



ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

## **İBN SİNA'DA KESİN BİLGİ VE KESİN BİLGİNİN UNSURLARI**

(Yüksek Lisans Tezi)

Hacer ERGİN

Danışman

Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

Ocak 2017

İBN SİNA'DA KESİN BİLGİ VE KESİN BİLGİNİN UNSURLARI

HACER ERGİN

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE

SUNULAN TEZ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OCAK 2017

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

\_\_\_\_\_  
Yrd. Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM  
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN  
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir yüksek lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederim.

\_\_\_\_\_  
Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR  
Danışman

**Jüri Üyeleri**

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (A.Ü.İ.F.) \_\_\_\_\_

Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (AYBÜ İ.İ.F.) \_\_\_\_\_

Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL (AYBÜ İ.İ.F.) \_\_\_\_\_

# İNTİHAL

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Hacer ERGİN

İmza : \_\_\_\_\_

# ÖZET

## İBN SİNA'DA KESİN BİLGİ VE KESİN BİLGİNİN UNSURLARI

ERGİN, Hacer

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

Ocak 2017, X+91 sayfa

İbn Sina düşüncesinde kesinlik, bilgi alanında kazanılan yetkinlik ile ilgilidir. Filozofun sisteminde bilgi, iki farklı şekilde sınıflandırılmaktadır. Bu ayrımlardan birincisi, ilk bilgiler ve kazanılmış bilgiler ayrımıdır. İkincisi ise tasavvur ve tasdik ayrımıdır. Kesinlik ile ilişkilendirilen bilgi türü, kazanılmış tasdiklerdir. Zira bu bilgiler bir yargı içermekte ve bilişsel bir başarı ile elde edilmektedirler. Kazanılmış tasdikleri elde etmenin yöntemi, kıyasıdır. Kıyas, kesinliği zorunlu kılmamakta ancak kesinlik, kıyasın bazı türleri ile ortaya çıkmaktadır. İbn Sina'nın kesinlik ile ilişkilendirdiği ve kesin bilgiye bizi ulaştırdığını söylediği kıyas, burhânî kıyasıdır. Ancak İbn Sina sisteminde burhân sadece bir kıyas türü değildir. Filozof, burhân temelinde bir teori oluşturmuş ve burhânı, kesin bilgiyi bizim için ulaşılır kılan bilimsel bir kanıtlama metodu olarak ele almıştır. İbn Sina'nın kesinlik (yakîn) anlayışı, onun bilgi tanımı ve bu tanımla birlikte ortaya çıkan unsurlar ortaya konulduğunda anlaşılabilirlik kazanmaktadır. İbn Sina düşüncesinde bilmeye dair hallerin, zihnî bir derecelendirme içerisinde yer aldığını söylemek mümkündür. Bu derecelendirmede en üst mertebede kesin bilgi yer almakta, aşağıya inildikçe kesinlik seviyesi azalmaktadır. Diğer mertebeler sırası ile bilgi, zan ve cehalettir.

**Anahtar Kelimeler:** Yetkinlik, kesin bilgi, kazanılmış tasdik, burhân, bilginin unsurları.

## ABSTRACT

### CERTAIN KNOWLEDGE AND THE ELEMENTS OF CERTAIN KNOWLEDGE

#### IN AVICENNA

ERGİN, Hacer

M.A., Department of Philosophy and Religious Sciences

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

January 2017, X+91 pages

In Avicenna's thought, certainty is related to the competence gained in the knowledge. Within his system, knowledge is categorized by two different ways. First of these distinctions is the one between the initial knowledge and the acquired knowledge. The second one is the distinction between conceptional knowledge and propositional knowledge. The type of knowledge associated with certainty is the acquired propositional knowledge. Because this type of knowledge contains a judgment and it is achieved via a cognitive success. The way to obtain the acquired propositional knowledge is syllogism. The syllogism doesn't necessarily entail certainty, but the certainty arises by using some types of syllogism. The type of syllogism that Avicenna associated with certainty is the demonstrative syllogism. However in his system the demonstration isn't only a type of syllogism. The philosopher has created a theory on the basis of demonstration and he has considered it as a proof method. His apprehension of certainty becomes clear when his definition of knowledge and the elements emerged with this definition are exhibited. It is possible to say that, in Avicenna's thought, the states relative to knowing take place within a mental classification. In this classification, certain knowledge takes place at the utmost level and the degree of certainty decreases downwards. The other levels are knowledge, supposition and ignorance.

**Keywords:** Competence, certain knowledge, the acquired propositional knowledge, demonstration, the elements of knowledge.

# İTHAF

*Şükür Sebeğim Olan  
Anne ve Babama*

## TEŞEKKÜR

Bu tezin hazırlanmasında teşekkürü bir borç bildiğim kişilerin başında danışman hocam Doç. Dr. Hasan Yücel Başdemir gelmektedir. Tez konumun belirlenmesinde ve bu tezin belirli bir problematik etrafında şekillenmesinde onun çok büyük katkısı vardır. Böyle mühim bir konuya beni yönlendiren, kaynak temini noktasında yardımını esirgemeyen ve sabırla bu süreci yöneten sayın hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Ulaşamadığım kaynakların temini noktasında katkılarını benden esirgemeyen hocam Yard. Doç. Dr. Mehmet Ata Az'a, yüksek lisans eğitimin boyunca görüş ve önerilerinden istifade ettiğim saygıdeğer hocalarım Doç. Dr. Murat Demirkol ve Doç. Dr. Nuri Adıgüzel'e, her zaman desteğini gördüğüm saygıdeğer bölüm başkanım Prof. Dr. Zeki Salih Zengin'e ve tezimi okuyup değerli fikirlerini benimle paylaşma nezaketi gösteren değerli arkadaşlarım Ayşe Uzun, Nur Betül Atakul ve Tuğba Özen'e teşekkür ederim.

Son olarak bu çalışma boyunca her zaman desteklerini hissettiğim kıymetli aileme teşekkür ederim.

Bu çalışma, TÜBİTAK'ın 2210-A Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Burs Programı 2013/2 kapsamında desteklenmiştir.



# İÇİNDEKİLER

İNTİHAL .....	III
ÖZET .....	IV
İTHAF .....	VI
TEŞEKKÜR .....	VII
İÇİNDEKİLER .....	VIII
KISALTMALAR .....	X
GİRİŞ .....	1
1. BİLGİNİN UNSURLARI SORUNU .....	2
2. KESİNLİK SORUNU .....	5
3. İBN SİNA'DA KESİNLİK-BİLGİ İLİŞKİSİNİ ELE ALMANIN AMACI VE YÖNTEMİ .....	9
4. İBN SİNA'NIN BİLGİ ANLAYIŞI ÜZERİNE ÇALIŞMALAR .....	10
<b>BÖLÜM 1: İBN SİNA DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ</b> .....	13
1. İBN SİNA DÜŞÜNCESİNDE BİLGİNİN TANIMLANMASI .....	13
2. İBN SİNA DÜŞÜNCESİNDE BİLGİNİN TANIMI AÇISINDAN SINIFLANDIRILMASI VE KESİNLİK .....	14
2.1. İLK (EVVELÎ) BİLGİLER VE KAZANILMIŞ (MÜKTESEB) BİLGİLER .....	14
2.2. İKİ TÜR BİLGİ: TASAVVUR (KAVRAM BİLGİSİ) VE TASDİK (ÖNERMESEL BİLGİ) .....	15
2.3. TASAVVUR VE TASAVVURUN KESİNLİKLE İLİŞKİSİ .....	16
2.4. T ASDİK VE T ASDİKİN KESİNLİKLE İLİŞKİSİ .....	17
2.4.1. TASAVVUR VE T ASDİK ARASINDAKİ ÖNCELİK-SONRALIK İLİŞKİSİ .....	18
2.4.2. ELDE EDİLME YÖNLERİ BAKIMINDAN TASAVVUR VE T ASDİKLERİN SINIFLANDIRILMASI .....	19
3. BİLGİ EDİNME SÜREÇLERİNİ YÖNETEN İLİM: MANTIK .....	19
4. ZİHİNSEL ÖĞRETİM VE ÖĞRENİM .....	21
4.1. TASAVVURUN İLK İLKELERİ .....	25
4.2. T ASDİKİN İLK İLKELERİ .....	26
5. İLK BİLGİLERDEN KAZANILMIŞ BİLGİLERE GEÇİŞ VE MENON PARADOKSU .....	26
6. TASAVVUR VE T ASDİKLERİN DERECELENDİRİLMESİ .....	30
6.1. TASAVVURUN DERECELENDİRİLMESİ .....	30
6.2. T ASDİKİN DERECELENDİRİLMESİ .....	31
<b>BÖLÜM 2: KAZANILMIŞ BİLGİLERİMİZİ ELDE ETME YÖNTEMİ OLARAK KIYAS VE KESİNLİK</b> .....	33

1. TASAVVUR VE TASDİKLERİN ELDE EDİLMESİ (EL-KAVLÜ'Ş-ŞÂRİH VE HÜCCET) .....	33
2. KIYAS, İSTİKRA VE TEMSİL.....	34
3. KIYASLARDAKİ İLK ÖNCÜLLERİN DOĞRULUK DEĞERİNE GÖRE SINIFLANDIRILMASI.....	36
3.1. DOĞRU KABUL EDİLEN ÖNERMELER (MÜSELLEMÂT) .....	40
3.1.1. BİZİM NEZDİMİZDE KESİN DOĞRU KABUL EDİLEN ÖNERMELER (MU'TEKADÂT).....	40
3.1.2. DOĞRU OLARAK DIŞARIDAN ALDIĞIMIZ ÖNERMELER (ME'HÛZÂT) .....	48
3.2. DOĞRU ZANNEDİLEN ÖNERMELER (MAZNÛNÂT) .....	49
3.3. DOĞRUYA BENZER ÖNERMELER (MÜŞEBBİHÂT) .....	50
3.4. HAYALE DAYANAN ÖNERMELER (MUHAYYELÂT) .....	50
4. BEŞ SANAT .....	51
<b>BÖLÜM 3: İBN SİNA EPİSTEMOLOJİSİNDE BURHÂN VE KESİNLİK .....</b>	<b>58</b>
1. BURHÂN .....	58
2. İBN SİNA'NIN SİSTEMİNDE BURHÂN .....	59
3. BURHÂNIN ÇEŞİTLERİ.....	60
3.1. SEBEP BURHÂNI (BURHÂN-I LİME) .....	60
3.2. VARLIK BURHÂNI (BURHÂN-I İNN) .....	61
4. BURHÂNIN ELDE EDİLMESİ .....	63
5. KONULAR, İLKELER, MESELELER VE BUNLARIN BURHÂNLA İLİŞKİSİ... 65	
6. BİLİMSEL SORULAR.....	68
7. KESİNLİK (YAKÎN).....	71
8. İBN SİNA'DA KESİNLİK (YAKÎN) .....	72
9. İBN SİNA EPİSTEMOLOJİSİNDE EPİSTEMİK SEVİYELER .....	72
9.1. CEHALET .....	73
9.2. ZAN .....	73
9.3. BİLGİ .....	75
9.3.1. BİLGİ VE ZAN .....	76
9.4. KESİN BİLGİ.....	78
<b>SONUÇ .....</b>	<b>81</b>
<b>YARARLANILAN KAYNAKLAR .....</b>	<b>86</b>

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
pp.	: Pages
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
thk.	: Tahkik eden (Muhakkik)
trc.	: Tercüme eden
vol.	: Volume
yay.	: Yayınları/Yayınevi
yay. haz.	: Yayına hazırlayan

# GİRİŞ

Felsefenin üç temel araştırma alanı vardır: Varlık, bilgi ve değer. Felsefede varlığa dair araştırmalara ontoloji denilirken bilgiye dair araştırmalara epistemoloji; değer araştırmalarına da aksiyoloji adı verilir. Ontoloji, varlığı var olmak bakımından, başka bir ifade ile varlığı nedenleri, var edici mahiyetleri bakımından ele alır. Epistemoloji, varlığı, hakkındaki yargılar bakımından inceler. Aksiyoloji ise varlığın, insan üzerindeki manevi/duygusal tesirlerini inceler.

Varlık ile yargılarımız arasındaki ilişkiyi inceleyen epistemoloji, genellikle “bilmenin bilgisi” veya “bilgi hakkındaki bilgi” olarak tanımlanır.<sup>1</sup> Bilgi felsefesi de denilen epistemoloji, zihnin varlık hakkındaki yargılarını inceler. Bu yargılar, alanları, kesinlikleri, yapıları, modaliteleri, işlevleri, unsurları vs. bakımından farklılaşırlar.

-Alanları bakımından: Bazı bilgiler matematik, bazıları fizikle ilgilidir.

-Kesinlikleri bakımından: Biz bazı şeyleri, diğerlerinden daha iyi biliriz.

-Yapıları bakımından: Bazen çözümleyici, bazen de açıklayıcı yargılarımız olur.

-Modaliteleri bakımından: Yüklem ile yüklenen arasındaki ilişki, bazen sıkı, bazen gevşektir.

-İşlevleri bakımından: Bazı yargılarımızı, günlük hayatta kullanırız, bazı yargılarımız ise bilimsel bilgi niteliği taşır ve bu yargılar ait olduğu alanda kullanılır.

-Unsuruları bakımından: Bir şeye, “bilgi” dememiz için, o şeyin sahip olması gereken bazı unsurlar vardır. Biz, bu unsurlara dayanarak neyin bilgi olarak nitelendirilip neyin nitelendirilemeyeceğini ortaya koyarız.

Biz, bu çalışmada bilgiyi, kesinliği ve unsurları bakımından ele alacağız. Araştırmamızın konusunu ortaya koymadan önce epistemolojinin temel sorunlarına işaret etmek istiyoruz. Bu tercihimizde, temel sorunların ortaya konulmasının, meselenin anlaşılabilirliğine katkı ya-

---

<sup>1</sup> Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2013, s. 9.

pacağı yönündeki kanaatimiz etkili olmuştur. Söz konusu sorunları, şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Bilgi nedir? Bilgi kavramının uygun bir şekilde çözümlenmesi ya da tanımlanması nasıl olur?
- b) Bizim bilgimizin kapsamı nedir? Ne tür şeylerin bilgisini gerçekten elde edebiliriz?
- c) Bilginin kaynakları nelerdir? Bilgi, nasıl elde edilir?
- d) Gerçek bir bilgi var mıdır?
- e) Gerekçelendirilmiş bir inanç nedir? Bir inanç, hangi koşullar altında gerekçelendirilir?<sup>2</sup>

Bu çalışmanın konusu bakımından, birinci soruyu merkeze alarak sorunu ortaya koyabiliriz. “Bilgi nedir?” sorusuna verilen tek bir cevap yoktur. Bilginin nasıl tanımlanacağı sorusu, her dönem aynı canlılıkla tartışılan ve cevap aranan bir sorudur. Bilginin çeşitli şekillerde tanımlanması mümkün olmakla birlikte bilginin unsurlarını söz konusu ettiğimizde bilginin çözümlenmesini içeren tanımlamaları incelememiz gerekmektedir. Çözümleme beraberinde bilginin unsurları meselesini de gündeme getirmektedir. Şöyle ki bilgiyi çözümlediğimizde ortaya çıkan her bir unsur, bize bir şeye bilgi denilebilmesi için gereken şartları sağlamaktadır.

“İbn Sina’da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları” isimli çalışmamızda, bilgi, bilginin tanımlanması, tanımla ortaya konulan unsurlar ve bilişsel başarı düzeyleri dikkate alınarak kesin bilgi meselesi incelenecektir. Zikredilen konulara geçiş yapmadan önce, bilginin unsurları sorunu ve kesinlik sorununu hangi bağlamda ele alacağımızı açıklamak istiyoruz.

## 1. BİLGİNİN UNSURLARI SORUNU

Epistemolojiyi sistematik bir alan olarak kurgulayan, bilginin diğer bilişsel hallerden farklı olması gerektiğini dile getiren ve daha da önemlisi “episteme” ve “doksa” arasında ciddi bir ayırım olduğuna işaret eden ilk filozofun, Platon (427-347) olduğu kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Bu kabulde, zikredilen konulara dair çalışmaları elimizde bulunan ilk filozofun Platon olması etkili olmuştur. Epistemoloji geleneğinde böylesine mühim bir yeri olan filozofun

<sup>2</sup> George S. Pappas, “Epistemology, History of”, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, London 2005, s. 227.

<sup>3</sup> Murat Baç, *Epistemoloji*, ed. Demet Taşdelen, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2011, s. 52.

bilgiyi tanımlama şekli bizim için önemlidir. Bilginin, Platon'dan itibaren “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak tanımlanması gelenek haline gelmiştir. Zira bilginin çözümlenmesi ve hangi şartları haiz olacağı meselesini ilk ele alan kişi Platon'dur.<sup>4</sup> *Theaetetus* diyalogunda “bilgi nedir?” sorusuna çözümleneci bir metodla cevap arayan Platon, bu soruya vermiş olduğu cevapla felsefe tarihinde, “geleneksel bilgi tanımı”<sup>5</sup> olarak anılan tanımı ve bu tanımın içerdiği şartları ortaya koymuş olmaktadır.<sup>6</sup>

Bilginin unsurları, bilginin tanımlanma sürecinde ortaya çıkar. Bu unsurlar, bir şeyin bilgi olması için hangi özellikleri taşıması gerektiğini gösterir. Bilmeye dair hallerin tanımlanmasında, tanıma ilave edilen her unsur, bu haller arasında bir derecelendirme yapılmasında ve bu hallerin epistemik değerlerine göre farklılaşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu şekilde ifade ettiğimiz bilginin unsurları sorununun hareket noktası *Theaetetus* diyalogu olduğu için bahsi geçen diyalogun net bir şekilde ifade edilmesi, sorunun anlaşılabilirliğine katkı sağlayacaktır.

Ağırlıklı olarak bilgi probleminin ele alındığı *Theaetetus* diyalogunda, Theaetetus ve Sokrates (470-399), bilginin mahiyeti üzerinde konuşmaya başlarlar. İlk olarak bilginin, algıdan başka bir şey olmadığı iddiası ele alınır.<sup>7</sup> Bilgiyi tanımlama sürecinde, “İnsan her şeyin ölçüsüdür” söylemini savunan Protagoras'ın (481-420) iddiaları ile birlikte ele alınan, bilginin algıdan ibaret olduğu iddiası, algının kişilere ve durumlara göre değişmesi gerekçesi ile reddedilir.<sup>8</sup> Bilgi ve algının ayrılığı ortaya koyulduktan sonra, inanç üzerinde durulur. İnançın doğru ve yanlış olarak nitelendirilmesinin mümkünlüğü üzerinden, bilginin, doğru inanç olma ihtimali değerlendirilir.<sup>9</sup> Bu ihtimal, makul görünmektedir. Fakat Sokrates, sahip olduğu hitabet kuvvetiyle insanları kendi düşüncelerinin haklılığına inandıran hatiplere dikkat çeker. Bu insanlar arasında, diğer insanlara bir şey öğretme gayesi olmayanların da olduğunu dile getiren filozof, onların tek amacının istedikleri inancı karşılarındakilere benimsetmek olduğunu vurgular. Bu hatiplerin, mahkemede, olaya şahit olmayan hâkimle-

---

<sup>4</sup>Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, s. 103.

<sup>5</sup> Platon'un bilgi tanımını ifade etmek için “geleneksel bilgi tanımı” ifadesinin yanı sıra “üçlü bilgi tanımı” ve “bilginin standart analizi” ifadeleri de kullanılmaktadır. Bkz. Robert K. Shope, “Conditions and Analyses of Knowing”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, Oxford University Press, New York 2002, s. 29.

<sup>6</sup> A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yay., İstanbul 2012, s. 101.

<sup>7</sup> Platon, “Theaitetos”, *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, s. 463.

<sup>8</sup> Platon, *a.g.e.*, s. 471, 476, 480, 503, 508.

<sup>9</sup> Platon, *a.g.e.*, s. 508.

re, olayları kendi istedikleri şekilde aktarması ve hâkimleri, anlattıklarının doğruluğuna ikna etmesi mümkündür. Söz konusu hâkimler, kandırılmış olsalar dahi meseleyi bilmedikleri için işittiklerine göre yargıda bulunacaklardır. Ortada vakıya ilişkin bir inanç vardır ve bu inancın yanı sıra görünen sebeplere bakılarak verilmiş bir doğruluk hükmü vardır. Bu durumda hâkim doğru bir karar vermiştir, denilebilir fakat hâkimin, olayı bildiğini söylemek mümkün değildir. Sokrates, “Muhakemelerde bilgi ile doğru inancın ayrılığı kabul edilseydi, en ehil hâkim bile hiçbir zaman bilgi olmadan, doğru bir yargı veremezdi.”<sup>10</sup> diyerek doğru inancın, bilgi olmak için yeterli olmadığını ortaya koyar. Olayı, hâkimlere aktaran kişinin olayı, doğru bir şekilde aktardığını varsaysak bile yine de hâkimlerin olayı bildiğini söyleyemeyiz. Zira hâkimler böylesi bir durumda, olayı tesadüfen bilmiş olmaktadır.<sup>11</sup> O halde bilgi için yeni bir şart arayışına girilmelidir. Bu şart, bize o şeyin doğruluğunu göstermeli ve şans eseri bilmemizi de engeller nitelikte olmalıdır. Üçüncü şart, modern epistemolojide gerekçelendirme olarak anılan kanıt şartıdır. Platon, bunu “logos” (açıklama) olarak isimlendirir.<sup>12</sup> Kanıttan yoksun olanın bilinmesi söz konusu dahi edilemez.<sup>13</sup>

Görüldüğü üzere *Theaetetus* diyalogu bağlamında, bilginin unsurlarını ortaya koyan Platon, tek başına doğruluğun ya da tek başına inancın bilgi için yeterli olmadığını aynı zamanda gerekçelendirmenin de gerekli olduğunu ifade etmektedir. Böylece bilginin unsurları sorunu ortaya konulmuş olmaktadır.

Robert Audi, Platon’un bilgi tanımına dair bir değerlendirme yapar. Buna göre, bilgi üzerinde düşünmeye başladığımızda bilmenin en azından inanmak olduğuna dair bir kanaate sahip oluruz. Fakat açıkça itiraf etmemiz gerekir ki bilgi, inançtan çok daha fazlasıdır. Bir başka ifade ile inanç, bilgiden daha düşük bir biliş seviyesini temsil etmektedir. Yanlış bir inanç ise bilgi değildir. Benzer şekilde şanslı bir tahmine dayanan bir inanç, doğru olsa bile bilgi değildir. Bu olgular üzerinden hareket eden Platon, genel hatları ile bilginin, gerekçe-

---

<sup>10</sup> Platon, “Theaitetos”, s. 526-527.

<sup>11</sup> Hasan Yücel Başdemir, “Gettier ve Bilgide Şans Unsuru”, *Felsefe Dünyası*, sayı. 50, 2009/2, s. 123.

<sup>12</sup> Platon, “Theaitetos”, s. 527.

<sup>13</sup> Her ne kadar bilginin üçlü tanımı ilk defa Platon tarafından yapılmış olsa da Platon’un bilgi anlayışı tam olarak bu şekilde değildir. Ancak filozof tarafından dile getirilen “gerekçelendirilmiş doğru inanç” ifadesi, kendisinden sonraki pek çok felsefeci tarafından benimsenmiş ve bilgi ile ilgili en iyi tanımlardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu konu ile ilgili olarak bkz. Murat Baç, *Epistemoloji*, s. 177.

lendirilmiş doğru inanç olarak yorumlandığı bir bilgi tanımı formüle etmiştir.<sup>14</sup> Bu bilgi tanımında, bilginin gerekli ve tanımlayıcı bileşenleri belirlenmeye çalışılmış ve böylece “üç parçalı bilgi tanımı” ortaya çıkmıştır.<sup>15</sup>

*Theatetus* diyalogunda konu edilen sorunun, “Theatetus sorunu” olarak isimlendirildiğine işaret eden Roderick M. Chisholm (ö. 1999), bu sorunu daha anlaşılır kılmak adına güncel bir örnek üzerinden çözümler yapar. Buna göre eğer biz yağmur yağdığı bilgisine sahipsek yağmur yağdığına inanırız. Akabinde bu inancımız üzerinden şöyle bir genel hükme varabiliriz: Bir şey hakkında bilgim varsa o şey hakkında doğru inancım da vardır. Zihnimizin bilgi için doğru inancı yeterli görebileceği ihtimali üzerinde duran Chisholm, bilginin, doğru inançtan daha fazla bir şey olduğunu söylemektedir. Yağmur yağdığını bilmediğimiz halde buna inandığımızı varsaymamızı isteyen Chisholm, bu durumun tesadüfen doğru olabileceği ihtimali üzerinde durur.<sup>16</sup> Şöyle ki ben dışarıda yağmur yağdığı bilgisine sahip olmadığım halde yağmur yağdığına inansam ve dışarıda gerçekten yağmur yağıyor olsa, Platon’a göre bu, bir bilgi değildir. En iyi ihtimalle güzel bir tesadüftür. Hem *Theatetus* diyalogunda hem de Chisholm’ün verdiği örnekte görüldüğü üzere doğru inancı bilgi haline getiren bir üçüncü unsur daha gerekmektedir. Platon’a göre üçüncü unsur, gerekçelendirilmedir. Yani filozofa göre ancak doğru inancımı gerekçelendirdiğim takdirde, bilgi elde etmiş olduğum söylenebilir.

## 2. KESİNLİK SORUNU

Platon’da bilginin tanımlanması süreci sonrasında ortaya çıkan bilginin unsurları meselesinin, İslam felsefesindeki izdüşümlerine Farabi’de (ö. 339/950) rastlamaktayız. Farabi’nin *Şerâitu’l-Yakîn* isimli eserinde kesin bilgi için sıraladığı ilk altı şarttan üçü, bir şeyin bilgi olması için gereken asgari şartları sağlamaktadır.<sup>17</sup> Bunlar;

- a) İtikat (İnanç)
- b) Sıdk (Doğruluk)

---

<sup>14</sup> Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge Press, New York/ London 2003, s. 220.

<sup>15</sup> Paul K. Moser, “Introduction”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, Oxford University Press, New York 2002, s. 4.

<sup>16</sup> Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, New Jersey 1989, s. 90.

<sup>17</sup> Hasan Yücel Başdemir, “Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabi ve Chisholm Karşılaştırması”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, 2010/1, s. 56.



c) Bilincine varma/Şuur (Gerekçeleştirme)<sup>18</sup>

olarak karşımıza çıkmaktadır. Farabi'nin sıraladığı bu şartlar, onun, Platon'a atıfla yapılan geleneksel bilgi tanımını benimsediğini göstermesi açısından önemlidir. Farabi'ye göre doğru inancı, bilgi kılan şey, gerekçeleştirmez. Gerekçeleştirme için “şuur” ifadesini kullanan Farabi, gerekçeleştirmenin kanıtlarla yapılacağını düşünmektedir. Nitekim *Kitâbu'l-Burhân*'da da bilgiyi bizim için ulaşılır kılan kanıtlar ve kanıtlama teorileri üzerinde durulmuştur.<sup>19</sup>

Farabi, eserlerinde bilgi için bir derecelendirme yapmakta ve kesin bilgiyi (yakîn), en üst kademeye yerleştirmektedir. Aşağıda değineceğimiz üzere filozofun, kesin bilgi için saydığı altı şart vardır ve sadece bu şartları haiz olan bir bilgi, kesin bilgi olarak nitelendirilebilmektedir. Bu noktada Farabi'nin kesin olmayan bilgilerin varlığını kabul ettiğine ve bunları da bilgi olarak değerlendirdiğine de dikkatleri çekmek durumundayız. Salt zorunlu olmayan, kuşku içeren, zan barındıran bu bilgilerle hakiki bilginin elde edilemeyeceğini vurgulayan Farabi, bu noktada Platon'dan farklı olarak “bilginin unsurlarını” değil “kesin bilginin unsurları” nı talep etmektedir.

“Kesinlik problemi” olarak adlandırabileceğimiz bu problem, Farabi'nin Aristoteles'ten (384-322) –*İkinci Analitikler*- tevarüs ettiği gelenek üzere kaleme aldığı *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınsa da en veciz ve en derinlikli ifadesini *Şerâitu'l-Yakîn* isimli kitapta bulmaktadır. *Şerâitu'l-Yakîn, Kitâbu'l-Burhân'a* giriş niteliğini taşımakla beraber orijinal bir içeriğe sahiptir. Bu içerik, bilginin nasıl tanımlanması gerektiği ile ilgili kabullerin kısa bir özeti mahiyetindedir. Felsefi bilginin epistemolojik açıdan neliği üzerinde duran eser, *Şerâitu'l-Yakîn* iken; felsefi bilginin nasıl elde edileceği meselesi üzerinde yoğunlaşan eser, *Kitâbu'l-Burhân*'dır.<sup>20</sup>

*Şerâitu'l-Yakîn*'de kesin bilgi için altı şart zikredilmektedir. Bu şartlar, itikat (inanç), sıdk (doğruluk), şuur (bilincine varmak), aksini düşünmenin imkânsız olması, herhangi bir za-

<sup>18</sup> Ebu Nasr el-Farabi, *Şerâitu'l-Yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 55.

<sup>19</sup> Hasan Yücel Başdemir, “Gerekçeleştirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabi ve Chisholm Karşılaştırması”, s. 46-48.

<sup>20</sup> Mehmet Özturan, *Fârâbi'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007, s. 7.

manda karşıtının olmasının imkânsız olması ve zâtîlik olarak zikredilebilir.<sup>21</sup> Zikredilen şartlar, Farabi epistemolojisinde bir bilginin kesinliğini sağlayan şartlardır.<sup>22</sup>

Farabi ile birlikte Meşşâî geleneğin temsilcisi olarak anılan<sup>23</sup> ve Ortaçağ İslam felsefesi tarihinin en önemli filozoflarından biri olan İbn Sina'nın (ö. 428/1037) epistemolojiye dair düşünceleri, bizim için önemlidir. Zira Kindî (ö. 252/866) ile filizlenmeye başlayan İslam felsefe geleneği, İbn Sina ile birlikte "Altın Çağ"ını yaşamıştır.<sup>24</sup> O, kendisinden önceki geleneğin eksik bulduğu yönlerini eleştirmekle kalmamış, bu eksiklikler için çeşitli çözümler önermiştir. Antik Yunan düşüncesi ile kendisinden önceki İslam filozoflarının görüşlerinin bir sentezini yapmış ve bütünlük arz eden bir sistem oluşturmuştur. Filozofun kendi felsefe sistemini inşa ederken kendisinden öncekilerle olan irtibatını canlı tutmuş olması, İbn Sina felsefesinin kendisinden önceki herhangi bir düşünceye veya akıma indirgenebileceği anlamına gelmemektedir.<sup>25</sup> Zira derlemeci yöntemden uzak duran İbn Sina, özgün bir felsefe geleneği inşa etmiştir. Nitekim bu dikkatin yansımalarını, filozofun eserleri üzerinden takip etmek mümkündür.

Sisteminde, insan için en yüce hedef olarak yetkinliği koyan İbn Sina, yetkinlikten sonra ulaşılmaması gereken ikinci hedef olarak insanın kendi türüne faydalı olacak ve türünü muhafaza edecek işlerle meşgul olmasını zikreder. İnsanın nâtik (düşünen) olmasının yetkinliğe ulaşmada oynadığı önemli role işaret eden İbn Sina, bu konu hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

"Gerçekte insanın zâtı, ya düşünen (nâtik) nefis olmaktan ibarettir ya da düşünen nefis (insan zâtındaki) en önemli parçadır ve o, insan zâtının yetkinleştirilmesi amaçlanılan kısmıdır. Düşünen nefsin yetkinliği ise bilgi ile kazanılır."<sup>26</sup>

İnsanı, yüce hedefi olan yetkinlik ve mutluluğa ulaştıran yol, bilgi sahibi olmaktan geçmektedir. Aristotelesçi çizgide mutluluk anlayışını ortaya koyan filozofa göre sadece bil-

<sup>21</sup> Farabi, *Şerâitu'l-Yakîn*, s. 59.

<sup>22</sup> Farabi'de kesinlik meselesi için bkz. Deborah L. Black, "Knowledge ('İlm) and Certitude (Yaqîn) in al-Fârâbî's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press 2006, vol. 16, pp. 11-45; Mehmet Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007; Hasan Yücel Başdemir, "Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi. Farabî ve Chisholm Karşılaştırması", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, c. 9, sayı: 17, ss. 39-65.

<sup>23</sup> Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe*, İnsan Yay. İstanbul 2004, s. 12-13.

<sup>24</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yay., İstanbul 2010, s. 45.

<sup>25</sup> Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, İstanbul 2013, s. 253.

