. Dolayısıyla insan aklı, biçimleri onunla birleşmeden alır. Diğer bir neden ise, Faal Akıl, insan aklının aksine, bütün ma'kûlatı toplu olarak akıleder ve meydana getirir.<sup>86</sup> Böyle bir durumda onunla birleşmesi demek, aynı özelliğin ona da geçmesi demektir. Başka bir ifadeyle, onun da bütün bilgileri bir anda akıletmesi demektir. Halbuki insan aklının, her şeyi toptan ve tek bilgi halinde bilmesi -basit bilgi- mümkün değildir. O halde, hiçbir şekilde iki akıl birbirleriyle birleşmezler; sadece temas ederler.

Özetle ifade edilirse, insanın ayrıntılı bilgisi, Faal Akıl'ın basit bilgisi ile aynı değildir. Birincisinde akıl, duyu, hayal ve vehm gibi kuvvelerle içiçe olduğundan, zaman ve mekan boyutundan kedisini

---

83. Bu tartışmanın ayrıntılı açıklaması için bkz., *İşârât*, c. 3-4, ss. 700-703.

84. A.e., s. 701.

85. Davidson, A.g.e., s. 169.

86. *İşârât*, c.3-4, Tûsî'nin şerhi, s. 701.

tamamıyla soyutlamış değildir. Zaman-mekan içinde meydana gelen her bilgi, her ne kadar aklî özelliğe sahip olsa bile, cüzîlerden ve çokluktan uzak olmaz. Halbuki Faal Akıl veya Akıllar, birkaç defa vurgulandığı gibi, cismânî olmayan, manevî varlıklardır. Böyle varlıkların sahip olduğu bilgi de, şüphesiz tek ve küllî olacaktır. Kısaca, ayrıntılı bilgi, alıcı olup, nefsânî ve kısmen aklî iken; basit bilgi, yaratıcı ve mutlak olarak aklîdir. Bu demektir ki, ayrıntılı bilgiye sahip olan insan, hakikatları parça parça bilebilir; basit bilgiye sahip olmadıkça, hakikatın bütün yönünü bilemez. Basit bilgiye sahip olmak, Faal Akıl olmayı, ya da en azından onunla sürekli teması gerektirir. Bu ise, normal insana has bir özellik değildir. O halde, hakikatın tümünü, Faal Akıl gibi derli toplu kavrayan bir varlık mevcut mu ? Bu sorunun cevabı bizi, İbn Sînâ'nın peygamberlik teorisine getirir.

## V. BÖLÜM:

VAHYÎ BİLGİ (PEYGAMBERLİK BİLGİSİ)

## A. PEYGAMBERİN GEREKLİLİĞİ

Türk İslam düşünürü İbn Sînâ, peygamberlik müessesesini, hemen hemen bütün felsefî eserlerinde söz konusu etmiş ve onun gerekliliğini aklî deliller ile ispata çalışmıştır. Konunun söz konusu edildiği yerlere göz atıldığı zaman, iki hakikat ile karşı karşıya kalınır: Biri, peygamberin metafizik yönü; diğeri, onun psikolojik yönüdür. Bu iki önemli cephe, birbirinden kolayca ayrılamıyacak derecede karmaşıktır. Bu ikisine genel bir bakış, İbn Sînâ'nın metafizik yön ile, Peygamberin gerekliliğini ve onun insanlara ilâhî mesajı intikal ettirmek için kullandığı simgesel tarzı; psikolojik yön ile de, onun, akıl sahibi olan diğer insanlardan bilgede seçkinliğini gösterecektir. Şu anda içinde bulunduğumuz konuya uyan kısım, psikolojik yön olmasına rağmen, metafizik yöne de temas etmeden geçemeyeceğiz. Zira, belirttiğimiz gibi, iki yön birbirinin tamamlayıcısı ve açıklayıcısı durumundadır.

Peygambere duyulan ihtiyacı, kozmolojiyle bağlantılı olarak ele alan İbn Sînâ, önce İlk Varlık'tan çıkan (*sudûr*) eden bütün varlıkları iniş sırasına göre derecelendirmeye tâbi tutar. Ondan çıkan ilk varlık âlemi, akıllar olup, soyut ruhânî meleklerdir. Bundan sonra nefsler sırayı alır ki, bunlar, ruhâni melekler veya âmelî melekler grubudur. Üçüncü sırayı semâvî felekler veya gezegenler (*el-ecrâmü's-semâviyye*) oluşturur. Bunlar da kendi aralarında, buldukları merhalelere göre, yukarıdan aşağıya doğru inen bir şeref sırası içinde yer alırlar. Semâvi cisimlerin hemen ardından, *kevn ve fesâda* yatkın biçimleri kabul eden maddenin varlığı gelir. Madde ise,

ilk önce, elementlerin biçimlerini alır; sonra da, önceki varlık sonrakinden devamlı bir yukarıda olacak şekilde derecelenir. Yani, İbn Sînâ, tıpkı Aristo gibi, varlık sınıfında en düşük seviyeyi, maddeye ayırır ve bunun üstüne biçimi getirir. Biçimlerden sonra, basitten bileşiğe ve şerefçe aşağıdan yukarıya doğru, madenleri, bitkileri ve hayvanları sıralar. Hayvanlar, madde ve biçim dünyasında canlılar grubunu oluştururlar. Bunların en mükemmeli ve erdemlisi insandır. "İnsanların en erdemlisi ise, nefisini fiil halindeki akıl ile kemâle erdiren ve amelî erdemlerle dolu ahlâkı elde eden kimsedir. Bu grubun en mükemmeli ise, peygamberlik (*nübüvvet*) mertebesine hazır olan kimsedir.<sup>1</sup> Yani Allah'ın yeryüzünde insanları eğitmek ve öğretmek için görevlendirdiği peygamberler, filozofumuza göre, her yönüyle mükemmel ve soylu şahsiyetlerdir.

İbn Sînâ'nın varlık silsilesinde, şu önemli hakikat kendini göstermektedir: Maddeden tamamen uzak, sırf soyut akıl halindeki melekler, ruhânî âlemin güzide varlıkları olurlarken, maddeyle içiçe olan insanlar da cismânî âlemin en mükemmel varlıklarıdır. Başka bir tabirle, İbn Sînâ, "seçkinlik" sıfatını tamamen aklın kendisine vermiştir. Yaratılış veya kendi ifadesiyle sûdur nazariyesine, akılla başlamış ve yine akılla tamamlamıştır. Nitekim bu noktayı, *Namazın Sırları* konusunda yazmış olduğu felsefî risalesinde açıkça dile getirmiştir:

Allah Teâlâ, elementleri, madenleri ve bitkilerden sonra hayvanları ve zâtlarıyla kâmil akılları, soyut nefsleri ve yıldızlardan sonra felekleri yarattığında; *ibdâ'* ve *halkı*

---

1. *İlâhiyat*, c.II, s. 335; *en-Necât*, ss. 698-699.

tamamladığında, "halk"ı, en mükemmel cinsle başladığı vechile, en mükemmel türle nihâyete erdirmeyi diledi. Bu yüzden, başlangıcı akıl, sonu âkil olması için, insanı, yaratıkların arasından ayırıp seçti. Böylece o (yani yaratma fiili), cevherlerin en şereflişi akıl ile başladı, varlıkların en şereflişi âkil ile sona erdi. Yaratılışın gayesi, insandan başka bir şey değildir.<sup>2</sup>

Yeryüzünde aklın tek sahibi olan insan, yine filozofumuza göre, taşıdığı nefs-i natıka ve onun kuvvesi, nazari akılla meleklerle bağlanırken, diğer iki nefsi, -bitkisel ve hayvansal- ile de madde dünyasına bağlanır. Bu özellikleri nedeniyle o, kendi zâtında büyük bir âlemdir.<sup>3</sup> Onu, ruhlar âlemine bağlayan yegâne vasıf, meleklerin lisânı durumundaki akıldır. O olmazsa, yaratılışın bir gayesi olmaz. Çünkü yaratılışın ilâhi hikmet ve hakikatlarını gösteren odur.

Felsefî sisteminde mihenk taşı olarak görev yapan akıl, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde olduğu kadar, peygamberlik öğretisinde de ayrı bir önem arzeder. Akılla en seçkin bir varlık olan insan, aklın faal olduğu -ki bu İbn Sînâ'nın kasteddiği fiilî akıl- mertebede mükemmel; sürekli faal olduğu mertebede ise, en mükemmeldir; yani nübüvveteye lâyık insandır. Bu demektir ki, en mükemmel insan, akılı faal olarak en zirvede olan peygamberin kendisidir. O, sahip olduğu bu akıl sayesinde, Allah'ın kelâmını işitir ve meleklerini müşâhede eder. Müşâhede ettiklerini de, biçimlere dönüştürür.<sup>4</sup> Başka bir

---

2. *Fi Sirri's-Salat*, s. 207.