<sup>26</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: Topikler (Cedel)*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 2.

mek, kemâle ermek için yetmemekte aynı zamanda eylem alanında bu bilgiye sahip olmanın yansımalarının görülmesi gerekmektedir. Hikmeti, insan nefsinin bilgi ve eylem düzleminde yetkinliğe ulaşması olarak tanımlayan İbn Sina, bu iki düzlemdeki yetkinlikle neyi kast ettiğini de açıklamaktadır. Buna göre bilgi alanında yetkinliğe ulaşma, kişinin mevcutları oldukları şekilde tasavvur etmesi ve önermeleri oldukları şekilde tasdik etmesi anlamına gelmektedir. Eylem alanındaki yetkinlik ise adalet duygusunun kişide meydana gelmesidir.<sup>27</sup>

Kesinlik meselesi, bilgi alanında kazanılan yetkinlik ile ilişkilendirilmektedir. Eserlerinde bilgiyi çeşitli açılardan ele alan İbn Sina'nın, yetkinliğe ulaşmada nasıl bir bilgi talep ettiği, yukarıda bahsettiğimiz meseleler üzerinden tahmin edilebilir. Kemâle erdiren bilginin, günlük sıradan bilgiden farkının olması gerektiği, yetkinlik hedefinin zikredildiği pasajlarda gayet aşikârdır. Buna dayanarak İbn Sina'nın, “bilgi”nin değil “kesin bilgi”nin talebi içerisinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Sina'nın sisteminde kesin bilgi, yetkinliğe ulaştırılan yolda kılavuz niteliği taşımaktadır. Kemâle ermeyi hedefleyen bir insanın, kesin bilginin ne olduğunu ve onu kesin kılan unsurları öğrenmesi elzemdir. Yetkinlik-kesinlik ilişkisini bu şekilde kurgulayan İbn Sina'nın bilgi ve kesin bilgi tanımı üzerinden, onun kesin bilgi için gerekli gördüğü şartları tespit etmek mümkündür. Zira bilgiyi nasıl tanımladığımızı net bir şekilde ifade ettiğimizde ve bir şeyin bilgi olması için gereken şartları tespit ettiğimizde, zihnimize bilginin seviyelerine dair bir şema oluşmaktadır. Fıtratı gereği mükemmeli arayan insan, kesin bilgiyi, bu sıralamada en üst mertebeye yerleştirmektedir. Kesin bilgi için gereken şartlar ise bu mertebedeki bilgiyi, alt kademelerdeki bilgilerden farklı kılan nitelikte olmalıdır. Diğer mertebelerdeki bilgilere eklenen ve onlarda eksik olan bir veya birden fazla şart, o bilgiyi, kesin bilgi yapmaktadır.

“İbn Sina'da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları” isimli bu çalışmamızda, kesinlik (yakîn) meselesi, ele alacağımız en temel konudur. Kesinlik denilince mevcut literatür dikkate alındığında, insan zihninde “burhân” meselesinin ele alınacağı yönünde bir intibanın uyanması mümkündür. Ancak biz bu çalışmamızda, benzer içerikli ve aynı bağlam için kullanılan kavramlar olan “yakîn” ile “burhân”ın aralarındaki farka işaret edecek, en te-

---

<sup>27</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2015, s. 200.

melde yakîn ve yakînün unsurları meselesini tartışacağız. Bu bağlamda, bu tezde cevap aradığımız temel soruları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a) İbn Sina bilgiyi nasıl tanımlamaktadır?
- b) İbn Sina epistemolojisinde “kesin bilgi” ifadesi nasıl anlaşılmalıdır?
- c) İbn Sina düşüncesinde kesinlik ile burhan teorisi özdeş görülebilir mi?
- d) Geleneksel bilgi tanımı ve gerekçelendirme ilişkisi İbn Sina düşüncesinde nasıl ele alınır?
- e) Kesin bilginin gerekçelendirilmesi, İbn Sina düşüncesinde mümkün müdür?
- f) Farabi'nin *Şerâitu'l-Yakîn* adlı eserinde ortaya koyduğu kesinlik (yakîn) koşulları İbn Sina'da nasıl ele alınmıştır?

İbn Sina'nın kendi sistemi içerisinde bilgiye dair dile getirmiş olduğu düşünceleri hakkında yapılmış çeşitli çalışmalar mevcuttur. Fakat bu çalışmalara bakıldığında, bilginin elde edilme şekilleri ve süreçleri üzerinde yoğunlaşıldığı görülmekte, İbn Sina'nın sisteminde “kesin bilgi” ifadesi ile ne amaçlandığı üzerine yapılmış bir çalışmanın mevcut literatürde eksikliği göze çarpmaktadır. Bu çalışma, İbn Sina epistemolojisinde kesin bilgi ve kesin bilginin unsurları (şartları) ile sınırlandırılmıştır. Tezimizde, Platon'dan beri süregelen bilginin unsurları ve kesinlik koşulları sorunlarının, İbn Sina'daki izdüşümleri aranacak ve bu meseleler, İbn Sina'nın metinleri üzerinden çözümlenecektir.

### 3.İBN SİNA'DA KESİNLİK-BİLGİ İLİŞKİSİNİ ELE ALMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Araştırmamızın amacı, kesin bilgiye ulaşmanın İbn Sina düşüncesindeki imkânının araştırılması ve bu imkânın nasıllığının ortaya konulmasıdır. Bu çalışma, kesin bilgiyi sağlayan unsurların neler olduğunun tespit edilmesini ve hangi gerekçelerle kesin bilgiye ihtiyaç duyulduğunun açığa çıkarılmasını hedeflemektedir. Bahsi geçen hedeflere ulaşılması durumunda, bilginin unsurları ve kesin bilgi ilişkisinin sarih bir şekilde ifade edileceği kanaatindeyiz.

Çalışmamız, zihnin varlıkla ilgili yargılarını kesinlikleri bakımından inceleyecektir. Bu inceleme, İbn Sina'nın kesinlik hakkındaki temel tezlerinden hareketle yapılacaktır. İbn Sina'nın, kesinlik konusundaki temel tezi şudur: Bilgilerimiz zihnî bir derecelendirmeye tâbi tutulur. Bazen varlık ve olaylar hakkında tek bir yargıda bulunuruz. Bazen ise bir yargı üzerine bir başka yargı ilave ederiz. Birinci yargı üzerine getirdiğimiz ikinci yargı ve bu

yargının taşıdığı bazı özellikler ile kesinlik ortaya çıkar.

Tezimizde, “kesinlik” meselesini ele alacağımız için temel kitabımız, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)* olacaktır. Bu kitabın içeriğinin izin verdiği ölçüde, “kesinlik (yakîn)” meselesi tartışılacak ve şartlar tespit edilmeye çalışılacaktır. *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, *Kitâbu’ş-Şifâ: Topikler (Cedel)*, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t Tenbîhât)*’in “Mantık” bölümü, *en-Necât*’ın “Mantık” bölümü, *Dânişnâme-i Alâî*’nin “Mantık” bölümü, *Kitâbu’l-Hidâye*’nin “Mantık” bölümü ve *Uyûnu’Hikme*’nin “Mantık” bölümü, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler*’le birlikte tezimizin temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Gerekli görülen yerlerde, İbn Sina’ya ait diğer eserlere de atıf yapılacaktır.

“Kesinlik” meselesini, İbn Sina merkezinde inceleyeceğimiz bu tez, üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde İbn Sina sisteminde bilginin nasıl tanımlandığı ve sınıflandırılma şekilleri, bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesinin mahiyeti; ikinci bölümde ise bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşılan süreçte kıyasın rolü, kıyastaki ilk öncüller ve beş sanat meselesi ele alınacaktır. Böylelikle hangi tür bilginin, kesinlik ile ilişkilendirilebileceği, hangi tür öncüllerin ve hangi sanatın kesin bilgiyi elde etmede kullanılabileceği ifade edilecektir.

Üçüncü bölümde ise kesinliğin yöntemi olarak burhân konusu ve bu konunun İbn Sina’da nasıl ele alındığı üzerinde durulacak, burhânın sınıflandırılması ve nasıl elde edildiği sorularına cevap aranacaktır. Burhân konusundan sonra kesinlik (yakîn) meselesi ele alınacak ve epistemik seviyeler bağlamında kesin bilginin, diğer bilgi türlerinden farkı ortaya çıkacaktır. Böylelikle kesin bilginin gerektirdiği şartlar da ifade edilmiş olacaktır.

#### 4. İBN SİNA’NIN BİLGİ ANLAYIŞI ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Ülkemizde İbn Sina ile ilgili çalışmaların sayısı fazla olsa da İbn Sina-epistemoloji ilişkisi üzerine yapılmış sınırlı sayıda çalışma vardır. Filozofun bilgi teorisi ile ilgili ilk çalışma, Bilal Kuşpınar’a ait olan *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*<sup>28</sup> isimli doktora çalışmasıdır. Kuşpınar, bu eserde, bilgi meselesini, nefis teorisi ve akıllar bağlamında ele almış, bilgi elde edinme süreçleri üzerinde durmuştur. Aklî bilgi ile kavramsal bilginin özdeşleştirildiği bu çalışmada, hads (sezgi) ve vahyî bilgi konuları da incelenmiştir. Konunun ele alınma şekline bakıldığında, eserin epistemolojik bir içerik taşımaktan ziyade, muhtevasının İbn Sina’da

<sup>28</sup> Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

nefs (psikoloji) düşüncesi çerçevesinde oluşturulduğu görülebilir. Bu eserde bilgi meselesi, bizim konumuz olan “kesinlik” ve “kesin bilginin şartları” bağlamında ele alınmamıştır.

Ahmet Kamil Cihan’ın doktora tezi olarak hazırladığı *İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi*<sup>29</sup> isimli çalışmada, İbn Sina ve Gazali’nin bilgi anlayışları mukayeseli olarak ele alınmıştır. Çalışmanın “İbn Sina’da Bilgi Problemi” başlıklı birinci bölümünde İbn Sina’da bilgi problemi; özne, nesne ve aktlar bağlamında ele alınmış, bilgi fenomeni tanımlanmış fakat “kesin bilgi” meselesi üzerinde durulmamıştır.

Hidayet Peker tarafından hazırlanan *İbn Sina’nın Bilgi Anlayışı* başlıklı doktora tezi, Bilal Kuşpınar’un eseri ile benzer bir muhtevaya sahiptir. *İbn Sina’nın Epistemolojisi*<sup>30</sup> ismi ile basılan bu eserde, bilme etkinliği, İbn Sina’nın Aristocu çizgide geliştirdiği nefis anlayışı çerçevesinde incelenmiştir. Akılların mertebeleri üzerinde durulmuş, idrakin ve idrak çeşitlerinin mahiyeti ele alınmış ve nebevî bilgi ile konu sonlandırılmıştır. “İkinci Düşünümler” başlığı altında kısaca, yakîn niteliği taşıyan öncüllerden kurulan kıyasların sonuçlarının da yakîn ifade edeceğine işaret edilmiştir.<sup>31</sup>

İbn Sina’nın bilgi anlayışına dair zikredebileceğimiz ikincil kaynaklar, yukarıda bahsi geçen eserlerdir. Ancak bu eserlerde, yoğun olarak bilişsel süreçler üzerinde durulmuş, tezimizde konu ettiğimiz “yakîn” ve onunla ilişkili bir konu olan “burhân”a ise işaret edilmemiştir. Kesin bilgi bağlamında burhânı ele alan çalışmalara örnek olarak verebileceğimiz ilk eser, İlhan Kutluer’e aittir. Kutluer tarafından kaleme alınan *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*<sup>32</sup> isimli eserin ikinci bölümünde bu mesele, “İlmî Bilginin Kriteri: Burhan” başlığı altında incelenmiştir. Burhânı, ilmî bilginin ölçütü ve felsefî bir kanıt olarak ele alan yazar, bu başlık altında “kesinlik” meselesine de yer vermiştir. Burhân teorisinin epistemolojik yönünün, “kesinlik” problemi ile ilgili olduğunu<sup>33</sup> dile getiren Kutluer, Farabi ve İbn Sina ekseninde bu teoriyi, ana hatlarıyla ortaya koymuştur.

Konumuzun bağlamı içerisinde işaret etmemiz gereken bir diğer eser, Ömer Türker’in kaleme aldığı *İbn Sina’da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*<sup>34</sup> isimli eserdir. Türker,” Kesin-

<sup>29</sup> Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul 1998.

<sup>30</sup> Hidayet Peker, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, Emin Yay., Bursa 2011.

<sup>31</sup> Hidayet Peker, *a.g.e.*, s. 118.

<sup>32</sup> İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 2013.

<sup>33</sup> İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 158.

<sup>34</sup> Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yay., İstanbul 2010.

lik veya Burhânîlik” adını verdiği üçüncü bölümde, çeşitli vechelerden kesinlik meselesini tartışmıştır. Bu bölümde kesinlik meselesinin, sadece epistemolojinin değil mantık, metafizik ve psikolojinin de konusu olduğuna vurgu yapılarak kesinlik meselesinin hangi çerçeve içerisinde ele alınacağı belirlenmiştir. Kişinin sahip olduğu benlik bilgisinin, kavram ve önerme bilgisine dönüşmesi sürecinde faal aklın katkısı, insanda zorunlu olarak var olan ilk bilgiler, bu bilgilerden mükteseb bilgilere geçiş, illiyet, ilmî sorular ve burhânî kıyas, eserde konu edinilen meselelere örnek olarak zikredilebilir.

Literatürde değineceğimiz son çalışma Hacı Kaya tarafından hazırlanan doktora tezidir. *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*<sup>35</sup> isimli bu tezde, burhân nazariyesi, bilimsel bir kanıtlama olarak kabul edilmiş ve bu minvalde ele alınmıştır. Üç bölümden oluşan bu tezde birinci bölümde, bilgi elde etme süreçlerine dair sistematik bir çerçeve çizilmiş, ikinci bölümde tasavvurlar ve tasdikler, bilimsel kanıtlamanın kurucu unsurları olarak incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise konunun özünü oluşturan burhân nazariyesi, bilimsel kanıtlama teorisi başlığı altında kapsamlı bir şekilde incelemeye tabi tutulmuştur

---

<sup>35</sup> Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.

# BÖLÜM 1: İBN SİNA DÜŞÜNÇESİNDE BİLGİ

## 1.İBN SİNA DÜŞÜNÇESİNDE BİLGİNİN TANIMLANMASI

İbn Sina'nın eserlerinde bilginin karşılığı olarak kullandığı temel kavram Arapça "ilm" kelimesidir. "İlm" kelimesinin anlamı, kişide oluşan bir algı (idrak) durumunu kapsamaktadır. Zira bilgi, algı ile meydana gelmektedir. Filozof, bir şeyin algılanmasını, o şeyin hakikatinin, algılayan nezdinde temessül etmesi şeklinde tanımlamaktadır.<sup>1</sup> Ömer Türker'e göre bu tanımı bilgiye uyarlamamız mümkündür. Bu uyarlamayı dikkate aldığımızda, "bilgi, bilinen şeyin sûretinin bilende açığa çıkmasıdır" şeklinde bir tanım elde ederiz.<sup>2</sup> İbn Sina'nın, bilginin unsurlarını içeren başka bir bilgi tanımı vardır. Bu tanımı, konumuz gereği üçüncü bölümde ele alacağımızı ifade etmek istiyoruz. Birinci bölümde, İbn Sina düşüncesinde bilgiyi ortaya koymayı hedeflediğimiz için daha genel olan bu tanımı kullanmayı tercih ettik.

Bilgiyi karşılaması açısından İbn Sina'nın kullandığı bir diğer kavram "mârifet"tir. "Mârifet" in, "ilm" kavramı kadar yoğun bir kullanımı olmamasına rağmen "bilgi" anlamına gelecek şekilde kullanıldığı vakidir. İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*'de "ilm" ile "marifet" arasındaki ayrımı işaret eder. Buna göre mârifet, duyudan kaynaklanan ve şu anda elde ettiğimiz bilgidir. "İlm" ise akıldan kaynaklanan ve daha önce elde ettiğimiz bilgidir.<sup>3</sup>

"İlm" ve "marifet" ayrılığına dair İbn Sina'nın zikrettiği bir örnek vardır. Buna göre biz, bütün insanların canlı olduğunu, ya bu önermenin kendiliğinden apaçık olması ile ya tümevarım ile yahut da tecrübe ile biliriz. Biz aynı zamanda tümele dair bu hükmün, tümelin altında yer alan bütün tikeller için geçerli olduğunu da biliriz. Söz konusu ikinci bilgimiz, bilfiil değil bilkuvve bir bilgidir.<sup>4</sup> Örneğin, bütün insanların canlı olduğunu biliriz fakat Hindistan'daki Zeyd'in canlı olup olmadığını bilfiil bilemeyiz. Zeyd'in canlılığına dair bilgimiz, bilkuvve bir bilgidir. Bu bilgiyi bilfiil bilebilmemiz için, bütün insanların canlı olduğu bilgisine başka bir bilginin eklenmesi gerekmektedir. Böylece Zeyd hakkında kuvve aşamasında olan bilgimiz, fiil aşamasına çıkmış olur. Herhangi bir talep ve öğrenim

<sup>1</sup> İbn Sina, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul 2013, s. 110.

<sup>2</sup> Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45.

<sup>3</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 23.

<sup>4</sup> İbn Sina, daha sonra ele alacağımız üzere gerekçelendirmeyi, burada bilkuvve bilgiye veya tümel (küllî) bilgiye, başka bir bilginin eklenmesi olarak ifade etmektedir.



olmadan duyu yolu ile Zeyd'in var olduğu ve onun bir insan olduğu bilgisi, ilk bilgimizle birleşerek kuvve halindeki bilgimizi fiil haline getirmektedir. İbn Sina, bu örnekteki birinci bilgimizin “ilm” olduğunu; ikinci bilgimizin ise “marifet” olduğunu söylemektedir. Marifet şu anda meydana gelmiştir, ilm ise bizde daha önce meydana gelmiştir. İlm ve marifet birleşerek, bizde Zeyd'in canlı olduğuna dair üçüncü bir bilgi (ilm) oluşturmaktadır.<sup>5</sup>

Türkçe'nin dil imkânı içerisinde bu ayrımı karşılayabilecek kavramlar olmadığı için biz tezimizde, “bilgi” kavramını, hem” ilm” kavramına hem de “mârifet” (tanıma) kavramına karşılık gelecek şekilde kullanmayı tercih ediyoruz. Bu tercihimizde İbn Sina'nın bu ayırma sadece bir eserinde (*Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*) işaret etmiş olmasının, bizde bu ayrımın çok belirgin bir ayırım olmadığına dair oluşturmuş olduğu kanaat de etkili olmuştur.

## 2. İBN SİNA DÜŞÜNCESİNDE BİLGİNİN TANIMI AÇISINDAN SINIFLANDIRILMASI VE KESİNLİK

### 2.1. İLK (EVVELÎ) BİLGİLER VE KAZANILMIŞ (MÜKTESEB) BİLGİLER

Akıl sahibi bir varlık olan insanın yetkinleşmesi ve yetkinleşerek mutlu olması, İbn Sina'nın sisteminde insan için koyduğu en yüce hedefler arasında yer almaktadır. Bu hedefe ulaşılabilmesi için yetkinleşmeden neyin kast edildiğinin açıklanması gerekir. Yetkinleşme, kişinin, gerçeği (hak) gerçek olduğu için ve iyiyi de onunla amel etmek için bilmesidir.<sup>6</sup> Yetkinleşme, bir bilinç halidir denilebilir. Zira bilmeye, bilme eylemi ile ilgili bir bilinç eşlik etmektedir. Gerçeği bilmek yetmemekte, gerçeği gerçek olduğu için talep etmek gerekmektedir. Benzer şekilde iyiyi bilmek yetmemekte, iyiyi onunla amel etmek için bilmek gerekmektedir.

İbn Sina'nın sisteminde yetkinleşme ve bilgi arasında kurulan bu ilişki, bize, yetkinleşmeyi sağlayan bilgilerin neler olduğu ve nasıl elde edildiği sorusunu sordurmaktadır. Bu soruya cevap aramadan önce İbn Sina'nın “kesb” kavramı ekseninde oluşturmuş olduğu bilgi sınıflandırmasını dikkate almamız gerekmektedir. Filozof öncelikle bilgileri, düşünce ile kazanılan bilgi ve düşünsel bir çaba olmaksızın elde edilen bilgi olarak ikili bir tasnife tabi tutmaktadır.<sup>7</sup> Düşünce ile kazanılan bilgilerden, bundan sonra kazanılmış (mükteseb) bilgiler olarak bahsedeceğiz. Düşünsel bir çaba olmaksızın elde edilen ilk bilgiler ise a priori niteliği taşıyan bilgilerdir.

<sup>5</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 23.

<sup>6</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013, s. 10.

<sup>7</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 1.

İlk bilgiler, kendiliğinden apaçık olduğu için bizim esas olarak üzerinde duracağımız bilgiler kazanılmış bilgiler olacaktır. Zira İbn Sina'ya göre, kazanılmış bilgiyi bizim için ulaştırabilen şey, kesin (yakîni) kıyastır. Kesin kıyas ise burhândır.<sup>8</sup>

Tezimizi, kazanılmış bilgiler üzerinden şekillendireceğimiz ifade ettikten sonra kazanılmış bilgilerle nelerin kastedildiğine açıklık getirmek istiyoruz. İbn Sina, kazanılmış (mükteseb) bilginin içerdiği farklı anlamlar olduğunu düşünmektedir. Buna göre;

- a) Bazen ilimlerin başında zikredilen tanımlar, müsaderat ve vazlarla gerçekleşen tasavvura, kazanılmış bilgi denilir.
- b) “Bütün şöyle olanlar, şöyledir veya şöyle değildir” şeklinde sonuç veren bir kıyas söz konusu olduğunda, ondan elde edilen doğru tasdiklerin tamamına kazanılmış bilgi denilir.
- c) “Şu şöyledir” şeklinde bir tasdiki gerçekleştiren ve bu tasdikle birlikte “böyle olmaması mümkün değildir” şeklinde bir tasdik daha gerçekleştiren bir kıyastan elde edilen doğru tasdiklerin tamamına da kazanılmış bilgi denilmektedir.<sup>9</sup>

## 2.2. İKİ TÜR BİLGİ: TASAVVUR (KAVRAM BİLGİSİ) VE TASDİK (ÖNERMESEL BİLGİ)

İnsanın fitratı gereği sahip olduğu apaçık bilgilerin yetkinlik kazanma sürecindeki katkısı sınırlıdır. Eğer tek başına bu bilgiler yeterli olsaydı, insanlar arasında yetkinlik bakımından fark olmaz, herkes doğuştan getirdiği bilgiler sayesinde aynı kemâl düzeyinde bulunurdu. İbn Sina, yetkinliğe ulaşma yolunda insanın elde ettiği şeylerin çoğunun cehd gerektiren kazanımlarla elde edildiğine işaret etmektedir.<sup>10</sup> Buna dayanarak insanlar arasındaki yetkinlik düzeylerinin farklı olması durumunun, kişilerin cehdi ile şekillendiğini söylemek mümkündür.

Çaba gösterilerek elde edilmek istenen kazanım, kişinin nezdinde bilinmeyen bilinen hale gelmesidir. Bilinmeyene ulaşmak ancak bilinenler vasıtası ile gerçekleşir. Bu vakıya karşısında insanın, ilk olarak bilinenden bilinmeyi nasıl elde edeceğini ve bilinenlerin, bilinmeyenlerin bilgilerini vermeleri için ne durumda olmaları ve nasıl düzenlenmeleri gerektiğini bilmesi zorunlu hale gelmektedir. Bu zorunluluk, şu anlama gelmektedir: Bilinenler ve suretleri, zihinde zorunlu bir düzen içerisinde karar kıldıklarında zihin onlar vasıtası ile

<sup>8</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Topikler (Cedel)*, s. 2.

<sup>9</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 27.

<sup>10</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s.10.

bilmeyi hedeflediği bilinmeyene geçerek onu bilecektir.<sup>11</sup> Kişinin elde ettiği her bilinmeyen, onu yetkinliğe bir adım daha yaklaştıracaktır. Bilinmeyenler, kişinin nezdinde tamamen bilinir olduğunda ve kişi bu şekilde kesin bilgi aşamasına ulaştığında, yetkinlik meydana gelmiş olacaktır.

İbn Sina'nın sisteminde bilgilerin, en genel hali ile ilk bilgiler ve kazanılmış bilgiler olarak ikiye ayrılmakta olduğunu ifade etmiştik. Bu ayrımın ardından, bilgilerin bilinme yönleri bakımından bir sınıflandırılmaları daha söz konusudur. Filozof, Farabi'yi takip ederek bu sınıflandırmayı yapmakta ve bilgiyi, iki kısımda incelemektedir: Tasavvur ve tasdik.<sup>12</sup> İbn Sina'nın sisteminde her bilgi ya tasavvur ya da tasdiktir.<sup>13</sup>

Tasavvur ile kastedilen kavram bilgisi, tasdik ile kastedilen yargı bilgisidir denilebilir. İbn Sina'nın mantık ile ilgili eserlerinin tamamında bu ayrıma yer verilmiş ve bilgi meselesi bu ayrım üzerinden şekillenmiştir. İlk olarak Farabi tarafından yapılan bu tasnif, İbn Sina'da salt tasnif olarak kalmamış, filozof tarafından, Aristoteles'in kavramdan önermelere, önermelerden kıyasın şekline ve bilimsel kanıtlama ilkeleri olarak burhana ulaşan mantık konu düzenini içerir hale getirilmiştir.<sup>14</sup> İbn Sina'nın, Farabi'de bulunduğu söz konusu ayrım, İbn Sina'dan sonraki mantık metinlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>15</sup>

### 2.3. TASAVVUR VE TASAVVURUN KESİNLİKLE İLİŞKİSİ

Kavram bilgisi olarak ifade edebileceğimiz tasavvur, insan zihninde düşünsel bir çaba olmaksızın meydana gelen bilgi için kullanılır.<sup>16</sup> “Tasavvur”u ilk bilgi olarak nitelendiren<sup>17</sup> İbn Sina, bu kavramı açıklarken birinin bize insan, cin, melek vb. kavramlarını söylediğini varsaymamızı ister. Bir kimse bize bunları söylediğinde biz, insan, cin ve melek ifadelerini

<sup>11</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 10.

<sup>12</sup> Bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki kısımda incelenmesi, ilk olarak Farabi'de gördüğümüz bir uygulamadır. İbn Sina, kelime düzeyindeki bu ayrımı, Farabi'den almış ve mantığın iki bölümü şeklinde tanzim etmiştir. İbn Sina'dan sonraki İslam mantıkçıları, bu geleneğin takipçisi olmuşlardır. Tasavvur-tasdik ayrımının Aristo ile başladığı iddialarına karşı kaleme alınmış bir değerlendirme için bkz. M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB Yay., İstanbul 1989, s. 5-8; M. Naci Bolay, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, MEB Yay., İstanbul 1994, s. 12.

<sup>13</sup> İbn Sina, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 9, İbn Sina, *Kitâbu'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Mektebetü'Kahire el-Hadis, 2. bs., Kahire 1974, s. 110, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 16, İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 1.

<sup>14</sup> Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2015, s. 114.

<sup>15</sup> Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, der. ve çev. Harun Kuşlu, Klasik Yay., İstanbul 2014, s. 42.

<sup>16</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 1.

<sup>17</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 9.

düşünürüz, zihnimizde bir tasavvur elde eder ve akabinde idrak ederiz.<sup>18</sup> Tasavvura tanımla ya da tanıma benzer işlevi olan araçlarla ulaşırız.<sup>19</sup>

Nesnemiz olan şeyin bir ismi olduğunu varsayalım. Bu isim telaffuz edildiğinde, zihnimizde o ismin anlamı hemen canlanır. “İnsan” kavramını ve “Şunu yap” emir cümlesini bu noktada bize örnek veren İbn Sina, bu ifadeler bize söylenip bizim de anlamını bildiğimiz anda o anlamı tasavvur ettiğimizi söylemektedir. Fakat zihnimizde canlandırdığımız bu anlamlarda doğru ya da yanlış olarak nitelendirebileceğimiz bir yön yoktur.<sup>20</sup> Çünkü doğru ve yanlış hükmünü verebilmemiz için ortada bir yargı olması gerekmektedir. Tasavvur ise yargı barındırmamaktadır.

Herhangi bir hüküm içermeyen tasavvurların, eşya hakkındaki ilk bilgilerimiz olduğunu ve bir şey ne ise o açıdan onu idrak etmek olduğunu söylemek mümkündür.<sup>21</sup> Buradan hareket ederek tasavvur bilgisinde, bilginin unsurları ve kesinlik meselesinin aranamayacağını net bir şekilde söyleyebiliriz. Ancak bu durum, konumuz açısından tasavvur bilgisini değersizleştirmez. Zira bu bilgi, önermesel bilgilerimizin temelini oluşturur. Terimler birbirine yüklendiğinde, kesinlik arayışı ortaya çıkar. Burada bu bilgi türü kesinlik açısından kurucu nitelik taşımaktadır denilebilir.

#### 2.4. TASDİK VE TASDİKİN KESİNLİKLE İLİŞKİSİ

Yargı içeren bir bilgi türü olan tasdik, düşünce ile cehd edilerek ulaşılan bir bilgidir.<sup>22</sup> İbn Sina tasavvuru açıklarken kullandığı örneği tasdik için de kullanır. Birisi bize insan, cin, melek ve buna benzer kavramlarını söylediğinde cinin var olduğuna ya da insanın emir altında olduğuna ve benzeri durumlara inanmamız tasdiktir.<sup>23</sup> Tasdike kıyasla ya da kıyasa benzer işlevi olan araçlarla ulaşırız.<sup>24</sup>

Tasdik bilgisi, bir tasavvur ve bir inanç içermektedir. Örneğin, “Her akılık arazdır” denildiğinde bu sözün anlamını tasavvur ederiz ve bununla yetinmeyip onun öyle olduğuna inanır

<sup>18</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 16.

<sup>19</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 9, İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 1.

<sup>20</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 10-11.

<sup>21</sup> Abdulkuddüs Bingöl, “İbn-i Sînâ’da Mantikî Mâhiyet”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 140.

<sup>22</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 1.

<sup>23</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 16.

<sup>24</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 9, İbn Sina, *İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 1.

ve bu inancımızı tasdik ederiz.<sup>25</sup> İnançla tasdik aynı şey değildir. İnanç, daha sonra ele alacağımız üzere tasdik bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasdik bir bilgi türü iken inanç, tek başına bilgi olmak için yeterli değildir.

Tasavvurların net bir şekilde ifade edilmesi ve birbirlerine mantık çerçevesinde bağlanması ile tasdikler elde edilir. Tasdikler, unsurları barındıran ve kesinliğe konu olan bilgi türleridir.

#### 2.4.1. TASAVVUR VE TASDİK ARASINDAKİ ÖNCELİK-SONRALIK İLİŞKİSİ

Tasavvur bilgisi ve tasdik bilgisi iki ayrı kategori içerisinde değerlendirilmiş olsa da İbn Sina bu iki bilgi türü arasındaki var olan bir ilişkiye işaret eder. Tasdik bilgisinin esas olduğu bu ilişkide tasavvur, tasdik bir ilkesi olarak görülmektedir. Tasdik ettiğimiz her şeyi zorunlu olarak tasavvur ediyor oluşumuz, bu kabule gerekçe sağlamaktadır.<sup>26</sup>

İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* isimli eserinde, tasavvur ve tasdik ayrımını, tasdik eşlik etmediği tasavvur ve tasdik eşlik ettiği tasavvur olarak tasavvur merkezli olarak ele almaktadır. Bu eserdeki ayrım ve örnekler üzerinden, tasavvur ile tasdik arasındaki ilişkiyi daha net bir şekilde gözlemlemek mümkündür. “İnsan”, “Ölümlü düşünen canlı” ve “O, yürüyor mu?” ifadeleri, tasdik eşlik etmediği tasavvurlara örnek olarak zikredilmektedir. Tasdik eşlik ettiği tasavvurlara, “Dört, çifttir” önermesini örnek veren İbn Sina, bu önermenin anlamına dair önce zihnimizde bir tasavvur oluştuğunu daha sonra tasdiki elde ettiğimizi söylemektedir. Yani tasavvur, tasdike öncülük etmektedir. Biz bir şeyin manasını tasavvur etmeden o şeye dair bizim bir tasdik oluşturmamız söz konusu değildir.<sup>27</sup>

Tasdik ettiğimiz şeyleri zorunlu olarak tasavvur ediyor oluşumuz, bunun aksinin de mümkün olduğu vehmini bizde uyandırabilir. Ancak İbn Sina, bu iddiayı geçersiz görmektedir. Tasavvur ettiğimiz her şeyi tasdik etmeyiz. Buna örnek olarak tam sözleri (el-kavlu'l-câzim) veren İbn Sina, tam sözlerin hem tasavvur hem tasdik edildiğini ancak tam olmayan bileşik lafızların anlamlarının tasavvur edildiği halde tasdik edilmediğini ifade eder. “İnsan canlıdır” sözümüz, tam bir sözdür. Bu sözü tasavvur edebiliriz zira “insan canlıdır” sözünün zihnimizde bir karşılığı vardır. Yani bu sözün iki terimi arasında aklî bir bağ mevcuttur.

<sup>25</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

<sup>26</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 3.

<sup>27</sup> İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevce fi'l-Mantık*, nşr. Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Matbaâtu'l-Velâye, 2. bs., Kum 1405, s. 9.

tur. “İnsan canlıdır” sözünü tasdik etmemizin gerekçesi ise tasavvur ettiğimiz şeyin gerçekte tasavvur ettiğimiz şekilde olmasıdır.<sup>28</sup> Eğer bu önermeye dair bizde –öyle olup olmadığına dair- bir şüphe mevcut olsaydı, tasdik gerçekleşmez sadece tasavvur gerçekleşirdi. Zira tasavvur etmediğimiz ve anlamadığımız bir şey hakkında kuşkuya düşmemiz mümkün değildir.<sup>29</sup>

#### 2.4.2. ELDE EDİLME YÖNLERİ BAKIMINDAN TASAVVUR VE TASDİKLERİN SINIFLANDIRILMASI

Tasavvur ve tasdik bilgisi üzerine dile getirilen bu düşüncelerden sonra bu iki bilgi türünün nasıl elde edildiği konusu üzerinde konuşmamız gerekmektedir. İbn Sina’nın sisteminde, yüce hedef olan yetkinliğe ulaşmak için insan fitratı ile apaçık bilgilerin yeterli olmadığını ve insanın elde etmesi gereken şeylerin çoğunu, cehd gerektiren bir kazanımla elde ettiğini ve bu kazanımın (kesb) ise, bilinmeyen elde edilmesi olduğunu daha önce zikretmiştik. Filozofun bu düşüncesi, bizi tasavvur ile tasdik her birisinin kendi içindeki ayrıma işaret eder niteliktedir.

Bilinmeyi, bizim için bilinir kılanlar bizim için bilinir olanlardır.<sup>30</sup> Bizim nezdimizde neyin bilinir olup neyin bilinmeyen olduğunu tespit etmeden önce, tasavvur ve tasdiklerin de ilk bilgiler ve kazanılmış bilgiler ayrımını esas alarak kendi içlerinde ikiye ayrıldığını söyleyebiliriz: İlk tasavvur ve tasdikler ile kazanılmış tasavvur ve tasdikler.

### 3. BİLGİ EDİNME SÜREÇLERİNİ YÖNETEN İLİM: MANTIK

Bir şeyin sadece iki yönden bilinebileceğini söyleyen İbn Sina<sup>31</sup> aynı şekilde bir şeyin bilinmemesinin de iki yönden olduğunu ifade etmektedir. Bir şeyin bilinmemesi ya tasavvur ya da tasdik yönündendir. Dolayısı ile bunlardan her birinin bilinmesi ancak kesb ile mümkün olmaktadır.<sup>32</sup>

Yukarıdaki açıklamaların ışığında, bilinmeyenlerin kesb ile elde edilmesi, bize kesbin nasıl gerçekleştiği sorusunu sordurmaktadır. Bu soruyu cevaplarken, İbn Sina düşüncesinde bilinmeyenden bilinmeye ulaşamayacağı kabulü, hareket noktamız olacaktır. Buna göre, bilinmeyi elde etmek için en az bir bilinene ihtiyaç duyarız. Biz bilinmeyen bir şeyi ön-

<sup>28</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 3.

<sup>29</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

<sup>30</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>31</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>32</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 11.

cesinde bildiklerimiz aracılığıyla biliriz. Marangozluğu öğrenen birini bize örnek veren filozof, bu kişinin marangozluğu öğrenebilmesi için ilk olarak odunun ve keserin ne olduğunu bilmesi akabinde odunun keserle yontulabildiğini, testere ile doğranabildiğini, matkapla delinebildiğini bilmesi gerektiğini ifade eder. Bu örnek ile sadece tasavvur ve tasdik bilgisinin elde edilme sürecinde değil aynı zamanda pratik sanatların öğrenilmesi ve öğretilmesinde de önceki bilgilere ihtiyaç duyulduğu gösterilmek istenmektedir.<sup>33</sup> İbn Sina, bu konu hakkındaki düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

“Öyleyse bilmediğimiz ve bilmek istediğimiz her şeyi daha önce bildiğimiz şeyler vasıtasıyla bilmeliyiz. Bilinmeyen her şey, bilinen aracılığıyla bilinir. Fakat her bilinen, bilinmeye götürmez. Her bilinmeyenin onu kendisiyle bilebileceğimiz uygun bir bilineni vardır. Bilinmeyenden bilinenen doğru onu bilmek için yürünecek bir yol vardır.”<sup>34</sup>

Bu vakıa karşısında, insanın bilindir olandan bilinmeyene nasıl geçiş yapacağını ve bilinirleri, bilinmeyenlerin bilgisini vermeleri açısından ele aldığı düzenlenişlerinin ve kendinde durumlarının nasıl olacağını bilmesi gerekmektedir. Bir başka ifade ile kişi, bilinenleri zihninde zorunlu bir düzene tabi tutar ve bilinenlerin sureti bu düzende karar kılırsa, zihin için onlardan bilinmeyene geçiş yapmak mümkün olacaktır.<sup>35</sup>

Buna göre zihinde bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş şeklindeki sürecin belirli düzen ve sıralama içerisinde gerçekleşmesi gerekir. Bu sıralama ve yapı tutarlı bir şekilde gerçekleşebileceği gibi tutarsız bir şekilde de gerçekleşebilir. Bazı durumlarda da tutarsız bir şekilde gerçekleştiği halde insanda tutarlı vehmini uyandıran bir şekilde meydana gelebilir.<sup>36</sup>

Öyleyse bu süreci düzenleyen bir ilmin varlığı elzemdir. Bu ilim, mantıktır. Mantık ilmi, yukarıda zikrettiğimiz bilinmeyenin bilinen ile bilinmesi sürecini gerçekleştiren ilimdir.<sup>37</sup> İbn Sina mantık ilminin bilgi elde etme sürecindeki önemini şu şekilde ifade eder:

“Mantık, insan zihninde hâsıl olan bilgilerden elde edilecek bilgilere geçiş işlemlerinin, bu bilgilerin hallerinin, bu geçişin sıralamasının ve yapısının düzgün bir şekilde cari olduğu sınıfları ve böyle olmayan sınıfların sayısının öğrenildiği bir ilimdir.”<sup>38</sup>

Diğer ilimlerden, ölçü ilmi olması ile ayrılan mantık, doğrunun ve yanlıştın ne olduğunu, nelerin bunlara benzediğini ve bunların çeşitlerini ele alan bir ilimdir. Filozofa göre ölçü

<sup>33</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 8.

<sup>34</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 20.

<sup>35</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 10.

<sup>36</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 2.

<sup>37</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 20.

<sup>38</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 2.

ile ölçülmeyen hiçbir bilgi kesin bilgi olmadığı için, mantık ilmini öğrenmek zorunlu hale gelmektedir.<sup>39</sup>

İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa Mantığa Giriş* eserinde, mantık ilminin yararı üzerine kaleme aldığı bölümde mantık ilminin amacının yalnızca iki şeyi bilmek olduğunu söylemektedir. Birinci grubu oluşturanlar, tasavvur ile diğer grubu oluşturanlar da tasdik ile ilgili hususlardır. Tasavvur söz konusu olduğunda mantık ilminin gayesi insanın, tasavvuru gerçekleştiren sözün, şeyin zatının hakikatini tarif edebilmesi için nasıl olması gerektiğini; bu söz, eğer şeyin zatının hakikatini tarif etmiyorsa en azından o şeye delalet etmesi için bu sözün nasıl olması gerektiğini; yine şeyin zatının hakikatine ulaştırmadığı halde kişide ulaştırdığı hayalini oluşturduğu durumda nasıl ve neden fasit (geçersiz) olduğunu ve bu zikrettiğimiz durumlar arasındaki ayrımların neler olduğunu bilmesidir.<sup>40</sup>

Tasdik söz konusu olduğunda ise mantık ilminin gayesi, tasdiki sağlayan sözün, hakiki kesinliği oluşturabilmesi için nasıl olması gerektiğini; yine bu sözün sürekli olmayan kesinliği gerçekleştirebilmesi için nasıl olması gerektiğini; tasdiki sağlayan söz, hakiki kesinlikte ve sürekli olmayan kesinlikte bulunmadığı halde, o suretlerde bulunduğu zannedildiğinde bu durumun nasıl olduğunu; kesin tasdik içermeyen bir zan, nefsin meyli ve kanaatin nasıl olması gerektiğini; tasdik ve tezkibin nefiste bıraktığı teşebbüs, kaçınma, rahatlama ve sıkılma gibi etkileri, tasdik olması bakımından değil de hayal ettirmesi bakımından tasdiki gerçekleştiren sözün bunu nasıl sağladığını; bunlar arasındaki ayrımların neler olduğunu ve bunların niçin böyle olduğunu, kişinin bilmesidir.<sup>41</sup>

İbn Sina'ya göre mantığın tasavvur ve tasdikler için amaçları, yukarıda zikrettiğimiz şeylerdir. Bunlar arasında kesinlik ile ilgili hedeflerin, tasdikler için söz konusu edildiğine dikkatleri çekmek durumundayız. Tasavvurlar için kesinlikten bahsedilememesi ve tasdiklerin, kesinliği barındıran bilgi türleri olduğunun vurgulanması, bizim kesinlik konusunu tasdikler üzerinden ele almamız için bir dayanak oluşturmaktadır.

#### 4. ZİHİNSEL ÖĞRETİM VE ÖĞRENİM

İbn Sina'nın düşünce sisteminde bilginin tanımı açısından sınıflandırılmasını inceledikten sonra üzerinde durmamız gereken konu, İbn Sina'da zihinsel öğretim ve öğrenimin nasıl

<sup>39</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 20.

<sup>40</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 12.

<sup>41</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 12.



olduğu konusudur. Bilgiyi tartıştığımız bu tezde, bilgi edindirme ve edinme yöntemleri olarak öğretim ve öğrenim meseleleri önemi haiz konulardır. Zira bilmeye dair hallerden biri olan kesin bilgiye ulaşmak için öğretim ve öğrenimin varlığı şarttır. Bu başlık altında, bunların keyfiyetini tartışmak istiyoruz.

İbn Sina'nın epistemolojisinde kazanılmış tasavvur ve tasdiklerin elde edildiği öğretim ve öğrenimin özelliği zihinsel olmalarıdır.<sup>42</sup> Ancak öğretim ve öğrenimin sadece zihinsel olarak gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Filozofun bu konu hakkındaki görüşlerini incelediğimizde, öğretim ve öğrenimin tek tip olduğunu söylemenin büyük bir yanlışlık içerisine düşmek anlamına geldiği görülmektedir. Hacı Kaya'nın da işaret ettiği üzere, İbn Sina öğretim ve öğrenimi, zihinsel ve zihinsel olmayan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>43</sup>

Zihinsel olanın diğerlerinden farkını açığa çıkarabilmek için önce zihinsel olmayan öğretim ve öğrenimleri ele alan İbn Sina, zihinsel niteliğini taşıyan öğretim ve öğrenimi daha sonra açıklamaktadır. Buna göre, zihinsel olmayanların bir kısmı, zanaatsal olup marangozluk ve boyacılık, bu gruba dâhildir. Bunlarda öğretim ve öğrenimin meydana gelmesi, marangozluk ve boyacığa ait fillerin devamlı yapılmasına bağlıdır. Söz konusu öğretim ve öğrenimin bir kısmı, telkînî olarak meydana gelir. Bir şiiri ya da bir dili aşlamak, bunun örneği olarak zikredilebilir. Bu telkin, şiir veya dilin bir meleke olarak meydana gelmesi için o ses ve lafızların devamlı bir şekilde telaffuz edilmesiyle gerçekleşir. Bir kısmı eğitseldir (tedîbî). Bu yöntemde, öğretmenin varlığı zorunludur. Öğretim ve öğrenimin gerçekleşebilmesi için, öğrenen ve öğretene istişare içerisinde bulunmalıdır. Bir kısmının gerçekleşmesi taklitle olur. Bir insanın bir görüşe meylinin olması ve öğrencinin hocasına güvenmesi şeklinde gerçekleşir. Bir kısmı ise uyarma (tembih) yoluyla olur. Mıknatısın ne olduğunu bilmeyen fakat mıknatısın demiri çektiğini (tecrübe ederek) bilen ve bu duruma şaşırarak kimseye mıknatısın özelliğinin anlatılması buna örnek olarak verilebilir. İbn Sina'nın, uyarma yoluyla gerçekleşen öğretim ve öğrenimle ilgili verdiği bir başka örnek, apaçık olan ilk doğruları (evvelî önermeleri), ifadedeki veya zihindeki bir eksiklikten dola-

---

<sup>42</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 11.

<sup>43</sup> Hacı Kaya, *İbn Sina'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 25.

yı kavrayamayan kişiye söz konusu önermelerin tekrar anlatılmasıdır. Böylece bu kişi ilk anda kavrayamadığı önermeleri, açıklama yolu ile kavramış olmaktadır.<sup>44</sup>

Yukarıda konu edilen öğretim ve öğrenim sınıflarının hiçbirisi zihinsel değildir. Çünkü İbn Sina'ya göre, zihinsel ve düşünsel, işitilen veya düşünülen bir sözle elde edilen ve kişide daha önce bulunmayan bir inanç, düşünce ya da tasavvur oluşturabilen öğretim ve öğrenimin niteliğidir.<sup>45</sup>

Zihinsel öğretim ve öğrenimin tek bir şekle indirgenmesi doğru değildir. Farklı şekillerde gerçekleşebilir. Zihinsel öğrenim ve öğretim, iki insan arasında vuku bulabileceği gibi bir insan ile yine o insanın kendisi arasında da gerçekleşebilir. Birinci durumda, söz konusu iki kişiden biri öğreten diğeri öğrenen rolünü üstlenerek öğretim ve öğrenimi gerçekleştirirler. İkinci durum için, kıyas kurarak cehd ile bilinmeyi elde etmeye çalışan kişi örnek verilebilir. Bu kişi, kıyastaki orta terimi sezmesi bakımından öğreten olurken kıyastan sonuç çıkarması bakımından öğrenen olmaktadır. Böyle bir durumda, öğretim ve öğrenim zat yönünden bir ancak itibar yönünden ikidir. Zat bakımından birdir. Zira ortada, bir bilinmeyi bir bilinenle elde etmeye doğru yönelmek olarak ifade edebileceğimiz tek bir durum vardır. İtibar bakımından iki olması ise, gerçekleştiği şeye kıyasla öğrenim; fail illete yani kaynaklandığı şeye kıyasla öğretim adını alması yönünden gerçekleşmektedir.<sup>46</sup>

İbn Sina, kazanılmış tasavvur ve tasdiklerin elde edilmesinin niteliği olarak zihinsel ifadesi yerine düşünsel, sezgisel ya da anlamaya dayalı (fehmi) ifadelerinin kullanılmasını talep eden grupların iddialarını kendisine konu edinir ve bu iddiaları tartışır. Onun, bu iddiaları ele almadan önce önemle altını çizdiği bir husus vardır. Öğretim ve öğrenim için, “duyusal” ifadesinin kullanılması uygun değildir. Zira duyuyla elde edilen şeye öğretme ve öğrenme denilemez. Burada duyu bilgisinin inkâr edilmesi söz konusu değildir. Vakıa, öğrenme ve öğretmenin gerçekleşmesi açısından değerlendirilmektedir. Bir insanın bir başka insana, duyu ile algıladığı bir şeyi gösterdiğini varsayalım. Böyle bir durumda, gösteren kişi, diğerine, onun daha önce sahip olmadığı duyulur bir şeyin algısını vermiş olur. Ancak bu durumda birinci kişinin, ikinci kişiye yapmış olduğu etkiyi göz önünde bulundurarak “ona bir şey öğretti” diyemeyiz. Benzer şekilde ikinci kişi için de “bir şey öğrendi”

---

<sup>44</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 7.

<sup>45</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>46</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 7-8.

dememiz uygun değildir. İbn Sina'ya göre, var olan etkiyi öğretim ve öğrenim olarak değil tanıma ve tanıma (tarif ve taarrüf) olarak ifade etmek en münasip olan tutumdur.<sup>47</sup>

Öğretim ve öğrenim için düşünsel, sezgisel veya anlamaya dayalı (fehmi) ifadelerinin kullanılması mümkündür. Ancak İbn Sina, zihinsel ifadesinin zikredilen ifadelerin tamamından daha genel olması gerekçesi ile zihinsel öğrenim ve öğretim kullanımının en uygun kullanım olduğu kanaatini taşımaktadır. Düşünselde bir talep söz konusu olduğu için nefis, orta terimi bulmaya yönelir. Nefis, orta terimi elde edinceye kadar birbiriyle ilişkili şeylere uğramaya devam eder. Sezgiselde ise talep edilen şey zihinde belirdiğinde orta terimin herhangi bir talep olmadan zihinde temessül etmesi ile gerçekleşmesi söz konusudur. Kıyasta iki öncülün biri zihinde belirdiğinde bu öncüle küçük ya da büyük terimin bir anda eklenerek, herhangi bir fikir ve talep olmaksızın sonucun aşikâr olması durumu da sezgiselle örnektir. Anlamaya dayalı olana geldiğimizde, burada aslolan orta terimin taleple ve görünmeyle değil bizim dışımızdaki bir öğreticiden işitme ile hâsıl olmasıdır.<sup>48</sup> Bunların her biri, öğretim ve öğrenimin niteliği olmak için uygun ifadeler olsa da İbn Sina, zihin kavramının, düşünce, sezgi ve anlamayı kapsar nitelikte olduğuna vurgu yaparak zihinsel öğretim ve öğrenim kullanımının daha doğru olduğunu söylemektedir.<sup>49</sup>

Öğretim ve öğrenimlere konu olan şeylerin tamamı, akli şeyler olup bunlar, düşünce, sezgi veya anlama yoluyla elde edilmektedir. Bu durum sadece tasdikte değil tasavvurda da böyledir. O halde şunu söylemek mümkündür: Zihinsel öğrenim ve öğretim, kazanılmış tasavvur ve tasdikleri bizim için bilinir kılmakta ve bunu daha önce varolan bir bilgi ile gerçekleştirmektedirler. İbn Sina, bu konu hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

“Her türlü zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim, daha önce varolan bir bilgiyle gerçekleşir. Çünkü öğretim ve öğrenimle gerçekleşen tasdik ve tasavvur, daha önceki işitilen veya düşünülen bir sözden sonra olurlar. Bu sözün önce biliniyor olması gerekir. Fakat rastgele değil talep edilen şeye dair bilfiil değilse bile bilkuvve bir bilgi olması yönünden biliniyor olmalıdır.”<sup>50</sup>

O halde kazanılmış olan her zan ve bilgi sınıfının kesb edilmesi zihinseldir. Zihinsellik söz konusu olduğunda o zan ve bilginin, önceki bir bilgi veya zanla kazanıldığı açığa çık-

<sup>47</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 8-9.

<sup>48</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 9-10.

<sup>49</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>50</sup> İbn Sina *a.g.e.*, s. 8.

mış olmaktadır. Önceki zan ya da bilginin, başkasından öğrenilmiş olması ya da nefsin çıkarımı ile elde edilmiş olması, herhangi bir farklılık oluşturmamaktadır.<sup>51</sup>

İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*'de, yukarıda ifade ettiğimiz şekilde zihinsel öğretme ve öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini anlatmıştır. Böylelikle bunların, bizde önceki bir bilgiyle meydana geldiği açıklık kazanmıştır. O halde bizde tasavvuru evvelî ilkeler ile tasdiki evvelî ilkelerin bulunması zorunludur. Kazanılmış tasavvur ve tasdikler, tasavvuru evvelî ilkeler ve tasdiki evvelî ilkelerden elde edilmektedir. Eğer her öğretim ve öğrenim, önceki bir bilgi ile olmuş olsaydı ve her bilgi, bir önceki bilgiye dayanmış olsaydı, bu durum sonsuza kadar devam ederdi. Bilgiye dair oluşan bu teselsül, öğretim ve öğrenimin imkânını ortadan kaldırırdı. Buna göre, bizde herhangi bir aracı olmaksızın tasdik edilen ve herhangi bir aracı olmaksızın tasavvur edilen şeylerin olması ve bunların tasdik ve tasavvurun ilk ilkeleri olması, zorunlu hale gelmektedir.<sup>52</sup>

#### 4.1. TASAVVURUN İLK İLKELERİ

Tasavvur bilgisinden önce iki bilinenin tek başlarına bulunması yeterlidir. Sadece tanımın veya sadece resmin parçalarının bulunması, tasavvur bilgisinin elde edilmesi için gereken önceliği sağlamaktadır.<sup>53</sup>

“İnsan konuşan hayvandır” önermesini, tasavvur bilgisinden önce bilinmesi gerekenler konusunda ele alan filozofumuz, insanın ne olduğunu bilmediğimizi varsaymamızı istemektedir. İnsan kavramı ile birlikte önermenin diğer iki unsurunu da bilmediğimiz takdirde bu önermenin bizim için hiçbir anlam ifade etmeyeceğine dikkat çekmektedir.

Böyle bir durumda insan kavramının bilgisine ulaşabilmemiz için konuşan ve hayvan terimlerinin anlamlarının bizim tarafımızdan bilinmesi gerekmektedir. Bir başka ifade ile bu iki terim, yukarıdaki örneğe göre bizi, bilinmeyenimiz olan insan kavramına götüren bilinenlerimiz işlevini görmektedirler. Konuşan ve hayvan terimlerinin anlamlarını bildiğimizde insan kavramının anlamını da öğrenmiş ve zihnimizde bir tasavvur oluşturmuş oluruz.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 11.

<sup>52</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>53</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>54</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 18.

## 4.2. TASDİKİN İLK İLKELERİ

Tasdik bilgisinin elde edilmesi için üç bilinenin varlığı elzemdir. Bunları sıralayacak olursak;

- a) Talep edilenin (matlup) henüz tasdik edilmemiş tasavvuru
- b) Derece bakımından tasdikten önce gelen sözün tasavvuru
- c) Derece bakımından tasdikten önce gelen sözün tasdiki

Bu üç bilinen ile biz matlupun tasdikini elde ederiz. Bu şekilde daha önce bizde bulunmayan bir tasdik, bu öncüller ile bilinen haline gelir.<sup>55</sup>

Tasdikten önce bilinmesi gerekenler konusunda İbn Sina, “Âlem şekillidir ve her şekilli şey sonradan olmalıdır” önermesini ele alır. Filozof, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu bilmediğimizi farzetmemizi ister. Bu bilinmezlik üzerine birisi bize yukarıda zikredilen önermenin muhatabımız tarafından söylenmesi durumunda bilinmeyene ulaşmak için bizim iki farklı öncüle inanmamız ve bu şekilde bu öncülleri bilmemiz gerekir. Bunlardan birincisi âlemin var olduğu öncülüdür. İkincisi ise her şekilli şeyin sonradan (hâdis) olduğu öncülüdür. Biz, âlemin var olduğuna inanır ve bunu bilirsek, akabinde her şekilli şeyin sonradan olduğuna inanır ve bunu bilirsek, başlangıçta bizim için bilinmeyen olan âlemin sonradan yaratılmış olduğu öncülünü bilmiş oluruz.<sup>56</sup>

## 5. İLK BİLGİLERDEN KAZANILMIŞ BİLGİLERE GEÇİŞ VE MENON PARADOKSU

İlk (evvelî) tasavvur ve tasdiklerden kazanılmış (mükteseb) tasavvur ve tasdikleri elde ettiğimiz açıklık kazandığına göre, bu geçişin keyfiyeti üzerinde konuşmamız gerekmektedir. Bu başlık altında, neyin bilinen neyin bilinmeyen olduğunu nasıl tespit edeceğimiz sorusuna cevap arayacak ve öğretim ve öğrenimin imkânı meselesi üzerinde duracağız.

İbn Sina, bu konuyu, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*'de, Menon paradoksuna atıf yaparak ele almaktadır. Menon paradoksu, Platon'un *Menon* diyalogunda yer almaktadır. Menon'un Sokrates'e erdemini öğretilemeyeceğini sorması üzerine Sokrates, Menon'a, öğretilemeyeceği bir yana erdemini ne olduğunu bile bilmediğini söyleye-

<sup>55</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 8.

<sup>56</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 18.

rek cevap verir. “Ne olduğunu bilmediğin şeyi elde etmenin yöntemi ne olmalıdır?”<sup>57</sup> sorusu üzerinde düşünen Sokrates, bu soruları cevaplamadan önce erdemi bilmeliyiz, iddiasını ortaya atar. Bu gerekçe ile Menon’a, erdemin ne olduğunu birlikte araştırmayı teklif eder.<sup>58</sup> Menon’un bu teklif karşısındaki cevabı şu şekildedir:

“Peki, ama Sokrates, ne olduğunu hiç bilmediğin bir nesneyi nasıl araştırabilirsin? Hiç bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın? Diyelim ki şansın yaver gitti de iyi bir nokta buldun, bu noktanın o nesneye ait olduğunu nereden anlayacaksın?”<sup>59</sup>

Diyalogun paradoks oluşturan kısmı, burası ile ilgilidir. Bu paradoks, öğrenmenin imkânsızlığını kanıtlamayı amaçlamaktadır. Paradoks, bir şey biliniyorsa talep edilemeyeceği gibi bilinmiyorsa da talep edilemeyeceği iddiası üzerine inşa edilmiştir. Buna göre bir şey bilinirse talep edilemez, zira bilinen bir şeyin bilinmesinin talep edilmesi mümkün değildir. Şeyin bilinmediği durumda, talep edilmesi yine mümkün değildir. Bilinmeyen bir şey, neye göre talep edilecektir? Talep edildiği varsayılsa bile kişi onu bulduğunda onun, aradığı şey olup olmadığından emin olamaz. Kısacası Menon paradoksu, şeyin ya zorunlu olarak bilineceğini ya da hiçbir şekilde bilinmeyeceğini savunmaktadır.<sup>60</sup>

Öğretim ve öğrenimin imkânını sorgulayan bu paradoksa, farklı filozoflar tarafından çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden Platon sonrası, pek çok filozofta bu paradoksun izdüşümlerini görmek mümkündür. Meşşâî geleneğin temsilcileri olan Farabi ve İbn Sina da Menon paradoksuna kayıtsız kalmamışlardır.<sup>61</sup> Kazanılmış bilgileri edinme şeklimizi, bilinenler vasıtası ile bilinmeyenleri elde etmek olarak açıklayan İbn Sina, Menon paradoksu için Sokrates, Platon ve Farabi’den farklı bir çözüm önermiştir.

Sokrates’in, Menon’un iddiasını gerçersiz kılmak için geometrik bir şeklin açıklamasını yapmasını ele alan İbn Sina, Sokrates’in bununla neyi hedeflediği üzerinde durur. Ona göre, Sokrates’in burada göstermek istediği şey, bilinen vasıtasıyla bilinmeye ulaşmanın

<sup>57</sup> Platon, “Menon”, *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, s. 149.

<sup>58</sup> Platon, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>59</sup> Platon, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>60</sup> Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 177.

<sup>61</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurmu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 144-146; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 24-26. Bu konu ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Yaşar Aydın, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, c. 2, s. 129-142.

mümkün olmasıdır. Ancak İbn Sina'nın nezdinde bu söylem, mantık kuralları çerçevesinde geliştirilmiş bir söylem olmadığı için şüpheyi çözememiştir.<sup>62</sup>

İbn Sina'nın ele aldığı diğer çözümleme şekli Platon'a aittir. Hatırlama teorisi ismi ile anılan bu çözüm, talep ettiğimiz her şeyi daha önceden bildiğimiz fakat talep edilme nedenlerini unuttuğumuz varsayımı üzerine kurulmuştur. Buna göre araştırma, kişinin talep ettiği şeyi hatırlamasını ve dolayısı ile bilmesini sağlamaktadır. İbn Sina, Platon'un yaklaşımını da yeterli bulmamaktadır. Platon, bu teorisi ile yanlışa düşmüş ve şüpheyi kaldırmak bir yana şüpheyi onaylar hale gelmiştir.<sup>63</sup> Çünkü bu teoriye göre, yeni bir şey öğrenilmemekte sadece unutulmuş bir bilgi hatırlanmaktadır. Bilinmeyen elde edilmesi söz konusu değildir. Bunu kabul ettiğimiz durumda Menon'un iddiasını çürütmek yerine onu onaylayan bir konumda olmuş oluruz.

İbn Sina, Menon paradoksuna dair farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Onun bu konu hakkındaki söylemi, ilk bakışta Menon'un iddiasını destekler nitelikte gibi görünmektedir. İbn Sina, talep ettiğimiz şeyi, hem bütün yönleri ile bildiğimizde hem de hiçbir yönü ile bilmediğimizde talep edemeyeceğimizi söyler.<sup>64</sup> Bu ifade, Menon'un iddiası ile benzerlik arz etse de, İbn Sina bilinme ve bilinmeme durumlarını kayıt altına almıştır. Bilinmeyen, bizim için bütün yönlerden değil bir yönü ile bilinmeyen olandır. Yine bilinen de bütün yönleri ile bilinen değildir. Eğer öyle olsaydı onu araştırma ihtiyacı hissetmezdik.<sup>65</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz gerekçeleri sıralayan İbn Sina, bunlara dayanarak Menon paradoksunu şu şekilde çözmektedir:

“Matlup (talep edilen), bizim için iki yönden bilinendir, bir yönden de bilinmeyendir. Matlup bizim için tasavvurla bilfiil bilinenken tasdikle bilkuvve bilinendir. Onun bizim için bilfiil bilinmeyen olması, özel olması bakımındandır.”<sup>66</sup>

İbn Sina, “böyle olan her şey, şöyledir” bilgisini edindiğimizi varsaymamızı ister. Aklın fitratı ile duyu ile veya başka bir şekilde bu bilgiye sahip olduğumuzda bu, bilkuvve pek çok şeyin bilgisini ihata ettiğimiz anlamına gelmektedir. Duyu ile tikellerden bir kısmını herhangi bir talep olmadan algıladığımızda, tikele ait bilgimiz birinci bilginin altına bilfiil

<sup>62</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 24.

<sup>63</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 24-25.

<sup>64</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>65</sup> Bununla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Yaşar Aydın, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, s. 140.

<sup>66</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 25.

girer.<sup>67</sup> İbn Sina, bu durumun, Menon'a attettiği kaçak köle örneği<sup>68</sup> ile paralellik arz ettiğini düşünmektedir. Zira filozofa göre, kaçak köleyi önce tasavvurla biliriz. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, yukarıda konu edindiğimiz ilk durumda, talep edileni tasavvurla biliriz. Yine benzer şekilde kaçak kölenin bulunduğu yeri bilmeden önce ona giden yolu bildiğimiz gibi söz konusu durumda, talep edilenden önce, onu tasdikle bilmeye götüren şeyi biliriz. Bu şekilde talep edilene bizi ulaştıran yolu takip eder ve daha öncesinde, onun zatına ait bir tasavvur ve ona götüren bir yolun bilgisine sahip olursak, ona ulaştığımızda talep edilenin o, olduğunu kavrarız. İbn Sina'nın bu durum ile kaçak köle örneği arasında kurmuş olduğu paralellik şu şekildedir:

“Biz kaçak köleyi daha önce hiç görmemiş olsak fakat onun alametini tasavvur ederek bu alameti taşımakta olan herkes bizim firarımızdır desek ve sonra da buna bir çabayla değil de rastgele bir görmeyle gerçekleşen veya bir çaba, talep, sınama ve tanımayla gerçekleşen bir bilgi eklense ve o alameti kölede bulsak onun bizim kaçak kölemiz olduğunu biliriz.”<sup>69</sup>

Bu örnekte alamet, kıyastaki orta terimin işlevini görmektedir. O alameti, kölede bulmamız, küçük terimin gerçekleşmesi ile eşdeğerdir. Bu alamete sahip olan herkese, aradığımız kaçak köle gözü ile bakmamız ise büyük terimin gerçekleşmesi ile eşdeğerdir. O halde kaçağın bulunması, kıyasta sonucu elde etmemiz gibi olmaktadır.<sup>70</sup>

İbn Sina, kaçak köle örneği üzerinden Menon paradoksuna dair son çözümlenmelerini, öğrenim ile elde ettiğimiz bilginin sebepleri üzerinden yapmaktadır. Buna göre kaçak köle, bizim için bütün yönlerden bilinen değildir. Eğer böyle olsaydı onu, talep etmemiz mümkün olmazdı. Kaçak köle bizim nezdimizde, tasavvur yönünden bilinen ancak bulunduğu yer yönünden bilinmeyendir ve biz onu, bilindiği yönden değil bilinmediği yönden talep etmekteyiz. Bu şekilde, talep edilene ulaştığımızda, bizde ona dair daha önce var olmayan bir bilgi oluşmaktadır. Bu bilgiye ait iki sebebin bir araya gelmesi, söz konusu bilgiyi meydana getirmiştir. Birinci sebep, bu bilgiye giden yol ve bu yolun takip edilmesi olarak ikinci sebep ise duyunun onu algılaması olarak ifade edilebilir. Benzer şekilde bizim nezdimizde bilinmeyen konumundaki talep edilenler de iki şeyin bir araya gelmesi ile bilinir hale gelirler. Bunlardan birincisi, bizde daha önce sahip olduğumuz bir bilgidir. “Bütün

<sup>67</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 25.

<sup>68</sup> Bu örnekte, öğrenmenin imkânsızlığını dile gettiren Menon,” bilmediğini talep eden bir kimse onu bulduğunda nasıl bilecek?” sorusunu sormakta ve bu kimseyi, tanımadığı kaçak bir köleyi arayan kimseye benzetmektedir. Köleyi tanımayan kimsenin köleyi bulması bir anlam ifade etmez zira bulduğunda onu tanıyamaz. Bkz. İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 24.

<sup>69</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>70</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 25.



B'ler A'dır" önermesi, buna örnek verilebilir. İkincisi ise duyu aracılığı ile C'nin B olduğunu bilmemiz gibi bizde daha önce var olmayıp şu anda gerçekleşen bir bilgidir. Bu iki sebebin varlığı, talep edilenin idrakini gerekli kılmaktadır.<sup>71</sup>

Bahsi geçen mülahazalar, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İbn Sina'nın Menon paradoksuna yaklaşımı, bizim için aşikâr olmaktadır. Filozof, Menon'un Sokrates'e yöneltmiş olduğu "bütün yönlerden bilinmeyen her şey, bulunduğu zaman bilinemez" itirazını reddetmektedir. Bu iddiaya karşılık İbn Sina, "hiçbir yönden bilinmeyen her şey, bulunduğu zaman bilinemez"<sup>72</sup> düşüncesini benimsemiş ve paradoksa bu düşünce üzerinden yaklaşmıştır. İbn Sina düşüncesinde Menon paradoksunun, her bilinmeyen şeyde bilinen yönler olduğu yaklaşımı ile çözüldüğünü söylemek mümkündür.