3. A.e., ss. 207-208.

4. *İlâhiyat*, c.II, s. 435.

anlamda, öbür insanların yoksun olduğu ilâhi vahye muhatab olur.<sup>5</sup> Vahy ameliyesinin nasıl cereyan ettiğini biraz sonra ele alacağız; şimdi peygambere neden ihtiyaç vardır sorusunun cevabını tamamlayalım.

Peygambere duyulan gerekliliği, vahye duyulan gereklilik ile aynı seviyede telâkki eden İbn Sînâ, kökleri Fârâbî'ye dayanan bir teori kurar. Yeri gelmişken şu noktayı vurgulayalım: Yunan felsefesinde, peygamberlik adı altında her hangi bir kavram yoktur. Hatta Fazlur Rahman'ın tespitlerine göre, İslâm'ın nübüvvet anlayışı, dinler tarihinde yeni ve tekdir.<sup>6</sup> Bu cümleden olarak, bu teorinin ilk defa kapsamlı bir şekilde, Türk İslam filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî tarafından geliştirildiğini zikrederim. Ancak Fârâbî'nin ortaya koyduğu teori, İbn Sînâ'ya oranla, daha çok siyaset ilmine konu olmaktadır. Kitaplarında, "filozof" ile "kanun koyucuyu" ve "imam"ı özdeşleştirmesi bunun bir delilidir.<sup>7</sup> "Kanun koyma" ilkesinden hareket eden İbn Sînâ,

---

5. A.e., s. 436.

6. "Doctrines of Prophecy", *A History of Muslim Philosophy*, c. I, s. 499.

7. Fârâbî, *The Attainment of Happiness (Tahsîlü's-Saâdeh)*, *AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. Muhsin Mehdi, The Free Press Of Glencoe, 1962, s. 46. Bunların birbirleriyle aynı olması, kendisinin de açıkladığı gibi, felesefe ile dinin konu itibarıyla aynı olması demektir. Nitekim her ikisi de nazarî ve âmelî erdemleri ortaya koyar ki, bunlar kanun koyucunun nefsinde bulunursa felesefe, avâmın nefslerinde bulunursa din olur. (A.e., s. 47). Buna başka bir delil ise, onun, kendinden önceki filozoflardan Eflâtun ile Aristo'nun felsefî hikmetiyle, dinin hikmetini, amaçları yönünden aynı görmesidir. Nitekim, Eflâtun'un kanunlarını özetlediği önemli risalesinde bu hakikatı, burada kullandığı "kanun koyucu"nun vafında toplar: "(Eflâtun) Bu hususta kanun koyucunun ulaşmak istediği hedefin ve gerçekleştirmek istediği gayenin; yüce ve aziz olan Allah'ın rızasına ermek, sevap kazanmak, öbür dünyayı elde etmek, ahlak sahasındaki dört faziletin üstünde bulunan «en büyük fazilet»e sahip olabildiğini açıkladı." *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 30.



insanların temel ihtiyaçlarını birbirleriyle telâfi edecekleri bir toplum hayatına gereksinim olduğunu ifade ettikten sonra, toplum bireylerinin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerini düzenleyecek bir kanunun zorunlu olduğunu beyan eder. Yani cemiyetteki "müşâreket" ilkesi, karşılıklı muamelenin bir takım adlî esaslara dayanmasını gerekli kılar. Bu ise ancak kanun ile gerçekleşir. Kanunu -ki buna İbn Sînâ "sünnet" diyor- çıkaran kimsenin, kendisini insanlara dinlettirebilecek ve koyduğu o kanuna itaat ettirebilecek bir pozisyonda olması gerekir. Böyle bir kimsenin varlığı, bütün insanlığın bekâsı için zaruridir. Bu insan, kendisinde bir takım fevkâlade hasletleri toplayan peygamberdir. Diğer insanlar onu, bu hasletleriyle tanırlar ve onun kendilerinden farklı bir yapıya sahip olduğunu farkederek. Bu hasletlerden biri, onun mucize gösterebilmesidir.<sup>8</sup>

İbn Sînâ'nın analizinden çıkan netice, bireylerin, toplum içinde birbirleriyle karşılıklı ilişkilerini düzenleyen kanunların konulması için, her yönüyle başkalarından farklı, en ulvî hasletlere sahip bir insanın yani peygamberin bulunması zaruridir. Daha önce işâret edildiği gibi, bu noktada İbn Sînâ âdetâ Fârâbî'nin teorisini tekrar etmektedir. Her iki filozofa göre, peygamber, insanlar için gerekli olan, bu dünyada medenî hayatın, ahirette de ebedî saadetin mimarıdır.

Buraya kadar kısaca, peygamberin gerekliliği üzerinde durduk. Bu mesele, daha önce de belirtildiği gibi, tezimizin asıl konusuyla pek ilgili değildir. Ancak bunun, birazdan ortaya konulacak konu ile aynı bağlamda olması böyle bir giriş yapmayı gerektirmişti. Şimdi, insanlar

---

8. *İlâhiyat*, c.II, s. 442.

için bu derece önemli olan bu yüce şahsiyetin, yani peygamberin eriştiği vahyî bilgiye geçelim ve onu, tezimizin konusuyla ilgili olarak, bundan önceki bölümde tartışılan aklî bilgi ile karşılaştırmalı olarak ele alalım. Böylece, vahyî bilginin, İbn Sîna'nın epistemolojik teorisinde yerini, tespit edebilelim.

## B. VAHYÎ BİLGİ VE AKLÎ BİLGİ İLE KARŞILAŞTIRILMASI

Filozofumuza göre, taşıdığı güzel hasletlerle diğer insanlardan ayrılan peygamber, akılca da onlardan üstündür. Bundan önceki başlık altında kısaca değinildiği gibi, o, sürekli etkin olan bir akla sahiptir. Bu akıl sayesinde, diğer insanların aksine, hakikata dair bilgiyi bir bütün olarak ilâhi kaynaktan alır ve insanlara aktarır.

Normal insanın aklî bilgiyi elde edişiyile peygamberin vahyi alması arasında çok yakın bir ilgi söz konusudur. Bu ilginin esası, İbn Sîna'nın heyûlânîden müstefâda kadar yükselen akıl dereceleri arasında yatmaktadır. Burada yükselmeden maksat, kuvve halinde bulunan düşünme yetisinin, Faal Akıl tarafından fiil haline geçirilmesidir. Yani, İbn Sîna'nın anlayışında, Faal Akıl, hem insan, hem de peygamber için soyut bilginin kaynağıdır. Her ikisi arasındaki fark; insanda, nefs-i natıkanın, Faal Akıl'la sürekli değil de, sadece zaman zaman temas halinde olması ve bunu zaruri sonucu, dağınık ve kısmî bilgiye ulaşması; peygamberde ise, onunla her an ilişki içinde

bulduğundan düzenli ve toplu bir bilgiye ulaşmasıdır.<sup>9</sup>

Daha genişçe açıklamak gerekirse; İbn Sînâ, filozofun aklî bilgisi ile peygamberin vahyî bilgisini bir noktada birleştirir, bir noktada ayırır: Birleştikleri noktanın iki yönü vardır: (a) Kaynakları itibariyle (b) Elde edilişleri itibariyle. Bu ikinci yönde, birazdan temas edileceği üzere, kısmen farklılıklar söz konusudur. Ayrıldıkları nokta ise, filozofun bilgisi ayrıntılı (*tafsîlî*) ve dağınık iken, peygamberin vahyi, öz (*mûciz*), küllî ve düzenlidir.

Bilginin ve vahyin kaynağı, İbn Sînâ'ya göre, hiç şüphesiz Faal Akıl'dır. Bu melekî ve evrensel bir akıldır. Bununla temasa geçilmediği sürece, ne filozof için, ne de peygamber için gerçek bilgi meydana gelir. Dîni ve felsefî lisanı birleştirdiğimizde, filozof için Faal Akıl, Peygamber için Cebrâil meleğidir. O, daha önce zikredildiği üzere, her ikisine de, ister tefekkür ve isterse hads yoluyla olsun, gerekli bilgiyi ilhâm eden tek ilâhi kaynaktır. Bu kaynaktan filozof, kendisi için "illet" durumunda olan kıyasın orta terimini alır; peygamber de toplum hayatını düzenleyecek vahyi alır. Ne varki, filozofumuz İbn Sînâ'nın ulaşabildiğimiz kitap ve risalelerinde, Cebrâil ismi geçmemektedir. Ama daha önce bir kaç yerde söz edildiği gibi, ona göre, felsefî dildeki akıllar ve nefsler, melekler grubunu oluştururlar.<sup>10</sup> Nitekim, o, vahyi, melekten sudûr eden "ilâhi feyz",<sup>11</sup> meleği de, "arzın cisimleri ile Allah arasında vasıta olan, ölümsüz, aklî

---

9. *Nübüvvat*, s. 46.