Bu konu ile ilgili değinmemiz gereken son bir nokta daha vardır. Sonraki iki başlık altında ele alacağımız bilgilerin derecelendirilmesi meselesinin Menon paradoksu ile irtibatlı bir yönü olduğunu söylemek mümkündür. İbn Sina, Menon'un paradoksta eksik bıraktığı yöne yoğunlaşarak, paradoksun çözümünü bilginin derecelendirmesinde aramıştır. Talep edilene dair bizde var olan ve bilfiil niteliği taşıyan ilk tasavvur, talep ettiğimiz şey hakkında oluşturduğumuz, fakat henüz fiil aşamasına geçememiş kuvve halindeki tasdik ve bunlarla edindiğimiz her yönü ile bilinen bilgi, bu derecelendirmenin varlığına kanıt olarak gösterilebilir.<sup>73</sup> Paradoksun çözümünde bizi sonuca ulaştıran bilgiler arasında çeşitli mertebelerin mevcut olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Talep edilenin bilgisi, tam bilgiyi sağlamakta, sebep olarak kullandığımız bilgiler ise tam olmayan bilgiler olarak süreçte yer almaktadır.

## 6. TASAVVUR VE TASDİKLERİN DERECELENDİRİLMESİ

### 6.1. TASAVVURUN DERECELENDİRİLMESİ

Kazanım ile elde edilen (mükteseb) tasavvur, kendi içerisinde derecelendirilmektedir.<sup>74</sup> Bu derecelendirmenin tasavvurun elde edilme şekli olan tanımın parçaları ve bir şeyi ifade etme seviyesine göre yapıldığı söylenebilir. Tasavvurlarda karşımıza çıkan iki mertebe vardır:

<sup>71</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 25-26.

<sup>72</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>73</sup> Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", s.140.

<sup>74</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 2.

- a) Kazanılmış tasavvurların bir kısmı şeyin, tamamı kendisine özgü olan veya kendisi ile birlikte diğer şeyleri de kuşatan arazî anlamlarla tasavvur edilmesi ile oluşmaktadır.<sup>75</sup> İnsanın yürüyen olarak tasavvur edilmesini, bu bağlamda örnek olarak zikredebiliriz.
- b) Kazanılmış tasavvurların diğer kısmı, şeyin arazî anlamlarını dikkate almayıp zâtî anlamlarla tasavvur edilmesi ile oluşmaktadır. Bu tasavvurlar, şeyin sadece kendisine özgü olan ya da kendisini ve başkalarını ihata eden zâtî anlamlarla tasavvur edilmesi ile elde edilmektedir. Bir şeyin sadece ona özgü olan zâtîlerle tasavvur edilmesi ya söz konusu ettiğimiz şeyin hakikatini tam olarak kuşatır ya da hakikatinin bir kısmını kuşatır. Tasavvur şeyin hakikatinin tamamını kuşattığı durumda, onun zâtî anlamlarından hiçbiri dışarıda kalmaz. Bu durum, şeyin dış dünyada varolan suretine eşdeğer aklî bir suret oluşmasına kaynaklık eder.<sup>76</sup> İnsanın düşünen olarak tasavvur edilmesi, zâtî anlama örnek verilebilir.

Görüldüğü üzere tasavvurun derecelendirilmesinde, kesinlik değil şeyin arazî ve zâtî anlamları ile tasavvur edilmesi dikkate alınmıştır.

## 6.2. TASDİKİN DERECELENDİRİLMESİ

Tasdik, inancın, tasdik içerisindeki varlığına göre birtakım derecelendirmelere tâbi tutulur. Bu derecelendirme inancın kesinliği esas alınarak yapılmaktadır.

- a) En üst mertebede kesin tasdikler vardır. Kesin tasdik ile bilfiil ya da bilkuvve olarak ikinci bir inanca inanma durumu söz konusudur. Bu ikinci inanç ile üzerinde konuştuğum yargının kesinliğini onaylamakla kalmıyor aynı zamanda onun kesinliğini onaylamamızı da onaylamış oluyoruz. Bu ikinci inanç, tasdik ettiğimiz şey hakkındaki inancın değişmesi imkânsız olduğunda, tasdik ettiğimiz şeyin belirtilen durumdan başka bir durumda olmasının imkânsız olmasıdır. Yani o şey hakkındaki kannatin değişmesi imkânsız olursa, zaruri bir kesinlik elde edilmiş olmaktadır.<sup>77</sup>
- b) Kesin tasdiklerin altında kesine benzer tasdikler yer alır. Bu tasdik türü, iki şekilde karşımıza çıkabilir. Birinci durumda tek bir inanç mevcut olup ikinci inanç

<sup>75</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 2.

<sup>76</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>77</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 1.

ise söz konusu bile değildir. Öyle ki ikinci inanç değerlendirilecek olsa tasdik in-  
sancılığı zarar görür. Diğer durumda ise ikinci inanç onaylanabilir fakat bu inancın  
kabul edilmeme ihtimali her zaman mevcuttur. Buna rağmen birinci inanç ise sabit  
kalır. İkinci durumda birinci inancın varlığı zorunlu kategorisinde yer alırken, ikin-  
ci inancın varlığı mümkün kategorisinde yer almaktadır. Yani varlığı ya da yokluğu  
zorunlu değildir.<sup>78</sup>

c) En alt mertebede ise iknâ ve zannî tasdikler yer alır. Bu tasdik çeşidinde bi-  
rinci inanç kabul edilir. Birinci inancın beraberinde ikinci bir inanç kabul edilir. Bu  
inanç, bilfiil ya da bilfilliğe çok yakın bir bilkuvvelik ile ilk inancımızın çelişğinin  
mümkün olduğuna inanmak olarak ifade edilebilir. İbn Sina, ikinci inanca inanıl-  
maması gibi bir durum söz konusu olursa, bunun sebebinin ikinci inanç zannî  
(mazznûn) olmasına rağmen zihinde ona yer verilmemesi olduğunu düşünmekte-  
dir.<sup>79</sup>

İbn Sina *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)* 'de ise tasdik için şöyle bir sıra-  
lama öngörmüştür:

- a) Kesin doğru yargılar (ilmî)
- b) Büyük olasılıkla doğru yargılar (zannî)
- c) Bizim ve başkalarının doğru saydığı yargılar (vaz'î ve teslîmî)<sup>80</sup>

Tasdik için yapılan bu sıralamanın, kesinlik esas alınarak yapılmış olması, konumuzun  
sınırlarını belirlemede bizim için belirleyici bir rol oynamıştır. Bilginin tanımlanması ve  
sınıflandırılması meselelerini, kesinlik bağlamında ele aldığımızda ulaştığımız sonuç, ke-  
sinlik söz konusu olduğunda kazanılmış (mükteseb) tasdikler üzerinde konuşmamızın zo-  
runlu olmasıdır. Buna göre ikinci bölümde, tasavvur ve tasdikleri nasıl elde ettiğimize kı-  
saca değinilecek, esas olarak kazanılmış tasdikler ve onları elde etme yöntemlerinden biri  
olan kıyas meselesi üzerinde durulacaktır. Kıyas ve kesinlik ilişkisinin ortaya konulması,  
ikinci bölümün ana hedefidir.

<sup>78</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 1.

<sup>79</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>80</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 2.

## BÖLÜM 2: KAZANILMIŞ BİLGİLERİMİZİ ELDE ETME YÖNTEMİ OLARAK KIYAS VE KESİNLİK

### 1. TASAVVUR VE TASDİKLERİN ELDE EDİLMESİ (EL-KAVLÜ’Ş-ŞÂRİH VE HÜCCET)

Bizde tasavvur ve tasdik bilgisinin oluşmasını sağlayan ve bunların elde edilmesinde öncül niteliği taşıyan bazı unsurlar vardır. Bir şeyi tasavvur yönü ile bilmemiz mümkün olduğu gibi tasavvur yönünden bilmememiz de mümkündür. Böyle bir bilinmeme durumunda, tarif edilinceye kadar onun anlamı bilinemez. “Üçgen” isminin anlamını bilmemek bu duruma örnek verilebilir. Bazı durumlarda da bir şeyin öğrenilinceye kadar tasdik bakımından bilinmemesi mümkündür. Daire çapının, bilkuvve dik açının iki kenarını kesen giriş olmasının bilinmemesi, tasdik bakımından bir bilinmeyendir. O halde bunlara benzer durumlarda, bizim bilgi edinmek için takip edeceğimiz yöntem, öğrenilmek istenen bir kavrama veya yargıya yönelik olacaktır.<sup>1</sup>

İbn Sina, tasavvuru elde etmeyi sağlayan şeyleri, tasdiki elde etmeyi sağlayan şeylerden önce ele almanın daha uygun olduğu kanaatindedir. Bu gerekçe ile önce tasavvurun elde edilmesini kendisine konu edindir.<sup>2</sup> Ona göre tasavvur, “el-kavlü’ş-şârih” (açıklayıcı söz) ile bilinir.<sup>3</sup> Açıklayıcı sözün bir kısmı had (tanım) bir kısmı ise resm (betimleme) olarak isimlendirilmektedir.<sup>4</sup> İbn Sina, mantıkçının esas görevinin iki şey olduğunu düşünmektedir. Bunlardan birincisi, mantıkla uğraşan kimsenin, açıklayıcı sözün ilkelerini ve bu ilkelerle tanım ve tanıma benzer teliflerin nasıl yapıldığını açıklamasıdır.<sup>5</sup>

Tasdiki bizim için bilinir kılan şeye ise “hüccet” (delil) ismi verilmektedir. Hüccet, önce bilinen olarak düzenlenir daha sonra onun sayesinde bir başka şey bilinir hale gelir.<sup>6</sup> Talep

<sup>1</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 3.

<sup>2</sup> İbn Sina, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s. 9-10.

<sup>3</sup> İbn Sina, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s. 10, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 3. İbn Sina atıf yaptığımız iki eserde, tasavvuru bilinir kılan unsurları ifade etmek için “el-kavlü’ş-şârih” ifadesini kullanırken, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)* isimli eserinde, tasavvuru veren şeylerin tamamını kapsayan ve kuşatan bir isim olmadığı için ortak bir isim kullanılmayacağını söylemektedir. Bkz. İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 10.

<sup>4</sup> İbn Sina, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s. 10, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 60, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 3, İbn Sina, *Kitâbu’l-Hidâye*, s. 111.

<sup>5</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 4.

<sup>6</sup> İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

edilen yargı bilgisine bizi ulaştıran hüccetin kısımları şunlardır: Kıyas (Tümdengelim), istikra (tümevarım), temsil (analoji) ve bunlara benzeyen şeyler.<sup>7</sup>

Hüccetin kısımları ile önermelere kesinlik kazandırılır. Ancak söz konusu hüccetlerin sağladığı kesinlik, her birisi için farklılaşmaktadır. Örneğın kıyas, belirli modlarla kesin sonuçlar verirken bazı modlarda vermez. İstikra ise tam ve nâkıs olmak üzere ikiye ayrılır. Tam istikra ile ulaşılan sonuç kesin iken nâkıs istikra ile ulaşılan sonuç zan barındırır.

## 2. KIYAS, İSTİKRA VE TEMSİL

Kıyas, sözlerin bir araya gelmesi ile oluşan bir söz olup, o vaz edildiğinde başka bir sözün varlığı gerekir. Bu ikinci sözün gerekmesi, arazî değil, zorunlu olarak bizâtihidir. İbn Sina'nın, "gerekmek (لزم)" ifadesi ile kastettiğı anlam şudur: Sözün kendisi ile tasdike ulaşılması ve aynı zamanda bu sözün öncülleri ve şekillerinden tasdik elde etmek için, sürekli bir gereken olarak istifade edilmesidir.<sup>8</sup> Bir başka ifade ile kıyas, hakkında söylenmiş olan sözler kabul edilince oradan mutlaka başka bir sözün gerektiğı sözdür. Örneğın, eğer bir kimse bize, ilk olarak "Her cisim şekillidir" der ve ikinci olarak "Her şekilli sonradan olmadır" derse, kıyas meydana gelir. Bu iki önerme tasdik edildiğinde, "Her cisim sonradan olmadır" şeklinde bir sonucu zorunlu olarak elde eder ve tasdik ederiz.<sup>9</sup> Bu işlemin kıyas olabilmesi için öncüllerin doğru olması zorunlu değildir. Kıyasın şartı, kişinin nezdinde öncüller doğru kabul edilince bu öncüllerin başka bir sözü zorunlu olarak ortaya çıkarmasıdır. Söz konusu işlem, başka bir sözün varlığını gerektirmesi bakımından kıyas adını almaktadır.<sup>10</sup>

Kıyas, kesinliğı zorunlu kılmaz. Ancak kesinlik, kıyasın bazı türleri ile elde edilir. Hem kıyasın kendi içerisindeki derecelendirmesini göstermek hem de hangilerinin kesinlikle ilişkilendirilebileceğini ortaya koymak için, İbn Sina'nın kıyas için yaptığı sıralamaya, burada yer vermek istiyoruz. Kıyasların kendi içerisinde derecelendirilmesi, şu şekildedir:

- a) Burhânî (apodeiktik) kıyaslar: Kesin sonuç veren kıyaslardır.

<sup>7</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 3-4, İbn Sina, *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*, s. 10, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 60, İbn Sina, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 111.

<sup>8</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 43.

<sup>9</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 60.

<sup>10</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 58.

- b) Cedelî, sofistlik ve mugalatalı kıyaslar: Kesin olmamakla birlikte kesine benzer sonuç veren kıyaslardır.
- c) Hatabî (retorik) kıyaslar: Kesinlik içermeyip zanla sonuçlanan kıyaslardır. Bir başka deyişle zannın baskın bir şekilde hakikat gibi görüldüğü kıyaslardır.<sup>11</sup>

İstikra, konunun tikellerinde bulunan hükmü konu hakkında tümel bir şekilde vermek olarak tanımlanabilir.<sup>12</sup> Eğer tikellerin her biri, bu hüküm üzerinde olursa hüküm tamamı için kesin olur. Ancak insanlar, tikellerin çoğunda aynı hükmü bulunca tikellerin tamamı için genel bir hüküm verirler. Bu, zorunlu değildir. İbn Sina, buna gerekçe olarak, görünmeyen imkânın, görünenin aksine olduğunu söylemektedir.<sup>13</sup> Filozofun, istikra için verdiği örnek, “Her canlı çiğnerken alt çenesini oynatır” önermesidir. Bu yargı insanlar, karada yaşayan canlılar ve kuşlar için bir tümevarım olsa da üst çenesini hareket ettirdiği halde alt çenesini hareket ettirmeyen timsah için geçerli bir hüküm değildir. Bu örnek, tümevarımın, doğru bilgiyi gerektirmediğini göstermektedir.<sup>14</sup>

Temsil, bir şey için benzerinde görünen şey ile hükmedilmesidir.<sup>15</sup> Kendisine ilişkin yargıda bulunulan, matlup olarak isimlendirilirken, kendisine bakılarak hükmün verildiği şey ise misal olarak isimlendirilmektedir.<sup>16</sup> Tümevarımdan daha zayıf olan temsil, daha çok yönetim işlerinde ve fıkıhta kullanılmaktadır. Temsil ile kesinlik elde edilemez. Onun faydası, kalbin tatmin olmasında ve zannın bertaraf edilmesinde açığa çıkmaktadır.<sup>17</sup>

Tasdikin bilinme yolu olan hüccetleri açıkladıktan sonra ifade etmemiz gereken önemli bir husus vardır. Bu üç hüccet arasında en güvenilir olan hüccet, kıyas olup<sup>18</sup> bütün kıyaslar içinde de burhânî kıyastır.<sup>19</sup>

Biz tezimizde, İbn Sina'nın epistemolojisinde kesinlik meselesini tartışacağız. Kesinlik ise tasdiklerle ilgili bir konu olup tasavvurların kesinliğinden söz edemeyiz. Onlar için ancak

<sup>11</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 2.

<sup>12</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 73, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 84.

<sup>13</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 84.

<sup>14</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 84, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 57, İbn Sina, *Kitâbu 'l-Hidâye*, s. 112, İbn Sina, *Uyûnu 'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevi, 2. bs, Beyrut 1980, s. 10.

<sup>15</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 84, İbn Sina, *en-Necât*, s. 74, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 57, İbn Sina, *Kitâbu 'l-Hidâye*, s. 114, İbn Sina, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 10.

<sup>16</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 74.

<sup>17</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 84.

<sup>18</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>19</sup> Burhânın en güvenilir kıyas olmasına ilişkin bkz. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 60.

tam ve eksik olma söz konusudur. Nitekim bu durum, İbn Sina'nın *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler* eserinde, eserin amacını ve yararını açıkladığı pasajda net bir şekilde görülebilmektedir:

“Bu kitabın amacını, kesin tasdiki ve hakiki tasavvuru gerçekleştiren yolları vermek olarak tespit ettiğimize göre kitabın yararı da açıklık kazanmaktadır. Bu yarar ise kesin bilgilere ve bize yarar sağlayan hatta bu aleti yani Mantığı kullanmaya ve hem teorik hem de pratik ilimleri o aletin ölçüleriyle değerlendirmeye başladığımızda bizim için zorunlu olan hakiki tasavvurlara ulaşmaktır.”<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere kesinlik ifadesi, tasdikler söz konusu olduğunda kullanılmaktadır. Bu durumu göz önünde bulundurarak tezimizde bundan sonra tasdikler ve tasdikleri elde etmemizi sağlayan kıyas üzerinde duracağımızı belirtmek istiyoruz. Ele alacağımız bu konular, üçüncü bölümde inceleyeceğimiz burhân ve kesinlik meseleleri için ön hazırlık mahiyetindedir.

### 3. KIYASLARDAKİ İLK ÖNCÜLLERİN DOĞRULUK DEĞERİNE GÖRE SINIFLANDIRILMASI

Her bilginin ya tasavvur ya da tasdik olduğunu, üçüncü bir ihtimalin olmadığını zikretmiştik. Tasdikle ulaştığımız şeyler, kıyas ve kıyasa benzeyenler; tasavvurla ulaştığımız şeyler, tanımlar ve tanıma benzeyenlerdir. Bir başka ifade ile kıyasları oluşturan tasdik edilen parçalar vardır. Benzeri şekilde tanımları oluşturan tasavvur edilen parçalar vardır. Bu parçalar çeşitli şekillerde terki edilib yeni parçalar elde edilir ve bu şekilde bilgi elde edilmiş olur.<sup>21</sup> Ancak bu durum, teselsüle kapı aralamaktadır. Tasavvur edilen ve tasdik edilen parçalar aracısız olarak tasdik edilen ve aracısız olarak tasavvur edilen öncüllerde son bulurlar. Biz, kesinlik problemi açısından yargı içeren bilgileri yani tasdikleri kendimize konu edindiğimiz için bu başlık altında, kıyaslarda kullanılan ve vasıtasız tasdik edilen ilk öncülleri ele alacağız. Tasdik bilgisini elde etmemizi sağlayan ve kıyasın uygulama alanı olan beş sanatta kullanılan bu öncüller, doğru olma zorunluluğu taşımazlar.

İbn Sina'nın öncüller ile ilgili çeşitli sınıflandırmaları mevcuttur. *Kitâbu 'n-Necât*'ta “Mantık” bölümünün “Burhân” kısmının ilk başlığı altında ele alınan bu mesele, *Dânişnâme-i Alâî*'de “Kıyaslarda İlk Öncüllerin Kısımlarının Açıklanması” başlığı altında, *İşaretler ve Tembihler*'de (*el-İşârât ve 't-Tenbîhât*) “Doğrulanmaları ve Benzeri Açından Önergeler” başlığı altında, *Kitâbu 'l-Hidâye*'de “Kıyasın Öncülleri” başlığı altında ve *Kitâbu 'ş-Şifâ:*

<sup>20</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 3.

<sup>21</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 76-77.

*İkinci Analitikler*'de (*Burhân*) “Kıyasların İlkelerinin Genel Olarak Sayımı” başlığı altında ele alınmaktadır.

*Kitâbu'n-Necât*'ta öncüller için dokuz sınıf zikredilirken *Dânişnâme-i Alâî*'de on üç ve *Kitâbu'l-Hidâye*'de on sınıf zikredilmektedir. *İşaretler ve Tembihler*'de (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) ise kıyaslarda kullanılan öncüller için daha farklı bir sınıflandırma yapılmaktadır. Bu öncüllerin ortak özellikleri, kıyaslarda kullanılmaları ve herhangi bir delille doğrulanmadan kullanılmalarıdır.<sup>22</sup> Yani bu öncüller vasıtasız olarak tasdik edilmiştir.<sup>23</sup>

İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*'de (*Burhân*), kıyasların ilkelerinin on dört sınıf olduğunu dile getirmektedir. Bunlar, muhayyelât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, evveliyât, kıyası fitrî öncüller, vehmiyyât, mutlak meşhûrât, sınırlı meşhûrât, müsellelât, müşebbehât, soruşturmayan ilk bakışta meşhurlar ve maznûnâtır.<sup>24</sup>

*Kitâbu'n-Necât*'ta öncüller şu sıralama altında yer almaktadır: Mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, makbûlât, vehmiyyât, zâiât (meşhur öncüller), maznûnât, muhayyelât ve evveliyât.<sup>25</sup>

*Dânişnâme-i Alâî*'de kıyaslarda bir delille doğrulanma ihtiyacı duyulmadan kullanılan on üç öncül zikredilmektedir: Evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, üzerlerine kurulan kıyasın her zaman akılda hazır bulunduğu öncüller, vehmiyyât, gerçekte meşhûrât, makbûlât, müsellelât, müşebbehât, görünürde meşhûrât, maznûnât ve mütehayyilât.<sup>26</sup>

*Kitâbu'l-Hidâye*'de ise kıyasın öncülleri olarak; mahsûsât, mücerrebât, meşhûrât, vehmiyyât, bir sanatın ehli nezdinde meşhûrât, mütevâtirât, makbûlât, maznûnât, takip edilen/peşine düşülen meşhûrât ve muhayyelât zikredilmektedir.<sup>27</sup>

Sınıflandırmalara bakıldığında aralarında çok büyük farkların olmadığı görülmektedir. En kapsamlı sınıflandırma, *İşaretler ve Tembihler*'de (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) karşımıza çıkarken, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler* ve *Dânişnâme-i Alâî*'de neredeyse birebir uyuşan bir sınıflandırma yapıldığı görülmektedir.

<sup>22</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 96.

<sup>23</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 77.

<sup>24</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 17.

<sup>25</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 77-83.

<sup>26</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 96.

<sup>27</sup> İbn Sina, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 115-120.



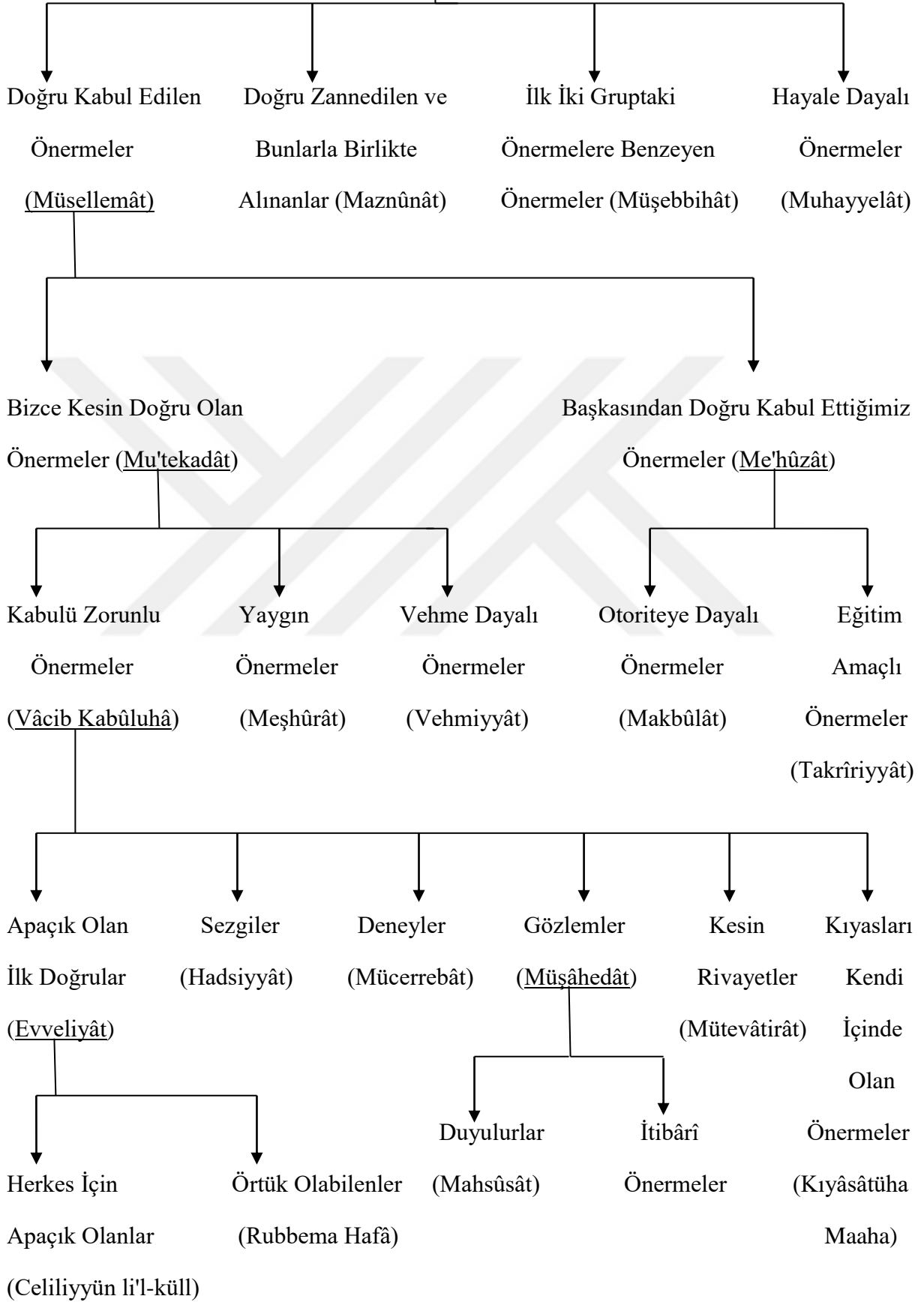
Görüldüğü üzere elimizde beş farklı sınıflandırma mevcuttur. Biz, zikredilen sınıflandırmalar arasında en kapsamlı ve sınırları en belirgin olanın, *İşaretler ve Tembihler*'de (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) bahsi geçen sınıflandırma olduğu kanaatindeyiz. Bu gerekçe ile kıyaslarda kullanılan öncüller konusunda başlıklandırmamızı, *İşaretler ve Tembihler*'deki (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) sıralamayı<sup>28</sup> esas alarak gerçekleştireceğiz. Ancak içerik konusunda diğer eserlere gerektiği noktalarda atıf yaparak ilerleyeceğiz. Kıyasta kullanılan öncülleri incelemeye geçmeden önce konunun daha rahat anlaşılabilmesi için, *İşaretler ve Tembihler*'deki (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) sınıflandırmayı, tablo ile göstermeyi tercih ettik.



---

<sup>28</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 50-56.

## KIYASTA KULLANILAN ÖNCÜLLER



### 3.1. DOĞRU KABUL EDİLEN ÖNERMELER (MÜSELLEMÂT)

Doğru kabul edilen önermelere müselleme adı verilmektedir. Bu önermeler, bizim kendileri hakkında doğru olduklarına dair bir inanç taşıdığımız önermelerdir. İbn Sina, bu önermeleri sınıflandırırken doğruluk unsurunu şart koşmamıştır. Yani bu önermelerin yanlış olmaları da mümkündür. Doğru kabul edilen önermeler, doğru olsun ya da olmasın meşhur olsun ya da olmasın makbul olsun ya da olmasın, muhatabımızın kabul etmesi durumunda bizim de kabul edeceğimiz önermelerdir. Filozof, müselleme ile ilgili bu durumu şu şekilde dile getirir:

“Müsellemler, hasım olan bir tek kişinin meşhurdur; meşhurlar ise insan topluluğunun müsellemidir.”<sup>29</sup>

Doğru kabul edilen önermeler, kendi içerisinde iki alt gruba ayrılır: Bizim nezdimizde kesin doğru kabul edilen önermeler (mu'tekadât) ve doğru olarak dışarıdan aldığımız önermeler (me'hûzât).

#### 3.1.1. BİZİM NEZDİMİZDE KESİN DOĞRU KABUL EDİLEN ÖNERMELER (MU'TEKADÂT)

Bizim nezdimizde kesin doğru kabul edilen önermelerin kesin doğru olma zorunluluğu yoktur. Mu'tekadât ismi verilen bu önermelerin kesin doğru olduğuna dair bir inanç bizde mevcuttur.

Bizim nezdimizde kesin doğru kabul edilen önermeler, kendi içerisinde üç kategoride değerlendirilir.

- a) Kabul Edilmesi Zorunlu Olan Önermeler (Vâcib Kabûlühâ): Kabul edilmesi zorunlu olan önermelerin inkâr edilmesi ya da reddedilmesi mümkün değildir. Bu önermelerde önermenin doğruluğuna olan inancımız üzerine ikinci bir inancımız daha söz konusudur. O da o önermenin kabul edilmesinin zorunlu olduğu inancıdır.

Kabul edilmesi zorunlu olan önermelerin ortak özelliği, kesin olmaları ve daha sonra değineceğimiz üzere burhânî kıyarlarda öncül olarak kullanılmalarıdır.

Kabulü zorunlu olan önermeler de kendi içerisinde altı kategoride değerlendirilir.

<sup>29</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 104-106.

- 1) Apaçık Olan İlk Doğrular (Evveliyât): Apaçık olan ilk doğrular, a priori bilgiler olarak da ifade edilebilir. Aklın zorunlu kabul ettiği bu bilgiler hakkında zihinde herhangi bir şüphe yoktur ve böyle bir şüphenin herhangi bir zamanda mevcut olması mümkün değildir.<sup>30</sup>

Evveliyât olarak nitelendirdiğimiz bilgiler, herhangi bir gerekçe olmaksızın, kendi zatları ve doğaları gereği akıl tarafından doğru kabul edilen ve bu doğruluğun zorunlu görüldüğü bilgilerdir. Bu öncülleri konu edindiğimizde, onları tasdik etmek için kendi zatları haricinde bir gerekçeye ihtiyacımız olmadığına dikkat çekmek durumundayız.<sup>31</sup> Evvelî bilgiler, kesin bilgilerdir.

Evvelî bilgilere örnek olarak “Bütün parçadan büyüktür.” örneğini veren İbn Sina, bu bilginin insan fitratında zorunlu olarak varoluşuna vurgu yapar. Bu bilginin insan zihninde oluşması için algı, tümevarım vb. herhangi bir aracıya ihtiyaç yoktur. Algının, zihnimizde bütünün, parçanın ve büyük olanın ne olduğuna dair tasavvurlar oluşturabilir olması bizi yanıltmamalıdır. Zira yukarıdaki önermede konu edindiğimiz tasdik, bu tasavvurlardan bağımsız olarak kendi doğası gereği oluşmuştur.<sup>32</sup> İbn Sina bize, dünyaya bir anda akıllı olarak geldiğini ve birinin kendisine sadece “Bütün, parçadan büyüktür” önermesinin her iki parçasının anlamını öğrettiğini ve bunlardan başka hiçbir şey bilmediğini iddia eden kişiyi örnek verir. Bu kişi, bu gerekçeler ile yukarıdaki önermeyi tasdik etmeyi istememekte ve şüphe etme yolunu tutmaktadır. İbn Sina’nın bu kişiye karşı olan tutumu çok nettir. Bütünün, parçanın, daha büyüğün ve daha küçüğün ne olduğunu, tasavvur ile bilen kimsenin bu hükmü tasdik etmemek gibi bir seçeneği yoktur. Filozofun bu konu ile ilgili verdiği bir başka örnek ise bir şeye eşit olan iki farklı şey hakkındadır. Bu iki farklı şeyin birbirilerine eşit olduğundan şüphe edemeyiz.<sup>33</sup> Aklın bu hükmü tasdik etmemesi gibi bir durum ihtimal dâhilinde değildir.

İlksel bilgilerin terimlerini, akıl kavradığı anda, akılda bu bilgiler için tasdik meydana gelir. Tasdik sürecinde bir duraksamanın yaşanması mümkün olabilir. Bu du-

<sup>30</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 96, İbn Sina, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 120.

<sup>31</sup> *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 50, İbn Sina, *en-Necât*, s. 82.

<sup>32</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 82.

<sup>33</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98.

raksama, insanların zihinlerinin kavrayış derecelerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Evvelî bilgiler bu gerekçe ile iki kategori içerisinde değerlendirilebilir: Herkes için apaçık olan önermeler (celiyyun li'i-küll) ve örtük olabilen önermeler (rubbemâ hafâ).

Herkes için apaçık olan önermelerin kavranılmasında, insanların zihinleri arasında anlayış derecesi açısından herhangi bir fark yoktur. Zira bu öncüllerin terimlerin kavranılması açıktır.

Kavranılması için biraz düşünmeye ihtiyaç duyulan örtük önermelerin kavranmasındaki güçlük, tasavvurun bulanıklaşmasından kaynaklanır. Çünkü tasavvurun bulanıklaşması tasdiki de bulanıklaştırmakta ve tasdik edilme sürecini geciktirmektedir. Ancak, kavrama gücü yüksek olanlar ve zihinleri parlak olanlar için bu örtüklüğü kavramak ve tasdik etmek kolaydır.<sup>34</sup>

- 2) Gözlemlerimize Dayanan Öncüller (Müşâhedât): Gözlemlerimize dayanan öncüllerin iki kategoride değerlendirilmesi mümkündür: Duyulurlar ve itibârî önermeler.

Duyulurlar, algıya konu olan<sup>35</sup> dolayısı ile beş duyunun verisi ile bizde tasdiki oluşturan önermelerdir.<sup>36</sup> Bu önermeler, dış dünyada gözlemlediğimiz olgulara aittirler. İbn Sina, duyulurlara dair çeşitli örnekler vermektedir. “Kar beyazdır”<sup>37</sup>, “Güneş doğar ve batar”<sup>38</sup> ve “Ateş yakıcıdır”<sup>39</sup> önermelerini, duyulurlar grubuna dâhil olan önermeler arasında zikredebiliriz.

<sup>34</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 50. Evvelî bilgilerin daha farklı bir sınıflandırması, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*'de karşımıza çıkmaktadır. Sadece akıldan kaynaklanan zorunluluk ile tasdik edilen bilgiler ve akılda garîzî yani verili bir şeyden yardım almakla birlikte akıldan kaynaklanan zorunluluk ile tasdik edilen bilgiler (kıyasî fitrî öncül). “Bütün, parçadan büyüktür”, sadece akıldan kaynaklanan zorunluluğun örneğidir. İkinci kategoriye örnek olarak ise “Bütün dörtler, çifttir” önermesi ele alınabilir. Dördün ve çiftin anlamını bilen kimse dördün çift olduğunu anlayabilir. Benzer şekilde dördün iki eşit parçaya bölündüğünü kavrayabilir. Dört ve ikiyi ne zaman zihninde tasavvur etse aynı anda dördün ikinin katı olduğunu da kavrar. Zikrettiğimiz bu durumların sebebi, orta terimin o kişinin zihninde canlanmış olmasıdır. Bkz. İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 14.

<sup>35</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 77.

<sup>36</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 51, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98.

<sup>37</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 77.

<sup>38</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98.

<sup>39</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 51.

İtibârî önermeler, dış duyuların değil iç kuvvelerimizin etkisi ile oluşan önermelerdir. Benliğimizin bilincine varırız ama bunu duyularımızla bilemeyiz. Bir düşüncemizin, korkumuzun, öfkemizin olması ve bunların bilincinde olmamız, itibârî önermelere örnek verilebilir.<sup>40</sup>

- 3) Deneysel Önermeler (Mücerrebât): Tecrübe bilgisini<sup>41</sup> karşılayan deneysel önermeleri, akıl ve duyunun ortaklığı ile biliriz.<sup>42</sup> Şöyle ki etrafımızdaki bir şeyi duyularımız ile algılarız ve o şey hakkında aklımızla bir hüküm veririz. Bir şeyin bir şey için varlığını defalarca müşahade ettiğimizde, bu şeyin hükmü zihnimizde bir hatırlatma sağlamaya başlar. Akabinde bu tekrarlamamanın tesadüf olmadığı anlaşılır. Eğer tesadüfen olmuş olsa idi çoğunlukla olmazdı ve akıl, onun için nadir gerçekleşen hükmünü verirdi.<sup>43</sup> Zikrettiğimiz gerekçelere dayanarak, bu hatırlatmalardan şüpheye mahal bırakmayan güçlü bir kesinlik meydana geldiğini söyleyebiliriz. Ancak bu güçlü kesinliğin oluşması için kesin olan öncüllerin varlığı şart değildir. Tecrübe bazı durumlarda kesin olan önermelere bazı durumlarda ise çoğunlukla gerçekleşen önermelere ihtiyaç duyar.<sup>44</sup> Eğer tecrübe, bizâtihi tecrübe edilenin konu edildiği bir tecrübe ise kesinlik bildirir. Ancak tecrübeye konu olan şeyden daha genel veya daha özel bir şey, konu olarak alınırsa tecrübe kesinlik bildirmez.<sup>45</sup>

“Odun ile vurmak acıtır”<sup>46</sup>, “Ateş yakıcıdır”<sup>47</sup> ve “Sakamonya, ishal edicidir”<sup>48</sup> önermeleri, İbn Sina’nın deneysel önermeler grubuna dâhil ettiği önermelerdir. Sakamonya içilmesinin ishale sebep olmasına defalarca şahit olduktan sonra bu şeyin hep böyle gerçekleştiğine ve hep böyle gerçekleşeceğine dair inancımız kesinlik kazanır.

<sup>40</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 51.

<sup>41</sup> İbn Sina’nın epistemolojisinde tecrübe bilgisine dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ Felsefesinde Empirizmin Yeri Üzerine”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. ve terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2010, ss. 191-214.

<sup>42</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98.

<sup>43</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 77-78. Ayrıca bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 51, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98.

<sup>44</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 51.

<sup>45</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 43.

<sup>46</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 51.

<sup>47</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98.

<sup>48</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 77.

Tecrübenin bilgi ifade etmesinin gerekçesi, sadece o hükmü vermemize sebep olan algılarımızın çokluğu değildir. Algıların çokluğunun beraberinde daha önce zikredilen bir kıyas bulunur. Bu ikisinin birlikteliği ile bilgi ortaya çıkar.<sup>49</sup>

- 4) Sezgiler (Hadsıyyât): Sezgileri<sup>50</sup> içeren önermelerdir. Bir önermenin sezgisel olması, zihin için talep edilen şeyde orta terimin herhangi bir gayret olmaksızın kendiliğinden canlanması anlamına gelmektedir.<sup>51</sup> Hadsıyyât grubu içerisindeki önermelerin tasdik edilmesinin ilkesi, nefsin onlar hakkındaki çok güçlü sezgisidir. Bu çok güçlü olan sezgi ile birlikte şüphe, sezgisel önermelerden uzaklaşır ve zihin sezgisel önermelerin kesinliğine tâbi olur.<sup>52</sup>

Sezgisel önermeler, herkes için aynı açıklıkta değildirler. Zihinlerin kavrama dereceleri, sezgisel önermelerin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. İbn Sina'ya göre, sezgisel bir önermenin kesinliğini inkâr eden bir kimse için iki ihtimal vardır. Ya bu kişinin sezgi kuvvetinin zayıf olması sebebi ile önermeyi anlayamama durumu vardır ya da anlayış derecesi yüksek kişide gerçekleşen sezginin kendisinde gerçekleşmemesi sebebi ile önermeyi inkâr durum vardır.<sup>53</sup>

- 5) Kesin Rivayetler (Mütevâtirât): Kesin rivayetleri içeren önermeler, yanlış üzerinde birleşmesi mümkün olmayan farklı insanların tanıklığı ile elde edilirler.<sup>54</sup> Mütevâtirâtın kesin olmasının sebebi, onlar hakkındaki rivayetlerin ittifakıdır.<sup>55</sup> Biz, kendimiz müşahede etmesek bile gitmediğimiz şehirlerin varlığına kesin bir inanç ile inanırız ve bu inancımızı tasdik ederiz. Nitekim gitmesek bile Mısır ve Bağdat'ın var olduğuna kesin bir şekilde inanmamız ve bunu tasdik etmemiz, İbn Si-

<sup>49</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 43.

<sup>50</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 51. İbn Sina'nın epistemolojisinde sezgi bilgisi ve değeri için bkz. Şaban Haklı, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007/1, c. 6, sayı: 11, ss. 35-52. Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2010, ss. 113-147; Adnan Gürsoy, *İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2015.

<sup>51</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 9.

<sup>52</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 51.

<sup>53</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>54</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 78.

<sup>55</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 51-52.

na'nın bu konuya getirmiş olduğu örneklerden biridir.<sup>56</sup> Filozofun bu konuda vermiş olduğu bir başka örnek, görmediğimiz halde varlığını bildiğimiz kişilerdir. Kendileri ile aynı dönemde yaşamamış olsak da, tanıklık edenlerin rivayetleri ile Galen'in ve Öklid'in varlığına kesin bir şekilde inanır ve onların varoluşunu tasdik ederiz.<sup>57</sup>

Tevatürün şartı, onun şüpheden uzak olması ve bizzat kesinlik ifade etmesidir. Tevatürün bizzat kesinlik ifade etmesinin en önemli delili, dinleyen konumunda olanların konuşan kimsenin söylediklerini düşünme ihtiyacı duymadan kabul etmeleridir.<sup>58</sup> Burada tevatürün kesinliğini sağlayan şeyin, müşahedelere dair rivayetlerin azlığı ya da çokluğu ile ilgili olduğuna dair bir yanlışlığı oluşabilir. İbn Sina bu ihtimali bertaraf etmek için kesinliğin sayısal olarak ifade edilebilecek bir ölçütü olmadığını dile getirir. Zira filozofa göre kesinliği sağlayan husus, müşahedelerin sayısı değil müşahedelerin yeterliliğidir.<sup>59</sup>

6) Kıyasları Kendi İçinde Olan Önermeler (Kıyâsâtühâ Maaha): Sadece bir aracı (orta terim) vesilesi ile tasdik edilen önermelerdir. Bu önermelerde kıyasın talebi orta terimdir. Zira bu önermelerde kıyasın büyük terimi ve küçük terimi bilinmekte ve bu iki terim akledildiği anda orta terim de akledilmektedir. İbn Sina, bu kategoriye örnek olarak “İki, dördün yarısıdır” önermesini zikretmektedir.<sup>60</sup>

b) Yaygın Önermeler (Meşhûrât): Zâîât<sup>61</sup> olarak da anılan bu önermelerin karakteristik özelliği yaygın olmaları yani meşhur olmalarıdır. Yaygın oldukları için bu önermelerin tasdik edilmeleri gereklidir. Ancak meşhur önermelerin bir kısmı zorunlu doğrulardan oluşsa da<sup>62</sup> bu önermelerin kesin doğru olması gibi bir durum söz konusu değildir. Meşhurların bir kısmı doğrudur diyebiliriz fakat bu önermelerin kesin olabilmesi için bir delile ihtiyaç duyduklarını göz ardı etmemeliyiz. Ayrı-

<sup>56</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98.

<sup>57</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 51.

<sup>58</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 98-100.

<sup>59</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 52.

<sup>60</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 52. Ayrıca bkz. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 100.

<sup>61</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 80.

<sup>62</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 52.



ca meşhurların arasında yanlış önermelerin bulunmasının kaçınılmaz olduğuna da işaret etmemiz gerekir.<sup>63</sup>

Meşhur önermelerin yaygınlığından dolayı insan zihni, meşhur bilgiyi evvelî bilgiler gibi görme eğilimindedir.<sup>64</sup> Zira alışkanlık, üzerinde görüş birliği bulunan konular, insan doğasındaki merhamet, utanma, onur, hamiyet ve benzeri durumların etkisi ile insanlar, meşhurları, aklın tabiatında önceden var zannederler. Bu zan ile meşhurlara konu olan bilgiler, insanların nefislerine çocukluktan itibaren yerleşmiştir.<sup>65</sup> Ancak meşhur bilgiler, evvelî değildir. Bu bilgiler, fitrî olmayan bilgiler grubuna dâhildir.<sup>66</sup>

“Adalet güzeldir”, “Zulüm çirkindir”, “Nimet verene şükretmek zorunludur”,<sup>67</sup> “Aldatma çirkindir”,<sup>68</sup> “Yalan söylenemez”, “İnsanların önünde avreti açmamak gerekir”, “Kimseyi suçsuz yere incitmemek gerekir”<sup>69</sup> önermelerini, İbn Sina, meşhur önermeler arasında zikretmektedir. Bu önermeler, insanlar arasında yaygın bir şekilde kabul edilen önermelerdir. Zira insanlar, bu önermeleri, doğruluğunu ya da yanlışlığını dikkate almadan mutlak olarak alma eğilimindedirler. Ancak bu önermeler, doğru olsalar bile bunların doğruluğu salt akılla açıklanamaz. Filozofa göre salt akıl bu hükümlerden hiçbirisini zorunlu kılmaz.<sup>70</sup> “Bütün, parçadan büyüktür” önermesindeki bedâhet, yukarıdaki örneklerin hiçbirisinde mevcut değildir.

Meşhurlar arasında derecelendirme yapılabilir. Bir meşhur bilginin diğerinden daha kuvvetli olması mümkündür. Bazı meşhurlar bütün insanlar için aynı derecede kesin ve doğrudur. Meşhur bilgilerin tamamının evvelî bilgiler olduğunu söylemenin yanlış olacağını ifade etmiştik. Ancak aksi mümkündür. Evvelîlerin tamamı, zorunlu olarak doğru olan meşhurlara örnektir. Bazı meşhurlar ise sadece belli gruplar (sanat-meslek erbabı) arasında meşhurdur. Bunlara sınırlı meşhurlar denilir. Bazı

<sup>63</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16.

<sup>64</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 80, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 102.

<sup>65</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 52, İbn Sina, *en-Necât*, s. 80.

<sup>66</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 80.

<sup>67</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16.

<sup>68</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 80.

<sup>69</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 100.

<sup>70</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 52, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16.

meşhurlar ise güvenilir bir kişiye ya da topluluğa dayanan kabullerdir. Makbûlât adı verilen bu önermeler, otoriteye dayalı olarak kabul edilen meşhurlar grubuna dâhildir.<sup>71</sup>

Meşhurlar arasında yanlışların olması mümkündür. “Allah, imkânsıza kadirdir” önermesi bu yanlışın örnektir.<sup>72</sup> Doğru olan meşhurlar ise ya zorunlulardan ya şeriatlerin gönderildiği toplumun eğitimi ile ilgili yargılarından ya huylarımız ve duygularımızdan ya da tümevarımla elde edilenlerden olur.<sup>73</sup>

- c) Vehme Dayalı Önermeler (Vehmiyyât): İdrakimize dair iç kuvvelerden biri olan vehim gücünden<sup>74</sup> kaynaklanan önermeler, duyularımıza tabidirler. Vehmî önermeler, yanlış önermeler olmalarına rağmen zihinde meşhurlardan daha güçlüdürler. Bu durumun sebebinin, vehmî önermelerin faydalı olması bakımından değil, zihnin bu önermelere direnememesi bakımından olduğuna dikkat çekmek durumundayız.<sup>75</sup> Vehim kuvvesi, söz konusu önermelerin zıddını veya mukabilini tasavvur edemediği için duyuya konu olanların hükmüne hasredilir.<sup>76</sup>

İnsan zihninin vehmî önermeleri, evvelilere benzetmesi ve bazen evvelîler grubuna dâhil etmesi, vehim kuvvesinin zihinde ne kadar güçlü olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Vehmî yargılardan geçersiz olanlar, akılla geçersiz kınırlar. Ancak geçersiz kınımlarına rağmen yine de zihinden gitmezler. Bu da ilk anda evvelîler ile evvelîlere benzeyenlerin ayırt edilememesine sebebiyet verir.<sup>77</sup> Fakat vehim, hiçbir zaman akılda önceden bulunan evvelî bir bilginin aksini gerektiremez, bu bilgi hakkında şüphe oluşturamaz. Örneğin vehim, bütünü parçadan büyük olduğu

<sup>71</sup> *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16.

<sup>72</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 104.

<sup>73</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 53.

<sup>74</sup> İbn Sina epistemolojisinde vehim için bkz. Ali Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/ 1), 125-141; M. Zahit Tiryaki, *İbn Sina Felsefesinde Mütahayyile/ Müfekkire ve Vehim*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.

<sup>75</sup> *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 17.

<sup>76</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 78, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 53.

<sup>77</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 79, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 53.

yargısını inkâr edecek yahut bu hüküm ile ilgili şüphe duymayı gerektirecek hiçbir yargıda bulunamaz.<sup>78</sup>

“Nerede olduğu gösterilemeyen ve âlemin dışında veya içinde bulunması mümkün olmayan şey yoktur”,<sup>79</sup> “Bütün, boşluk veya sınırsız dolulukta sonlanır”<sup>80</sup> önermeleri ya da bir kişinin her varlığın, somut bir varlık olması gerektiğine kesin gözü ile bakması,<sup>81</sup> vehme dayanan önermelere örnek olarak verilebilir.

İbn Sina, yanlış olmalarına rağmen böylesine yaygın olan ve insanlar tarafından kolaylıkla benimsenen vehmî önermelerin engellenmesinin sadece hakiki dini görüşler ve felsefî bilimler ile mümkün olacağını savunmaktadır. Zira İbn Sina’ya göre dini yasalar, vehimlerimize muhalif olmamış olsaydı, vehimlerimizin yaygın doğrularımız haline gelmesi kaçınılmaz olurdu.<sup>82</sup>

### 3.1.2. DOĞRU OLARAK DIŞARIDAN ALDIĞIMIZ ÖNERMELER (ME’HÛZÂT)

Doğru olarak dışarıdan aldığımız önermelerin<sup>83</sup> kesinliğine dair kendimizden kaynaklanan bir inancımız yoktur. Me’hûzât kategorisine giren önermeleri, güvenilir kimseler olarak addettiğimiz insanlar, öyle söylediği için doğru ve kesin kabul ederiz. Bu önermeler, kendi içerisinde iki alt gruba ayrılır: Otoriteye dayalı önermeler ve eğitim amaçlı önermeler.

- a) Otoriteye Dayalı Önermeler (Makbûlât): Kendileri hakkında olumlu düşüncelere sahip olduğumuz fazilet sahibi ve güvenilir kimselerin sözlerine dayanan öncüllerdir.<sup>84</sup> Hakkında bilgi sahibi olmadığımız konularda bu kimselerin sözleri ile bizde tasdik meydana gelir. Makbûl öncüller ne evvelî ne de hissîdir.<sup>85</sup> Otoriteye duyulan güven, bu önermelerin sağlamlığını tesis eden en önemli unsurdur.

<sup>78</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 100.

<sup>79</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>80</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 78-79.

<sup>81</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 53.

<sup>82</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 53-54.

<sup>83</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>84</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 78, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 54, İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 104.

<sup>85</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 104.

İbn Sina, şeriat önderlerinden burhân ve benzeri araştırma yöntemleri ile soruşturulmadan kabul edilen şeylere inanmamızı, makbûl önermeler bağlamında örnek olarak zikretmektedir.<sup>86</sup>

- b) Eğitim Amacı ile Kabul Edilen Önermeler (Takrîriyyât): Eğitim veya tartışma maksadıyla kabul edilen önermelerdir. Takrîr edilenlerin bir kısmı, tartışmacı, doğru olarak kabul ettiği için bizim de doğru olarak kabul ettiğimiz öncüllerdir. Diğerleri ise bilimlerin ilkeleri olarak konulup herkes tarafından benimsenmesi istenilen önermelerdir.<sup>87</sup>

### 3.2. DOĞRU ZANNEDİLEN ÖNERMELER (MAZNÛNÂT)

Gâlip zanla bilinen önermelerdir. Bu önermeler, herhangi bir kesin inanç olmaksızın sadece (doğru) zannedilen önermelerdir. Zanna dayanan önermeler ile bir tasdik oluşması mümkün olmakla birlikte bu önermeler, sabit olmayan önermelerdir.<sup>88</sup>

Zannedilen önermelerin bir kısmının, meşhur önermelere olan benzerliğine de değinmemiz gerekmektedir. Meşhurlara olan benzerliği sebebi ile zihin onları ilk aşamada tahkik etmek istemez. Onları, doğru olarak benimsemeye yönelir. Dalgınlıkla doğru sayılan bu önermelerin, meşhur önermeler grubuna dâhil olmadığı ancak soruşturulduğunda anlaşılır. Tahkik edilmeden önceki doğru görme ve benimseme, tahkikten sonra yerini zanna ve yanlışlamaya bırakır.<sup>89</sup> *Danişname-i Alai*'de, görünürde meşhûrât olarak ayrı bir kategori içerisinde zikredilen bu önermelere, "Kendi arkadaşına doğrudan ve yanlışta yardım etmen gerekir" önermesi, örnek olarak gösterilmektedir. İbn Sina, ilk duyulduğu anda kulağa hoş gelen ve doğru zannedilen bu önermenin iyi düşünüldüğü takdirde bizzat meşhur olmadığına anlaşılacağını ifade eder. Zira meşhur olan bunun tam tersi olan durumdur. Hiçbir kimse yanlış söz konusu olduğunda dostuna yardım etmemelidir.<sup>90</sup> Aklın doğru gördüğü ve yöneldiği meşhur önerme, bu şekildedir.

<sup>86</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 78.

<sup>87</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 54.

<sup>88</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 81, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 54, İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 106.

<sup>89</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 54, İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16.

<sup>90</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 106.

İbn Sina, “Filan, gece mahallenin etrafında dolaşüyor; öyleyse kafasında taşkınlık var. Filan, düşmanımıza mesaj gönderdi; öyleyse onun kafası bize düşmanlıkla meşguldür”<sup>91</sup> önermesini yahut bir insanın asık yüzlü birinin yanına geldiğini görmesi üzerine, o kişinin kendisini yakalayacağını zannetmesini<sup>92</sup> zanna dayalı önermelere örnek olarak zikretmektedir.

### 3.3. DOĞRUYA BENZER ÖNERMELER (MÜŞEBBİHÂT)

Gerçekte öyle olmadıkları halde doğruya benzeyen önermeler grubuna, müşebbihât adı verilmektedir. Mana ya da lafız aracılığıyla olan benzeşim sebebi ile bu önermeler, doğru, meşhur, makbul, müsellemler önermelere benzer görünmektedir.<sup>93</sup> İnsan zihni, doğruya olan benzerliği veya yakınlığı sebebi ile müşebbihâtı tasdik etme eğilimindedir. Bu önermelere yanlışın kabulü yolu ile tasdik edilen önermeler de denilebilir.<sup>94</sup>

### 3.4. HAYALE DAYANAN ÖNERMELER (MUHAYYELÂT)

Hayale dayanan önermelerin en önemli özelliği yanlış olmalarına rağmen kabul edilebilir gibi görünmeleridir. Tasdik edilen şeylerin işlevini gerçekleştiren bu önermeler nefsi bazı şeylere kapatır (kabz) ve bazı şeylere açarlar (bast).<sup>95</sup> Bu işlevleri sebebi ile yanlış olmalarına rağmen tasdik edilmiş önermelerin yerlerini tutarlar.

Hayale dayalı önermeler zan dahi içermezler.<sup>96</sup> Buna rağmen insan doğası üzerinde çok etkilidirler. Nefsi, bir şeye aşırı istek duymak ya da bir şeyden sakındırmak için teşvik ederler. İbn Sina'nın hayale dayanan önermeler için verdiği örnek, “Bal, acı ve kusturucudur” önermesidir.<sup>97</sup> Bu sözün, yanlış olmasına rağmen insanı baldan yüz çevirmeye yönelttiğine, insanın doğası gereği bu sözle bal yemekten tiksindiğine işaret eden filozof, vermiş olduğu bu örnek ile hayale dayanan önermelerin etki gücüne dikkat çekmek istemektedir. Halkın her zaman tasdikten ziyade tahayyüle yakın olduğunu vurgulayan İbn Sina, bu önermelerin şiirsel kıyasta kullanıldığını ve halka bu yönden faydası olduğunu ifade eder.

<sup>91</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 106.

<sup>92</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 17.

<sup>93</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 106, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 54-55.

<sup>94</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 16.

<sup>95</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 81, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 55, İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 13, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 106, İbn Sina, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 119.

<sup>96</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 56.

<sup>97</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 81, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 56, İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 13, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî* s. 106.

Zira şiiresel kıyasların ilkesi, tasdik edilmediği halde tasdik edilmiş gibi etkide bulunmadır.<sup>98</sup>

#### 4. BEŞ SANAT

Klasik mantığın kendisi için esas aldığı temel unsur, kıyastır. Kavram ve önermelerin açıklanması ise kıyas için bir ön hazırlık mahiyetindedir. İbn Sina epistemolojisinde, kıyaslarda kullanılan öncülleri açıkladığımızı göre, hakiki bilgiyi elde etmek ve kesinlik ifade etmeyen bilgilerden hakiki bilgiyi ayırmak için bunların, nerelerde kullanıldığını incelememiz gerekmektedir. Kıyas meselesine geldiğimizde ise kıyasın uygulama alanı olan beş sanat konusu karşımıza çıkmaktadır.<sup>99</sup>

Bir kıyas söz konusu olduğunda o kıyasın formunu, öncüllerin bir araya geliş biçimi; kıyasın içeriğini ise öncüllerin anlamı oluşturmaktadır. Kıyasları, içeriklerine göre değerlendirdiğimizde tasdik değerlerine göre yani içerdikleri bilgilerin kesinlik derecesine göre birbirlerinden farklılaşırlar. Bu sınıflandırma ile beş sanat ortaya çıkar.<sup>100</sup>

İslam felsefesi tarihi dikkate alındığında, kıyası, türlerine göre içerik değerlerini dikkate alarak beş sanat şeklinde isimlendiren ilk filozofun Farabi olduğu tahmin edilmektedir.<sup>101</sup> Filozof, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)* isimli eserinde kıyası kullanmaya yarayan sanatların beş tane olduğunu dile getirmektedir. Bunlar; burhân, cedel, hitabet, şiir ve mugalata olarak tanzim edilmiştir.<sup>102</sup> Bu sıralama, öncüllerin sağlam bilgi veriş sırasına göre düzenlenmiştir.<sup>103</sup>

Beş sanat isimlendirmesi, Aristoteles'in *Organon* isimli eserinin son beş kitabı temel alınarak yapılan bir isimlendirmedir. İbrahim Emiroğlu, İslam mantıkçılarının beş sanatı kendilerine konu edinmelerine gerekçe olarak zikrettiği hususlar arasında, onların beş sanat ile ulaşmak istediği epistemolojik hedeflere işaret eder. Buna göre beş sanatın kullanılmasının amacı, burhânî bilgiyi, epistemik değeri açısından kendisinden düşük seviyedeki bilgilerden ayırmak ve aralarında bir derecelendirme yaparak burhânî bilginin konumuna işaret

<sup>98</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 13.

<sup>99</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan Kitap Yay., Ankara 2013, s. 199

<sup>100</sup> Kamil Kömürcü, "Tasdik Türleri ve Beş Sanat", *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz-Ali Çetin, Grafiker Yay., Ankara 2016, s. 235.

<sup>101</sup> Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, takdim ve şerh: Doktor Ali Ebu Mülhim, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 38. Bu iddia için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2012, s. 203.

<sup>102</sup> Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 38.

<sup>103</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2012, s. 206.

etmek olarak ifade edilebilir. Bu sayede sağlam delillere ve kesin bilgiye ulaşmak mümkün olacaktır.<sup>104</sup> Tezimizin konusu dikkate alındığında, İbn Sina'nın sisteminde, burhânda kullanılan öncülleri incelemenin ve yukarıda ele aldığımız öncüllerin hangi sanatlarda kullanıldığına kısaca değinmenin isabetli olacağını düşünüyoruz.

İlk olarak burhânın öncüllerini incelemek istiyoruz. Bu tercihimizde, İbn Sina'nın *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*'de beş sanat için zorunlu bir tertip olmamasına rağmen en muhtemel sıralamanın Aristoteles tarafından burhânın diğer sanatların önüne koyulduğu sıralama olduğunu ifade etmesi etkili olmuştur. Bu sıralamaya gerekçe olarak, doğru (hak) ve kesini elde etme amacını sağlayan sanatın, burhân olduğu iddiasını dile getiren filozof, her işte en uygun olanın, daha önemli olana öncelik verilmesi ve fazlalıklardan önce zorunlu olanla meşgul olunması olduğunu dile getirir. Zira insan doğasına uygun olan budur. Burhân haricindeki sanatların faydası, insanlar arasında ortak toplumsal durumlarda tezahür etmektedir. İbn Sina'ya göre, diğer sanatlarda öğrenilen hususların, hak olanı reddedip inatçılık yapan kimseye karşı nasıl davranılacağı, onunla nasıl mücadele edileceği veya halkın zannettiği ve tahayyül ettiği şeylerden onları kurtarıp doğruya nasıl yönlendirileceği gibi durumlarda faydaları ortaya çıkmaktadır. Burhân ise bireysel yetkinliğin kazanılmasında faydası ortaya çıkan bir sanattır. Yukarıda ifade ettiğimiz gerekçelere dayanarak bireysel yetkinliğin toplumsal yetkinlikten önce geldiğini rahatlıkla söylemek mümkündür.<sup>105</sup> Görüldüğü üzere burhânın mertebe olarak en üst seviyede yer alması, kaçınılmaz olmaktadır.

Burhânî kıyasların öncülleri söz konusu olduğunda, İbn Sina'nın işaret ettiği öncüller, eserleri arasında farklılık göstermektedir. İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*'da burhânî kıyasların, kabulü zorunlu öncüllerden müteşekkil olduğunu ifade etmektedir.<sup>106</sup> Kabulü zorunlu öncüllerin ise evvelîler, müşâhedât adını verdiğimiz gözlemler, tecrübî öncüller, hadsiyyât adını verdiğimiz sezgiler, mütevatir öncüller ve kıyasları kendi içinde olan önermeler olduğunu, müellif, aynı eserde daha önceki bölümlerde açıklamıştır.<sup>107</sup> *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*'de burhânî kıyasların, duyulur, tecrübî, evvelî öncüller veya kıyası evvelî olan öncüllerden oluştuğu dile getirilmiştir.<sup>108</sup> *Dânişnâme-i Âlâî*'de evvelî, hissî, tecrübî, müte-

<sup>104</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 203.

<sup>105</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 4.

<sup>106</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, s. 70.

<sup>107</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>108</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 5.

vadır ve kıyası tabiatında bulunan öncüller, burhânın öncülleri olarak zikredilmiştir.<sup>109</sup> *Uyûnu'l-Hikme*'de ise burhânın öncülleri olarak duyulur, tecrübî, evvelî ve mütevatir öncüllerden bahsedilmiştir.<sup>110</sup>

Görüldüğü üzere evvelî, hissî ve tecrübî öncüller, burhânın öncüllerinin konu edildiği yerlerde kendilerine istisnasız işaret edilen öncüllerdir. Diğer öncüller, eserler arasında farklılık göstermekle birlikte yukarıdaki eserlerde zikredilen bütün öncüllerin ortak özelliğinin bu öncüllerin kabulü zorunlu önermeler grubuna dâhil olmaları olduğu hususu unutulmamalıdır. Epistemolojik açıdan bakıldığında ise bu önermelerin, kesinlik ifade etmelerine rağmen kesinlik değeri bakımından eş değer olmadıkları aşikârdır. Ancak bu farklılık, onların burhânî kıyaslarda kullanılmalara engel teşkil etmez.

Burhânda kullanılan öncüllerle ilgili söylemek istediğimiz bir husus da bu öncüllere ait genel bir isimlendirme yapılabileceği meselesi ile ilgilidir. İbn Sina, burhânî kıyası tanımladığı bazı yerlerde, burhânî kıyasın öncülleri için “yakîniyyât” ifadesini kullanmıştır.<sup>111</sup> Burhânın öncülleri için tek bir kavram kullanılmış olması, bizi “yakîniyyât” kavramını incelemeye sevk etmektedir.

Zarurî ya da teorik olan ve kendileri ile yakînî tasdikinde elde edildiği önermelere yakîniyyât ismi verilmektedir.<sup>112</sup> Yakînî (kesin) kelimesinin çoğulu olan yakîniyyât, kesin veya kesine yakın öncüller için kullanılmaktadır.<sup>113</sup> Görüldüğü üzere kesin bilginin elde edildiği burhânî kıyasın oluşabilmesi için öncelikle onu oluşturan öncüllerin kesinliği şart koşulmaktadır.<sup>114</sup>

İslam mantık tarihinde, “kesinlik (yakîn)” kavramını derinlemesine inceleyen ilk kişi Fârâbi olmasına rağmen kesinlik ifade eden önermeleri tasnif edip her birini örneklerle açıklayan kişi İbn Sina'dır. İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*<sup>115</sup>'deki tasnifi ile İslam

<sup>109</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 106-108.

<sup>110</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 11.

<sup>111</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 83; İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 28.

<sup>112</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsuatü Keşşâfi Istilahât'il-Fünûn ve'l-Ulûm*, s. 1813.

<sup>113</sup> Ali Durusoy, “Yakîniyyât”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 43, s. 273.

<sup>114</sup> Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2008, s. 190.