10. *İlâhiyat*, c. II, s. 435

11. A.g.e., s. 47.

yapıda, hayat ve nutk sahibi basit bir cevherdir" diye tarif eder.<sup>12</sup> Dolayısıyla, Gardet'in de gayet yerinde belirttiği gibi, İbn Sînâ'nın "melek" kelimesi, hellenistik felsefeden değil, bizzat Kur'ân-ı Kerim'den alınan bir terimdir.<sup>13</sup> Böyle olmakla birlikte, onun, hellenistik felsefeden ve özellikle Yeni Eflatunculuk'tan etkilendiği de göz ardı edilemez. Bu felsefelerin akıllar dünyasını, Kur'an'ın melekler sınıfıyla birleştiren İbn Sînâ, filozofun aklî bilgisiyle, peygamberin vahyî bilgisini kaynak yönünden bir yere, yani Faal Akıl'a bağlar.<sup>14</sup>

Ancak Faal Akıl'dan gerekli bilgiyi alırken, hem filozof, hem de peygamber, zaman zaman ortak yol izlemelerine rağmen, bazı durumlarda ayrılırlar. Bu nokta, akıl dereceleriyle yakından ilgili olup, her ikisinin sahip olduğu natık nefsin bilgiyi almaya hazır hale getirilmesi meselesidir. Normal aklî bilgiye ulaşırken insan nefsi, yine Faal Akıl aracılığıyla, kuvve halinde bulunan maddesel (heyûlânî) akıl

---

12. *el-Hudûd*, s. 102.

13. Louis Gardet, *La Pensée Religieuse D'Avicenna*, Paris, 1951, s. 117.

14. Bir önemli noktayı da yeri gelmişken hatırlatmakta fayda vardır. Bir taraftan İslam'ın saf kaynağı Kur'an'la diğer taraftan eski Yunan Felsefesi ve özellikle Yeni Eflatunculuk'la felsefî teorilerini şekillendiren İbn Sînâ, "melek" in mahiyeti üzerinde pek tutarlı görünmemektedir. Bu kelimeyi ihtiva eden eserlerinin biri dışında hepsi, akıllar ile melekleri aynı sınıfa koymaktadır. Ne varki peygamberlik konusunun incelendiği *Fî İsbâti'n-Nübüvvât* isimli kitabında, peygambere vahyi veren meleği, "kendisine feyzedilmiş ve kabul edilmiş kuvve" şeklinde tarif ederken, onu, peygamberin elde ettiği bir akıl kuvvesi şeklinde telâkki eder. *والملاك هو هذه القوة المقبولة المفضية* (Bkz., A.e., s. 47.) Halbuki biraz önce verdiğimiz tarifte ise, onu, Allah ile insanlar arsında aracı olan, hayat sahibî aklî bir cevher olarak kabul ediyordu. Melek, nebînin aklının elde ettiği bir kuvve mi? Yoksa, dindeki gibi apayrı canlı bir varlık mı? Her ikisini de kabul etmiş görünen İbn Sînâ, birinci görüşü sadece bir yerde zikrettiğinden, ikinciye kuvvetle benimser görünmektedir. Ancak bu nokta da, katî olarak emin değiliz.

seviyesinden, önce meleke, sonra fiil, daha sonra da müstefâd haline getirilir. Müstefâd akıl, daha evvelce de işaret edildiği gibi, aklın kazanılmış hali olup, bilgiyi almak için Faal Akıl'la temasa hazır anıdır. Yani, akıl, bütün bu dereceleri katederken, basit düşünme seviyesinden, oldukça keskin bir düşünme mertebesine ulaşmış olmaktadır. Filozof İbn Sînâ'ya göre, insanın hakiki aklî bilgiye ulaşması için, bu işlemin, yani bütün akıl seviyelerinin geçilmesi zaruri olmakla birlikte, peygamber için böyle değildir. Başka bir ifadeyle, peygamber, bütün bu derecelerden geçmeden de vahye ulaşabilir; çünkü onun akli, normal insanın aksine, sürekli Faal Akıl'la birlikte ve bu yüzden her an her bilgiyi almaya hazırdır. Yani, peygamberin zâtında, madde dünyasının mükemmellikleri ve erdemleri zirvededir.<sup>15</sup> Bu noktada Fârâbî'den ayrılan İbn Sînâ, peygambere daha fazla istisnâî bir özellik vermiş görünmektedir. Fârâbî, peygamberin Faal Akıl'la temas edebilmesi için, önce fiilî akla sonra müstefâd akla ulaşması zorunludur görüşünü savunurken, ona, İbn Sînâ kadar ayrıcalık tanımamıştır.<sup>16</sup> Bununla birlikte o, İbn Sînâ gibi, peygamberin üstün bir aklî melekeye sahip olduğunu beyan etmiştir.<sup>17</sup>

---

15. A.y.

16. Fârâbî, *Kitâb Arâ' Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, thk. A. Nadir, Beyrut: 1959, ss. 95-104.

17. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* eserinde, Fârâbî'nin vahy anlayışını üç ana noktada özetler: 1) Nebî, normal insanın aksine, fevkâlâde bir akıla sahiptir. 2) Nebînin akli, normal felsefî ve sûfî akılların aksine, herhangi bir hârici öğreticiye gerek duymadan, ilâhi güç sayesinde kendini geliştirir ve normal bir aklın geçtiği akıl derecelerinden geçerek fiilî hale ulaşır. 3) Bütün bu aklî gelişmelerin sonunda, peygamberin akli, Faal Akıl'la temasa geçer ve ondan kendine özgü nebî kuvvesi elde eder.

Ancak her iki filozofun kesin kes ayrıldıkları nokta, Fârâbî'de vahyin, aklın gelişmesi sonucunda hasıl olması, İbn Sînâ'da ise, aniden, hads ile husûle gelmesidir. Şu metin buna verilecek yeterli bir delildir:

...Böylece, insanlar arasında nefsi, son derece saf ve aklî ilkelerle sıkı sıkıya ittisal etmiş bir kimse olabilir. Böyle bir kimse hads ile aydınlanır, yani, her şey hakkında Faal Akıl'dan gelen ilhâmı kabul ederek nurlanır. (Çünkü) Faal Akıl'da bulunan bütün şeylerin biçimleri, bu kimsenin nefesine ya birden, ya da buna yakın bir şekilde belirir (irtisâm eder). Onları taklitte değil, bilâkis orta terimleri içine alan bir tertib üzere alır. Zira, sebepleri vasıtasıyla bilinen şeyler hakkındaki taklitlerde<sup>18</sup> aklî bir katiyet ve kesinlik yoktur. Bu (yani burada verilen kimsenin örneği), peygamberlikten bir örnektir. Hakikatte, peygamberlik kuvvesi daha yücedir ki buna, *kudsî kuvve* denir ve insanî kuvve mertebelerinin en yücesidir.<sup>19</sup>

Normal bilgiyi elde etme işleminde olduğu gibi, vahyin elde edilmesinde de hadsin rolü büyüktür. Ancak normal insan, peygamber kadar kuvvetli bir hadse sahip değildir. Hatta bazı insanlarda hiç had gücü yoktur. O halde, filozof ve peygamber, sahib oldukları hadsin farklı olması nedeniyle, aynı derecede bilgiye ulaşmazlar.

Farklı derecelerde bilgiye vasıl olmalarının bir başka nedeni de, bilginin kaynağını oluşturan Faal Akıl'la temaslarının farklı olmasındandır. Zira, peygamber sahip olduğu kudsî nefis ile, bir

---

18. Buradaki taklitten maksat, başkasından elde edilen kanaat ve görüşlerdir. Nakil yoluyla, araştırma olmadan bir muallim vasıtasıyla öğrenildiğinden, aklın doğrudan elde ettiği yakinî bilgi türüne girmezler. Nitekim, bu metni terceme eden Fazlur Rahman, "beliefs accepted on authority" şeklinde çevirir. Manası, "erbâbından alınan kanaatler" dir. (*Avicenna's Psychology*, s.37.)