<sup>115</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 13-17.



mantık tarihinde önermeleri doğruluk değerine göre sınıflandıran ilk kişi olarak literatürdeki yerini almıştır.<sup>116</sup>

Değınmemiz gereken bir başka farklılık ise bu öncüllerin modalitesi (kipi) ile ilgilidir. İnsan zihninde burhânın, sadece ve sadece kipleri zorunlu ve çoğunlukla mümkün olan öncülleri kullandığına dair bir vehim oluşması mümkündür. Ancak İbn Sina'ya göre bu, tamamen geçersiz bir iddiadır. Zira bilimlerde sorular farklı şekillerde sorulabilir. İhtiyaca binaen inşa edilen her soru cinsinin, o sorunun çözümünü veren kendine özgü öncülleri vardır. O halde burhânı kullanan kişinin, zorunlu sonuçları zorunlu öncüllerden ve zorunlu olmayan sonuçları zorunlu olmayan öncüllerden çıkardığını söylemek mümkündür.<sup>117</sup> Bir başka ifade ile söz konusu öncüllerin modalitesi (kipi), zorunlu ise sonuç da onun zorunluluğu tarzında zorunlu ya da mümkün ise sonuç da onun mümkünlüğü tarzında mümkün olur.<sup>118</sup>

Burhândan sonra ele alacağımız sanat, cedel sanatıdır. Cedelde kullanılan temel öncüller, İbn Sina'nın cedeli kendisine konu edindiği bütün pasajlarda istisnasız olarak dile getirdiği meşhur öncüllerdir.<sup>119</sup> Ancak filozofun, çeşitli eserlerinde meşhur öncüllerin yanında farklı önermeleri de bu gruba dâhil etmesi vakidir. *Kitâbu 'ş-Şifâ Topikler'* de, cedelde kullanılan kıyasta dayanağımızın meşhur öncüller olması gerektiğini dile getiren filozof, kabul edilmiş öncüllere (mütesellime) de, cedelin maddesi gözü ile bakmaktadır. Bu öncüller, bir disiplin erbabının çoğunluğu veya insanların büyük bir kısmı tarafından kabul edilmiş olmalıdır.<sup>120</sup> Benzeri bir yaklaşım, *Dânişnâme-i Alâî*'de karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde, meşhur önermelerin yanı sıra müsellemler grubuna dâhil olan önermeler de, cedelin öncülleri olarak kabul edilmektedir.<sup>121</sup> *İşârat ve Tenbihât*'da ise meşhurlara ek olarak takrîriyyât yani eğitim ve tartışma öncüllerine işaret edilmektedir.<sup>122</sup>

<sup>116</sup> Ali Durusoy, "Yakîniyyât", s. 273. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, İbn Sina, sadece *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*'de değil mantığa dair çeşitli eserlerinde de önermelerin değerine ve kaynağına göre sınıflandırmalar yapmıştır. Burada sadece bu eserin zikredilmesi, ilk olması gerekçesiyledir.

<sup>117</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 71.

<sup>118</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>119</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 5, İbn Sina, *Topikler (Cedel)*, s. 4, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 70, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s.108, İbn Sina, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 12.

<sup>120</sup> İbn Sina, *Topikler (Cedel)*, s. 4.

<sup>121</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 108.

<sup>122</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 70.

Meşhur önermelere ek olarak zikredilen öncüllerin, yaygın olma ve halk nezdinde sorgulanmadan kabul görme noktasında, meşhurlara olan benzerliği aşikârdır. Bu noktaya dikkat çeken İbn Sina, cedeldeki öncüllerin hak olmaları bakımından değil meşhur ve müsellemler olma yönünden cedelde var olduklarını dile getirir.<sup>123</sup>

Burhândan sonra gelen ilk sanat olan cedelin, bireysel yetkinlik sürecine herhangi bir katkısı yoktur. Ancak toplumsal açıdan faydaları olduğu inkâr edilemez. Onun katkıları, insanlar arasındaki ortak bir durumda ya da insanın karşısındakine olan hitabında açığa çıkmaktadır. Bir başka ifade ile toplumsal maslahatın korunması noktasında cedelin önemli bir yeri vardır. İbn Sina'ya göre cedeldeki esas gaye muhataba gâlip gelmek olduğu için, cedelin doğrudan değil dolaylı bir katkısının olduğu unutulmamalıdır.<sup>124</sup>

Cedelin, toplumsal yetkinliği sağlamadaki faydalarına kısaca değinmek istersek,

- 1) Yanlış görüşlere sahip olduğu halde bildiğini iddia eden ve burhânı elde etmesi zor olan insanlara cedel yolu ile gâlip gelmek mümkün olmaktadır.<sup>125</sup>
- 2) İlk maddede bahsedilen kimselere sadece gâlip gelmek değil aynı zamanda onları doğruya inandırmak hedefleniyor ve bu hedef, burhân yolu ile mümkün olmayorsa, o insanları, cedel ve meşhur önermelerle doğruya inandırmak söz konusu olabilmektedir.<sup>126</sup>
- 3) Geometri, tıp, fizik gibi tikel ilimlerin haricindeki ilimlerin asılları, metafizikle ispatlanmaktadır. Bir öğrenci, burhânî ilimlerin ilkelerini, yardım almaksızın kavramakta zorlanabilir. Zira öğrenci henüz bu ilkeleri, yakînî olarak kavrayacak yetkinlikte değildir. Böyle bir durumda biz, öğrencinin benimsediği ve kabul etmekte zorlanmadığı öncülleri, doğru olmasalar bile, öğrenciye rahatlıkla benimsetebiliriz. Bu şekilde öğrenci, bu ilkeleri yadırgamaz ve bunlar üzerine bina edilen hususları kavramakta zorlanmaz. Cedel sanatı sayesinde, o ilkeleri yakînî olarak kavrayabileceği zamana değin öğrenimini sürdürebilir. Öğrenme sürecinin kesintiye uğramamasında cedelin katkısı önemlidir.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 108.

<sup>124</sup> İbn Sina, *Topikler (Cedel)*, s. 5.

<sup>125</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 108, İbn Sina, *Topikler (Cedel)*, s. 5.

<sup>126</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 108.

<sup>127</sup> İbn Sina, *Topikler (Cedel)*, s. 6, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 108.

4) Cedel, burhândan bir adım öncesi olduğu için insan zihni önce cedelin farkına varmakta, arkasından burhâna geçmektedir. Benzer şekilde, bilinmeyene ulaşmak, önce cedelî kıyasların elde edilmesi, akabinde ise onlardan burhânî kıyasın elde edilmesi ile gerçekleşmektedir. Bir başka ifade ile cedel, burhândan bir adım önceki aşamayı oluşturmaktadır.<sup>128</sup> Meşhur öncüller, burhânî öncüllerden daha genel olduğu için insan, hangisinin burhânî olup hangisinin olmadığını öğrenmek amacı ile meşhur öncülleri araştırmaya başladığında, meşhurları öğrenmesinin yanı sıra burhânîyi de kazanıp hazırlayabilir.<sup>129</sup>

Güzel ve etkili söz söyleme sanatı olan hitabet sanatı,<sup>130</sup> öncül olarak meşhur olmayan zanna dayanan ve (bir otoriteden) kabul edilen öncülleri kullanmaktadır.<sup>131</sup> Hitabetin ve ileride ele alacağımız şiir sanatının konuları tikel unsurlardan müteşekkildir. Tümel unsurlara dair herhangi bir açıklayıcılığı haiz değildir.<sup>132</sup> İbn Sina, hitabet sanatının; insanların yönetiminde, danışma, husumet, azarlama, övme ve kınamada, sözü abartma ve değerini düşürmede, şeriat dallarında ve el-umûru'l-medeniyye adı verilen toplumsal durumlarda faydalı bir sanat olduğunu düşünmektedir.<sup>133</sup>

Beş sanat içerisinde kendisine değinmemiz gereken dördüncü sanat, şiirdir. Şiirin öncülleri doğru ya da yanlış olabilir. Bunun bir önemi yoktur. Esas önemli olan o öncülün, karşıdaki kişinin hayal dünyasına hitap edebilmesidir. Bu gerekçe ile şunu söylemek mümkündür: Muhayyelât grubuna dâhil olan yani hayale dayanan önermeler, şiirin kullandığı öncüllerdir.<sup>134</sup> Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, tikel konularda kullanılan şiir sanatı, tümel ve bilimsel bir nitelik taşımaktan uzaktır.<sup>135</sup>

Safsata olarak da isimlendirebileceğimiz mugalata sanatında maksat, kişinin karşısındakini kandırmasıdır. İbn Sina, mugalatayı konu edindiği pasajlarda, bu sanatın hiçbir faydası

<sup>128</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s.6.

<sup>129</sup> İbn Sina, *Topikler (Cedel)*, s. 6.

<sup>130</sup> İbn Sina'nın hitâbet sanatını nasıl ele aldığını incelemek için bkz. Abdulkadir Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, Litera Yay., İstanbul 2014.

<sup>131</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 110, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 70, İbn Sina, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 13.

<sup>132</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 6.

<sup>133</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 110, İbn Sina, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 13.

<sup>134</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî* s. 110, İbn Sina, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 13, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 70-71.

<sup>135</sup> İbn Sina, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 14, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbîhât)*, s. 72.

olmayıp salt zarara sebep olduğunu dile getirir.<sup>136</sup> Fakat zararı aşikâr olmasına rağmen mugalata sanatını öğrenmemiz gerekmektedir. Zira ancak mugalatalı kıyasların sebep ve illetlerini öğrenerek bu kıyaslardan sakınmak mümkün hale gelmektedir.<sup>137</sup>

Mugalata sanatında kullanılan öncüller, doğru, meşhur ve kabul edilmiş önermeler grubuna dâhil olabilirler. Ancak bunlar kullanıldığı takdirde sonuçla ilişkisiz olmaktadır.<sup>138</sup> Dolayısı ile doğru, meşhur ve kabul edilmiş önermeleri, bu bağlamda zikretmeye gerek yoktur. Mugalatada kullanılan öncüller, müşebbihât ve vehmiyyât grubuna dâhil olan öncüllerdir.<sup>139</sup> Doğru olmadığı halde doğruymuş gibi muamele edilen öncüller ve vehmî yargılar, kişileri yanlışla sürüklemektedir. Bu vasfından ötürü, mugalatanın, burhân sanatı ile hiçbir ortaklığı yoktur.<sup>140</sup> Burhânın, yakîni açığa çıkardığı hatırlanırsa, böyle bir ortaklığın gelişmemesinin sebebi anlaşılabilir.

Eserlerinde beş sanata ve açıklamalarına yer veren İbn Sina için önemli olan sanat, burhân sanatıdır. Burhân haricindeki sanatlar, burhândan farklı olan yönleri aşikâr olsun diye konu edilmiştir. Filozof, *Dânişnâme-i Alâî*'de öncüller ve öncüllerin kullanıldığı sanatları zikrettikten sonra bizim kullanacağımız iki sanat olduğunu dile getirir: Bunlar, kullanmamız için burhân ve sakınmamız için mugalata sanatıdır.<sup>141</sup>

Beş sanat konusu içerisinde genel itibari ile incelediğimiz “burhân”ın İbn Sina sistemindeki yeri buraya kadar zikrettiklerimiz ile sınırlı değildir. Filozof, burhân temelinde bir teori oluşturmuş ve bu teoriyi ilmî bilginin kriteri olarak ele almıştır. İkinci bölümde, kazanılmış tasdiklerimizi elde etme yöntemi olarak ele aldığımız kıyas, kıyasın öncülleri ve beş sanat meseleleri hakkında çizdiğimiz genel çerçeve üzerine inşa edeceğimiz üçüncü bölümde, kesin bilginin unsurlarını, burhân teorisi ve yakîni tasdik bağlamında ele alacağız.

---

<sup>136</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 110, İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 6.

<sup>137</sup> İbn Sina, *Topikler (Cedel)*, s. 3.

<sup>138</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 27.

<sup>139</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 110, İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 70.

<sup>140</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 6.

<sup>141</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 112.

## BÖLÜM 3: İBN SİNA EPİSTEMOLOJİSİNDE BURHÂN VE KESİNLİK

### 1. BURHÂN

Beş sanat meselesini ele aldığımızda öncülleri üzerinden konu edindiğimiz burhânı, bu bölümde kesinlik bakımından incelemek istiyoruz. İkinci bölümde kıyasın bir türü olarak değerlendirdiğimiz burhân, aynı zamanda ilimler sisteminin kanıtı dayanan temelleri ile ilişkilendirilebilir. Burhân teorisinin epistemolojik yönünü, kesinlik (yakîn) meselesi oluşturmaktadır. İlhan Kutluer, burhânın metodolojik bakımdan bilimselliğin (ilmîliğin), epistemolojik bakımdan ise kesinliğin kriteri olduğunu düşünmektedir.<sup>1</sup> O halde burhân kelimesinin karşıladığı iki anlam vardır: Kıyasın uygulama alanı olan beş sanattan bir tanesi ve şekk barındırmayan kesin bilgiyi bizim için ulaştırabilen kanıt.<sup>2</sup>

İslam felsefesine ait bir ıstılah olarak ele aldığımız “burhân” kelimesi için ifade ettiğimiz iki anlamın izdüşümlerini literatürde takip etmek mümkündür. Birinci anlam için *Kitâbu't-Ta'rifât*'a başvurduğumuzda, “yakîniyyâttan oluşan kıyasa, burhân adı verilir”<sup>3</sup> ifadesi karşımıza çıkmaktadır. Burhân için buna benzer bir tanım yapan Rıza Tefvîk (ö. 1949), burhânî kıyasın amacının yakîni elde etmek olduğunu vurgulamaktadır.<sup>4</sup> Burhânın ikinci anlamı için, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) tanımına bakmamız yeterlidir. Ona göre burhân, bir şeyin delillendirilerek açıklanması ve ispat edilmesidir. Hücet kelimesinin kendisi ile aynı anlamda kullanıldığı vakidir. İspat gerektiren bir şeyin delille ve sağlaması yapılarak ispat edilmesidir.<sup>5</sup> *el-Mu'cemü'l-Felsefî*'de ise burhân, açıklayıcı kesin delil olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup>

Bir kıyas türü ve kanıtlama metodu olarak kullanılan burhânın İslam dünyasında, kendisine bir yer edinmesi, Aristoteles'in *Organon* adlı külliyatının dördüncü eseri olan *Analytica Posteriora (İkinci Analitikler/ Burhân)*<sup>7</sup>'nin X. yy'da Ebû Bîşr Mattâ b. Yunus tarafından Arapça'ya çevirilmesi ile gerçekleşmiştir.<sup>8</sup> Aristoteles, söz konusu eserinde kanıt teorisi

<sup>1</sup> İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 158.

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul 1992, s. 429.

<sup>3</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2012, s. 104.

<sup>4</sup> Rıza Tefvîk, *Kâmûs-ı Felsefe*, yay. haz. Recep Alpyağıl, Doğubatu Yay., Ankara 2015, s. 286.

<sup>5</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsuatü Keşşâfî Istilahât'il-Fünûn ve'l-Ulûm*, s. 324.

<sup>6</sup> Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Mektebetü'l-Medrese, Dârü'l-Kitâbi'l-Âlemî, Beyrut 1994, c. 1, s. 206.

<sup>7</sup> *İkinci Analitikler*'in İslam dünyasına intikali ve etkileri için bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 100-102.

<sup>8</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, s. 429.

üzerinde durmuştur. Ona göre kanıt, zorunlu öncüllerden oluşturulan bir kıyastır.<sup>9</sup> Kanıtlı ulaşılmak istenen ise kesin bilgidir. Aristoteles'in sisteminde kanıt olarak isimlendirilen teori, İslam dünyasında "burhân" ismi ile karşılanmıştır. Kindî ve Farabi dönemlerinde muhtasar haline getirilen<sup>10</sup> bu eserin, *Kitâbu'l-Burhân* olarak anılmaya başlaması, Farabi dönemine tekabül etmektedir.<sup>11</sup> Bu tekâbüliyet, tesadüf değildir. Zira felsefenin kavramlarının İslam dünyasındaki karşılıklarının tespit edilip bu kavramların literatürdeki yerlerini alması, Farabi'den itibaren gerçekleşen bir vakıadır.<sup>12</sup>

## 2. İBN SİNA'NIN SİSTEMİNDE BURHÂN

İbn Sina, *Şifâ* külliyyatının beşinci kitabına *İkinci Analitikler* ismini vermiş ve bu eserde "burhân" meselesini incelemiştir. Burhânla hedeflenen, kesin bilgi ve doğrunun ne olduğunun bütün yönleri ile ortaya koyulmasıdır.<sup>13</sup> İbn Sina, burhânı, kesinliğin (yakîn) elde edilmesi için kesin (yakînî) öncüllerden oluşturulmuş kıyasa verilen isim olarak tanımlamaktadır.<sup>14</sup> Bir başka ifade ile burhân, oluşturulmuş kesin kıyastır (kiryâsun mu'telefün yakînîyyün).<sup>15</sup>

Zikredilen iki tanımda ortak olan unsur, "kesin (yakînî)" ifadesidir. İnsan zihni, kesinlikten kastedilen şeyi, kıyasın sonucunun kesin olması olarak algılayabilir. Ancak İbn Sina'ya göre kıyasın sonucunun kesin olması ile kıyasın kesin olması arasında fark vardır. Zira kıyasın sonucunun kesin olduğu bir durumda kıyasın kendisinin kesin olmama ihtimali söz konusudur. Filozof, bu ihtimal üzerinden burhânî kıyastaki kesinlik ile ilgili iki çıkarımda bulunur. Buna göre kesinlik, öncüllerde olduğunda bu, burhânın kendisi bakımından bir durumu iken kesinlik sonuçta olduğunda ise bu, burhânın başkasına kıyasla durumu olarak değerlendirilir. Görüldüğü üzere, burhânın öncüllerinin kesinliği, onun kendisinde olan bir

<sup>9</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2015, s. 14.

<sup>10</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", s. 429-430.

<sup>11</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 100.

<sup>12</sup> Bu konu ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Hasan Ayık, "Felsefî Kavramların Oluşmasında Farabi'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, ss. 77-94.

<sup>13</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 108.

<sup>14</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 83.

<sup>15</sup> İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 27. İbn Sina, bu tanımdan anlaşılması gereken "kesin öncüllerden oluşturulmuş kıyas" (kiryâsun müellifün min'el-yakîniyyât) ifadesi olduğunu söylemektedir. Bunun için bkz. İbn Sina, *a.g.e.*, s. 28.

durumdur. İbn Sina, bu gerekçe ile burhânın tanımında sonucun kesinliğinden değil, öncül-lerin kesinliğinden bahsetmemiz gerektiğini söylemektedir.<sup>16</sup>

### 3. BURHÂNIN ÇEŞİTLERİ

İbn Sina'nın düşünce sisteminde, burhânî kıyasın iki çeşidi vardır: Sebep burhânı (burhân-ı lime) ve varlık burhânı (burhân-ı inn).

#### 3.1. SEBEP BURHÂNİ (BURHÂN-I LİME)

Burhânî kıyas, bize şunun şöyle olduğu tasdikini veriyor ve bu tasdik yanısıra şunun şu olarak varlığındaki illeti veriyorsa bu kıyasa, sebep burhânı adı verilir. Sebep burhânında, kıyas iki şeyin illetini vermektedir. Kıyastaki orta terim, büyük terimin küçük terime olumlanmasının ya da ondan olumsuzlanmasının sözdeki (beyandaki) illetidir. Benzer şekilde orta terim, büyük terimin küçük terime olumlanmasının ya da ondan olumsuzlanmasının varlıktaki illetidir.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere sebep burhânında orta terim hem doğru yargıdaki sebebi hem de yargının varlığındaki sebebi vermektedir.<sup>18</sup>

Burhânî kıyaslar içerisinde en efdali olan sebep burhânı,<sup>19</sup> İbn Sina tarafından gerçek burhân<sup>20</sup> ve mutlak burhân<sup>21</sup> olarak nitelendirilmektedir. Bu nitelendirmelerin gerekçesi, sebep burhânının örnekleri incelendiğinde anlaşılmış olacaktır. Filozof, "Filan şey, orada yanacak" iddiasında bulunan bir kimseyi bize örnek verir. Böyle bir iddia karşısında yapacağımız şey, o kimseye niçin böyle bir şey söylediğini sormaktır. O kimsenin "Çünkü orada ateş vardır. Nerede ateş varsa bir şeyi yakar." şeklindeki cevabı, sebep burhânıdır. Zira iddia sahibi kimse bu cevabı ile hem sözün nedenliğini hem de varlığın nedenliğini söylemiş olmaktadır.<sup>22</sup>

İbn Sina'nın, sebep burhânı için zikrettiği bir başka örnek, ay tutulması ile ilgilidir. Ay tutulması söz konusu olduğunda ay, güneşin karşısında yer almaktadır. Yerküre ise ay ile güneş arasında olup, ayın güneşin ışığını almasını engellemektedir. Bu durumda olan her

<sup>16</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 27-28.

<sup>17</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>18</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 73. Ayrıca bkz. İbn Sina, *en-Necât*, s. 84.

<sup>19</sup> İbn Sina, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 121.

<sup>20</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 122.

<sup>21</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 29.

<sup>22</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 122-124.

şey tutulur<sup>23</sup> –her ne zaman bu şartlar sağlansa ay tutulması gerçekleşir-. Burada, burhânî sebep kıyası vardır. Çünkü ay tutulması, yeryüzünün ortada olmasının açıklanmasıyla açıklığa kavuşmaktadır.<sup>24</sup>

Sebeup burhânî ile ilgili ele alacağımız son örnek, “Bu odun kuvvetli sıcaklığa sahip olan bir şeye dönüştürüldü. Kuvvetli sıcaklığa dönüştürülen her şey yanar. Dolayısıyla bu odun da yanar” şeklinde kurulmuş olan kıyastır. Bu örnek, sebep burhânından elde edilen sonucun sadece iki tarafı bir araya getiren illeti ve tasdiğı vermediğini onunla birlikte varlıkta, neticenin iki tarafını birleştiren illeti de bize verdiğini gösterir niteliktedir. Burhânî kıyasın bu türünün bize vermiş olduğı tasdik ve illetler, bu şeyin niçin kendinde öyle olduğunu anlama noktasında bize katkı sağlamaktadır.<sup>25</sup>

Yukarıdaki örnekler bize, sebep burhânının tabiatı gereğı gerekli, doğal ve nedensel ilişkileri içerdiğini göstermektedir. Varlık burhânından farklı olarak sebep burhânı, nedensel ilişkinin tam olarak ne olduğunu ortaya koyar niteliktedir.<sup>26</sup>

### 3.2. VARLIK BURHÂNİ (BURHÂN-I İNN)

Burhânî kıyas, bize şunun şöyle olduğuna dair bir tasdik vermesine rağmen tasdikteki illeti verdiğı gibi şunun şu olarak varlığındaki illeti vermiyorsa, varlık burhânı olarak isimlendirilir.<sup>27</sup> Varlık burhânında orta terim yalnızca tasdikin sebebidir ve tasdikteki nedenselliğı verip varlıktaki nedenselliğı vermemektedir.<sup>28</sup>

Varlık burhânını anlaşılır kılmak için örnek getirme yoluna giden İbn Sina, herhangi bir yerde ateş olduğunu iddia eden bir kimse üzerinden hareket eder. Bu örneğe göre iddia sahibi kişiye niçin böyle bir şey söylediğini sorduğumuzda, o kişiden sözüne gerekçe olarak “çünkü orada ateş vardır” cevabını alırız. Bu cevapla o kimse, orada ateş olduğunu ispatlamış ancak orada ateşin niçin meydana geldiğini ve sebebin ne olduğunu açıklamamış ve ispat etmemiştir. Dumanın varlığı orta terimdir. Fakat bu orta terim, var olduğunu bildiğimiz şeyin varlık sebebi iken o şeyin varlığının nedenlik sebebi değildir. Bu ateşin

<sup>23</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 29.

<sup>24</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 74.

<sup>25</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 84.

<sup>26</sup> Jon McGinnis, *Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010, s. 46.

<sup>27</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 28.

<sup>28</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 73.



orada niçin olduğunu bilmek için varlık burhânını kullanmayız. Bize bu bilgiyi sağlayan sebep burhânıdır.<sup>29</sup>

Varlık burhânı kendi içerisinde, mutlak varlık burhânı ve delil olarak iki alt gruba ayrılmaktadır. Orta terim, varlıkta büyük terimin küçük terimde varlığının illeti ve malulü (nedenlisi) olmayıp onun görelisi olan veya illetine nispette eşiti olup onunla birlikte ilişen bir şey olursa, bu kıyas, mutlak varlık burhânı (burhânı'l-inn ale'l-ıtlâk) olarak isimlendirilir. Orta terim varlıkta, büyük terimin küçük terimde varlığının malulü olursa, bu kıyas, delil olarak isimlendirilir.<sup>30</sup>

Mutlak varlık burhânı için İbn Sina şu örneği vermektedir: “Bu hummalıya, ağır hastalığında koyu beyaz bir idrar ilişmiştir. Bunun iliştiği her insanın beyin menenjiti olmasından korkulur.” Bunlardan elde edilen “Bu hummalının, beyin menenjiti olmasından korkulur” sonucu ile kıyas tamam olmaktadır. Bu kıyasta yer alan beyaz idrar ve beyin menenjiti, tek bir illetin sonucu olarak değerlendirilmektedirler. O illet ise, İbn Sina'nın işaret ettiği üzere, keskin karışımların başa doğru hareketi ve itilmesidir. Beyaz idrar ve beyin menenjitinin, birbirilerinin illeti ve malulü olmadıklarını da ifade etmemiz gerekmektedir.<sup>31</sup>

Mutlak varlık burhânı hakkında vurgulanması gereken en önemli husus, kıyas bir nedenden kaynaklanmadığı ve bir nedene de yol açmadığı halde iki terim arasında gerekli bir doğal nedensel ilişkinin var olmasıdır. Bu ilişkinin varlığı şu şekilde açıklanabilir: Sebep, kıyasta açık bir şekilde netleştirilmemiş olsa bile terimlerin her ikisi de aynı ortak nedenin etkileridir. Eğer bu şekilde bir nedensel ilişki olmasaydı ve kıyastaki iki terim tesadüfi bir şekilde bir araya gelmiş olsaydı, burhânın varlığından söz edemezdik. Zira burhân oluşmazdı.<sup>32</sup>

İbn Sina'nın delil için zikrettiği çeşitli örnekler vardır. “Ay aydınlandığında şu şu şekillere girmektedir yani önce hilal, sonra yarım ay, sonra dolunay olmakta ve sonra o nispette geriye dönmektedir; ışığı bu şekilde kabul eden şey, küreseldir; o halde ay, küreseldir” şeklinde kurulan kıyas, delilin örneğidir. Görüldüğü üzere bu örnekte, illet, malulden hareketle açıklanmıştır.<sup>33</sup> Yine “Odun yanar. O halde odun, yanan bir şeye dönüştürülmüştür”

<sup>29</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 122.

<sup>30</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 28.

<sup>31</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 28-29.

<sup>32</sup> Jon McGinnis, *Avicenna*, s. 45.

<sup>33</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 29.

kıyasını bu bağlamda zikretmemiz mümkündür. Bu kıyasta “yanma”, büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>34</sup>

#### 4. BURHÂNIN ELDE EDİLMESİ

Kesin (yakînî) bilgiyi kendisi sayesinde edindiğimiz burhânı nasıl elde ettiğimizi incelememiz gerekmektedir. Öğrenme meselesi ile ilişkili olan bu mesele, İbn Sina tarafından bizde var olan bir kuvveye işaret edilerek çözümlenmiştir. Söz konusu kuvve, herhangi bir öğrenme olmaksızın yardımcıların yardımıyla şeyleri öğrenme özelliğine sahiptir. Yardımcılar ise canlıların hepsinde veya çoğunda bulunan dış ve iç duyunun<sup>35</sup> kuvveleridir. Dış duyu, bütün canlılarda bulunur. Görevi, dış duyunun nefse getirdiklerini muhafaza etmek olan iç duyu ise her canlıda bulunmayabilir yahut bütün canlılarda bulunsa bile bir kısmında iç duyunun etkisi sürekli olmayabilir. İbn Sina bu noktada tırtıl, sinek, kelebek gibi hayvanların ateş ile olan ilişkisini dile getirir. Söz konusu hayvanlar önce ateşten kaçarlar sonra ateşin yaktığını unutup geri dönerler. Yetkin olmayan bu canlılarda duyunun etkisi sürekli olmadığı için bu durum yaşanmaktadır. Yetkin olan canlılarda ise duyudan alınanlar, uzun süre kalmaktadırlar.<sup>36</sup>

Canlılar, idrak eden güçleri ile iki şeyi elde etmektedirler. Bunlardan birincisi, duyulur şeyin sureti ve yaratılışıdır. Canlılar, duyu vasıtası ile söz konusu sureti almakta ve onu beynin ön kısmında yer alan hayalde muhafaza etmektedirler. Canlıların, kurdun kendilerine zarar veren yaratılışını idrak etmeleri, buna örnek verilebilir. İdrak eden güçlerle edinilen şeylerin ikincisi, kurdun zararlı olduğunun anlaşılması gibi duyulur şeyin anlamıdır. Canlılar bu kısmı, duyu ile değil, aklımız gibi onu ayrıştıran bir güçle idrak ederler. Bu güce, vehim ismi verilmektedir. Vehim ise edindiği anlamı, hatırlama (zıkr) adı verilen ve beynin arka tarafında yer alan bir başka güce ulaştırır. Duyu ve vehim, musavvire gücünde ve hafıza gücünde depolanan verileri, tekrar etmek sureti ile güçlendirirler.<sup>37</sup>

Bu aşamadan sonra, bizdeki ilk bilgileri elde eden güç ve müfekkire gücü, burhâna ulaşmamızda etkin rol oynamaktadırlar. İlk bilgileri elde eden güç, söz konusu iç vehimleri mütalaa ederek benzer ve farklı olanları birbirinden ayrıştırmakta ve her suretten bizzât ait

<sup>34</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 84.

<sup>35</sup> İbn Sina'nın sisteminde dış duyular ve iç duyular ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 2012, s. 117-169.

<sup>36</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 263-264.

<sup>37</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 264.

olanı soyutlayıp bilaraz ait olanı dışarıda bırakmaktadır. Bu şekilde ilk bilgileri elde eden güçte, basit şeylerin tasavvuru meydana gelmektedir. Daha sonra ise ilk bilgileri elde eden güç, müfekkire gücünün yardımı ile basit tasavvurlar arasında birleştirme ve ayırıştırma işlemlerini gerçekleştirir. Böylelikle bu güçte, basit tasavvurların anlamları hakkında bileşimler meydana gelir. Bu bileşimler, herhangi bir öğretim ve orta terim olmaksızın öğrenilebileceğimiz ve tecrübe edebileceğimiz ilk tasdiklerdir. “Bütün parçadan büyüktür” önermesi, buna örnek verilebilir. İbn Sina, nefsin ilk bilgileri elde eden gücünün, anlamlar arasındaki birleştirme ve ayırıştırmaya dair hükmünü, tecrübe yolu ile duyudan aldığını vurgulamaktadır.<sup>38</sup>

Burhânı elde etmenin bilişsel süreçleri, yukarıda dile getirdiğimiz şekilde gerçekleşir. İlk ilkeler adı verilen bilgilerin, tasdik bakımından ilkelerinin olmayışının sebebi, Hacı Kaya'nın da işaret ettiği üzere orta terime sahip olmamalarıdır.<sup>39</sup> Ancak bu ilk bilgilerin, duyu, tahayyül ve tevehhümle elde edilen, tasavvur bakımından ilkeleri vardır. Kişi, tasavvur bakımından ilk ilkeleri edindiğinde, ilk tasdiklerine ulaşmak için, onlar üzerinde birleştirme ve ayırıştırmalar yapar ve onları artık basit bir şekilde değil bileşik (mürekkep) ve ayrıntılı (mufassal) olmaları bakımından tasavvur eder. Bu şekilde gerçekleştirdiğimiz tasavvurdan sonra bizzat akletmenin gerçekleşmesi, bu tasavvurun ilk ilkelerden olduğunu gösterir niteliktedir.<sup>40</sup>

Tasavvur ve tasdik edilen bu tümelleri, burhân olmadan elde ederiz. Zira bunlar, burhânın ilkelerini oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla söz konusu tümellerin, elde edilme yönü, öğretme ve öğrenme yönünden farklıdır.<sup>41</sup> Biz başta burhânın ilkelerinden habersiz olup daha sonra onları kazanır ve elde ederiz.<sup>42</sup> İbn Sina'ya göre, bizim bunları daha önce bilmeyişimizin nedeni, bu tümellere dair basitlerin bize görünmemesi ve akla gelmemesidir. Kişiye yukarıda bahsedilen şekilde duyu ve tahayyülden elde edilen basitlerin telifinin görünmesi ve istidatlı bir insanın hiç ayrı kalmadığı ilahî feyizle ittisal olması, bizim o ilkeleri zâtı gereği tasdik etmemizin sebebi olurlar. Diğer bilgiler ise ya tecrübe ile ya da bir aracı ile elde edilir. Kazanılmış (mükteseb) bilgilerin, cehaletin iki sebebi tarafından öncelendiği görülmektedir. Bunlardan birincisi, basitlerin zihne görünmemesi, ikincisi ise aracı ve tec-

<sup>38</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 264.

<sup>39</sup> Hacı Kaya, *İbn Sina'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 36.

<sup>40</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 264.

<sup>41</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 264.

<sup>42</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 263.

rübenin olmamasıdır. Kendiliğinden açık olan ilk bilgiler ise görüldüğü üzere söz konusu iki sebepten birincisi tarafından öncelenmiştir.<sup>43</sup>

Burhânın elde edilmesine dair buraya kadar aktardığımız süreç, bilgi ve tümel aklı suretin nefiste yavaş bir şekilde tek tek duyulardan oluştuğunu göstermektedir. Duyulurlar nefiste bir araya geldiğinde, nefis onlardan tümel bir suret elde edip duyulurları bir kenara bırakmaktadır. Zira tikeli duyumsayan bir yönden de tümeli duyumsamış olmaktadır. İbn Sina, bunu şöyle bir örnekle açıklar:

“Sokrates’i duyumsayan kişi, bir insanı da duyumsamıştır. Duyunun nefse getirdiği şey de böyledir. Duyu, nefse Sokrates’i ve insanı getirir. Fakat duyunun getirdiği insan, arazlarla karışık ve belirsiz bir insandır, açık insan değildir. Sonra akıl, onu soyar ve arazları ondan uzaklaştırır. Böylece akılda Sokrates’in Platon’dan ayrıldığı soyut insan kalır.”<sup>44</sup>

İbn Sina, burhânın elde edilmesinde akleden gücün etkinliğine vurgu yapar. Yukarıdaki örnek üzerinden hareket eden filozofa göre eğer duyu, herhangi bir şekilde insanı idrak etmemiş olsaydı bizdeki ve hayvandaki vehim, bir türün fertleri ile diğer türün fertlerini akıl olmadığı sürece ayırtıramazdı. Ne duyu ne de vehim tek başına böyle bir ayırtırmayı gerçekleştiremez. Bu durum, burhânın ilkesinin elde edilmesinde akıldan başka elverişli bir güç olmadığını gösterir. Nazarî akıl gücü, bizde yaratılıştan var olan ve sahih fitrî istidat olan gücümüzdür. Bilgiyi kabul etmemizin ilkesi ise bilmeleke akıldır. Akleden güç, ilk fiilini beynin mizacı, itidale ulaştığında ve hayal, hafıza, vehim ve düşünce güçlerinden müteşekkil yardımcı güçler kuvvetlenip aklın aletleri tamam olduğunda gerçekleştirir.<sup>45</sup>

## 5. KONULAR, İLKELER, MESELELER VE BUNLARIN BURHÂNLA İLİŞKİSİ

Bütün ilimlerin –özellikle de teorik ilimlerin- ilkeleri, konuları ve meseleleri vardır. Bir ilmin ilkeleri, o ilmin kanıtlarının kendilerinden oluştuğu asıllardır.<sup>46</sup> Bu asıllar ise tanımlar ve öncüllerdir.<sup>47</sup> İbn Sina, “öncüller” ifadesinin kapsamına iki ayrı öncül grubunu dâhil etmektedir. Buna göre öncüller, ya akılda evvelî olarak bulunur ya duyu ve tecrübe ile edinilir ya da akılda var olan bedihî bir kıyasla kabul edilir. Görüldüğü üzere İbn Sina’nın

<sup>43</sup> İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 265.

<sup>44</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 265.

<sup>45</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 265-266.

<sup>46</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>47</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, s. 72, İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 59, İbn Sina, *Kitâbu’l-Hidâye*, s. 122.

burada kast ettiği öncüller, kıyasta kullanılan öncüllerdir. İlimlerin ilkelerini oluşturan ikinci grup öncüller ise musâderât (postulatlar) ve vazedilmiş asıllardır (hipotezler).<sup>48</sup>

İkinci grup öncüller, kıyas yapanın kendisi açısından ilke değildirler. Bu öncüller, esasen öğretmen açısından ilke olarak değerlendirilirler. İbn Sina, bunu, şu şekilde açıklamaktadır:

“Bu da öğretmenin, öğrenciyi başka bir şeyin açıklamasını onun üzerine inşa etmek amacıyla bir şeyi kabul etmekle ve vazetmekle yükümlü tutması; öğrencinin de o şeyi kabul etmesi ve vazetmesidir. İşte bunlar, vazedilen esaslar (hipotezler) ve musâderât (postulatlar) adı verilen şeylerdir.”<sup>49</sup>

Vazedilmiş asıl (hipotez), açıklanmasına gerek duyulduğu halde herhangi bir açıklama yapılmadan alınan, bu şekilde kabul edilmesi istenen ve öğrenci tarafından zannî olarak tasdik edilen bir öncüdür. Söz konusu öncül, başkasına kıyasla değil, zannî olarak tasdik eden öğrenciyeye kıyasla vazedilmiş asıldır (hipotez). Musâdere (postulat) ise öğrencinin zannına mukâbil olan bir öncüdür. Bu mukâbillik, öğrencinin öğretmenle aynı zannı paylaşmaması veya musâdereyi (postulatı) öğretmenin zannına aykırı bir zanla alması ile gerçekleşir.<sup>50</sup> Görüldüğü üzere ilimlerin öncüllerinin ikinci grubunu oluşturan vazedilmiş asıl (hipotez) ve musâdere (postulat), içerisinde kuşku barındıran ve kendiliğinden açık olmayan ilkelerdir.<sup>51</sup>

İlimlerin zâtî arazları (ilişenleri) ve halleri, ilimlerin konularını oluştururlar.<sup>52</sup> Meseleler ise önermelerden müteşekkildir. Bunlar ya ilmin konusunun ya konunun türlerinin ya da arazlarının zâtî ilişenleri olan önermelerdir. Bu önermelerin özelliği kuşku barındırmalarıdır. Ancak meselelerdeki kuşklar, incelendikleri ilimde şüpheye mahal bırakmayacak şekilde aydınlatılmaktadırlar.<sup>53</sup>

İbn Sina düşüncesinde burhânlar, üç esas üzerine kurulurlar. Konular (mevzular), meseleler (mesâil/ metâlib) ve ilkeler (mebâdi)<sup>54</sup> olarak sıralayabileceğimiz bu esaslar, burhânın

<sup>48</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 59.

<sup>49</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>50</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>51</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>52</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 72, İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 102, İbn Sina, *Kitâbu 'l-Hidâye*, s. 122.

<sup>53</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 102.

<sup>54</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 90.

anlaşılması açısından önem arz etmektedir.<sup>55</sup> Burhânî olan her ilmin bir konusu vardır. Geometri ilminin konusunun ölçüler olması,<sup>56</sup> aritmetik için sayı, fizik için hareket etmesi ve durağan olması açısından cisim ve metafizik ilmi için mevcut ve bir,<sup>57</sup> burhânın konularına örnek verilebilir.

Burhânî ilmin, öncüller ve tanımlardan oluşan ilkeleri (mebâdi) vardır.<sup>58</sup> İbn Sina, burhânî ilimdeki ilk ilkeler ve asılların dört sınıftan müteşekkil olduğunu söylemektedir:

- a) Başlangıçta asıl yapılan tanımlar. Öklid'in kitabında tanımın, nokta, çizgi ve şekil olması, buna örnek verilebilir.
- b) Evvelî öncüller ve evvelî olmadığı halde kendileri hakkında şüphe duyulmayan öncüller. "Eşit olan şeylerin yarıları da birbirine eşittir." önermesi, buna örnek olarak zikredilebilir.
- c) Vazedilen asıl (hipotez).
- d) Müsâdere (postulat).<sup>59</sup>

Dört sınıfta değerlendirilen bu ilkelerin bir kısmı bedâhet özelliğine sahip iken bir kısmı kendiliğinden apaçık değildir. Bedîhî olmayan ilkeler, başka ilimlerde açıklanmaktadır. Son olarak her burhânî ilmin meseleleri vardır. Bu meselelerin bazı durumlarda başka bir ilmin meseleleri için öncül olarak kullanılması mümkündür.<sup>60</sup>

İbn Sina, ilimlerin konuları, ilkeleri ve meseleleri ile burhân arasında var olan ve yukarıda ifade etmeye çalıştığımız ilişkiyi, veciz bir şekilde özetlemektedir:

"İlkelerden burhân oluşturulur, meseleler için burhân yapılır ve konular hakkında burhân oluşturulur. Sanki burhânın hakkında olduğu şeydeki amaç, zâtî arazlardır; burhânın kendisi için olduğu şey, konudur ve burhânın kendisinden olduğu şey, ilkelerdir."<sup>61</sup>

<sup>55</sup> *Dânişnâme-i Alâî*'de burhânî bilginin üç unsuru olduğu dile getirilir. Bunlar; konu, zâtî arazlar ve ilkelerdir. Görüldüğü üzere diğer eserlerde zikredilen "sorular" unsuruna yer verilmemiş onun yerine diğer eserlerde işaret edilmeyen "zâtî arazlar" unsuru konuya dâhil edilmiştir. Bkz. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 112. Aynı eserde, burhânî ilmin meselelerinin (mesâil / metâlib) ya o ilmin konusunun ya da zâtî arazlarının kapsamına girdiği, ifade edilmektedir. Bkz. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 114.

<sup>56</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 11.

<sup>57</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 89.

<sup>58</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 14.

<sup>59</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 118.

<sup>60</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 11.

<sup>61</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 102.

## 6. BİLİMSEL SORULAR

İbn Sina'nın burhân teorisinde bilimsel (ilmî) soruların, burhânın anlaşılmasında kişiye ciddi bir katkı sağladıkları yadsınamaz bir gerçektir. Bu soruların, kişinin öğrenme süreci ile ilgili en temel kuralı, sorular ve bu sorularla bilinenlerin eşitliğine dayanmaktadır. Ömer Türker'e göre, bu kural, dildeki soruların bir nesnenin varlıktaki sebeplerinin tamamını araştırmayı gerektirecek kadar kapsamlı olması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Türker'e göre, her bir soru, ya varlığı ya da varlıkla birlikte kategorileri ifade etmektedir. Buna dayanarak bir nesne hakkındaki soruların, o nesnenin dilde ifade ettiği anlamını, illetlerinin tespitini ve kategorik özelliklerini belirlemeye yönelik içerikler taşıdıkları, açığa çıkmaktadır. Bu gerekçe ile bilimsel soruların, hazır bir veri olarak dilin önemine yaptıkları vurgu göz ardı edilmemelidir.<sup>62</sup>

Bilimsel sorularla ilgili olarak ele almamız gereken bir başka husus, Hacı Kaya'nın da işaret ettiği üzere<sup>63</sup> bilimsel soruların ilişkili oldukları ilmin ilkeleri ile uyumlu olması gerektiğidir.<sup>64</sup> Örneğin, geometri ilmi ile meşgul olan bir kimsenin, geometrinin ilkeleri ile ilgili sorular sorması ve bu tarz sorulara muhatap olması gerekmektedir. İbn Sina'ya göre, bir ilmin erbabı olan kimse, neye cevap verip neye cevap vermeyeceğini bilmelidir. Zira onun her soruya cevap vermesine gerek yoktur. O, ancak geometrik sorulara cevap vermelidir.<sup>65</sup>

İbn Sina'nın bilimsel soru olarak gördüğü dört temel soru vardır. Bu soruların neler olduğunu açıklamadan önce bir hususa işaret etmeliyiz. Temel sorulara benzeyen tikel içerikli sorular mevcut olmasına rağmen filozof bu soruları, temel sorular grubuna dâhil etmemektedir.<sup>66</sup> Zira mutlak bilimsel sorular, sınırlıdır.<sup>67</sup> Sorulmuş olan diğer sorular, kendilerine, dört temel sorunun kapsayıcılığı altında bir yer edinirler.

Dört temel bilimsel soru, sırası ile “hel/mi”, “ma/ne”, “eyyü/hangisi” ve “lime/niçin” sorularıdır.<sup>68</sup> *Necât*'da “varlık sorusu” olarak bahsedilen “hel/mi” sorusu, olumlama ya da

---

<sup>62</sup> Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 203.

<sup>63</sup> Hacı Kaya, *İbn Sina'da Bilimsel Kanıtlanma Teorisi*, s. 218.

<sup>64</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 139-140.

<sup>65</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 140.

<sup>66</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 75.

<sup>67</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 139.

<sup>68</sup> İbn Sina, *en-Necât* s. 66, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 124, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 74, İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18-19. Kendilerine atıf yaptığımız eserlerde dört adet olarak konu edilen ve yukarıdaki sıralama ile ele alınan temel sorular, İbn Sina'nın bir

olumsuzlamanın, daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse tasdikinde elde edilmek istendiği sorudur.<sup>69</sup> Bu soru, bir şeyin mevcudiyetini sorgulamamızı yani o şeyin varlık durumunda mı yoksa yokluk durumunda mı olduğunu öğrenmemizi sağlamaktadır.<sup>70</sup>

“Hel/mi” sorusu, iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayrımın basit ve bileşik “mi” sorusu<sup>71</sup> olarak isimlendirilmesinin yanı sıra mutlak varlık sorusu ve kayıtlanmış varlık sorusu<sup>72</sup> olarak ifade edilmiş şekli de mevcuttur. Basit “mi” sorusu, mutlak olarak şeyin varlığını sorgulayan sorudur. Bu soru çeşidinde varlık, yüklem olmaktadır.<sup>73</sup> “Allah var mıdır?”, “Boşluk var mıdır?” soruları, buna örnek olarak zikredilebilir.<sup>74</sup> Bileşik “mi” sorusunda ise varlık, yüklem değil bağ olmaktadır. Bu soru ile şeyin belirli bir durumda mevcut olup olmadığı öğrenilmek istenmektedir. Yani konu ettiğimiz şeyin şu hal ile mi mevcut olduğu sorulmaktadır. “İnsan canlı olarak var mıdır yoksa canlı olarak var değil midir?” sorusu, buna örnek verilebilir.<sup>75</sup>

“Ma/ne” sorusu da iki bölümde incelenmektedir. Birincisi, konu edindiğimiz şeyin isminin anlamının talep edildiği sorudur.<sup>76</sup> “Boşluk nedir?”<sup>77</sup> “Üçgen terimi ile hangi anlamı kast ediyorsun?”<sup>78</sup> soruları buna örnek verilebilir. Görüldüğü üzere “ne” sorusunun ilk şekli ile şeyle birlikte kullanılan ismin mefhumunun mahiyeti talep edilmektedir.<sup>79</sup> İkinci şekil, kendisi ile zâtın hakikatinin talep edildiği sorudur.<sup>80</sup> “Üçgen hakikatte nedir?”<sup>81</sup> “Varlığında insan nedir?”<sup>82</sup> soruları, bu kategori içerisinde değerlendirilir. “Ne” sorusunun ikinci şekli ile şeyin zâtının mahiyeti talep edilmektedir.<sup>83</sup>

---

eserinde beş adet olarak zikredilmiştir. *Uyûnu'l-Hikme*'de, diğer eserlerde temel sorulara dâhil edilmeyen “keyfe/nasıl” sorusu, bilimsel bir soru olarak ele alınmıştır. Bkz. İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

<sup>69</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 84-85.

<sup>70</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

<sup>71</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18.

<sup>72</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

<sup>73</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18.

<sup>74</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 66.

<sup>75</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18.

<sup>76</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>77</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

<sup>78</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

<sup>79</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 74.

<sup>80</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18.

<sup>81</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

<sup>82</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

<sup>83</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 74.



“Ne” sorusunun birinci şekli, “mi” sorusundan önce gelmektedir. Zira bir şeyin neliğini bilmeden onun varlığını sorgulamak mümkün değildir.<sup>84</sup> Örneğin bir kimse, “Hareket veya zaman veya boşluk veya Tanrı var mıdır?” sorusunu sorduğunda, bu kişinin öncelikle zikredilen isimlerin delalet ettiği anlamları bilmesi gerekmektedir. Kişinin ne olduğunu bilmediği bir şeyin mevcudiyeti hakkında fikir sahibi olması söz konusu edilemez. Ancak bu durumun aksi mümkündür. Kişi, delalet edilen anlamları bilip onların mevcudiyetine dair herhangi bir bilgiye sahip olmayabilir.<sup>85</sup>

“Ne” sorusunun ikinci şekli ise “mi” sorusundan sonra gelmektedir. İbn Sina, buna gerekçe olarak varlığını bilmediğimiz bir şeyin hakikatini sorgulayamayacağımız iddiasını dile getirmektedir.<sup>86</sup> “Hareketin zâtı nedir?” sorusunu soran bir kimseyi örnek veren filozof, bu kimsenin kendi nezdinde mevcut olan bir şeyin neliğini sorduğunu ifade etmektedir.<sup>87</sup>

“Lime/niçin” sorusu, kendisi ile öznenin varlık nedeninin (illetinin) talep edildiği sorudur.<sup>88</sup> Bu sorunun da iki bölümde ele alınması gerekmektedir. “Niçin” sorusunun birinci şekli söz bakımından olup bu soru ile ya tasdik in illeti ya da varlığın kendisinin illeti istenmektedir.<sup>89</sup> Bir söze inanmanın ve onu tasdik etmenin illeti ise orta terimdir. Dolayısı ile “niçin” sorusunun birinci şekli ile talep edilen şey, orta terim olmaktadır.<sup>90</sup>

“Niçin” sorusunun ikinci şekli ile varlığın kendisinin illetinin öğrenilmesi istenmektedir.<sup>91</sup> Bu soru, kendinde şey bakımından (nefsü'l-emr) sorulur. Daha anlaşılır hale getirmek istersek şunu söyleyebiliriz: Konu edindiğimiz soru, şeyin kendisinde mutlak olarak varlığının ya da bir halde bulunan varlığının illetini talep etmektedir.<sup>92</sup> Yani bu soru ile sadece tasdik in elde edilmesi amaçlanmayıp tasdik in yanı sıra kendiliğinde sebebin talep edilmesi amaçlandığında kullanılır. Bu soru kullanılarak, sebebin mahiyeti sorulmuş olmaktadır.<sup>93</sup>

---

<sup>84</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 126.

<sup>85</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 19. Ayrıca bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 74.

<sup>86</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 126.

<sup>87</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 19.

<sup>88</sup> Uyûnu'l-Hikme, s. 12, İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

<sup>89</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

<sup>90</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 74.

<sup>91</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

<sup>92</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18.

<sup>93</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*, s. 74.

“Niçin” sorusunun, “mi” sorusundan sonra geldiği konusunda hiçbir şüphe yoktur. Mevcudiyetini bilmediğimiz şeyin illetini talep edemeyiz. Hem bilfiil hem de bilkuvve olarak illet sorusu, varlık sorusundan sonra sorulur.<sup>94</sup>

Dördüncü ve son temel soru, “eyyü/hangisi” sorusudur. Bu soru, sadece özneye özgü olup onu diğerlerinden ayıran özelliğini talep eder.<sup>95</sup> “Hangi” sorusu, kendisi ile soruların asıllarının talep edildiği sorudur. Aynı zamanda bu soru ile şeyin kendi dışındaki şeylerden ayırt edilmesi istenmektedir.<sup>96</sup> Bu sebeple “hangi” sorusu, ya ayrımı/ faslı ya da özelliği/ hâssayı sorar diyebiliriz.<sup>97</sup>

Burhânî kıyasları elde etmemizi sağlayan bilimsel sorular, bizde tasavvur ve tasdik bilgilerinin oluşmasını sağlarlar. Soru çeşitleri arasında, tasavvur ve tasdik bilgisini elde etme bakımından bir sınıflandırma yapmak mümkündür. “Mi” ve “niçin” soruları tasdik bilgisini talep ederken; “ne” ve “hangi” soruları, tasavvur bilgisini talep etmektedir.<sup>98</sup> Tasdik talep edilen sorularda cevabın bir hüküm barındırdığı, tasavvur talep edenlerde ise cevabın had ve resmden müteşekkil olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

## 7. KESİNLİK (YAKÎN)

Kesin bilgi ve inanç anlamına gelen “yakîn” ifadesi, mantık, felsefe, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi farklı alanlarda ortak olarak kullanılan bir terimdir.<sup>99</sup> Cürcânî (ö. 816/1413), kesinliğin (yakînin) sözlükte, “şüphe barındırmayan ilim” anlamına geldiğini söylemektedir. Söz konusu kelimenin ıstılâhî anlamı ise bir şeyin öyle olduğuna inanmaktır. Ancak sadece inanç yetmez. Müellife göre bir şeyin kesinlik (yakîn) ismini alabilmesi için, inançla birlikte zikredilmesi gereken üç şart daha vardır. Buna göre, bir şeyin öyle olduğu inancımız, beraberinde o şeyin öyle olmamasının imkânsızlığına dair ikinci bir inancı gerektirmektedir. İnancımız, vâkıya mutâbık olmalıdır. Son olarak, bu inancımızın ortadan kalkmasının mümkün olmadığına inanmak gerekmektedir. Zikredilen bu dört kayıt, bir şeyin “yakîn” ismini alabilmesi için gereken şartları oluşturmaktadır. Cürcânî, inancın tek başına yeterli olmadığını ve bu kayıtların gerekliliğini açıklamak için “inanç” kavramının, zannı dahi

<sup>94</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 74.

<sup>95</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

<sup>96</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, s. 74.

<sup>97</sup> İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

<sup>98</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 19, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

<sup>99</sup> Orhan Demir, “Yakîn”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 43, s. 271.

kapsayacak bir anlam içeriği bulunduğuna işaret eder. Getirilen ikinci kayıt ile zan; üçüncü kayıt ile cehl-i mürekkeb ortadan kalkmaktadır. Dördüncü ve son kayıt ile birlikte taklit (birinin şahitliği ile ortaya konulan inanç) bertaraf olur.<sup>100</sup> Böylece zihni bir hâl<sup>101</sup> olan kesinlik (yakîn)<sup>102</sup> ortaya çıkar.

## 8. İBN SİNA'DA KESİNLİK (YAKÎN)

İbn Sina, hakiki bilgi olan kesin (yakîni) bilgiyi elde etmek için burhân teorisini geliştirmiş ve epistemolojisindeki kesinlik anlayışını bu teori üzerine inşa etmiştir. Üçüncü bölümün başından itibaren, kesin bilginin (yakînin) anlaşılmasına katkı sağlaması amacı ile bu teoriyi çeşitli yönlerden ele almaya çalıştık. Bu başlıktan itibaren esas konumuz olan “kesinlik (yakîn)” meselesi üzerinde durmak istiyoruz.

İbn Sina, kesin (yakîni) bilgiyi tanımlamadan önce bilgi ve zan arasındaki farklılıkları dile getirmiştir. Bunun yanı sıra bilme seviyelerini esas alarak onlar arasında bir derecelendirme yapmıştır. Söz konusu sıralamada en son mertebede kesin (yakîni) bilgi yer almaktadır. Biz konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacı ile önce bilginin derecelendirilmesi meselesini ele alıp, bilgi ve zan arasındaki ilişkiye daha sonra değineceğiz. Kesin bilgidен önceki mertebeler olan cehalet, zan ve bilgi konularını ve onların gerektirdiği şartları inceleyip ardından yakînin tanımını üzerinden, İbn Sina'nın epistemolojisinde kesin bilginin şartlarını ortaya koymaya çalışacağız.

## 9. İBN SİNA EPİSTEMOLOJİSİNDE EPİSTEMİK SEVİYELER

İbn Sina, bilme seviyelerini dört mertebe olarak değerlendirmektedir. En aşağı kademede cehalet yer alırken, onu zan takip etmekte, zandan sonra ise bilgiye ulaşılmaktadır. Bilgiden sonraki mertebe ise yakîndir. Epistemik seviyeler<sup>103</sup> olarak işaret edeceğimiz bu mer-

<sup>100</sup>Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 363. Benzer bir tanımlama ve çıkarımlar için bkz. Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsuatü Keşşâfi Istılahât'il-Fünûn ve'l-Ulûm*, s. 1812-1813.

<sup>101</sup> Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-Felsefi*, s. 588. Yakînin zihni bir hâl olduğuna vurgu yapan bir tanım için bkz. Râgıp İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 2011, s. 892.

<sup>102</sup> Yakîn, bilgiye (ilm) ait bir sıfattır. Marifet için bu sıfat kullanılamaz. “Kesin bilgi” (ilmün yakînin) denilir ancak “kesin marifet” (ma'rifetün yakînin) denilmez. Yakînin, marifet için kullanılmaması, yakînin zan ve şekk (şüphe) barındırmaması ile ilişkilendirilebilir. Zira marifetin, zan ve şüpheyi ihata eden bir anlamı vardır. Bununla ilgili kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Râgıp İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, s. 892; Rıza Tefvîk, *Kâmûs-ı Felsefe*, s. 741.

<sup>103</sup> Bilmenin derecelendirilmesi ve en son aşamaya kesin bilginin yerleştirilmesi ile ortaya çıkan mertebelerin “epistemik seviyeler” olarak isimlendirilmesi, modern epistemolojide karşılığı olan bir isimlendirilmedi. Buna örnek olarak Roderick M. Chisholm'un, şeyin lehinde bazı varsayımlara sahip olmak, kabul edilebilir-

tebelerin bazıları, çeşitli şartlar bakımından kendi içlerinde farklı sınıflandırılmalara tâbi tutulmuştur. Cehalet, zan, bilgi ve kesin bilgi başlıklarında yeri geldikçe bu ayrımlara işaret edilecektir.

Zikredilen mertebelerin her birinin gerektirdiği şartlar vardır. Bu dört epistemik seviyede ortak olan öge, inanç unsurudur. Diğer unsurlar, mertebelere göre farklılık arz etmektedir.

### 9.1. CEHALET

İbn Sina, cehaleti, bilginin yokluğu olarak tanımlamaktadır. Ancak herhangi bir bilginin yokluğu değil, mukâbili olan bilginin yokluğudur.<sup>104</sup> Cehalet, o şey hakkında onun şöyle olmadığına inanılmasıdır. Bilginin zıddı olan bu durumun, bilgi ile hiçbir ortaklığı yoktur.<sup>105</sup>

Cehalet, kesine benzeyen güçlü bir inançtır. Bu inanç, doğru ya da yanlış olabilir. Eğer söz konusu inanç yanlışsa, ortaya çıkan şey, katmerli (katlanmış/pekiştirilmiş) bir cehalettir. Eğer söz konusu inanç doğruysa bu inanç, fesât eden (bozan) ve kendisi ile beraber olan inancı da fesâda götüren fâsî bir gücün ortaklığı olmaksızın aklın zâtında tek başına bulunmaması bakımından cehalettir. Zira sarîh (açık) akıl, bilinmeyeni sadece bir yönden kabul eder. O yön, zâtı nedeniyle bilinmeyenin, bilinen hâle gelmesini sağlayan sebep yönüdür.<sup>106</sup>

### 9.2. ZAN

Zan, bir şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılması ancak bu inançla birlikte bilfiil ikinci bir inancın bulunmaması durumudur. Bu ikinci inanç, o şeyin öyle olmamasının imkânsızlığı hakkındadır. Zan sahibi olan kişi böyle bir inanca sahip olmadığı gibi, kendisine bu şekilde bir inancın varlığı hatırlatıldığında o şeyin öyle olmamasının mümkün olduğuna dair başka bir inancı benimseme yolunu tutar.<sup>107</sup> Onun benimsediği bu inanç, şeyin bulun-

---

lik/ uygunluk, makul şüphenin ötesinde olmak, (kanıtla) apaçık olmak ve kesin olmak şeklinde sıraladığı bilme seviyelerini, “epistemik seviyeler” olarak isimlendirmesini zikredebiliriz. Bkz. Roderick M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 8.

<sup>104</sup> İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: Topikler (Cedel)*, s. 201.

<sup>105</sup> İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 197.

<sup>106</sup> İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: Topikler (Cedel)*, s. 5.

<sup>107</sup> İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 197.

duğu durumdan değişmesinin mümkün olduğuna dair bilfiil veya fiile yakın yahut uzak bilkuvve bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>108</sup>

Zan, içerisinde cehalet<sup>109</sup> ve kuşku barındırır. Zanda sürekli olarak bulunan kuşkunun zayıf ya da güçlü olmasının bir önemi yoktur. Zira kuşku, yetkinliğin olmamasıdır.<sup>110</sup> Çok zayıf olan bir kuşku bile, kişiyi yetkinliğe erİştirecek yakînî bilginin elde edilmesini engellemektedir.

İbn Sina, zannı üç gruba ayırır:

- 1) Gerçek zan (Bi'l-hakîka zan/ez-Zannü'l-hak): Mevcut olan bir şeyin mevcut olduğuna inanmak ve bu inançla birlikte değişebilir nitelikteki ikinci bir inanca sahip olmakla gerçekleşir. İkinci inanç, şeyin mevcut olmamasının mümkün olmadığına inanmaktır.<sup>111</sup> Bu ikinci inanç, değişebilen bir inanç olduğu için konu ettiğimiz epistemik seviyeye bilgi değil gerçek zan adı verilmektedir. Gerçek zan bir başka ifade ile şeyin öyle olduğuna inanmaktır ancak şeyin öyle olmaması mümkündür.<sup>112</sup>
- 2) Basit cehaletten bileşen doğru zan (ez-zannü's-sâdiku'l-mürekkebü bi'l-cehli'l-basît): Eğer şey, görülen, var olduğuna hükmedilen ve var olduğu varsayıldığında var olmayabileceği düşünölen ve hatta var kabul edildiğinde onun varlığına inanmanın yanlış olabileceği bir şeyse, böyle bir durumda oluşan inanç, basit cehaletle bileşen doğru zan ismini alır.<sup>113</sup>
- 3) Bileşik cehaletten bileşen doğru zan (ez-zannü's-sâdiku'l-mürekkebü bi'l-cehli'l-mürekkeb): Daha sonra ele alacağımız üzere, bilgi zorunlu şeylerde, zan ise değişken şeylerde ortaya çıkmaktadır. Ancak bileşik cehaletten bileşen doğru zan, bazı durumlarda zorunlu şeylerde gerçekleşebilir. İbn Sina, bunu, bir inancın pekiş-

---

<sup>108</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 199.

<sup>109</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>110</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Topikler (Cedel)*, s. 4-5.

<sup>111</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 198. Eğer o şeyin öyle olmamasının mümkün olduğu inancı, sadece öyle olabilme özelliğine sahip olup öyle olan mevcut hakkında olursa buna, bilgiye zıt cehaletten oluşan doğru zan ismi verilmektedir. Bunun için bkz. İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 197-198.

<sup>112</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 108.

<sup>113</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 198.

tirilmiş olmasının, onun, zan sayılmamasını gerektirmeyeceği gerekçesi ile dile getirmektedir.<sup>114</sup>

Bu üç zan sınıfında ortak olan unsur, şey hakkında onun öyle olduğu inancı ve bu inanca şeyin öyle olmadığı inancının eklenebilmesi durumudur.<sup>115</sup> Zannın kısımlarından her biri, zannı gerçekleştiren bir aracı ile elde edilmektedir.<sup>116</sup>

### 9.3. BİLGİ

İbn Sina'nın epistemolojisinde, epistemik seviyeler bağlamında bilgiyi<sup>117</sup> ele aldığımızda söz konusu olan bilgi, daha önce çeşitli vesileler ile işaret ettiğimiz üzere tasdikî bilgidir (önermesel bilgi). Biz, bu başlık altında “bilgi” kavramını kullanırken, tasdikî bilginin kast edildiğini vurgulamak istiyoruz.

İbn Sina bilgiyi, şeyin öyle olduğuna inanmaktır şeklinde tanımlar. Onu gerektiren bir aracı ile bu inancın öyle olmamasının imkânsızlığı şartını da bilginin tanımına ekler.<sup>118</sup> Bilgi kavramı, şey hakkında meydana gelmiş ikinci bir inancı gerektirmektedir. Bu inanç ise şeyin bulunduğu durumun değişmesinin mümkün olmamasıdır. Bilgide bulunan ikinci inanca mukâbil bir inancın ortaya çıkması veya sonraki süreçlerde ona bitişmesi imkân dâhilinde değildir.<sup>119</sup>

İbn Sina'nın kesin bilgiden önceki merteye olan bilgi için “sürekli olmayan yakîn”<sup>120</sup> ya da “kesine benzer tasdik”<sup>121</sup> şeklinde isimlendirmeleri de mevcuttur.

İbn Sina, bilgiyi tanımlarken inanç ve doğruluk<sup>122</sup> şartları üzerinden hareket etmiştir. Ancak görüldüğü üzere, doğru inanç bilgi olmak için yeterli değildir. Onun doğruluğunu sağ-

<sup>114</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 198.

<sup>115</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>116</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>117</sup> Burada kast edilen bilgi, kazanılmış (mükteseb) bilgidir. Bunun için bkz. İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 197.

<sup>118</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 108.

<sup>119</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 199.

<sup>120</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 27. “Sürekli olmayan yakîn” isimlendirmesi, birinci inancın kesinliğinin, belirli bir vakit ve belirli şartlarla sınırlandırıldığını ifade etmektedir.

<sup>121</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 12.

<sup>122</sup> İbn Sina'nın epistemolojisinde doğruluk şartı, zihindeki şeylerin, dış dünyadaki varlıklarla örtüşmesidir (mutâbakat). Buna göre, mutlak olarak dış dünyadaki varlık, hak yani gerçek olandır. Bu varlığa delalet eden söz veya inancın, varlıkla örtüşmesi sonucu, “doğruluk” ortaya çıkmaktadır. İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Yay., c. I, İstanbul 2013, s. 46.

lamlaştıracak bir başka unsur vardır. “Gerekçelendirme” ismini verdiğimiz bu unsurun en önemli bilişsel unsur olduğunu söylemek mümkündür. “Doğruluk”un semantik bir kavram olması ve “inanç”ın psikolojik bir kavram olmasına karşın “gerekçelendirme”nin, bilişsel süreçlerimize dair bir kavram olması, bu iddiayı destekler niteliktedir.<sup>123</sup>

İbn Sina, gerekçelendirme unsurunu, ikinci inancın mahiyeti üzerinden inşa eder. Zanda var olan ikinci inançtaki kuşku, bilgideki ikinci inaçta yerini eminliğe bırakır.<sup>124</sup> Farabi’de daha önce işaret ettiğimiz üzere “bilincine varma” (شعر) olarak karşılık bulan gerekçelendirme, İbn Sina’da ikinci inancın kuşkudan ari bir şekilde eminlikle inşa edilmesi şeklinde ifade edilmiştir. Bu şekilde şeyin öyle olduğuna dair inancımız, bilgiye ulaşmak için bir aracı olan ikinci inancımız ile bilgiye dönüşmektedir. İkinci inancımız, birinci inancımızın doğruluğunun, vâkıya mutâbık oluşunun kanıtı niteliği taşımaktadır. Buna göre biz, şeyin öyle olduğuna dair birinci inancımızın doğruluğunu, ikinci inancımız ile sağlam temeller üzerine oturarak bilgiyi elde ederiz.