19. *en-Necât*, s.341.

bakıma melekî bir haslete sahiptir. Kutsal akıl gücü, Faal Akıl'la her an temasa hazır olduğundan, onun sahip olduğu bilgi, tabîî olarak, daha küllî ve üretici olacaktır. Çünkü Faal Akıl'da bulunan bütün biçimler, -geçmiş, şimdi ve gelecek- peygamberin nefesine ilham edilecektir.<sup>20</sup> Bu nedenle o, normal insanın aksine, her şeyi yakinen bilebilecektir.

Bir başka önemli nokta ise, filozof ya da normal insan, Faal Akıl'dan aklî bilgiyi alabilmesi için, daha önce açıklandığı gibi, önce duyu verileri üzerinde zihnini yorması gerekir. Bir başka tabirle, harici ve dahili duyular, hayal, vehm ve fikir kuvveleri aracılığıyla mahsusâtın biçimlerini idrâk edip soyutladıktan sonra insan, Faal Akıl'la temas seviyesine gelebilir. İbn Sînâ'nın kendi ifadesiyle, o, aklî bilgilere dolaylı ulaşır, halbuki peygamber bunların hiçbirisine gerek duymadan onlara doğrudan elde eder.<sup>21</sup>

Buraya kadar peygamber ile filozofun bilgilerini, aklî yönden ele alarak, benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalıştık. Şimdi, peygamberin sahip olduğu, kendine özgü hayal gücü konusu üzerinde duracağız. Bu güç ile peygamber, önceden elde ettiği aklî biçimleri simgeler (*rumûz*) haline çevirerek, hitab ettiği insanları, onlara inandırmaya çalışır. Diğer bir tabirle, peygambere iki çeşit fevkâlâde kuvve lutfedilmiştir. Bunlardan biri, buraya kadar özetlemeğe çalıştığımız kutsî akıl kuvvesidir ki, bununla, bütün küllî ve aklî bilgileri, vahy de dahil olmak üzere, Faal Akıl denilen melekten alır. Diğerisi ise, *mütehayyile* kuvvesidir ki, bununla, amelî melekler denilen,

---

20. Falur Rahman, *Prophecy in Islam*, s. 31.

21. *Nübüvvât* s. 44.

semâvî nefslerden cüzîlere dair bilgi ile, gelecekte vâki olacak bilgileri alır ve yine bu kuvve ile, aklî bilgileri, simge ve benzetmeler haline çevirerek avâma aktarır. Aklî bilgileri, tamamen soyut olan akıllardan almasının nedeni, onların yani akılların, zâtları gereği sadece aklî ve küllî bilgiye sahip olmalarındandır. Halbuki, nefsler, ikinci dereceyi oluşturup, bütünüyle soyut varlıklar olmadıklarından cüzî bilgiye sahiptirler. Sırf akıl âlemi olan birincil cevherler, yani *Kerrubiyyun* melekleri ise, bütün cüzîlere, küllî olarak sahiptirler.<sup>22</sup>

Cüzîleri, mütehayyile kuvvesiyle, nefsânî cevherlere temas ederek alan peygamber, bu özelliğiyle de, normal insandan ayrılır. Zira o, bunları, uyanık halde alırken, insanlar uykuda alırlar. Ayrıca insanlar, hayvanî ve diğer birtakım insanî arzuların ve şehvetlerin sebebiyet vereceği karışıklık nedeniyle, onları hakkıyla idrâk edemezler. Halbuki peygamberler, sahip oldukları keskin hayal gücüyle, o semâvî imgeleri, hiçbir karışıklığa yol vermeden idrak ederler. Daha sonra, onları, âdeta kendi dillerine aktarırlar, yani simge ve benzetmeler (*rumuz ve temsil*) halinde insanlara sunarlar.<sup>23</sup>

Semâvî nefslerden alınan cüzî bilgiler, biraz önce de ifade edildiği gibi, aynı zamanda ileride te meydana gelecek olayların

---

22. *İşârât*, c. 3-4, ss. 863-865. Ayrıca bu konu, "Allah'ın, cüzîleri küllî olarak bilir" şeklinde ortaya konulan, İbn Sînâ'nın tezinin zarurî bir sonucudur. Çünkü, ona göre, Tanrı da sırf akıl, âkil ve aynı zamanda ma'kûldür; dolayısıyla cüzîlerle doğrudan ilgisi demek, nefsin sahip olduğu organlara sahip olamsı demektir ki, O, bundan münezzehtir. (Fazla bilgi için bkz., *İlâhiyat*, c. II, ss.355-362; "*er-Risâletü'l-'Arşîyye*", *Resâil-i Şeyh İbn Sînâ*, *İntesârât-ı Beydâr*, ss. 248-249. Ayrıca krş., Bölüm II, n. 59.

23. *Avicenna's De Anima*, ss. 173, 178-180.



bilgilerini de ihtiva ederler.<sup>24</sup> Bu nedenle peygamber, bu ilmi sayesinde, gelecekte olacak olayları rahatlıkla bilebilir. Burada zihne gelebilecek muhtemel bir soruyu cevaplandırmakta fayda vardır: Acaba birinci türden bilgi, yani Faal Akıl'dan elde edilen akli ve tümünden bilgi, gelecekte olacak şeyleri bildiremez mi? Şayet o, bütün haikatın bilgisi ise, -ki İbn Sînâ böyle kabul etmişti- cüzî şeyleri de içine alması gerekmez mi? Eğer öyle ise, bu ikinci bilgiye ne gerek olabilir? Bunların hepsini İbn Sînâ kabul etmektedir. Şüphesiz, Faal Akıl'dan alınan bilgi, herşeyi açıklamaya ve bildirmeye yeterlidir. Ancak, sistemi içerisinde akılcı bir tutarlılık sergileyen İbn Sînâ, metafiziğinde ortaya koyduğu temel hakikatları ihlâl etmekten sakınır. Bu hakikatlerden biri, aklî cevherler ile semâvî nefslerin mahiyet ve görevlerinin, kesin kes belirtilmiş olmasıdır. Bunlardan birincisi, mutlak anlamda soyut akıllar olup, hiçbir zaman maddî eşya ile temasları yoktur. Herşey, kendilerinde küllî olarak mevcuttur. İkinci grup ise, hem feleklerin (gezegenlerin) faaliyetlerinin temel illetleri, hem de yeryüzündeki olayların nihâi illetleri olduklarından, cüzî bilgilere ve muhtemelen olabilecek olayların bilgilerine sahiptirler.<sup>25</sup> Bu nedenle, bu ikinci sınıf varlıklarla temasa geçen hayal gücü, ileride meydana gelebilecek olayları önceden sezebilir. Belki de, bu şekil bir ikili ayırımın nedeni, Fazlur Rahman'ın işâret ettiği gibi, vahy ile ilhâmı birbirinden ayırmak olabilir. Vahy, sadece peygamberlere özgü

---

24. "Fi İsbâti'n-Nübüvve", *Ahvâliü'n-Nefs*, thk., A. F. Ahvânî, 1952, s. 119-121.

25. *İlâhiyât*, c. II, ss. 436-437.

bir özellik iken, ilham hem onlara hem de velilere özgüdür.<sup>26</sup>

Peygamberin mütehayyile gücünün bir başka özelliği de, vahiyle alınan bilgileri, benzetme ve simgeler halinde insanlara anlatmak ve onları dîni hakikatlere inanmaya davet etmek olduğunu daha önce belirtmiştik. Bunun gerekçesi ise, İbn Sînâ'ya göre, peygamber, hakikatleri doğrudan avâma götürmez. Zira doğrudan aktaracağı ilâhi hikmeti, herkes kolayca anlayamaz.<sup>27</sup> Dolayısıyla o, toplumun saadeti için gereken, iyi düzeni sağlayacak ilkelere ve hakikatlerden bahsetmesi gerektiği gibi, gayet açık örnek ve benzetmeler içinde onları açıklaması zorunludur. Mesela, İbn Sînâ devam eder, peygamber, "marifetullah" (Allah'ın bilgisi) gibi meselelerle meşgul olmamalıdır. Daha ziyade, "O birdir, haktır, eşi ve benzeri yoktur" hakikatıyla ilgilenmeli, bunun ötesine giderek, "Onun varlığı" hususunda, fazla ayrıntıya girmemelidir. Aksi takdirde böyle şeyler, fuzuli yere avâmın din anlayışını karıştırır. Halbuki onlara, örnekler getirerek, Allah'ın rahmeti ve azameti hakkında şeyler öğretilmelidir. Yine aynı şekilde ahiret hayatı, mahşer, sevap ve ikâb gibi konular, onların anlayacağı bir şekilde tedricen verilmelidir. Bütün bunlara rağmen, şayet peygamberin sözleri, felsefî araştırmaya götürecek simge ve benzetmeleri içerirse, bunda da bir sakınca yoktur.<sup>28</sup> Bu cümlelerle, felsefe ile dinin gaye ve konularını belirleyen İbn Sînâ, hikmete ait konuların avâma aktarılmasını sakıncalı görmektedir. Nitekim, bir risalesinde, "derin hakikatlerin

---

26. *Prophecy in Islam*, s. 36, 39.

27. *İlâhiyat*, c. II, s. 443.

28. A.e., ss. 442-443.

avâma intikal ettirilmemesini" ısrarla vurgulamıştır.<sup>29</sup> Onun gözünde, dinlerin gayesi halka, her şeyi anlayacakları şekilde anlatmak, akıllarını aşan meseleleri de benzetme ve simgelerle açıklamaktır.<sup>30</sup> Peygamberin izleyeceği en önemli ilke, örnekler ve benzetmeler yaparak insanlara, hakikatları, anlayacakları ölçüde sunmaktır. Hatta, filozofumuz İbn Sînâ, bu yöntemin, sadece peygamberler tarafından değil, aynı zamanda hikmetin temsilcileri filozoflarca da izlendiğini belirtir. Nitekim ona göre, Pitagor (Pisagor), Sokrat ve Eflâtun gibi eski filozoflar, peygamberler gibi, gizli öğretilerini yaymamak için, kitaplarında simge ve benzetmeler kullandılar.<sup>31</sup> O halde, filozof ve peygamber, sadece bilgiye ulaşmada değil, bilgileri avâma sunmada da aynı yolu izler görünmektedirler.

Özetle, filozofumuz için, Fârâbî'de olduğu gibi, felsefenin hakikatleri ile dinin hakikatleri aynıdır. Ne varki, birincisinde, hakikatı olduğu gibi aktarma söz konusu iken, diğerinde, biraz önce denildiği gibi, simgelere büründürerek verme söz konusudur. Diğer taraftan, dinin temsilcisi peygamber, aynı zamanda kanun koyucu olduğundan, vahy adına getirdiği bilginin uygulamaya konulması gerekir. Çünkü vahyde asıl amaç, toplumun mutluluğunu sağlayacak karşılıklı ilişkilerin düzene koymak iken, felsefî bilgede ise

---

29. *Adhaviyye*, s. 98.

30. A.e., s.103.

31. *Nübüvvât*, s. 48. Burada İbn Sînâ, Eflâtun'un Kanunlar kitabında şu cümleyi aktarır: "Peygamberlerin simgelerini anlamıyan İlahi âleme ulaşamaz". (A.y.) Buna paralel olarak, Fârâbî'de, Eflâtun'dan şunu aktarmıştır: "Kanun sahibinin her insan grubuna hitabı, onların zekâ ve anlayışları seviyesinde, onlara yapacağı açıklama da onların gücünün yeteceği tarzda olmalıdır." (Olguner, A.g.e., s. 39.)

hakikatleri araştırmaktır.

İbn Sîna'nın peygamberde var olduğunu kabul ettiği bir başka haslet te, onun mucize gösterebilmesidir. Bu konuyu *İşârât*'ının son bölümünde ele almıştır.<sup>32</sup> Söz konusu yerde, fiziksel dünyada meydana gelebilecek harikulâde halleri üç sınıfa ayırmıştır: 1) Nefs vasıtasıyla olanlar 2) Tabiî elementlerin özellikleri nedeniyle olanlar; mesela, Mıknatıs'ın tabiatı gereği demiri çekmesi gibi. 3) Semâvi kuvvelerin, kendileriyle ilişkili oldukları yeryüzünün belli cisimlerine ve nefis kuvvelerine yaptıkları etkiler nedeniyle meydana gelen haller. Bunlardan birincisi, sihir, mucizeler ve kerâmetleri; ikincisi, tabiî haller denilen *nîrencâtı*; sonuncusu ise, tılsımları meydana getirir.<sup>33</sup> Mucize meselesi, şu anda çalışılan konuyla fazla ilgili olmadığından, ayrıntıya girmek istemiyoruz.

Buraya kadar tartışılan konular, üç madde halinde özetlenebilir: 1) Peygamberin aklı, kudsî bir akıl olup, vahyi Faal Akıl'dan alır. Ancak vahyi, filozofun aksine, herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan doğrudan alır. Alınan bu bilgi, aklî ve küllî bilgidir. 2) Sahip olduğu mütehayyile gücüyle de, semâvî nefslerden, cüzîlere dair bilgi ile, muhtemelen meydana gelebilecek olayların bilgisini alır. Aynı zamanda bu kuvve ile o, vahiy bilgisini, insanlara aktarırken, benzetme ve simgelere çevirir. 3) Peygamber mucize göstermeye muktedirdir.

Son olarak, konuyu tekrar bilgi yönüne kaydırđımızda; hem peygamber, hem de filozof bilgiyi elde etmede hemen hemen aynı

---

32. *İşârât*, c. 3-4, ss. 898-900.

33. A.e., ss. 900-901.

yolu izlerler. Peygamber, herhangi bir şarta bağlı olmadan, mutlak olarak vahye ulaşır. Filozof ise, bir takım ön hazırlık devrelerinden geçerek bilgiye sahip olur. Bu devrelerden biri, hissî idrâkın yardımıyla, kendisine Faal Akıl'dan küllîleri aksettirecek manâları elde etmesidir. Zaman zaman manâsız, bu iş gerçekleşse bile, peygambere nispeten, çok nadirdir. Bu, bilgiyi elde edecek insanın veya filozofun sahip olduğu hads gücüne bağlıdır. Söz konusu gücün peygamberde zirvede olması, ikisi arasındaki başka bir ayırımın nedenidir. Yani, sahip olunan bu güçlü hads ile, peygamber, aklî ve vahyî bilgiyi, filozofa nazaran, daha kısa zamanda ve toplu olarak alır ve İbn Sînâ'nın kullandığı ifadeyle, o, basit bilginin sahibi olur. Filozof ise, onun aksine, parça parça halinde meydana gelen, ayrıntılı bilginin sahibidir.

**SONUÇ:**

**İBN SİNA'NIN  
BİLGİ TEORİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

## S O N U Ç

İbn Sînâ, temeli, akıl ve derecelerine dayanan, yapı itibariyle, kendinden önceki filozofların teorilerinden ayrılan, yeni bir bilgi teorisi geliştirmiştir. Bu teorinin, birbirini tamamlar görünen, biri tecrübe, diğeri akıl olmak üzere iki yönü vardır. İki yön, aynı zamanda, bilginin iki ayrı kaynağını temsil etmektedir: Birincisi, tecrübeyi meydana getiren *cüzfler* (tikeller), ikincisi ise, aklî bilgiyi oluşturan *küllfler* (tümeller) dir.

Bilgide amaç, hakiki bilgi olan, soyut-akıledilir küllflere ulaşmaktır. Bunu başarmak için, nefsin sahip olduğu, hârici ve dâhili duyu organlarını kullanarak, hârici dünyadaki nesnelere biçimlerini, maddelerinden sıyrıp, onları, önce "imgeler"e, sonra "manâlar"a çevirmek ve daha sonra da "düşünme" kuvvesiyle, soyut kavramlar haline getirmektir. Maddeyle bitişik olan biçimin, algılanmasıyla başlayıp, dereceli bir soyutlama ile düşünme kuvvesine kadar uzanan cüzfler, birbirini izleyen iki aşamadan geçerler. Önce onlar, tahayyülî idrâk ile "imge" olup, hayal kuvvesinde bulunurlar; sonra da, vehmî idrâk ile "manâ" kılınıp, hafıza kuvvesinde yer alırlar. Her ikisi de, maddelerinden ayrılmalara rağmen, hâlâ cüzîdirler. Bu durumlarıyla onlar, aklî bilgiyi değil, sadece tecrübeyi oluşturan duyu bilgileridirler.

İbn Sînâ'da, Aristo'nun aksine, duyu verileri ve dâhili kuvvelerin onlardan geliştirdiği kavramlar, aklî bilgiye yeterli bir kaynak oluşturmazlar. Fakat söz konusu bilginin elde edilmesine yardım eden, hazırlayıcı etkenler olarak görev yaparlar. Başka bir anlamda, bütün duyu imgeleri ve manâlar, aklî bilgiye zemin

hazırlayan tecrübî bilgilerdir.

Filozofumuz İbn Sînâ'nın hakiki bilgi dediği aklî bilgi, tecrübî bilgi ile başlamasına rağmen, tamamen akıl dereceleri içerisinde gelişerek meydana gelir. İnsan bir şeyi bilmek istediği zaman akıl, önce istediği bilgi ile ilgili cüzî imgeleri, hayal kuvvesinin yardımıyla birleştirme ve ayırttırma işlemine tâbi tutar. Bu anda akıl, kuvve halinde olup, bilmeye hazırlanmaktadır. Söz konusu işlemin hemen ardından akıl, kendi dışında bulunan ve sürekli fiil halinde olan ulvî bir akıl, yani *Faal Akıl* (Hep Etkin Akıl)'la, temasa geçerek, kendisi için gereken soyut nitelikteki, akıledilir küllî bilgiyi alır.

Manâları, birbirleriyle ilgileri açısından birleştirmek ve ayırmak, hakikî bilginin sadece hazırlayıcı kısmıdır. İbn Sînâ'ya göre, insan için gerekli olan bilgi, akıledilir küllî kavramların bilgisidir. Bunlar, hiç bir surette manâlardan çıkmazlar; aksine, tamamen Faal Akıl'dan sudûr ederler. Böyle olmasının esas nedeni, İbn Sînâ'ya göre, manâların, cüzî olan nesnelere âletle, yani nefsin hârici ve dâhili duyu vasıtalarıyla soyutlanmalarıdır. Buna ilâveten, onlar aynı zamanda, duyu kuvvelerinden hayal ve hafıza içinde bulduklarından, cismânî ilişkiden kurtulamamışlardır. Halbuki, akıl için gerekli ve faydalı bilgi, âletsiz elde edilen ve herhangi bir şekilde bir organda yer almayan bilgidir. Bu nedenle küllîler, aklın, Faal Akıl'dan alıp, zâtıyla kavradığı soyut kavramlardır.

İbn Sînâ'nın, tecrübenin kaynağı olan manâları, akıledilir kavramlara nispetle cüzî olarak niteleyip, gerçek bilgi olarak almaması, ortaya koyduğu bilgi teorisinde iki tartışmalı noktanın doğmasına neden olmuştur: Bunlardan biri, manâların, maddelerinden



soyutlanmalarına rağmen, neden hâlâ cüzî oldukları meselesi; diğeri ise, manâların oluşturduğu tecrübenin, bilgi edinme işleminde, ikinci plana itilmesi, hatta etkisiz kılınmasıdır. Birinci mesele, ikinci bölümde ayrıntılı olarak tartışıldığından, burada tekrar etmekten kaçınıyoruz.

Filozof İbn Sînâ, akiledilir küllîlerin, cüzî manâlar yerine, Faal Akıl'dan çıktığını iddia etmekle, bilgi teorisinde, duyu bilgilerini ve dolayısıyla tecrübî bilgiyi geri plana itmiştir. Bu teziyle, Aristo ve Fârâbî'den ayrılmış olan İbn Sînâ, bilginin kaynağını tecrübeden alıp, tamamen Faal Akl'a vermiştir. Daha açık bir ifadeyle, insana gerekli olan iki bilginin, *tasavvur ve tasdik* meydana gelmesinde, tecrübenin katkısı, tam anlamıyla ortaya konulmamıştır. Çünkü, tasavvuru sağlayan hadd, ancak küllî kavramlarla yapılırken; tasdiki sağlayan kıyas da, yine küllî kavramların oluşturduğu öncüllerle yapılmaktadır. O halde, tecrübî bilginin, aklî bilgide işlevi nedir? Bu soru, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde, ele alınmamış görünmektedir. Hatta onun, bu soruya ilgisiz kaldığı söylenirse, bir hakikat vurgulanmış olur.

İbn Sînâ, duyu verilerini ve tecrübî bilgiyi etkisiz kılmakla, tabiat üzerine yapılacak araştırmaları geri plana itmiş görünmektedir. Çünkü, insanı mutluluğa götürececek bilgi, ona göre, tamamen Faal Akıl'dan alınan soyut bilgidir. İnsan bu bilgiye ulaşırken, duyu organlarına ihtiyaç duymakla birlikte, nihâi noktada onlardan kurtulmaya ve tamamen Faal Akıl'la temas kurmağa çalışır. Cismâni ilintilerden sıyrılamayan insan, tam olarak bu yüce akılla ilgi kuramaz. O halde, bir kimse, İbn Sînâ'nın bu öğretisiyle, bilim ve felsefenin ilkelerini ihlal ettiğini söylerse pek hata yapmış sayılmaz. Çünkü, insanın elde edeceği bilgiyi, nesnel dünyadan sıyrıp, aşkın bir varlığa

bağlamak, bir bakıma, tecrübe ve deneye dayalı bilimsel araştırmalara, önem vermemektir. İbn Sînâ'nın tecrübî bilgiyi reddetmesinin nedeni olarak onun, şu felsefî görüşünü verebiliriz: İnsanın kurtuluşu, nefsini, her türlü maddî ilintiden arındırıp, nazari kuvvesini, hakiki bilgi olan akiledilir küllîlerle donatmakla mümkündür.

Bilginin kaynağı olan Faal Akıl'la temas, İbn Sînâ'ya göre, ya tefekkürle, ya da hadsle mümkün olmaktadır. Her iki yolla insan, hakiki bilgi olan kıyasın orta terimini elde etmeğe çalışır. Bunlardan tefekkür, aklın, kendisinde, önceden bulunan kavramlar üzerinde düşünmesidir. Hads ise, akla, yine Faal Akıl'dan verilen ilâhi bir feyzdir. Bu iki yoldan en emin ve doğru olanı hads olup, onunla, orta terim aniden meydana gelir. Halbuki tefekkürde, insanın kavramlar üzerinde kafa yorup, düşünmesiyle orta terim elde edilir. Hads her zaman istenilen bilgiye tam isabet ederken, tefekkür etmeyebilir; yani bazen yanlış orta terim verebilir. İşte burada, İbn Sînâ, bunlardan ikincisini, yani, hadsi ön plana alıp, onun her an istenilen bilgiyi vereceğini savunmakla, felsefe için gerekli olan düşünme ameliyesini geriye itmiştir. Bu başka bir anlamda, tabiatı gereği düşünmeye yatkın olan akli, kısmen etkisiz hale getirmektir.

Diğer taraftan hadsin, elde edeceği orta terim açısından, insanlarda farklı derecelerde bulunması, *peygamberlik kuvve'sinin* ispatı için oldukça makul bir delildir. Bu noktada İbn Sînâ'nın başarısı, oldukça güçlü bir hads kuvvesine sahip olan peygamberin bilgisiyle, ona nispetle kısmî bir hads kuvvesine sahip filozofun bilgisini, birbirinden çok ince bir şekilde ayırmasıdır. Bu ayırımın iki gerekçesinden biri, peygamber olacak insanın güçlü bir hads kuvvesiyle

yaratılması, ikincisi de, onun, sürekli yüce akıllarla temas halinde olmasıdır. Burada dikkate değer nokta, onun, dinin ilâhi melekleri ile felsefenin kozmolojik varlıkları olan akılları ve nefsleri, birbirleriyle özdeşleştirmesidir. Yani ortaya koyduğu bilgi teorisinde İbn Sînâ, psikoloji ile metafiziği birbirine bağlamıştır. Nihâi noktada, felsefenin epistemolojik temeli ile, dinî ilimlerin temelini aynı kılmıştır. Çünkü ona göre, peygamberin ve filozofun bilgi alacağı yer Faal Akıl'dır. Ama bilgi alma şekilleri birbirinden farklıdır. Filozofta, bütün akıl derecelerinden geçmek zorunlu iken, peygamberde böyle değildir.

İbn Sînâ'nın geliştirdiği bilgi teorisi, bugünkü modern felsefenin üzerinde durduğu ilkelerden birini karşılamamaktadır. Bu, "uygunluk" (correspondence) olarak bilinen ilkedir. Bu ilkeye göre, bilgiyi meydana getiren elementlerin, nesnel dünya ile uyum içinde olması gerekir. Yani, duyu nesnelere ile bilgi olarak kabul edilen şeylerin, birbirine uyması gerekmektedir. Bu ise, İbn Sînâ'da hiç mümkün değildir. Çünkü, bilgiyi meydana getiren kavramlar ile duyu nesnelere arasında doğrudan bir ilgi olmadığı gibi, yine soyut kavramlarla duyu imgeleri arasında da bir ilgi yoktur. Ona göre ne duyu nesnelere, ne de duyu imgeleri bilgiye konu değildirler. Buradan şu sonucu elde etmekteyiz: İbn Sînâ'nın aklî bilgisinin dış dünya nesnelere ile uyumları mümkün olmadığından, doğrulanabilirlik ilkesinden uzaktır. Bunun nedeni, daha önce vurgulandığı gibi, onun, duyu nesnelere ve verilerine fazla önem vermemesidir. Çünkü ona göre, insanı her zaman yanıltabilen duyulara güvenmek doğru değildir. Öyleyse, aklın soyut bilgisini, hataya meyilli olan duyu verisiyle karşılaştırmak gereksizdir. Buradan tecrübî bilgilerimizin, akli bilgiler kadar doğru olamayacakları

sonucu çıkarılabilir.

Çıkardığımız başka bir sonuç da şudur ki, İbn Sînâ'nın aklî bilgisini oluşturan soyut kavramları, kendi aralarında tahlil etmek pek mümkün değildir. Çünkü kavramların Faal Akıl'daki varlığı, ne biçimlerin nesneleredeki varlığı, ne de mâhiyetlerin zihindeki varlığı gibidir. Bu noktayı ısrarla vurgulayan İbn Sînâ, mâhiyetlerin ve küllîlerin Faal Akıl veya Akıl'lardaki bulunuşlarına, *vücûd* değil, *sübût* demektedir. Dolayısıyla, bunları kendi aralarında tahlil etmek ve birbirleriyle uyumlu olup-olmadıklarını göstermek mümkün değildir. Kaldığı İbn Sînâ, Eflâtun'un idelerinin bağımsız olarak var olduklarını da kabul etmemiştir. O halde, bilgi, aklî olarak doğrulanamaz. Bunun gerekçesi ise, İbn Sînâ'nın, insan aklının sınırlı olduğunu kabul etmesidir.

Son olarak, tecrübî bilgiyi önce gerekli görüp, sonra ikinci plana itmesi nedeniyle İbn Sînâ, gerçek anlamda tecrübeci bir filozof değildir. Yine bilginin kaynağını, insanın dışında bir ilâhi varlığa bağlayıp, aklı ikinci plana itmesi nedeniyle de, tam akılcı bir filozof olarak ta kabul edilemez. Bütün bunlara rağmen o, gerçek anlamda bir sūfî de değildir. Çünkü onun amacı, Faal Akıl'da *fenâ* olmak değil, onunla temasa geçip, gerekli bilgiyi almaktır. Bu noktada, kullandığı kavramlar nedeniyle, Meşşâî çizgiden kayıp, İsrâkî çizgiye yönelmiştir. Nesnel bir bilginin değil, tamamen öznel ve doğrulanabilirlik ilkesinden uzak bir bilginin savunucusudur. Kısaca ona göre, gerçek bilgi, insanı hem bu dünyada, hem de öbür dünyada mutluluğa götürecektir olan, aklî, ilhâmî ve vahyî bilgidir. Bunun kaynağı ise, sınırlı bir varlık olan insanın dışında, dinî lisanda melek, felsefî

lisânda Faal Akıl adı verilen, ebedî ve sınırsız bir varlıktır.



## BİBLİYOGRAFYA

- Aaron, Richard I. *The Theory of Universals*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Abu Shanab, Robert Elias. "Avicenna and Ockham on the Problem of Universals". *The Pakistan Philosophical Congress*. C. XI, n. 2. (1973). (ss.1-14)
- Ackermann, Robert. *Theories of Knowledge: A Critical Introduction*. New York: McGraw-Hill, 1965.
- Açıkgenç, Alparslan. *The Concept of Existence in Şadrâ and Heidegger*. Mikروفilm. Chicago Üniversitesinde yapılmış Doktora Tezi, 1983.
- . "İslamî Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İslamî Araştırmalar*. C. IV, n. 3 (Ankara: 1990), ss. 175-189.
- Afnan, Soheil M. *Avicenna His Life and Works*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.
- el-Ahvâni, Ahmed Fuâd. (Thk.) *Ahvâlî'n-Nefs Risâle Fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Me'âdiha Li's-Seyhî'r-Reîs İbn Sînâ*. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1371/1952.
- Anawati, George C. *La Métaphysique du Shifâ' Livre I à V*. (Şifâ'nın İlâhiyat, ilk 5 babının notlarla Fransızcaya çevrili). Paris: Librairie Philosophique J. Virin, 1978.
- Ando, Takatura. *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- Arberry, Arthur. *Avicenna on Theology*. London: Butler and Tanner Ltd., 1951.
- Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Âsî, Hasan. *et-Tefsîrül-Kur'ânî ve'l-Lüğatü's-Sûfiyye Fî Felsefeti İbn Sînâ*. Beyrut, 1403/1983.
- Bakos, Jan. Thk. *Psychologie D'Ibn Sînâ (Avicenna), D'Après Son Oeuvre As-Sifâ'*. Prague, 1956.

*Büyük Türk Filzof ve Tıb Üstâdı İbn Sînâ, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Thakikler.* Türk Tarih Kurumu Yayını, İstanbul, 1937.

Chahine, Osman. *Ontologie et Théologie chez Avicenna.* Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient, 1962.

Cornford, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge.* London: Routledge and Keagan Paul Ltd., 1973.

Davidson, Herbert A. "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator Medieval and Renaissance Studies*, c. III, University of California Press, 1972. (ss. 109-178)

----- . *Proofs For Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.* New York: Oxford University Press, 1987.

*The Encyclopedia of Philosophy.* Thk. Paul Edwards. C. I-XIII. London: McMillan Publishing Co., 1972.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Arsitotle.* Çev. (Girişle İngilizce'ye) Muhsin Mahdi. The Free Press of Galencoe, 1962.

----- . *Eflâtun Kanunlarının Özeti.* Çev. Fahrettin Olguner. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.

----- . *Kitâbü Arâü Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla.* Thk. A. Nadir. Beyrut: 1959

Gardet, Louis. *La Pensée Religieuse D'Avicenna.* Paris: Librairie Philosophique J. Virin, 1951.

Gohlman, William E. *The Life of Ibn Sînâ, A Critical Edition and Annotated Translation.* New York: State University of New York Press, 1974.

Goichon, A.M. *Lexique De La Langue Philosophique D'Ibn Sînâ.* Paris: Desclée De Brouwer, 1938.

----- . *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe.* Trans. M.S. Khan. Delhi: Motilal Banarsidas, 1969.

Gutas, Dimitri. "Mysticism", *Encyclopedia of Philosophy.* c. II. (Avicenna md., ss.79-83)

———. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden: E.J. Brill, 1988.

Hall, Robert E. "Some Relationships Between Ibn Sîna's Psychology, Other Branches of His Thought, and Islamic Teachings", *Journal for the History of Arabic Science*. c. III, n. 2, (1979) (ss. 46-84)

İbn Sîna, Ebû Alî el-Hüseyin. *el-Adhaviyye Fi'l-Me'âd*. Thk. Hasan Âsî. Beyrut: 1404/1984

———. "*Aksâmü'l-'Ulûmi'l-Akliyye*", *Mecmûatü'r-Resâil*. Thk. Muhyiddin Sabri el-Kurdî. Matbaatü Kürdistani'l-İlmiyye, 1328. (9. risâle. (ss. 225-243)

———. "*Beyânü'l-Cevheri'n-Nefsîs*", *Mecmûatü'r-Resâil*. Thk. M. S. el-Kurdî. Matbaatü Kürdistani'l-İlmiyye, 1328. (12. risâle. (ss.257-279)

———. "*Fi Sirri's-Salât*", *et-Tefsîrül-Kur'ânî ve'l-Luğati's-Sûfiyye Fî Felsefeti İbn Sîna*. Thk. Hasan Âsî. Beyrut, 1403/1983. (ss.203-222)

———. *Fî İsbâti'n-Nübüvvât*. Thk. Micheal Marmura. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1968.

———. *el-İşârât ve't-Tenbîhât Ma'a Şerhi Nasîreddîn et-Tûsî*. Thk. Süleyman Dünya. C. II-IV. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1957-1958.

———. "*Kitâbü'l-Hudûd*", *Resâilü's-Şeyh İbn Sîna*. Intişârât Bîdâr, 1400 H./1980. (ss. 75-130)

———. "*Kitâbü'l-Mübâhasât*", *Aristo 'İnde'l-Arab*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947. (ss. 112-239)

———. *Kitâbü's-Şifâ, Avicenna's De Anima (Kitabü'n-Nefs Kısmı)*. Thk. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1959.

———. *Kitâbü's-Şifâ, el-Burhân*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1954.

———. *Kitâbü's-Şifâ, el-İlâhiyyât*. Thks. M. Yusuf Musa, Süleyman Dünya ve Said Zeyd. C. I-II. Kahire:el-Heyetü'l-Âmmetü Li Şuuni'l-Metâbi'l-Emiriyye, 1380/1960.

———. *Kitâbü's-Şifâ', al-Mantık, el-Kıyas*. Thk. Said Zaid. Kahire:



Matâbi'ül-Âmiriyye, 1383 H./1964.

----- . *Kitâbü's-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*. Öns. Taha Hüseyin Paşa. Thks. İbrahim Medkur, E. Kanavâtî, M. el-Hudeyri ve F. Ehvânî. Kahire: e-Matbaatü'l-Emiriyye, 1952.

----- . "*Kitâbü Uyûni'l-Hıkme*", *Resâilü's-Şeyh İbn Sîna*. İntişârât Bîdâr, 1400/1980. (ss. 1-74)

----- . "*el-Kuvâ'l-İnsâniyye ve İdrâkâtihâ*", *Mecmûatü'r-Resâil*". Thk. Muhyiddîn Sabri el-Kürdî. 8. Rîsâle. Matbaatü Kürdistânî'l-İlmiyye, ts. (ss.211-224)

----- . *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Thk. Abdullah Nûrânî. Tihran: Mu'assasah-i Mutala'ât-i Islami, 1984.

----- . *en-Necât Mine'l-Ğaraki Fî Bahri'd-Dalâlât*. Thk. Muhammed Takî Dânişpezu. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1985.

----- . *Le Livre De Science I-II*. (Dânişnâme'nin Farsça'dan tercemesidir) Çevs. M. Achena ve H. Massé. Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres», 1955.

----- . *Livre Des Directives et Remarques*. (el-İşârât'ın tercemesidir). Çev. A. M. Goichon. Paris: Librairie Philosophique J. Virin, 1951.

----- . *Mantıkü'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasf detü'l-Müzdevcetü'l-Fî'l-Mantık*. 2. bsk. Matbaatü'l-Velâye, 1984.

----- . *Remarks and Admonitions Part One: Logic*. Çev. Shams C. Inati. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.

----- . *Risâle Fî'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Natıka*. Ahvalü'n-Nefs Li İbn Sîna. Thk. A. F. el-Ahvânî. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952 (ss. 195-199)

----- . *Risâle Fî Mâhiyeti'l-Işk*. Thk. Ahmet Ateş. İstanbul: İbrahim Haruz Matbaası, 1953.

----- . *e-Talîkât*. Thk. A. Bedevî. Tahran: Matbaatü Mektebi'l-Alâmi'l-İslânî, 1404/1984.

----- . *Tisa Resâil Fî'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyât ve Kıssatü Salâman ve Ebsâl*. Thk. H. Âsî. 1406/1986.

Kuşpınar, Bilal. *Ibn Sînâ's Theory of Logic*. Yayınlanmamış Master Tezi, O.D.T.Ü. (Ankara-1987).

Küyel, Mübahat. "*Ibn Sînâ'da «Al-'Akl Al-Fa'âl»'in Kökleri*", *Ibn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. Der. Aydın Sayılı, Ankara: TTKB, 1984. (ss. 591-670)

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Massignon, Luis. "*Was Avicenna, the Philosopher, Also a Mystic?*", *Testimonies and Reflection Essays of Luis Massignon*. Trans. Herbert Mason. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989. (ss.111-115)

Marmura, Michael E. "*Avicenna On Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifâ'*", *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*. Eds. R. M. Savory and D. A. Agius. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. (ss. 219-239)

----- "*Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifâ'*", *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Thk. A.T. Welch and P. Cachia. State University of New York Press.

----- "*Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology*", *The Seed of Wisdom Essays in Honour of T.J.Meek*. Thk. W. S. McCullough. University of Toronto Press, 1964.

----- "*Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic*", *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Ed. George F. Hourani. Albany: State University of New York Press, 1975. (ss. 100-111)

----- "*Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*", *Journal of the American Oriental Society*. c. 82 (1962) (ss. 299-312)

McCarthy, Richard J. "*Al-Kindî's Treatise On the Intellect*", *Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research*. c. III, n. 2. (1964) (ss. 119-149)

Michot, Jean. "*Avicenna's Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms After Death*", *Bulletin De Philosophie Médiévale*. Belgique: Société Internationale Pour L'Étude De La Philosophie Médiévale, 1985.

———. *La destinée De L'Homme Selon Avicenna*. Lovanii Aedibus Peeters, 1986.

Morewedge, Parwiz. *The Metaphysica of Avicenna A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysics in the Dānīsh Nāme-i 'Alā'ī*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

———. "Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's Essence-Existence Distinction", *Journal of the American Oriental Society*. c. 92, n. 3 (1972). (ss.425-435)

Nadir, A. Nasrī. *İbn Sīnâ ve'n-Nefsü'l-Beşeriyye*. Beyrut: Kanûnü'l-Evvel, 1960.

Nasr, Seyyed Hossein. "A Comparative Study of the Cosmologies of Aristotle and Ibn Sina and their Place in the Islamic Tradition", *Pakistan Philosophical Journal*. C. III, n. 3.(1959) (ss. 13-28)

———. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Great Britain: Thames and Hudson Ltd., 1978.

———. "Intellect and Intuition Their Relationship from the Islamic Perspective", *Studies in Comparative Religion*. c. XIII, n. 1, (1979), (ss.65-74)

Nuseibeh, Sari. "Al-Aql al-Qudsî: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge", *Studia Islamica*. c. 69, (1989) (ss.39-54)

Olguner, Fahrettin. *Üç Türk-İslam Mütefekkeri: İbn Sīnâ - Fahreddîn Razi - Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.

Peifer, John. *The Mystery of Knowledge*. New York: Magi Books Inc., 1952.

Plato. *Plato, The Collected Dialogues*. Thks. E. Hamilton and Huntington Cairns. Princeton University Press, 1978.

Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitâb al-Nacât, Book II, Chapter VI*. London: Oxford University Press, 1952.

———. "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*. c. IV, University of London, 1958. (ss. 1-16)

———. *The Philosophy of Mullā Şadrâ*. Albany: State University of New York Press, 1975.

----- . *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.

----- . "Psychology", *Encyclopedia of Iranica*. c. II, (Avicenna md., ss.83-84)

----- . "Theory of Knowledge", *A History of Muslim Philosophy*. Ed. M.M. Sharif. Karachi: 1983. (Ibn Sînâ md., ss. 492-501)

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant, the Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Sabra, A. I. "Avicenna On the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy*. (1980) ss.746-764.

Shehaby, Nabil. *The Propositional Logic of Avicenna* (A Translation from al-Shifa. al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary). Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.

Tûsî, Nasireddîn Muhammed. *Şerhu Meseleti'l-İlm*. Thk. Abdullah Nûrânî. Matbaatü Câmîati Meşhed, 1385.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Tarihi II*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957.

Waliur-Rahman, Mu'tazid. "The Psychology of Ibn Sînâ", *Islamic Culture*. c. IX, n. 2. (1935) (ss. 335-358)

Wolfson, Harry A. "Goichon's Three Books on Avicenna's Philosophy", *The Muslim World*. c. XXXI, n.1, (1941) (ss. 29-38)

----- . *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Ed. I. Twersky and G. H. Williams. c. I-II. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Woozley, A.D. *Theory of Knowledge*. London: Hutchinson and Co. Ltd., 1966.

Yazdi, Mehdi H. *Knowledge By Presence*. Tehran: Cultural Studies and Research Institute, 1982.

Zabeeh, Farhang. *Avicenna's Treatise on Logic, Part One of Danesh-Name Alai*. Martinus Nijhoff, 1971.

## ÖZGEÇMİŞİ

10 Ocak 1961 tarihinde Derbent'de doğdum İlk öğrenimimi Derbent İlkokulunda, Ortaokuluda, Lise Öğrenimimi Konya İmam-Hatip Lisesinde Yüksek Öğrenimimin Selçuk Üniversitesinde tamamladım.

Ocak 1984 yılında Adana Pozantı İlçesi Müftülüğüne atandım. 2.-8.1984 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevliliğine atandım. 18.05.1987 tarihinde Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümünde Yüksek Lisans Öğrenimimi tamamladım.

Kasım 1986 tarihinde Mısır Hükümetinin Hükümetimiz emrine tahsis etmiş olduğu (3-Üç) ay süreli Yaz kursu burslarına katıldım. 22.08.1988 tarihinde Lisansüstü Eğitim ve Öğretim için görevli izinli olarak Kanada'ya gittim. Halen Selçuk Üniversitesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak Kanada'daki bu çalışmalarımı sürdürmekteyim.

Saygılarımla

Bilal KUŞPINAR

**V. G.**  
**Yükseköğretim Kurulu**  
**Dokümantasyon Merkezi**