### 9.3.1. BİLGİ VE ZAN

Bilişsel seviyelerdeki son merteye olan yakîni ele almadan önce bilgi ve zan arasındaki ilişki üzerinde durmak istiyoruz. Bu ilişkinin ortaya konulmasının bilginin anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Bilgi ve zan, birbirileri ile ilişkili olan ancak birbirilerinin yerine kullanılamayacak iki kavramdır. Zira bu iki kavramın karşıladığı anlamlar farklıdır. Bilmek ve zannetmek, iki ayrı gerçekliğe işaret eder. İbn Sina’ya göre zan, kuşku barındırırken; bilgi, eminlik içermektedir. Bu iki kavram arasında var olan ilişki, her ikisinin de “rey” (görüş) kavramı altında değerlendirilmesi gerekçesi ile ortaya çıkan bir ilişkidir.<sup>125</sup>

Bilgi ve zan arasındaki ilişki, bizde ikisi arasında karşılaştırma yapabileceğimiz düşüncesini oluşturabilir. Ancak filozofun vurguladığı iki önemli husus vardır: Her bilginin, zanla karşılaştırılması uygun değildir. Buna göre sadece tasdikî bilgi (önerme bilgisi), zanla karşılaştırılmalıdır. Benzer şekilde her bilginin her zanla karşılaştırılması da uygun değildir.

<sup>123</sup> Teo Grünberg, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, ODTÜ, Başnur Matbaası, 1971, s. 54.

<sup>124</sup> İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 197.

<sup>125</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 197.

Görüş cinsindeki bilgi ile ortak olan zan, bilgi ile karşılaştırılmalıdır. Diğer zanlar ise ancak cehâlet ile karşılaştırılabilir.<sup>126</sup>

Bilginin konusu, ya sürekli olarak ya da şartlı olarak zorunludur. Konunun zorunluluğu, sürekli olduğunda bilgi sürekli olmakta; konunun zorunluluğu şartlı olduğunda bilgi şartlı olmaktadır. Zannın konusunu teşkil eden şeyler ise mümkün şeylerdir. Bunlar, kontrol altına alınamayan değişkenler olarak değerlendirilebilir.<sup>127</sup> Zira mümkünler ya çoğunlukla ya da rastlantısal olarak gerçekleşmektedirler.<sup>128</sup> Zannın konusu olan mümkün şeylerin varlığı kıyasla durumu, onlar hakkındaki görüşün, (görüşün) geçerliliğine kıyasla durumu gibidir.<sup>129</sup>

Bilgi ve zanna konu olan şeyler hakkında vurgulamamız gereken önemli bir nokta vardır. Mümkünler zannın konusu olabildikleri gibi bilginin de konusu olabilirler. İbn Sina, çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin, orta terim yapılmaları durumunda bilginin ortaya çıkacağını dile getirmektedir.<sup>130</sup> Çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin, bilginin konusu olması, onları hiçbir şekilde şartlı ya da sürekli zorunluluk haline getirmez. Bir başka ifade ile bunları bilmenin yani bunlara dair gerekçelendirilmiş doğru bir inanç geliştirmenin, bize o şeyin çoğunlukla gerçekleştiği bilgisini verdiğini yoksa onların varlığına dair herhangi bir zorunluluk oluşturmadığını söylemek mümkündür. Şeylerin zorunluluğu ile onlara dair oluşturulan inancın zorunluluğu birbirinden farklıdır.<sup>131</sup>

Bilginin, inanç bakımından ve bilginin daha layık olduğu şeyler bakımından zandan farklı olduğunu dile getiren İbn Sina, bilen ve zanneden iki insanı bize örnek verir. Bilen insan, bilginin ilkelerinin bilgisini elde edip, bilgiye ulaşmaya kadar derece derece yükselir. Zira bilgi, bilişsel bir başarıdır. Bu şekilde bilgiye ulaşan kişi, söz konusu öncüller ve ulaşılan sonuç hakkında doğru bir görüşe sahip olur ve onların buldukları durumun değişmeyeceğini düşünür. Zanneden kişiyi ele aldığımızda ise bu kişinin de öncüller ve sonuç hakkında doğru bir görüşe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak zanneden kişinin bilen kişi-

---

<sup>126</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 197.

<sup>127</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>128</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 94.

<sup>129</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 198.

<sup>130</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 94.

<sup>131</sup> Mümkün önermelerin, bilginin ve yakînin konusu olup olamayacağına dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 189-195.



den farklılaştığı nokta, ikinci inanç konusudur. Zanneden kişi, ya ikinci bir görüşten yoksundur ya da değişmesi mümkün bir durum nedeniyle düşündüğünden başkasının olabirliğini mümkün görmektedir. İbn Sina'ya göre bu durum, bize şunu göstermektedir:

“Şu halde birincisi, şeyin mevcut olduğunu bilmekte ve onun niçin mevcut olduğunu bilmektedir. Bu ikincisi ise şeyin mevcut olduğunu zanneder ve onun niçin mevcut olduğunu zannetmektedir. Eğer bu zan, araçlarla gerçekleşmemişse şeyin yalnızca mevcut olduğunu zanneder ve onun niçin mevcut olduğu zannına sahip olmaz. Her halükarda bilgi ve zan, aynı şey değildir.”<sup>132</sup>

Bilme süreçlerimizde nesnemiz olan şey hakkında doğru ve yanlış olmak üzere iki farklı zan olabirmesi mümkündür. Benzer şekilde aynı şey hakkında bir bilgi ve bir zan da gerçekleşebilir. Bu durumlar, tamamen zanna ve bilgiye sahip olan kişilerin bilişsel başarıyı elde etme güçleri ile ilgili durumlardır. Nesnenin kendisine ilişkin bir durum değildir. Ancak bir insanda zan ile bilginin ve doğru zan ile yanlış zannın bir arada bulunması mümkün değildir. Bilgi ve zan aynı kişide aynı konu hakkında bir araya gelemez. Buna gerekçe olarak bilgi ve zandaki ikinci inançların mahiyetlerinin farklılığını işaret eden İbn Sina, bir insanda aynı anda iki zıt görüşün bulunmasının imkânsız olduğunu dile getirmektedir. Buna göre bir insanda, bir şey ile ilgili olarak aynı anda o şeyin bulunduğu durumun değişmesinin imkânsızlığı ile değişmesinin mümkün oluşu görüşleri bir arada bulunamaz. Şeyin ortadan kalkmasının mümkün olduğu görüşü ile ortadan kalkmasının mümkün olmadığı görüşünün bir insanda aynı anda beraber bulunamaması da bu bağlamda zikredilebilir.<sup>133</sup>

#### 9.4. KESİN BİLGİ

Epistemik seviyelerin en üst mertebesinde kesin bilgi yer almaktadır. Burhânî kıyasla elde edilen kesin bilgi, sürekli olandır. Bozuluşa konu olanların hiçbirisinde sürekliliği sağlayacak bir bağ yoktur. Zira bozuluşa konu olanlar için yapılan kıyaslarda, küçük öncüllerin sürekli bir doğruluğundan söz edilemez. Bu durum, onların burhânî olarak nitelendirilmelerinin gerekçesi olarak gösterilebilir.<sup>134</sup> Ancak burada vurgulamamız gereken önemli bir nokta vardır. Bozuluşa konu olan şeyler hakkında burhânî nitelemesini yapamamak da onlara dair oluşturduğumuz bilgi, kesin olarak nitelendirilebilir. Onların burhânî olmaması, onlar hakkındaki inancımızın kesin olmasına engel olarak gösterilemez. Daha önce ifade

<sup>132</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 199.

<sup>133</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>134</sup> İbn Sina, *en-Necât*, s. 94.

ettiğimiz üzere şeyin bozuluşa konu olması yani mümkün olması ile şey hakkında oluşturulan bir görüşün kesin olması, birbirinden farklı şeylerdir.

Kesin bilgi, şey hakkından onun öyle olduğuna inanılması ve onun öyle olmamasının mümkün olmadığına kesinlikle değişmeyecek bir şekilde ikinci bir inançla inanılmasıdır. Bu ikinci inancın değişmesi imkânsızdır. Zira şey, kendiliğinden apaçık olduğunda, onun değişmesinin imkânı üzerinde konuşamayız.<sup>135</sup>

Kesin bilginin tanımı, bilginin tanımı ile benzerlik göstermektedir. Ancak kesin bilgiyi, bilgiden ayıran iki şart vardır. Bunlardan birincisi zorunluluktur. Şöyle ki şunun şöyle olmasını tasdik ettikten sonra, onun öyle olmamasının mümkün olmadığına dair ikinci tasdikimiz zorunludur. Yani kabul ettiğimiz birinci önermenin aksinin düşünülmesi imkânsızdır. Şeyin şöyle olması ile ilgili inancımız ile birlikte ikinci inancımız da zorunludur ve bu inançlar içerilerinde herhangi bir imkân barındırmamaktadırlar.<sup>136</sup>

İbn Sina, kesin bilginin şartlarından olan zorunluluğu açıklarken şöyle bir varsayımda bulunmamızı ister. Bu varsayım öyle olduğu halde öyle olmama özelliğine sahip olan bir şeyin varlığını kabul etmek üzerine kuruludur. İbn Sina'ye göre bu şeyin öyle olmama özelliğine sahip olduğuna inanmakla birlikte öyle olduğuna inanmak, bir tür bilgidir ve zan değildir. Ancak bu inanç, onu zorunlu kılan bir şeyle gerçekleştirse bu durumda o, gerçekte olduğu haliyle şeye dair bir kesinlik olarak ortaya çıkar.<sup>137</sup>

Kesin bilgiyi, bilgiden ayıran şartlardan ikincisi, o şeyin değişmesinin imkânsız olduğuna değişmesi mümkün olmayacak bir şekilde inanılmasıdır. Yani o şeyin herhangi bir vakitte, aksinin düşünülmesi imkânsızdır. Süreklilik ile ilgili olan bu şart, inanca konu olan şey hakkında bizde oluşan bir pekiştirme/te'kid niteliği taşımaktadır. Buna göre, şeyin şöyle olduğuna dair birinci tasdikimizin aksinin gerçekleşmesinin söz konusu dahi edilemeyeceğine, değişmesi mümkün olmayan bir inançla inanıldığında hakiki kesinlik elde edilmiş olmaktadır.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 197.

<sup>136</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>137</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>138</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 27.

Süreklielik şartının sahip olduğu pekiştirme özelliği, Farabi'nin beşinci şart olarak zikrettiği, “bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir”<sup>139</sup> sözünün sahip olduğu özellik ile benzerlik göstermektedir. Zira Farabi’de bu şart, inanca eklenmiş bir kuvvetlendirme niteliği taşımaktadır.<sup>140</sup>

Bilgideki şartlara ek olarak zikrettiğimiz zorunluluk ve süreklielik şartları, kesin bilgiye özel şartlardır. Bu şartlar sayesinde ikinci tasdikimiz, birinci tasdikimizin kesin olduğu bilgisini bize vermektedir.<sup>141</sup>



---

<sup>139</sup> Farabi, *Şerâitu'l-Yakîn*, s. 55.

<sup>140</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>141</sup> İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 27.

## SONUÇ

İbn Sina düşüncesinde kesinlik meselesi ile insanın yetkinliği meselesi arasında yakın bir ilişki vardır. İbn Sina, kemâle ermeyi, bir insanın ulaşabileceği en yüce hedef olarak değerlendirmektedir. Yetkinleşme, kişinin gerçeği gerçek olduğu için ve iyiyi de onunla amel etmek için bilmesi olarak tanımlanmaktadır. Görüldüğü üzere yetkinlik, bilgi alanında ve eylem alanında gerçekleşmesi bakımından iki yönü olan bir kavramdır. Bu iki yönde yetkinliğin gerçekleşmesi ile hikmet meydana gelmektedir.

Kesinlik meselesi, bilgi alanında kazanılan yetkinlik ile ilgilidir. Zira İbn Sina'ya göre düşünen nefsin yetkinliği, bilgi ile kazanılmaktadır. Yetkinliğe ulaştıran bilginin, onu, diğer bilme hallerinden farklı kılan bazı özelliklere sahip olması gerektiği varsayımı, bu tezin kendisine dayandığı bir başlangıç noktası olmuştur. Bu başlangıç noktası, bizi, İbn Sina'nın bilgiyi nasıl sınıflandırdığı sorusuna yöneltmiştir.

İbn Sina, bilgiyi iki farklı yönden sınıflandırmaya tâbi tutmaktadır. Bu sınıflandırmalardan birincisi, “kesb” (kazanım)” kavramı etrafında şekillenmiştir. İbn Sina'ya göre bizde ilk bilgiler ve kazanımla elde edilen bilgiler olmak üzere iki farklı bir bilgi türü vardır. İlk bilgiler, a priori niteliği taşıyan bilgiler olup insanların bu bilgileri elde etmesi için herhangi bir bilişsel başarı gerçekleştirilmesi gerekmemektedir. Kazanılmış bilgiler ise ilk bilgilerden hareketle düşünsel bir cehd ile elde edilen bilgilerdir. Bu bilgiler, zihinsel öğretim ve öğrenimle kazanılmaktadır. İlk bilgiler, herkes için aynı açıklıkta olduğu için kesinlik söz konusu olduğunda bizim konumuz, kazanılmış bilgiler olmaktadır.

İbn Sina'nın bilgi için yaptığı ikinci sınıflandırma, tasavvur ve tasdik ayrımıdır. Tasavvur, kelime bilgisini, tasdik ise yargı bilgisini karşılamaktadır. Bilme alanındaki yetkinliğin ifade edilmesi, bu ayrım üzerinden şekillendirilmiştir. İbn Sina'ya göre bir kişinin varlıklarını oldukları şekilde tasavvur etmesi ve onlar hakkındaki önermeleri oldukları şekilde tasdik etmesi, o kişinin bilgi alanında yetkinlik kazanması anlamına gelmektedir. Bilme alanındaki yetkinliğin bu şekilde ifade edilmesi oldukça önemlidir. Zira hem tasavvurun hem tasdikini kendi içerisinde derecelendirilmeleri mevcuttur. Şeyleri oldukları şekilde tasavvur etmek hakiki/**tam** tasavvur, şeylere dair önermeleri oldukları şekilde tasdik etmek kesin tasdik anlamına gelmektedir. Bu durum bize, bilgi alanında yetkinliğe ulaşmanın, tasavvurların en üst mertebesindeki tasavvur ve tasdiklerin en üst mertebesindeki tasdikle mümkün olduğunu göstermektedir.

Tasavvur bilgisi, içerisinde doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir herhangi bir hüküm barındırmadığı için tasavvurların kesinliğinden bahsedilemez. Bir varlığı, olduğu gibi ifade edebilme gücüne göre tasavvurun tamlığından veya nâkışlığından bahsedilebilir. Kesinlik, tasdikler için söz konusu olup kesinlik ile yetkinliğin kesiştiği nokta, tasdiklerdir. Yetkinlik veren bilgi içerisinde yer alan tam tasavvurlar, başka bir çalışmanın konusudur. Biz, bu çalışmada, yetkinleştirilen bilginin kesinlik ile ilgili kısmını yani tasdikleri konu edindik.

Bilgi için yapılan iki sınıflandırmadan dört ayrı bilgi türü ortaya çıkmaktadır: İlk tasavvurlar, ilk tasdikler, kazanılmış tasavvurlar ve kazanılmış tasdikler. Kesinlik meselesi bağlamında ele almamız gereken bilgi türü, kazanılmış tasdiklerdir. Zira kazanılmış tasdikler, içerisinde hüküm barındıran ve bilişsel bir başarı ile elde edilen bilgi türleridir. Buna göre bu çalışma içerisinde kesinlik bağlamında bilgiyi ele aldığımız yerlerde, “bilgi” kavramının, kazanılmış tasdikleri karşılayan bir anlamda kullanıldığı aşikâr olmuştur.

Kazanılmış tasdikleri elde etmenin yöntemi, kıyastır. Kıyas, kesinliği zorunlu kılmamakta ancak kesinlik, kıyasın bazı türleri ile ortaya çıkmaktadır. Kıyasın bazı türleri ifadesi, kıyasın kendi içerisindeki derecelendirilmesine işaret eder niteliktedir. Böyle bir derecelendirmenin varlığı, bizi, bunların hangisinin kesinlikle ilişkilendirilebileceği sorusuna götürmektedir.

Kıyasın uygulama alanı beş sanat olup bunlar; burhân, cedel, hitabet, şiir ve mugalatadır. Bu sıralama, gelişigüzel bir sıralama olmayıp zikredilen sanatlarla elde edilen bilgilerin epistemik değerine göre düzenlenmiştir. Buna göre en üstte yer alan sanatla edinilen bilgi, epistemik açıdan en üst kademede yer alırken diğerleri, epistemik açıdan onun aşağısında yer almaktadırlar. İbn Sina'nın kesinlik ile ilişkilendirdiği ve kesin bilgiye bizi ulaştırdığını söylediği kıyas, burhânî kıyastır. Kesinlik ve yetkinlik arasındaki ilişki, burada net bir şekilde tekrar açığa çıkmaktadır. Zira İbn Sina, diğer sanatların faydasının toplumsal yetkinliği sağlamada, burhânî kıyasın faydasının ise bireysel yetkinliğin kazanılmasında açığa çıktığını söylemektedir. İbn Sina düşüncesinde bireysel yetkinlik, toplumsal yetkinlikten önce gelmektedir.

Kıyas türlerinin her birisinin, kazanılmış tasdikleri elde etmek için kullandığı öncüller vardır. İbn Sina, kıyasta kullanılan bu öncülleri, doğruluk değerine göre tasnif etmiştir. Burhânî kıyasta kullanılan öncüllere, yakîniyyât adı verilmektedir. Bu öncüllerin özelliği,

kesin veya kesine yakın öncüller olmalarıdır. Doğru kabul edilen bu önermeler üzerine kurulan burhânî kıyasla kesin bilgi elde edilmektedir.

İbn Sina sisteminde burhân sadece bir kıyas türü değildir. İbn Sina, burhân temelinde bir teori oluşturmuş ve bu teoriyi, bilimsel bilginin kriteri olarak ele almıştır. Bu yönü ile burhân, kesin bilgiyi bizim için ulaştırılabilir kılan bir kanıtlama metodu olarak kabul edilmektedir. İbn Sina düşüncesinde bu metodla hedeflenen, kesin bilginin bütün yönleri ile ortaya konulmasıdır. Burhânı, bizim için önemli kılan nokta, burasıdır. Çalışmamızda esas gayemiz kesinlik meselesini tartışmak olduğu için burhân teorisine, kesin bilginin anlaşılabilirliğine katkı sağlayacak düzeyde değindiğimizi vurgulamak istiyoruz.

İbn Sina'nın kesinlik (yakîn) anlayışı, onun bilgi tanımı ve bu tanımla birlikte ortaya çıkan unsurlar ortaya konulduğunda anlaşılabilirlik kazanmaktadır. Unsurlar, bilginin kesinlik koşullarını belirler. Her kesinlik aşaması, bir bilgi unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir şeyin bilgi olması için hangi özellikleri taşıması gerektiği veya bir şeyin kesin bilgi olması için hangi özellikleri taşıması gerektiği, o şeylerin tanımlarında gizlidir.

İbn Sina'nın kesinlik anlayışını, tanım ve unsurlar meselesi üzerinden ele almak istediğimizde, filozofun kesinlik konusundaki temel tezinden hareket etmeyi tercih ettik. Buna göre İbn Sina düşüncesinde bilmeye dair hallerin, zihni bir derecelendirme içerisinde yer aldığını söylemek mümkündür. Bu derecelendirmede en üst mertebede kesin bilgi yer almakta, aşağıya inildikçe kesinlik seviyesi azalmaktadır. Bahsi geçen mertebelerin ortak olduğu noktaların yanında, her birini diğerinden farklı kılacak şartlar vardır. Söz konusu şartlar, bilmeye dair bu hallerin tanımlanmasında belirleyici bir rol üstlenmektedirler.

İbn Sina epistemolojisinde tespit edebildiğimiz dört epistemik seviye vardır. Bu epistemik seviyelerin en alt mertebesinde cehalet yer almakta ondan sonra ise zan ve bilgi gelmektedir. En üst mertebeye ise kesin bilginin olduğu mertebedir. Zikredilen mertebelerin her birinin gerektirdiği şartlar vardır.

En alt mertebede yer alan cehaleti, şey hakkında onun öyle olmadığına inanılması olarak tanımlamak mümkündür. Kesine benzeyen güçlü bir inanç olan cehalet, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Eğer inanç yanlışsa ortaya çıkan cehalet pekiştirilmiş bir cehalet olmakta, eğer inanç doğru ise ortaya çıkan inanç fasit eden bir cehalet olmaktadır. Cehalette aslolan inanç şartıdır.

Bir şey hakkında onun öyle olduğuna inanılması ancak bu inançla birlikte bilfiil ikinci bir inancın bulunmaması durumuna zan ismi verilmektedir. Bahsi geçen ikinci inanç, o şeyin öyle olmamasının imkânsız olduğuna inanmaktır. Zannın cehaletten farkını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Cehalette var olan inanç kesine benzeyen güçlü bir inanç olmasına rağmen zanda var olan inanç, içerisinde kuşku barındırmaktadır. Cehalet mertebesinde kişi, bilmediğinin farkında olmayıp, bildiğine dair kuvvetli bir inanç geliştirmiştir. Zanda ise kişi, bilip bilmediğinden emin değildir. Kuşkunun var olduğu yerde yetkinlikten söz edilemez. İbn Sina tarafından üç grupta değerlendirilen zannın iki şartı vardır. Birinci şart, şeyin öyle olduğuna inanmak, ikinci şart ise bu inanca şeyin öyle olmadığı inancının eklenbilmesinin imkân dâhilinde görülmesidir.

İbn Sina bilgiyi, üç unsurla tanımlar. Bu unsurlardan birincisi, şeyin öyle olduğuna inanmaktır. İkincisi, bu inancın öyle olmamasının imkânsız olmasıdır. Üçüncü şart ise İbn Sina'nın *Kitâbu'n-Necât*'da işaret ettiği üzere ikinci inancın, birinci inanca onu gerektiren bir aracı ile eklenmiş olmasıdır. Şeyin öyle olduğuna inanmak ve şeyin öyle olmamasının imkânsız olması, geleneksel epistemolojideki doğruluk şartı ile ilişkilendirilebilir. İbn Sina epistemolojisinde doğruluk, zihindeki şeylerin, dış dünyadaki varlıklarla örtüşmesi durumudur. Şeyin öyle olduğuna inanmak ve o şeyin öyle olmamasının imkânsızlığı, zihnimizde şeye dair oluşan inanç ile şeyin mutabakat içerisinde olduğunu göstermektedir. Şeyin dış dünyadaki varlığı gerçektir. Bu varlığa delalet eden söz veya inancın, şeyle örtüşmesi ile doğruluk ortaya çıkmaktadır.

İbn Sina, bilgiyi tanımlama sürecinde gerekçelendirme unsurunu, ikinci inancın mahiyeti üzerine inşa etmektedir. Zanda var olan ikinci inançtaki kuşku, bilgide var olan ikinci inançta yerini eminliğe bırakmaktadır. İbn Sina epistemolojisinde gerekçelendirme, ikinci inancın kuşkudan ari bir şekilde eminlikle inşa edilmesi şeklinde ifade edilmiştir. Şeyin öyle olduğuna dair inancımız, bilgiye ulaşmak için bir aracı olan ikinci inancımız ile bilgiye dönüşmektedir. İkinci inancı, birinci inancın doğruluğunun kanıtı olarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Sina'nın epistemik seviyelerinin en üst mertebesinde kesin bilgi yer almaktadır. Kesin bilgi, şeyin öyle olduğuna inanılması ve onun öyle olmamasının mümkün olmadığına kesinlikle değişmeyecek ikinci bir inançla inanılması olarak tanımlanmaktadır. Bahsi geçen

ikinci inancın değişmesi imkânsızdır. Zira İbn Sina'ya göre kendiliğinden apaçık olan şeyin değişmesinin imkânı üzerine konuşmak mümkün değildir.

Bilgi için gerekli olan şartlar kesin bilgi için de gerekmektedir. Ancak bu şartlara ek olarak bilgiyi kesinleştiren iki şart daha vardır. Bunlardan birincisi zorunluluk şartıdır. Kesin bilgide hem şeyin öyle olmasına dair oluşturulan birinci inanç hem de birinci inanç hakkındaki ikinci inancın varlığı zorunlu olup içerilerinde herhangi bir imkân barındırmamaktadırlar. Birinci inanca dair oluşturulan ikinci inancın varlığının zorunluluğu, kabul ettiğimiz birinci önermenin aksinin düşünülmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmektedir.

Bilgiyi kesin kılan ikinci şart, bilgiyi oluşturan unsurlardan ikinci inanç ile ilgilidir. Bu şart, o şeyin değişmesinin imkânsız olduğuna değişmesi mümkün olmayacak bir şekilde inanılmasıdır. Buna göre şeyin herhangi bir vakitte aksinin düşünülmesi, mümkün değildir. Süreklilik ile ilgili olan bu şart, inanca konu olan şey hakkında bizde bir pekiştirme olarak değerlendirilebilir.

Bilgideki şartlara ilave olarak ele alınan zorunluluk ve süreklilik şartları, kesin bilgiye özel olan şartlardır. Bu durum, İbn Sina düşüncesinde bilginin koşulları ile kesinliğin koşullarının, aynı şeyler olmadığını göstermektedir.

İbn Sina'nın kesin bilgi için kendi içerisinde bir sınıflandırma yapıp yapmadığı konusunun aydınlatılması önemlidir. Zira selefi olan Farabi, kesinlik için zorunlu kesinlik ve zorunlu olmayan kesinlik ayrımını ortaya koymuştur. İbn Sina külliyâtı söz konusu olduğunda kesinlik için yapılan bu ayrıma benzer bir ayrımı, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)* isimli eserde tespit ettik. İbn Sina bu eserde hakiki kesinlik (yakîn) ve sürekli olmayan kesinlik (yakîn) ifadelerini kullanmış ve ikisi arasındaki ayrımı, süreklilik ve zorunluluk kavramları üzerinden şekillendirmiştir. Biz, sürekli olmayan kesinliğe dair getirilen tanımın bilgi tanımı ile eşdeğer olduğu kanaatinde olduğumuz için sürekli olmayan kesinliği, bilgi başlığında ele aldık. İbn Sina'nın kesinlik hakkında yapmış olduğu bu ayrıma tek bir eserinde yer vermesi, bilgi tanımının ise çeşitli eserlerinde yer alması ve bu tanımların sürekli olmayan kesinlik ile uyum içerisinde olması, bu kanaatimizin oluşmasında etkili olmuştur.



## YARARLANILAN KAYNAKLAR

ALPER, Ömer Mahir, *İbn Sina*, İSAM Yay., İstanbul 2010.

ALPER, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy-Felsefe-Din İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ Örneği-*, Kitabevi Yay., İstanbul 2008.

ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2015.

ARİSTOTELES, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2015.

AUDI, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge Press, New York/ London 2003.

AYIK, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

AYIK, Hasan, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Farabi'nin Rolü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, ss. 77-94.

AYDINLI, Yaşar, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, c. 2, s. 129-142.

BAÇ, Murat, *Epistemoloji*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2011.

BAŞDEMİR, Hasan Yücel, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Hitit Kitap Yay., Ankara 2013.

BAŞDEMİR, Hasan Yücel, “Gettier ve Bilgide Şans Unsuru”, *Felsefe Dünyası*, s. 50, 2009/ 2, ss. 121-140.

BAŞDEMİR, Hasan Yücel, “Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabî ve Chisholm Karşılaştırması”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 17, 2010/ 1, ss. 39-65.

BİNGÖL, Abdulkuddüs, “İbn-i Sînâ’da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985)*, Ankara Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, ss. 139-152.

BLACK, Deborah L., “Knowledge (‘İlm) and Certitude (Yaqîn) in al-Farabi’s Epistemology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press 2006, vol. 16, pp. 11-45.

BLACK, Deborah L., “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, Küre Yay., İstanbul 2008, s. 339-355.

BOLAY, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı*, MEB Yay., İstanbul 1989.

BOLAY, M. Naci, *İbn Sina Mantığında Önergeler*, MEB Yay., İstanbul 1994.

CHISHOLM, Roderick M., *Foundations of Knowing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982.

CHISHOLM, Roderick M., *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, New Jersey 1989.

CİHAN, Ahmet Kamil, *İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul 1998.

COŞKUN, Abdulkadir, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, Litera Yay., İstanbul 2014.

CÜRCÂNÎ, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 2012.

DEMİR, Osman, “Yakîn”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 43, s. 271-273.

DURUSOY, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 2012.

DURUSOY, Ali, “İbn Sînâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 322-331.

DURUSOY, Ali, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/ 1), 125-141.

DURUSOY, Ali, “Yakîniyyât”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. 43, s. 273-274.

EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2012.

FÂRÂBÎ, *Kitâbü’l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.

FÂRÂBÎ, *Şeraitu’l-Yakin*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.

FÂRÂBÎ, *İhsâu’l-Ulûm*, takdim ve şerh Doktor Ali Ebu Melhum, Dâru ve Meketebe-tü’l-Hilâl, Beyrut 1996.

GRÜNBERG, Teo, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, ODTÜ, Başnur Matbaası, Ankara 1971.

GUTAS, Dimitri, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sina Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, *İbn Sina’nın Mirası*, der. ve terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2010, ss. 113-147.

GUTAS, Dimitri, “İbn Sina Felsefesinde Empirizmin Yeri Üzerine”, *İbn Sina’nın Mirası*, der. ve terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2010, ss. 191-214.

GÜRSOY, Adnan, *İbn Sînâ’nın Sezgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2015.

HAKLI, Şaban, “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, c. 6, sayı: 11, ss. 35-52.

İBN SİNA, *en-Necât fi’l-Mantık ve’l-İlâhiyat*, thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru’l-Cil,

Beyrut 1992.

İBN SİNA, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay.,

İstanbul 2013.

İBN SİNA, *Kitâbü'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013.

İBN SİNA, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, I, Litera Yay.,

İstanbul 2013.

İBN SİNA, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.

İBN SİNA, *Kitâbü'ş-Şifâ Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.

İBN SİNA, *Kitâbü'ş-Şifâ Topikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.

İBN SİNA, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.

İBN SİNA, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

İBN SİNA, *Kitâbu'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Mektebetü'l-Kahire el-Hadîs, 2. bs., Kahire 1974.

İBN SİNA, *Mantık'ul-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*, nşr. Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Matbaâtu'l-Velâye, 2. bs., Kum 1405.

İBN SİNA, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. bs., Beyrut 1980.

İSFEHÂNÎ, Râgıp, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 2011.

KAYA, Hacı, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Yanlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.

- KAYA, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- KAYA, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983.
- KÖMÜRCÜ, Kamil, "Tasdik Türleri ve Beş Sanat", *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz-Ali Çetin, Grafiker Yay., Ankara 2016, ss. 235-260.
- KUŞPINAR, Bilal, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara 2001.
- KUTLUER, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 2008.
- McGINNIS, Jon, *Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010.
- MOSER, Paul K., "Introduction", *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, Oxford University Press, New York 2002, ss. 3-24.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Divan Kitap Yay., Ankara 2013.
- ÖZTURAN, Mehmet, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007.
- PAPPAS, George S., "Epistemology, History of", *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, London 2005, ss. 227-237.
- PEKER, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Emin Yay., Bursa 2011.
- PLATON, "Menon", *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014.
- PLATON, "Theaitetos", *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014.
- SALÎBÂ, Cemîl, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Mektebetü'l-Medrese, Dâru'l-Kitâbi'l-Âlemî, c. I-II, Beyrut 1994

SHOPE, Robert K., “Conditions and Analyses of Knowing”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York 2002, ss. 25-70.

STREET, Tony, *İslam Mantık Tarihi*, der. ve çev. Harun Kuşlu, Klasik Yay., İstanbul 2014.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Mevsuatü Keşşâfi Istilahât'il-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. ve nşr. Ali Dahrûc- Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996.

TEVFİK, Rıza, *Kâmûs-ı Felsefe*, yay. haz. Recep Alpyağıl, Doğubatu Yay., Ankara 2015.

TİRYAKİ, M. Zahit, *İbn Sina Felsefesinde Mütehayyile/ Müfekkire ve Vehim*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.

TOKTAŞ, Fatih, *Meşşâi Felsefe*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

TÜRKER, Ömer, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yay., İstanbul 2010.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Burhan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul 1992, s. 429-430.

## TEZ FOTOKOPİSİ İZİN FORMU

### ENSTİTÜ

Fen Bilimleri Enstitüsü

Sosyal Bilimler Enstitüsü

### YAZARIN

Soyadı :

Adı :

Bölümü :

### TEZİN ADI:

TEZİN TÜRÜ : Yüksek Lisans

Doktora

1. Tezimin tamamından kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir.
2. Tezimin içindekiler sayfası, özet, indeks sayfalarından ve/veya bir bölümünden kaynak gösterilmek şartıyla fotokopi alınabilir.
3. Tezimden bir (1) yıl süreyle fotokopi alınmaz.

### TEZİN KÜTÜPHANEYE TESLİM TARİHİ: