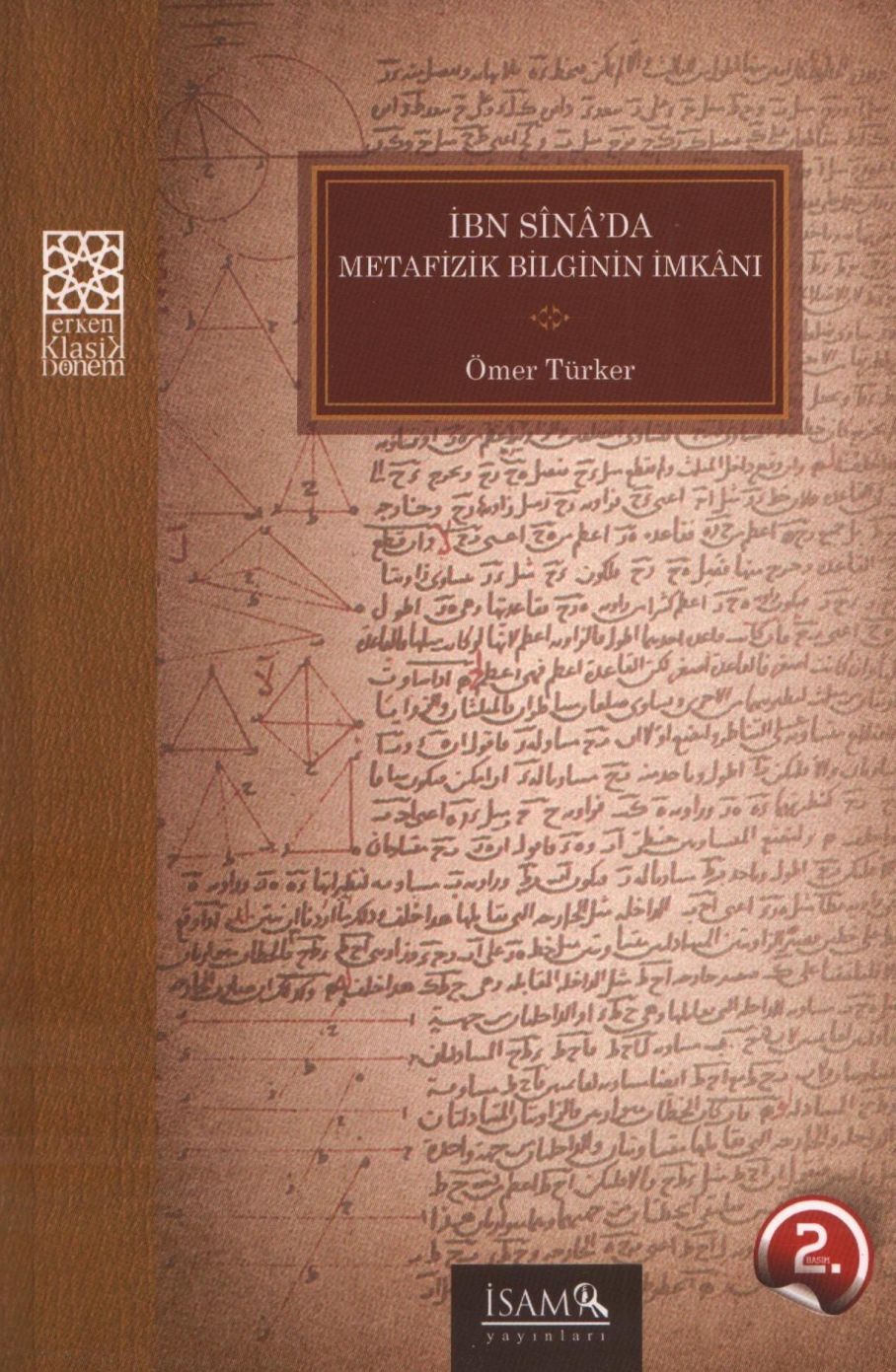


erken Klasik Dönem

İBN SÎNÂ'DA METAFİZİK BİLGİNİN İMKÂNI

Ömer Türker

2. BASIM

İSAM yayınları

ERKEN KLASİK DÖNEM PROJESİ

Proje Koordinatörü Doç.Dr. M. Suat Mertoğlu

İslâm araştırmaları alanında ciddi çalışmaların yapılabilmesi, her şeyden önce geçmişe ait birikimin ilmî değerlendirmelere tâbi tutularak incelenmesine ve yayımlanmasına bağlıdır. İslâm âleminde sayıları milyonlarla ifade edilen yazma eserlerin büyük bir kısmı henüz basılmamış veya araştırmacıların istifade edebileceği şekilde ilmî neşre konu olmamıştır. Son yıllarda dil, edebiyat ve tarih alanlarında neşir çalışmalarının yapılması sevindirici olmakla birlikte İslâmî ilimler alanında son bir asırdır özellikle Hanefî ve Şâfiî fıkhına dair eserlerle "aklî ilimler"e, başta Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye olmak üzere Sünnî kelâm sahasına giren eserlerin neşrine de ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu maksatla TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından "Erken Klasik Dönem Projesi" başlatılmıştır. Bu proje İslâm tarihinin 6. (12.) yüzyıl sonlarına kadar olan dönemine yoğunlaşacak ve İslâm Araştırmaları Merkezi'nin bu dönemden sonrasına odaklanan "İkinci Klasik Dönem Projesi" ile bir bütün teşkil edecektir.

Erken Klasik Dönem Projesi, ilim dalı olarak özellikle fıkıh ve aklî ilim dallarını (genelde İslâm düşüncesi, özelde kelâm, mezhepler tarihi vb.), dönem olarak 2-6. (8-12.) yüzyıllar arasındaki yaklaşık dört asırlık zaman dilimini (Abbâsîler ve Selçuklular'a ilâveten Büveyhîler, Sâmânîler ve Karahanlılar gibi mahallî devletler dönemlerini), coğrafî olarak da genellikle Bağdat-Semerkant hattında yani İslâm dünyasının o dönemdeki merkezinde ve doğusunda yer alan bölgeleri kapsamaktadır. Proje kapsamında kataloglama, telif, tahkik, tercüme türünden yayınlar yapılması öngörülmektedir.

Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, 2017

Kılıç Arslan Mavil, *Matüridî Kelâmında Tevil*, 2017

Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (thk. Ömür Türkmen), 2017

Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 2018

Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 2018

İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh) Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası (Tıpkı Basım)*, (İSAM/YEK ortak yayın) I-II, 2018

İBN SÎNÂ'DA METAFİZİK BİLGİNİN İMKÂNI

Ömer Türker

Ömer Türker, Prof.Dr.

1975'te Kırıkkale Keskin'de doğdu. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1997). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Mukātil b. Süleyman'ın Kur'an'ı Tefsir Yöntemi" başlıklı teziyle yüksek lisansını (1999); Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri" adlı teziyle doktorasını tamamladı (2006). 2012 yılında doçent, 2017'de de profesör oldu. Halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Yayın No. 738
İSAM Yayınları 89
İlmî Araştırmalar Dizisi 39

© Her hakkı mahfuzdur.

İBN SÎNÂ'DA METAFİZİK BİLGİNİN İMKÂNI

Ömer Türker

İSAM

İSAM
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 0850
www.isam.org.tr yayın@isam.org.tr

Eserin bu baskısı
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)
Erken Klasik Dönem Projesi
kapsamında yayınlanmıştır

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulu'nun 17.09.2010 tarihli
2010/21 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Aralık 2010
İkinci Basım: Nisan 2019
ISBN 978-605-81261-3-8

Kapak görseli: İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 823, vr. 408b)

Basım, Yayın ve Dağıtım
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@tdv.com.tr
Sertifika No. 15402

Türker, Ömer
İbn Sînâ'da metafizik bilginin imkânı / Ömer Turker. -2. bs. - Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
373 s. ; 24 cm. - (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 738. İSAM Yayınları; 89. İlmî Araştırmalar Dizisi; 39)
Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-605-81261-3-8

İçindekiler

Kısaltmalar 7
Önsöz 11

GİRİŞ 15

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİNİN MAHİYETİ

Giriş 27
A. İdrak 35
B. Tecrit (Soyutlama) ve Feyiz 47
C. Husul 65
D. Zihnî Varlık 93
E. Mukārenet (Birliktelik) 101

İKİNCİ BÖLÜM
NEFSİN BİRLİĞİ

A. Yetkinlik (Kemal, İstikmal) 117
B. Basitlik ve/veya Teklik: Zorunluluk ve/veya Tamlık 133
C. Bölünmüşlük ve/veya Çokluk: Eksiklik ve Çatışma 145
D. Yetkinleşme veya Soyutlanmaya (Tecerrüt) Vasat Olarak Nefis-Beden Birlikteliği 155

E. Tam Soyutlanma veya Tümel Bilginin Engeli Olarak
Nefis-Beden Birlikteliği 173

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KESİNLİK veya BURHANÎLİK

A. Tikelden Tümele veya Özelden Genele Geçiş 217
B. Zorunlu Bilgiler 239
C. Zorunlu Bilgilerden Kazanılmış Bilgilere Geçişin
Temel İlkeleri 245
D. Parçadan Bütüne ve Özelden Genele Geçişin Temel Aracı:
İlliyet İlkesi 261
E. Zorunludan Kazanılmışa Geçişin İlk Adımı: Sorular 281
F. Zorunlulardan Kazanılmışlara Geçişin İkinci Adımı:
Uygun Öncül Seçimi 293
G. Zorunlulardan Kazanılmışlara Geçişin Üçüncü
ve Son Adımı: Burhanî Kıyas 317
H. İlletten Bilme ile İlletlerle Bilme Arasındaki Fark 327

Sonuç 355
Kaynakça 365
Dizin 371

Kısaltmalar

a.mlf.	aynı müellif
AÜ	Ankara Üniversitesi
b.	bin, ibn
bk.	bakınız
der.	derleyen
ed.	editör, editörler
haz.	hazırlayan
hş.	hicrî-şemsî
İÜ	İstanbul Üniversitesi
krş.	karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane, kütüphanesi
MÜ	Marmara Üniversitesi
nr.	numara
nşr.	neşreden (tahkik eden)
s.	sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	tercüme, tercüme eden
vb.	ve benzeri
vr.	varak
Yay.	Yayınevi, yayınları

Babam İsmail Dede'nin aziz ruhuna...

Önsöz

İbn Sînâ, felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde şeylerin hakikatlerini kavraması" olarak tanımlar. İnsan zihni, öğrenme ve bilmeye tutkun olduğundan İbn Sînâ gibi metafizikçi filozofların eserleri okurlarını daha ziyade tanımdaki "şeylerin hakikatlerinin kavranması" ile meşgul eder ve "insanın gücü ölçüsünce" kısmının gözden kaçırılmasına sebep olur. Oysa felsefe daima insanın bilme gücünün sınırlarına ilişkin incelemelerle gelişmiştir. Bu bağlamda şu sorular insanın bilme gücünün sınırlarını tespit etmek için vazgeçilmez görünmektedir: "Acaba şeylerin hakikatlerini kavramak mümkün müdür?" "Mümkün olduğunu kabul ettiğimizde insan bu hakikatleri ne dereceye kadar kavrayabilir?" Her ne kadar bu sorular, Kant'la birlikte Batı felsefesinde âdeta insanlık tarihinde ilk defa böylesine açıklıkla inceleniyor izlenimi verecek şekilde çokça tartışılmış olsa da bilinen felsefe tarihinde sofistlere kadar varan uzun bir geçmişi vardır. Felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi çeşitli akımlarıyla İslâm düşüncesinde de aynı sorular benzer duyarlılık ve derinlikle ele alınmış ve insan gücünün sınırlarına ilişkin muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Bu kitapta, yukarıdaki tanımda yer alan "insanın gücü ölçüsünde" ifadesinden ne anlamamız gerektiği, İbn Sînâ felsefesi bağlamında incelenmektedir.

İbn Sînâ kural olarak herhangi bir şeyin yetkinliğinin o şeyin tanımında içerildiğini düşünür ve diğer Meşşâî filozoflar gibi

insanı "düşünen canlı" olarak tanımlar. Bu bakımdan felsefe tanımındaki "insanın gücü" ile kastedilen şeyi insan tanımında aramamız gerekmektedir. Bu tanım, İbn Sînâ'nın düşündüğü anlamda beden ve nefsin (ruh) farklılığına dayanır. Nefis-beden ikilisi içinde insanın yetkinleşme gücünü içeren kısım ise asıl itibariyle nefistir. Dolayısıyla yetkinleşme, ruhun temel işlevi olan düşünme (akletme, taakkul, bilme) alanında gerçekleşir. Bu bağlamda kitabın temel sorusu, insan nefsinin ne ölçüde bilme gücüne sahip olduğudur.

İbn Sînâ insan nefsinin bilme gücünün, bütün varlığı kuşatan metafizik bilgiyle kemale erdiğini düşünmüş ve bu sebeple de metafiziği felsefî ilimlerin zirvesine yerleştirmiştir. Diğer deyişle metafizik bilginin varlığını kabul etmekle kalmayarak bu bilginin bir disiplin haline getirilebileceğini de iddia etmiştir. Şu halde felsefe tanımındaki "insanın gücünün ölçüsü" metafizik bilgide kendisini gösterecektir. Bu açıdan bakıldığında kitabın temel sorusu, metafizik bilginin mümkün olup olmadığı ve mümkünse onun hangi yöntemlerle elde edilebileceğidir. Dolayısıyla "insan nefsinin ne ölçüde bilme gücüne sahip olduğu" ifadesi ile "metafizik bilginin mümkün olup olmadığı" ifadesi aynı sorunun farklı ifadelerinden ibarettir. Bu iki soruya verilecek cevap, felsefe tanımındaki "insanın gücü ölçüsünce" ifadesinden ne anlamamız gerektiğini ortaya koyar.

Bu amaçla birinci bölümde İbn Sînâ felsefesinde bilginin ne olduğu, kaynağı ve hangi yollarla elde edildiği sorularını cevaplamaya çalıştım. İkinci bölümde nefsin ne ölçüde bilebileceği sorusunu cevaplayabilmek için onun ulaşabileceği yetkinliğin sınırının ne olduğu sorusuna cevap aradım. Zira nefsin bilerek yetkinleşmesi, yetkinliğin sınırının aynı zamanda bilginin de sınırı olmasını gerektirmektedir. Bu araştırma beni, İbn Sînâ'nın, burhan yöntemine ilişkin ihtiyatlı bir tavır içinde olduğu sonucuna ulaştırdı. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın insanın bilme

gücüne ilişkin görüşlerinin burhan yöntemi ve metafiziğin kesinlik iddiasıyla çelişip çelişmediği sorusunu sordum ve üçüncü bölümde bu sorunun cevabını aradım. Bu sebeple üçüncü bölüm esas itibariyle metafizik bilgiye ulaştıran yöntem veya yöntemlerin neler olduğu ve bu yöntemlerin metafiziğin tümelliğini garanti edip etmediği sorularına cevap teşkil etti.

Gerek bu kitabın yazımını önceleyen uzun süreçte gerekse yazım sürecinde özellikle birinci ve ikinci bölümle ilgili zihnimde beliren soruları Doç.Dr. Ekrem Demirli ile tartıştım, kendisine şükran borçluyum. Metni okuyup değerli katkılarda bulunan Yrd.Doç.Dr. M. Cüneyt Kaya'ya çok teşekkür ediyorum. En sıkıntılı zamanlarımızda bile çalışmalarımı sabırla karşılayan ve mânevî desteğini esirgemeyen eşim Ayşegül'e minnettarım. Bana araştırma imkânlarını sağlayan ve bu kitabın basımını üstlenen TDV İslâm Araştırmaları Merkezi yetkililerine ve kitabın basımında emeği geçen merkez çalışanlarına teşekkür ederim.

Ömer Türker
İstanbul 2010

Giriş

Varlık hakkında küllî bir bilgiye ulaşmak ve bu bilgiyi bir bilim olarak inşa edebilmek anlamında metafizik bilginin mümkün olup olmadığı sorusu, kendi içinde birkaç soruyu barındırır: "Şeylerin insan algısından bağımsız bir gerçekliği var mıdır?" "Şeylerin insan algısından bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edildiği takdirde onların bilinmesi mümkün müdür veya insan herhangi bir şeyi bilebilir mi?" "Bilginin mümkün olduğunu kabul ettiğimizde insanın bilme imkânları sınırlı mıdır?" Diğer deyişle "Bilgi, bütün varlığı kuşatacak kadar tümelleştirilebilir mi?" "Bütün varlık hakkında tümel bir bilgiye ulaşabileceğimizi hatta bu bilgiyi nesnelleştirerek bir disiplin haline getirebileceğimizi kabul ettiğimizde bunu hangi yöntem veya yöntemlerle yapabiliriz?" Bu sorular İlkçağ'dan beri felsefenin gündeminde olagelmiştir ve felsefe okurları arasında şu veya bu ölçüde hâlâ canlılığını korumaktadır. Her bir soruya verilmiş veya verilebilecek farklı cevaplar, felsefe okulları arasındaki köklü ayrışmaları ifade eder.

İlk iki sorunun cevabı, şeylerin hakikatlerinin sabit olmadığını, olsa bile bunların bilinmesinin mümkün olmadığını düşünen sofistler ile şeylerin hakikatlerinin sabit olduğunu ve de bu hakikatlerin bilinebileceğini kabul eden felsefe okulları arasındaki ayrışmayı verir. Şeylerin hakikatlerinin bilinmesiyle ilgili en önemli sorun, insanda zaman ve mekân sınırlılığını aşan bir bilme

gücünün bulunup bulunmadığıdır. Gerçekte soru sıralaması bakımından şeylerin hakikatlerinin var olup olmadığı insanın bilme gücünün zaman ve mekânla kayıtlı olmasını öncelese de insanın tümel bir bilme gücüne sahip olduğu düşüncesine ulaşılmadan "kendinde şey"den bahsetmek mümkün olmayacaktır. Çünkü "kendinde şey" ifadesi, bir nesneyi -bütün başka özelliklerinden bağımsız olarak- o nesne yapan hakikatin yalın halini anlatır. Bu sebeple herhangi bir metafizikçinin insan yapısına ve idrak güçlerine ilişkin açık seçik bir düşünceye sahip olması ve bütün varlığı kuşatan bir bilgi düzeyine ulaşmanın şartlarını ortaya koyması gerekmektedir. Dolayısıyla insanın tümel bilgiye ulaşabilecek bir idrak gücüne sahip olduğu sonucuna ulaşılsa bile, bu bilgiye nasıl ulaşılabileceğine ilişkin de açık seçik bir düşünceye sahip olunması gerekir. Aksi halde tümelliğin özel bir kabiliyete dayandığı sonucu ortaya çıkabileceğinden öznellikten kurtulmayız ve metafiziğin bir disiplin olduğundan bahsedemeyiz. Şu halde metafizik bilginin imkânı sorunu, öncelikle insanın idrak güçlerinin tahlilini; ardından bu güçlerle ne derecede kadar bilebileceğini ve bu anlamda yetkinleşebileceğini; sonra da bu bilgi ve yetkinliği hangi yöntemle elde edeceğini ortaya koymayı gerektirir.

İbn Sînâ, Aristocu Meşşâî geleneğin İslâm düşüncesindeki en yetkin temsilcisi kabul edilir. Bu gelenek, Aristo'dan sonraki uzun zaman diliminde pek çok değişiklik geçirmiş ve özellikle ruh-beden ilişkisi ve insanın âlemdeki konumu hakkında Yeni Eflâtunculuğun etkisinde kalmıştır. Bu bakımdan tercümeler yoluyla İslâm dünyasına intikal eden Meşşâî gelenek, metafizik bilginin imkânı sorununu biri Aristo felsefesinden diğeri Yeni Eflâtuncu felsefeden gelen iki ilkeye dayalı olarak ele almıştır. Birincisi, duyunun doğrudan verileri ile aklın bu verilerden çıkardığı apaçık kavram ve önermelerin bilgi teorisinin temeline yerleştirilmesidir. Aristo özellikle *Metafizik*'te ve neredeyse tamamını sofistlere cevap olarak kaleme aldığı *İkinci Analitikler*'de

şeylerin hakikatlerinin sabitliğini duyu içeriklerinin sahihliğine; bu hakikatlerin bilinmesini de temellendirmeye ihtiyaç duymayan kavram ve önermelere dayandırarak bilgi ve yöntem teorisini bu düşünce doğrultusunda inşa etmiştir.[1]

Söz konusu kavramlardan ve önermelerden nedensellik yasasına uyulduğu takdirde doğru türetmeler yapılacağını varsayan bu düşünce, Meşşâî bilgi teorisinin Aristo'dan beri devam eden ana ilkesidir. İkincisi ise özellikle Yeni Eflâtuncu şârihlerle Aristocu metinlere taşınan "nefsin bedenden bağımsız, aklî bir cevher olduğu" düşüncesidir.[2] Nefis ve bedenin cevher bakımından farklılığını öngören bu ilkeye göre, duyulur suretler bedendeki cisimsel güçler tarafından; mûkuller ise nefis tarafından idrak edilebilir.

Metafizik bilginin imkânı sorunu bağlamında birinci ilkenin ortaya çıkardığı en önemli soru, ilk bilgilerin insanda nasıl oluştuğu ve diğer bilgilerin bunlardan nasıl türediğidir. İkinci ilkenin yol açtığı en önemli soru ise nefsin mâkulleri nasıl idrak ettiğidir. Her iki ilke bir arada düşünüldüğünde cevaplanması gereken en önemli soru ise duyusal suretlerden mâkullere uzanan idrak işleminde duyusal güçler ile nefsin işlevlerinin neler olduğu, diğer deyişle nefis-beden ilişkisinin nasıl açıklanacağıdır. Şu halde metafizik bilginin imkânı sorunu, klasik felsefî ilimlerden mantık, psikoloji ve metafizik olmak üzere üç disiplinde farklı açılardan incelenen karmaşık bir meseledir. Bu sebeple de herhangi bir filozofun bu soruna ilişkin varsa özgün düşüncesini ortaya çıkarmak için adı geçen üç disiplindeki açıklamalarını dikkatle incelemek gerekir.

• • • • • • • • •

1 Aristoteles, *Metafizik*, s. 187-230; a.mlf., *İkinci Çözümlemeler*, s. 12-14; Ross, *Aristoteles*, s. 69-71; Duralı, *Aristoteles'te Bilim*, s. 57-62.

2 Nefis-beden ilişkisi hakkında Yeni Eflâtuncu teorilerin Meşşâî gelenekte ortaya çıkışı ve bunun Meşşâî nefis teorisinin bir parçası haline getirilmesi süreci için bk. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 21-141; a.mlf., "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", s. 108-117.

Kindî ve Fârâbî gibi İslâm döneminin İbn Sînâ öncesindeki Meşşâî filozofları metafizik bilginin imkânı sorununu sözü edilen üç ana soru etrafında inceledikleri gibi onların çözüm ve önerilerini tevarüs eden İbn Sînâ da bu sorunu aynı sorular etrafında incelemiştir. Yazdığı eserlerin çoğunun günümüze ulaşmadığını dikkate alarak Kindî'yi istisna edecek olursak Fârâbî ve İbn Sînâ, mantık, metafizik ve psikoloji alanında sonraki dönemleri etkileyen eserler yazmışlardır ve bu alanların İslâm öncesi döneme ait klasikleri özellikle İbn Sînâ'nın eserleriyle Doğu İslâm dünyasındaki etkinliğini önemli ölçüde yitirmiştir. Daha çok mantık ve siyaset felsefesi alanını sorun edinen Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ, nefis-beden ilişkisinin mahiyeti, nefsin bedenden soyutlanmasının (tecerrüt) aşamaları, nefsin soyut olduğu kabulüne rağmen varlık hakkında kuşatıcı bilgiye ulaşmanın önündeki engeller, tümel bilgideki keyfiyet farklılıkları, metafizik bilgiye ulaştıran yöntemin eksikleri gibi pek çok meseleyi ayrıntılı olarak incelemiştir. Ayrıca İbn Sînâ varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayırımlarını mantıktan metafiziğe taşıyıp metafiziğin sorunlarını bu kavram çiftleri doğrultusunda inceleyerek metafiziğin kendisinden sonraki tarihini derinden etkilemiştir. Bu etkiyi İslâm düşünce geleneğinde en çok başvurulan ve çeşitli ekoller tarafından en fazla eleştiriye konu olan filozofun İbn Sînâ oluşu da açıkça gösterir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın kendi eserleri bize, onun metafizik bilginin imkânı hakkındaki görüşlerinin tutarlı bir kompozisyonunu ve farklı yönlerini ortaya koyma imkânı verdiği gibi sonraki yazarların yorumları ve eleştirileri de onun görüşlerinin zorunlu sonuçlarını, uzantılarını ve yoruma açık yönlerini görme imkânı verecektir.

Metafizik bilginin imkânına ilişkin yukarıdaki sorulara İbn Sînâ'nın cevap teşkil edebilecek açıklamaları en geniş şekilde *eş-Şifâ* külliyatında yer alır. Bilindiği gibi İbn Sînâ bu eserinde Aristo'nun eserlerini öğretim sırasına göre tertip ederek

inceleyen geleneksel Meşşâî yazım tarzına bağlı kalmıştır. Bu sebeple de *eş-Şifâ* külliyatında metafizik bilginin imkânıyla ilgili meseleler, Aristo'nun aynı adla yazılmış eserlerine tekabül eden *Kitâbü'l-Burhân* (İkinci Analitikler), *es-Semâu't-tabîî* (Teorik Fizik), *Kitâbü'n-Nefs* (Psikoloji) ve *el-İlâhiyyât*'ta (Metafizik) yer alır. Fakat İbn Sînâ'nın özellikle bilginin mahiyeti, duyu güçlerinin işlevleri, şeylerin hakikatlerinin nazar gücüyle bilinip bilinemeyeceğine ilişkin görüşleri, bütün eserlerinde aynı açıklıkla işlenmez. Ayrıca bütün bu meseleler insan yetkinliğiyle ilgili olduğundan filozofun yetkinleşme sürecini dikkate alan ifadeleri ile yetkinleşme sonucunu dikkate alan ifadeleri arasında esaslı farklar bulunabilmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın herhangi bir meseleye ilişkin görüşünü doğru bir şekilde belirleyebilmek için o meseleyi en ayrıntılı olarak ele aldığı yerlerin incelemesi yeterli değildir. Hatta zaman zaman bütün olarak dikkate almak yetmeyebileceğinden filozofun felsefesinin çatısını oluşturan prensiplerden hareket edilmesi gerekmektedir. Nitekim elinizdeki kitabın ilerleyen bölümlerinde böylesi durumların örnekleri gelecektir. Yine nâdiren de olsa İbn Sînâ'nın erken dönem eserlerindeki kimi görüşleri ile son dönem eserleri arasında görüş farklılıkları olarak yorumlanabilecek veya en azından klasik dönem şârihleri ve çağdaş araştırmacılar tarafından görüş farklılığı olarak yorumlanan değişiklikler gözlenmektedir. Bu gerekçelerden dolayı görüş veya ifade farklılığı olarak yorumlanabilecek durumlarda İbn Sînâ'nın eserlerinin Dimitri Gutas tarafından tespit edilen yazım sırasını dikkate alarak metinleri karşılaştırmalı olarak tahlil ettim. Bunun dışındaki durumlarda filozofun en ayrıntılı açıklama yaptığı metinleri tahlilde esas kabul ederek paralel metinlerine gönderme yapmakla yetindim.

İbn Sînâ felsefesinde "şeylerin hakikatlerinin bilinip bilinemeyeceği" gibi metafizik bilginin imkânına ilişkin can alıcı sorunlar en açık şekilde *Ta'lîkât*'ta tartışılır. Filozof diğer eserlerinden farklı olarak bu eserde şeylerin hakikatlerinin bilinmesi hususunda

daha kuşkucu bir tavır sergiler. Nitekim İbn Sînâ sonrasında Fahreddin er-Râzî ve Sadreddin Konevî gibi düşünürlerin nazar gücünün hakikati bilmede yetersizliğine ilişkin İbn Sînâ'dan aktardığı pasajlar ekseriyetle *Ta'lîkât*'tan alıntıdır. Ben, İbn Sînâ felsefesinin bütünü için çok büyük önem arzeden bu pasajlardan İbn Sînâ'nın burhan teorisine veya nazar yöntemine ilişkin güvensizliği sonucunu çıkararak İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'dan *el-İşârât*'a kadar uzanan temel eserlerinde bu pasajların temellerinin bulunduğunu hatta burhan teorisinin özünde bu türlü kuşkulara açık olduğunu ispatlamaya çalıştım. Bu ispatta özellikle İbn Sînâ sonrasında yaşamış düşünürlerin, filozofun düşünceleri hakkındaki tespit ve eleştirilerine başvurdum. İbn Sînâ sonrasındaki düşünürlerden de özellikle iki ismi tercih ettim: Fahreddin er-Râzî ve Sadreddin Konevî. Bu düşünürleri tercih edişimin sebebi, İslâm düşüncesinde İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerin özellikle iki isim üzerinden takip edilebilir olmasıdır.

Her ne kadar Gazzâlî ve Şehristânî gibi kelâmcılar Fahreddin er-Râzî'den önce İbn Sînâ'ya yönelik eleştiriler yazmış ve özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü çok etkili olmuşsa da Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, İbn Sînâ'ya hem sistem dışından hem sistem içinden eleştirilerin olanca ayrıntısıyla ortaya konulduğu en önemli klasik eserdir. Bu sebeple sonraki dönemlerde İbn Sînâ'ya ve İbn Sînâ şahsında filozoflara yönelik eleştiriler kaynağını gerçek anlamda Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ında bulur ve bu eser, İslâm düşünce geleneğindeki en yetkin eleştirel felsefe okumasıdır. Ayrıca Fahreddin er-Râzî sadece eleştirmen olarak değil, bunun yanı sıra bir şârih olarak da İbn Sînâcı geleneğin en önemli isimlerinden biridir. İbn Sînâ'nın dağınık olarak incelediği pek çok mesele Fahreddin er-Râzî tarafından sistemleştirilmiştir. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ eleştirmenlerinin en önemli kaynağı olduğu gibi Nasîrüddîn-i Tûsî gibi İbn Sînâ savunucularının da en önemli kaynaklarından biridir. Sadreddin Konevî ise İbn Sînâ metafiziğini aklın bilme

gücünün en yetkin temsilcisi kabul ederek istidlâl yönteminin insanı şeylerin hakikatlerine ulaştırıp ulaştırmayacağı ve insanın soyut hakikatleri nasıl bileceği sorularını tartışan süfîlerden biridir. Gerçekte Konevî'nin eleştirilerinin neredeyse tamamını kelâm geleneğinin önde gelen simalarının eserlerinde dağınık olarak bulmak mümkündür. Fakat Konevî'yi önemli kılan şey, istidlâl yönteminin sınırlılığını iddia ederek nefsin tümel bilgiye ulaşabileceği başka bir yönteme dikkat çekmesi ve metafiziğin alt başlıklarını bu yöntemin verileri doğrultusunda incelemesidir. Konevî, vahdet-i vücûd düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonra gelen ikinci önemli ismi olduğundan onun eleştirileri sonraki süfîlere dayanak teşkil etmiştir. Bu bakımdan nasıl ki Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri, nazar geleneğindeki eleştirilerin temelini oluşturuyorsa Konevî'nin eleştirileri de müşahede geleneğindeki eleştirilerin temelini oluşturur. Diğer deyişle nazar geleneğindeki felsefe eleştirileri Fahreddin er-Râzî'ye, müşahede geleneğindeki eleştiriler ise Konevî'ye düşülen dipnotlar mesabesindedir. Bu sebeple kitapta İbn Sînâ felsefesinin hem sorunları hem de uzantıları hakkında bu iki düşünürün, özellikle de daha ayrıntılı ve kuşatıcı olması sebebiyle Fahreddin er-Râzî'nin yorumlarına ve eleştirilerine başvurdum.

İbn Sînâ çağdaş dönemde de en çok araştırmaya konu olan İslâm filozofudur. Her ne kadar İbn Sînâ felsefesi hakkındaki çalışmaların çoğu, filozofun çeşitli kitaplarda dile getirdiği belli başlı görüşlerin tutarlı bir kompozisyonundan ibaret olsa da onun herhangi bir görüşünü felsefî bir soruna dönüştürerek bu sorunu tarihsel ve/veya konusal bağlamında inceleyen çalışmalar da yok değildir. Bu sebeple kitapta ele aldığım sorunlara ilişkin mevcut araştırmalarda İbn Sînâ'nın görüşleri hakkında herhangi bir iddia ileri sürülmüşse onu ilgili olduğu bağlamda değerlendirdim. Fakat yine de İbn Sînâ düşüncesinin çelişkileri, açmazları ve imkânları hakkında özellikle Fahreddin er-Râzî ve Sadreddin Konevî gibi İslâm düşünce geleneklerinin büyük

simalarının eserlerinde bulduğumuz verileri tarihsel doküman haline getirecek ilmî çalışmalar henüz yaygınlaşmamıştır.

Son olarak bu kitap İbn Sînâ metafiziğini değil, bu metafiziği ortaya çıkaran epistemik süreci incelemeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple kitapta İbn Sînâ metafiziği anlatılmayacaktır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın özellikle felsefesinin ana prensiplerine başvurmayı gerektiren görüşlerinin tahlilinde zorunlu olarak metafiziğin alanına giren kimi meseleler hakkında özet bir bilgi vermem gerekti. Ayrıca kitabın bölümlerinde anlatılan meselelere dayanak oluşturması amacıyla birinci bölümün başında genel olarak İbn Sînâ'nın varlık düşüncesini özetleyerek varlıktaki hiyerarşik yapının hangi esaslara dayandığına işaret ettim.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN MAHİYETİ

Giriş

İbn Sînâ, mevcutları varlık tarzı bakımından iki temel kategoriye ayırır: Aklî ve maddî varlık. Bütün mevcutların varlığının kaynağı olan Tanrı aklî varlıkların ilkidir. Tanrı'dan çıkan (sudûr) birinci akıldan itibaren faal akla kadar uzanan akıllar silsilesinin tamamı da aklî mevcutlar grubuna girer. Ayrıca ilk akıldan faal akla kadar her bir akıldan sudûr eden bir nefis ve bir de cisim vardır. Bu grupta ay altı âlem denilen içinde yaşadığımız dünyayı da içeren cisimler, maddî mevcutları oluşturur. Nefisler ise cisim ile akıllar arasında aracılık eden ve aklın cisme tesirinin bir tür aleti olan mevcutlardır ve maddeyle ilişkili oldukları için nefis adını almışlardır.[1]

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ öncesinde genel olarak Meşşâîler'in hayvanlara, bitkilere, feleklere ait nefislerin cisimsel, insanların nefislerinin ise aklî olduğunu düşündüklerini; İbn Sînâ'nın ise insanî nefislerin aklî ve hayvanların ve bitkilerin nefislerinin cisimsel olduğunda önceki Meşşâî filozoflarla aynı görüşte olmakla birlikte feleklerin nefislerinin de aklî olduğunu söyleyerek onlardan ayrıldığını söyler.[2] Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre aklî varlıklar grubuna Tanrı ve ayrık akıllar ile insanların ve feleklerin nefisleri; maddî varlıklar grubuna ise hayvan ve bitkilerin nefisleri ile gökseł ve yersel cisimler girmektedir.

• • • • • • • • •

1 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 145; a.mlf., *el-İşârât*, s. 278-279.

2 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 279.

Tanrı, zorunlu varlık olduğundan mahiyet sahibi değildir. Çünkü varlığın zorunluluğu, aklen birleşikliği ve dolayısıyla bir illete muhtaçlığı gerektiren mahiyet-varlık ayırımına kapalıdır. Bu anlamda mahiyetsizlik, zorunluluk ve muhtaç olmama (istiğnâ) demektir. Diğer akılların tamamı mahiyet sahibi varlıklardır. Çünkü bunlar, varlıklarını bir illetten aldıklarından yok iken varlık kazanan, diğer deyişle salt bir anlam iken tahakkuk etmiş bir mevcuda dönüşen şeylerdir. Bu sebeple bütün akıllar varlık-mahiyet ayırımına konu olurlar. Fakat akıllar, tamamı akıl olmaları bakımından cinsteş iken türdeş değillerdir. Çünkü aklî varlık kavramı, idrak eden bir zihinde anlam olarak bulunan bir şeyin varlıktan başka herhangi ilâve özellik kazanmadan dış dünyada aynıyla var olması demektir. Burada varlığın eklenmesinin anlamı, mahiyetin sadece bir zihinde bulunmaktan çıkıp dışta kendi başına bulunmasıdır. Böylece mahiyet, zihinde bulunduğu esnada gerçekleştiremediği hükümleri dışta tahakkuk ettirebilmektedir. Mahiyetin hükümlerinin tahakkukunun, varlık şartına bağlı olmasının anlamı da budur. Böylesi bir süreçte mahiyetin dışta tahakkuk ettiğinde birden çok olmasını gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Çünkü herhangi bir anlamın bir tür içine girecek şekilde çoğalmasını mümkün kılan şey, o anlamı kabul eden şeyler olabilir. Varlığın kendisi böyle bir kābil olmadığından akılların mahiyetine varlığın eklenmesi, aynı seviyede gerçekleşen akıllar grubunu doğurmamaktadır. Zira varlık; zaman, mekân, izâfet, nitelik, nicelik gibi araz kategorilerinden biri eklenmeden iki şeyi ayrıştırmaya elverişli değildir. Araz kategorileri olmaksızın ayrışma, bütün özellikleriyle aynı, iki veya daha fazla şeyin bulunmasını gerektirir ki bu, özdeşlik ilkesine aykırıdır. Hem mahiyet hem de varlıkta ayrışma olmadığı takdirde de bir aklın türdeşlerinin bulunması imkânsızlaşmaktadır. Bu sebeple akılların mahiyeti yalnızca kendisi olarak gerçekleşir ve aynı mahiyetin birden çok akılda bulunması mümkün değildir.

Akıllarla ilgili olarak söylenen, "nevi, şahsına münhasır" (türü ferdiyle sınırlı) sözünün anlamı budur.

Akıllardan sudûr eden nefis ve cisimlerde durum farklılaşmaktadır. Varlık tarzı itibariyle akıllarla cinsteş olan nefislerin türdeş olabilmelerinin sebebi madde ile ilişkileridir. Göksel cisimlerin nefisleri açısından bakıldığında gerçekte her bir akıldan bir nefis sudûr etmektedir. Ancak sudûrun tek bir nefisle sınırlı olmasının sebebi, bir akıldan birden çok nefsin çıkmasının imkânsızlığı değildir. Çünkü nefisler, akılların aksine birden çok olmaya imkân veren ayrıştırıcı bir duruma sahiptirler: Nefisler, mahiyet bakımından aynı olmakla birlikte farklı cisimlerle ilişkileri sebebiyle birbirinden ayrışırlar.

Bu ilişkilerin nefislerde birbirinden farklı nitelikler ortaya çıkardığı özellikle insan nefisleri ele alınırken açıkça görülecektir. Buna rağmen faal akla gelinceye dek akıllardan yalnızca bir nefis çıkmasının sebebi, göksel cisimlerin tekliğidir. Zira göksel cisimler oluş ve bozuluşa konu olmadığından onlarda suret değişimleri gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla akıldan bunlara kâbillerin değişmesiyle değişecek farklı nefisler sudûr etmesini gerektiren herhangi bir sebep yoktur. Bu bakımdan onların değişime uğramayan bir cismi ve bu cismi idare eden bir nefsi vardır. İbn Sînâ'ya göre feleklerin nefisleri aklî varlık olduğundan iyiliği (hayr) aklederek cisimlerini hareket ettirirler. Ayrıca bu nefisler, cisim sahibi olduğundan tahayyül gücüne sahiptirler. Tahayyül gücüne sahip olmalarının anlamı, tikelleri ve tikel durumları tasavvur ve irade etmeleridir. Bu sebeple feleklerin kendi ayrık akıllarından alıp aklettiği mâkuller, onların harekete dönük arzusunun ilkesi iken tahayyülleri de ay altı âlemdeki oluşu ve bozuluşların yani tikel hareketlerin ilkesidir.[3]

Felekler, olan ve bozulan şeyleri onlardan hareketle değil, illetlerden alarak tahayyül ettiğinden onların tahayyülü, insandaki

3 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 144-145.

tahayyülle aynı türden olmasına rağmen insan tahayyülüne kıyaslanmayacak ölçüde etki gücüne sahiptir.

Ay altı âleme yani içinde yaşadığımız dünyaya gelindiğinde bu dünyanın cismi, göksel cisimlerden farklı olarak oluş ve bozuluşa konu olmaktadır. Bu sebeple ay altı âlemde oluş ve bozuluşun, diğer deyişle bu dünyadaki varlığın, sürekli olabilmesi bu âlemin aklı olan faal akıldan yeni suretlerin ve nefislerin feyzi gerekmektedir. Oluş ve bozuluşun gerçekleşmesi, göksel cisimler ile yerküredeki cisimler arasında -cisimlik doğasında ortaklık bulunmasına rağmen- esaslı farklar doğurmaktadır. Öncelikle akıllar sıralaması ay altı âlemin aklı olan faal akılda sona ermektedir, çünkü bu âlemdeki cisimlerin oluş ve bozuluşu kabul etmesi sebebiyle artık bir akıldan birden çok aklın yani insan nefislerinin dâimî bir şekilde çıkması mümkün olmaktadır. Bu bakımdan akılların çoğalması, bölünen ve sebeplerin çoğalması sebebiyle sayıca çoğalan aklî cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda sona erer.[4] Bütün olarak bir gök cismine tahsis edilen akılların sudûr süreci kesildiği için dünyadan sonra yeni bir gök cismi de yoktur. Bu bakımdan İbn Sînâ düşüncesinde ay altı âlem, var oluş sürecinin sonu ve gayesidir.

Göksel cisimler ile yersel cisimlerin cisimlik doğasında ortaklığı, her iki cisim sınıfının da üç boyutluluğa elverişli, dolayısıyla madde ve suretten bileşmiş olmasını gerektirmektedir. Bu sebeple madde ve suretten bileşmenin genel hükümlerinde her iki cisim sınıfı da ortaktır. Madde-suret ikilisinden madde, belirsizliğe, henüz olmamışlığa ve kabule delâlet ederken suret, belirginliğe, tamamlanmışlığa ve yerleşmeye (hulûl) delâlet eder. Bu bakımdan bütün cisimler, gerçekte üç ilkeden oluşur: Madde, suret ve göreceli yokluk.[5] Burada yokluk, suretlenmiş bir maddenin suret almadan önceki durumda alacağı suretten

4 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 154.

5 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik*, I, 23-28.

yoksun olmasını ifade eder. Dolayısıyla yokluğun ilke olmasının anlamı, maddenin hangi sureti alacaksa o sureti almadan önce ona sahip olmaması demektir. Bu sebeple yokluk, olumsuz bir ilkedir ve nesnenin dışta gerçekleşmiş olan zatının bir parçası değildir. O halde cisim olmak bakımından cisim, madde ve suretten bileşmiş bir zata sahiptir ve kendisini önceleyen bir cisim olmadığından herhangi bir konuda da var olmaz. Diğer deyişle cisim, ilkesiz var olmak anlamında değil, herhangi bir konuya muhtaç olmaksızın var olmak anlamında kendi başına var olan bir cevherdir. Bir şey kendi olması bakımından sahip olduğu özelliğini kendisi var olduğu sürece sürdürdüğünden ister ilk cisim olsun ister kendisini önceleyen başka cisimlerden sonra var olsun bütün cisimler, daima bir konuda olmaksızın var olur. Bu sebeple cisim, cevher kategorisindendir ve göksel cisimler ile doğal cisimler dediğimiz ay altı âlemdeki cisimler, bu genel hükümde ortaktır.

Cismin cisim olmak bakımından sahip olduğu bu genel özelliğin yanı sıra bir de varlığını sürdürmek için nitelendiği durumlar vardır. Diğer deyişle bu durumlar cismin mahiyetinden değil varlığından kaynaklanan özelliklerdir. Bu durumlar, cismin belirli bir cisim olarak değil cisim olarak varlığını sürdürmenin şartı olduğundan bütün cisimlerin ortak durumlarıdır. Bu sebeple de cismin kendisinden değil, cisim dışında bir fâilden -bu dış fâil, cisimden tamamen ayrı olabileceği gibi cisme bitişik de olabilir- kaynaklanır. Bu özellikler ise zaman, mekân, nitelik, nicelik, konum, etki, edilgi, izâfet ve sahiplikten oluşan araz kategorileridir. Bütün bu özellikler, birliği olduğu kadar ayrışmayı da sağlar. Çünkü cisimlerin bilfiil varlığı, belirginleşmeyi gerektirdiğinden herhangi bir kategori bir cisimde mutlaka belirginleşmiş olarak bulunur. Bu sebeple cisimsel doğada ortaklık bulunmakla birlikte cisimler kategorilerden aldıkları farklı paylarla ayrışırlar. Tek bir türden oluşan göksel cisimlerden farklı olarak ay altı âlemdeki cisimler dört unsurdan oluştuğu

için süregiden oluş ve bozuluşa konu olur. Ay altı âlemin oluş ve bozuluş dünyası olmasının anlamı da faal aklın dünyaya tesirinin, maddenin kabiliyetine bağlı olarak gerçekleşen suret değişimleri olmasından ibarettir. Bu sebeple ay altı âlemdeki cismin varlığı, maddesinin farklı suretleri alabilmesi sayesinde genelden özele doğru seyreden hiyerarşik bir düzen arzeder.

Buna göre ay altı âlemdeki şeylerin tamamı, üç boyut varsayımına elverişli olması anlamında cisim kapsamına girer. Bir nesnenin cisimsel surete sahip olmasının anlamı budur. Bu anlamda cisim, bu dünyada gerçekleşmiş bütün nesnelerin en genel cinsidir. Fakat bu anlam, belirli bir nesnede gerçekleşmediği sürece belirsizdir ve tek başına bir cisim ile diğeri arasındaki farkı vermez. Belirsizliği kaldıran, dış dünyada gerçekleşmedir. Dış dünyada tahakkuk eden cisimler ise en genel olarak madenler, bitkiler ve hayvanlar olarak üçe ayrılır. Yani cisimlik, dışta ancak maden, bitki ve hayvan olarak tahakkuk eder. Bu durumda cisim, ilâve bir suret kazanarak maden, bitki ve hayvan olabilmiş demektir. Dolayısıyla cisimlik doğası, bütün cisimleri cisim olmakta birleştirir ve onların en genel maddesini oluşturur. Cisimliğe eklenerek yeni özelleşmeler oluşturan suretler ise cisimlik doğasında ortak olan şeylerin ayrışmasını sağlar. Bir sonraki özelleşme, bir öncekini madde haline getirdiğinden aynı türden maddeye ve surete sahip cisimler, kendi aralarında bir birlik oluştururlar. Böylece dışta aynı türden surete ve maddeye sahip bir fert veya fertler grubu gerçekleşinceye kadar bu özelleşme devam eder. Daha genele nispetle daha özel olan her birlik, cisimlik doğasına kadar aynı doğrultudaki bütün genelleri zorunlu olarak içerir.

Meselâ cisme, beslenme, büyüme ve hareket etme özelliğinde bir nefis eklendiğinde bitki ortaya çıkar. Bu, madenlerden daha fazla özelliğe sahip bir cisimler grubu demektir. Cisme, bitkilerdeki özellikleri taşımakla birlikte iradeli hareket etme özelliğine

sahip bir nefis eklendiğinde hayvan ortaya çıkar. Aynı eklenme ve yeni bir türün oluşması süreci duyularla işaret edilebilir bir fert veya fertler grubu ortaya çıkıncaya kadar devam eder. Zira salt maden, bitki ve hayvan tasavvurlarındaki belirginleşme duyularla işaret edilebilir bir fert oluşturmaya elverişli değildir. Bunun için madenlerin, bitkilerin ve hayvanların da ilâve suretlerle belirginleşmesi ve alt türlerin oluşması gerekir. Söz gelimi beslenme, büyüme ve iradeli hareket etme özelliğindeki hayvana meselâ kişneyen sureti eklendiğinde at, miyavlayan sureti eklendiğinde kedi ve düşünen sureti eklendiğinde insan ortaya çıkar. Ancak at, kedi veya insan dış dünyada salt at, kedi veya insan olarak değil fert olarak bulunurlar. Çünkü dışta bulunmak, bu özelliklerin sınırlı ve işaret edilebilir olmasını gerektirir. Bu sebeple at, dışta belirli bir at ferdi, kedi belirli bir kedi ferdi ve insan da belirli bir insan ferdi olarak tahakkuk eder. Böylece dışta tahakkuk etmiş bir fert, cisme kadar uzanan her bir özelleşme durumlarını içerir. Özelleşme sürecinin sonu ve gayesi, insanın varlığıdır. Zira insanın meydana gelmesi için cisme eklenen suret, ay altı âlemdeki diğer bütün cisimlerden farklı olarak cismin kendisine yerleşmez. Bu sebeple madenlerdeki suretlerle bitkilerdeki ve hayvanlardaki nefsin insandaki mukabili olan insanî nefis, cisimsel bir varlık değil, aklî bir varlıktır. Dolayısıyla insan, bedeni sebebiyle bitkisel ve hayvanî nefsin özelliklerine sahipken nefsi sebebiyle aklî varlıkların özelliklerine sahiptir. Bu bakımdan başlangıçtan unsurlar derecesine kadar olanların ilki akıl, sonra nefis sonra da cisim olduğu gibi ay altı âlemde de varlık cisimlerden başlar, sonra nefisler, sonra akıllar meydana gelir.[6] Ay altı âlemde de birbirinden ayrışmış olarak bulunan varlık tarzları, yani maddî ve aklî varlık, insanda bir araya gelmiştir. Bu sebeple insan âlemin gayesini oluşturur.

6 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 181.

İnsanın ay altı âlemdeki bu ayrıcalıklı konumu, onun aynı zamanda yetkinlik sürecini de belirler. Çünkü o, bir bütün olarak ne akıldır ne de cisim, aksine nefsi yönüyle akıl iken bedeni yönüyle cisimdir ve her bir yön bakımından farklı kuvvelere sahiptir. Nefsin temel işlevi akletme (ilm, taakkul) iken beden işlevlerini dış ve iç duyular olarak ifade edilen farklı kuvvelerle icra eder. Bedenin her bir kuvvesi, farklı bir işlevi yerine getirir ve bunların birliği ancak nefsin idaresiyle (tedbir) mümkün olur. Çünkü âlemdeki bütün akıllar ve nefisler, aklı ve nefsi oldukları şeyi idare ettiklerinden insan nefsi de ilişkili olduğu bedeni idare eder. Bu idare sayesinde insan, akıl ve cisim olmak üzere iki varlık tarzının ve bu varlık tarzlarına bağlı olarak ortaya çıkan farklı idrak türlerinin bir araya geldiği bir birliğe kavuşur. Fakat aklî varlık, maddî varlıktan üstün olduğundan insanın nefsi, varlık bakımından bedeninden üstündür. Varlık bakımından üstünlük, işlev bakımından da üstünlük anlamına gelir.

İbn Sînâ düşüncesinde ilke olarak âlemdeki bütün varlıklar kendi hiyerarşilerine uygun olarak "ilk ilke"ye benzemeyi arzularlar. Fakat bu benzeme, birinci akıl için doğrudan Tanrı'nın kendisine özenmek şeklinde gerçekleşirken birinci göğün nefsi için birinci akla, ikinci göğün nefsi için ikinci akla özenme ve bunlar aracılığı ile Tanrı'ya benzeme şeklinde gerçekleşir. Ay altı âleme gelindiğinde bu durum, insan nefsinin faal akla öykünmesi ve onun aracılığı ile Tanrı'ya öykünmesi olarak ortaya çıkar. Bu öykünmenin sonucu, öykünülen ile öykünenin benzeşmesi, diğer deyişle öykünenin yetkinleşmesidir. Dolayısıyla insanın yetkinliği, faal akla benzemesi ve maddenin sınırlılığından kurtularak bir akıl haline gelmesidir. İşte bu yetkinliğin eyleme dönüşmüş hali, bilgi, taakkul, akletme vb. kelimelerle ifade edilen aklî idraktir.

A. İdrak

İbn Sînâ "algılanan şeyin algılayanda meydana gelmesi (husul)" olarak tanımladığı idraki, dört aşamada değerlendirir: Duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve taakkul. Duyumsama, bir şeyin mekân, zaman, konum, nitelik, nicelik gibi cisimsel özellikleriyle idrak edilmesidir. Duyumsama işlevini beş dış duyu ile iç duyuların ilki olan ortak duyu (el-hissü'l-müşterek) gerçekleştirir. Duyumsamanın özelliği, idrak edilen şeyin idrak edildikten sonra herhangi bir bölme, birleştirme ve ayrıştırma işlemine tâbi tutulmamasıdır. Ortak duyuya gelen bütün veriler, bu duyudan hayal gücüne "ilk idrak edildiği haliyle" geçer. Hayal gücü, ortak duyunun deposu işlevi görerek önceki bir zamanda görülüp sonra kaybolan, sonra tekrar ortaya çıkan şeyin bilinmesini sağlar. Tahayyül, duyumsamada olduğu gibi şeylerin söz konusu durumlarla birlikte idrakidir. Fakat duyumsamanın aksine tahayyülde idrak edilen şeyin idrak eden nezdinde bulunması şartı yoktur. Tahayyülün duyumsamadan bir diğer farkı, dış duyulardan gelip hayal gücüne yerleşen suretleri işleme tâbi tutarak bölme, parçalama ve birleştirme işlemleri yapmasıdır. Bu sebeple tahayyül neticesinde dışta varlığı bulunmayan suretler ortaya çıkar. Tevehhüm ise duyulur olmayan, maddede bulunan ve tikel bir şeye özgü anlamların yani nitelik ve izâfetlerin idrak edilmesidir. Diğer deyişle tevehhüm, duyulur nesnelerde tahakkuk eden ve bu nesnelerin

suretlerinde taşınan tikel anlamların idrakidir. Tevehhüm yoluyla idrak edilen anlamlar, hâfıza gücünde saklanır. Taakkul ise şeyin duyulur suretlerden tamamen arındırılarak kendi olması bakımından idrakidir.[7]

Bu dört idrak tarzı insanın fizikten metafiziğe uzanan bütün bilgi süreçlerini anlatmayı amaçlar. Bu sıralamada dikkat etmemiz gereken şey, idrak güçleri arasındaki irtibatın nasıl kurulduğudur. Dış duyularla iç duyular arasındaki irtibat, ortak duyu tarafından kurulmaktadır. Ortak duyu beyinde yer etmesi sebebiyle iç duyulardan biri olup onlarla ilişki kurabilirken dış duyuların verilerine herhangi bir şey ilâve etmeden idrak etmesi bakımından dış duyularla ilişki kurabilmektedir. Fakat metafizikte açıklanan "Birden bir çıkar" kaidesi gereği her bir güç bir işlevle sınırlı olmak durumundadır. Bu sebeple ortak duyu sadece idrak etme işlevi görmekte ve idrak edilenlerin saklanması ve korunması işini hayale bırakmaktadır. Hayal, duyulardan anlamlara geçişi sağlayan güçtür. Tahayyül, mütehayyile gücü; tevehhüm mütevehhime veya vehim gücü; taakkul ise akıl tarafından gerçekleştirilmektedir. Mütehayyile kelimesi hayalden türediği için tahayyül dediğimiz idraki gerçekleştirenin hayal olduğu zannedilebilir. Ancak bu, doğru değildir, çünkü hayal ortak duyudan gelen suretleri herhangi bir işleme tâbi tutmaksızın olduğu gibi saklamaktadır. Onun duyu ile anlam arasındaki bağlantıyı kurmasına imkân veren de bu saklama işlevidir. Zira duyulur suretlerin hayalden başka saklandığı herhangi bir güç yoktur. Saklanan bu suretlerde bölme, ayırma ve birleştirme işlemleri gerçekleştiren güç, mütehayyile gücüdür. Yine aynı suretlerdeki tikel anlamları idrak eden güç ise vehimdir. Hayalden sonraki en önemli iç duyu işte bu vehim gücüdür.

7 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 207; Fahredin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 207; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 377-378.

Ancak Fahreddin er-Râzî, vehim gücünün işlevleri konusunda İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs* ile *el-İşârât*'taki açıklamalarının farklılaşlığını söyler.[8] Gerçekten de İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın *Kitâbü'n-Nefs* kısmında tahayyül, tevehhüm, tefekkür ve hatırlama işlevlerinin tamamını asıl itibariyle vehim tarafından yapıldığını belirtir. Buna göre müfekkire ve mütehayyile ve mütezekkire güçleri, vehim gücüyle aynıdır. Vehim, zatı açısından hüküm veren güç iken suretlerdeki ve anlamlardaki işlemleri bakımından mütehayyile, işlemlerinin sonucu bakımından mütezekkire adını almaktadır.[9]

el-İşârât'ta ise İbn Sînâ ortak duyu, hayal ve vehmin ardından mütehayyile veya müfekkire gücü bulunduğunu söyleyerek bu gücün, idrak veya depolama işlevi gören önceki güçlerden farklı olarak, hayal ve hâfızada saklanan suretlerde ve anlamlarda tasarrufta bulunduğunu söyler. Buna göre bu gücün temel işlevi, duyulur suretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda yani hayaldeki suretlerle vehimdeki anlamlarda birleştirme ve ayırma işlemleridir. Akıl idrak ettiği şeyleri birleştirmek ve ayırmak suretiyle bu gücü kullandığında bu güç müfekkire adını alır. Eğer vehim, bu gücü duyulurlarda kullanırsa bu güç, mütehayyile adını alır.[10] Fahreddin er-Râzî iki eserdeki farklı açıklamaların İbn Sînâ'nın bu meseledeki kararsızlığına işaret ettiğini söylemektedir. Ancak İbn Sînâ her iki eserde de mütehayyile ve müfekkire denilen gücün âdeta vehmin bir gücü olduğunu belirtir. *eş-Şifâ*'daki pasaj şöyledir: "Öyle görünüyor ki (ويشبه ان تكون) vehim gücü, müfekkire, mütehayyile ve mütezekkire güçlerinin aynısıdır."[11]

el-İşârât'taki ifade ise şöyledir: "Burada dördüncü bir güç vardır... Akıl bu gücü kullandığında müfekkire ve vehim

8 Fahredin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 229.
9 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 150.
10 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 213-215.
11 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 150.

kullandığında mütehayyile denir... Sanki bu güç, vehmin bir gücüdür ve vehim aracılığıyla aklın (وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل). Geriye kalan güç ise hatırlamadır."[12]

İki pasaj arasında mütehayyile ve müfekkire güçlerinin vehmin bir işlevi veya gücü olduğu hususunda herhangi bir ayrılık görünmemektedir. Farklılık, hatırlama (zâkire) gücünün vehmin bir işlevi olup olmamasındadır. Zira İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da bu gücü vehmin işlevi sayarken *el-İşârât*'ta vehimden ayrı bir güç olarak zikrettiği gibi bunların beyinde bulunduğu yerin de farklı olduğunu, vehmin orta boşlukta ve hatırlamanın ise son boşlukta olduğunu söylemiştir. *el-İşârât*'ta hatırlama (zâkire) gücüyle ilgili açıklaması gerçekte *eş-Şifâ*'daki açıklamayla paraleldir. Çünkü İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da yukarıya alıntıladığımız cümleyi söylemeden önce güçlerle ilgili açıklamasında hâfızanın ve zâkirenin aynı gücün farklı işlevleri olduğunu söylemektedir.[13]

Öyle anlaşılıyor ki, *el-İşârât*'taki açıklama, hatırlama işlevini tekrar hâfıza gücüne bağlaması dışında *eş-Şifâ* ile uyumludur. Ayrıca vehmin genel olarak beyni bir araç olarak kullanabilmesi konusunda her iki metin de hemfikirdir.

Bu durum, vehmin kuvveler arasındaki işlevinin nefsin varlıklar arasındaki işlevine benzediğini göstermektedir. Zira nefis, duyuları aracılığıyla maddî dünyayı ve kendi zatıyla da akıllar âlemini idrak edip her iki âlemde de etkin olabilmektedir. Bu sebeple nefis, fizik ile metafizik arasında köprü işlevi görmektedir. Aynı şekilde vehim de bütün beyni araç olarak kullanabilmesi sayesinde hem duyulur suretleri hem de onlarda tahakkuk eden anlamları idrak etmekte ve böylece hem cisimsel güçlere hem de akıl gücüne etki etmektedir. Böylece vehim, aklî ile duyulur arasında köprü işlevi görmektedir. Çünkü vehimden

12 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 215.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 149.

sonra bizzat nefis veya akıl gücü gelmektedir ve nefsin idraki taakkuldür.

İç duyuların -duyumsama, tahayyül ve tevehhümün- idraklerinin ortak noktası, her üçünün de tikellerle ilgili olmasıdır. Bu sebeple her üç idrak de idrak edilen şeyin birden çok nesne arasında ortaklığına engel değildir. Oysa taakkul, şeyin kendi olması bakımından idrakidir ve anlamın tikellik şartından da soyutlanmasını gerektirir. Bu ise duyulur suretlerden yapılan ikinci soyutlamadır ve artık taakkul edilen anlam, bütün somut eklentilerden soyulmuş ve salt kendisi olarak kalmış bir anlamdır.[14] Aklın bu işlevini, İbn Sînâ "duyulurun mâkul hale getirilmesi işlemi" olarak niteler.[15] Ancak iç duyulardaki durumun aksine aklın idrak ettiği anlamları depolayacak herhangi bir güç yoktur. Çünkü duyularda olduğu gibi nefiste bir bölünme olmayacağından nefsin kendisi yalnızca idrak etme işlevini gerçekleştirir. Nefis idrak etme işlevini yerine getirdiğine göre onun bu idrak ettiklerini depolayan bir hazne de olması gerekir. Bu güç cisimsel olamayacağına göre akıldır. O halde nefsin haznesi faal akıldır.[16]

Faal akıl, aklî suretlerin bulunduğu şey olup bizim nefislerimiz ile onun arasında bir ittisal kurulduğunda o cevherden bizim nefislerimizde o istidada özgü aklî suretler nakşolur.[17] Düşünen nefis bu bilgileri talep ettiğinde ona faal akıldan suretler feyiz eder; talep etmediğinde ise bilgiler nefisten gider ve kesinlikle herhangi bir depoda bekletilmez.[18]

•••••••••

14 Fahredin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 211.

15 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 207.

16 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*, s. 202-204; a.mlf., *el-İşârât*, s. 214-215, 232; Fahredin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 215-230, 239-240.

17 Fahredin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 241

18 Fahredin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 221. İkinci bölümde nefsin birliği meselesi ele alındıktan sonra görülecektir ki gerçekte "faal akılda birbirinden ayrışmış suretlerin bulunması" vb. anlamları çağrıştıran ifade-

Duyular, akıl ve faal akıl ilişkisi söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken en önemli sorun, aklın veya nefsin duyulara ve faal akla nispetinin belirginleştirilmesidir. Çünkü duyular, akıl ve faal akıl arasındaki ilişkinin niteliği belirginleşmeden taakkulla ilgili olarak söylenen bilgi, soyutlama ve tümel gibi temel kavramlardan hiçbiri, yani aklın işlevinin ne olduğu, anlaşılmamaktadır. Bu sebeple duyuların idraki ile aklın idraki arasındaki benzerlik ve farklılığın daha ayrıntılı çözümlenmesi gerekir. Bu sorunu çözmek için öncelikle İbn Sînâ'nın idrak teorisinde duyuların idraki ile aklın idraki arasındaki ortak noktayı tespit etmemiz gerekir.

İbn Sînâ duyu ve aklın idrakleri arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkilerini "gaye" ve "daha iyi bilinen" (a'raf) kavramları etrafında inceler. Bilindiği üzere gaye, bir şeyin tamlık illetidir. Nitekim İbn Sînâ gaye illete kimi zaman "el-illetü't-tamâmiyye" (tamlık illeti) adını da verir.[19] Zira gaye, şeyin tamamlanmışlığını ve ne olması amaçlanmışsa o şey olarak varlığını ifade eder. Gaye tamlığı bildirdiğinden biz bir şeyi tabiatta veya akılda gaye olarak tespit ettiğimizde neyin gayesi olarak belirlediysek o şeyin gayenin varlığıyla tamamlanmış olması gerekir. Bu anlamı, dış varlığa ve idrak güçlerine uyguladığımızda her birindeki gaye, onda gerçekleşen şey olacaktır.

Bu bağlamda doğada var olan şeyler türsel tabiatlardır. Ama türsel tabiatlar, dışta bir tür olarak değil belirli bir fert olarak

lerin tamamı, bir tür mecaz içerir. Zira faal akıl, bilfiil akıl olduğundan onda herhangi bir şekilde hareketin ve bölünmenin olması mümkün değildir. O, kendisini bilmekle kendisinden sudûr edecek bütün şeyleri bilir ve sudûr edenlerin farklılığının sebebi, maddenin alım gücündeki farklılıktır. Nitekim nefsin nihaî yetkinliği de böylesi bir birlik olacaktır. Şu halde "Birden bir çıkar" ilkesinin faal akıldan çıkan şeyler için de geçerli olduğunu unutmamak gerekir. Eğer nefsin feyze hazırlığında farklılık olmasaydı faal akıldan gelen mâkullerde de farklılık olamazdı.

19 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 38-39, 43, 46, 85-86; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 127, 231-235.

bulunabilirler. Bu sebeple İbn Sînâ oluş ve bozuluşa konu olmayan tek bir ferdi bulunan doğa ile fertleri oluş ve bozuluşa konu olan doğayı ayırarak birincide gayenin türsel doğa, ikincide ise belirli bir fert olarak türsel doğa olduğunu belirtmektedir. Ancak her iki durumda da türün doğası geçici veya sürekli bir fertle tahakkuk etmektedir. Bu sebeple doğadaki gayenin, türsel doğanın bir ferde özgü tikel bir doğa olarak bulunması olduğu söylenebilir. Zira İbn Sînâ platonik ideleri de aynı ilkeden hareketle reddetmektedir.[20]

Gaye sebebin en temel özelliği, sebep olmak bakımından fâil, sûrî ve maddî sebepleri öncelemesi ve onların neden olmasının sebebi oluşudur. Bu anlamda gaye sebep, bir anlam ve bilgi olarak diğer sebeplerden önce gelir.[21] Ancak bu, şeyin bir fâil tarafından var edilmesi süreci dikkate alındığında böyledir. Şey var olduktan sonra onun bilinmesi dikkate alındığında gaye sebep varlıkta en son meydana geldiğinden sebepler arasında bilgiye ilk konu olandır. Bu bağlamda türsel şeyler ile belirli fertleri tabiata nispetle düşündüğümüzde her ne kadar tabiatta fiilin başlangıcı belirli fertler olup türsellik ancak fertler yoluyla gerçekleşiyor ise de türsel şeylerin daha iyi bilindiğini görürüz. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi bireyler ister oluş ve bozuluşa tabi olsun isterse olmasın varlıktaki gaye türsel tabiatın kendisidir. İdrak güçlerinin algılama sürecini dikkate aldığımızda türsel doğanın bilgi bakımından fertleri bile önceledeği açıklık kazanacaktır.[22]

•••••••••

20 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 55-61, 111; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 133-135, 175-177.

21 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 39-40. Gaye sebebin önceliğine ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", s. 85-118; ayrıca bk. a.mlf., *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 162-172.

22 İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 7-12.

Daha önce duyuların somut tikelleri ve aklın tümel anlamları idrak ettiği belirtilmişti. Bu açıdan bakıldığında akılda genel şeyler olduğu ve bunların akıl tarafından daha iyi bilineceğini anlamak güç değildir. Yine türsel şeyler ile belirli fertleri akla nispetle düşündüğümüzde aralarında öncelik ve sonralık dahi bulunmadığını, çünkü dışta belirginleşmiş fertlerin akıl nezdinde hiçbir yeri olmadığını görürüz. İbn Sînâ bunlar arasında akla nispetle önceliğin ve sonralığın olması için iç duyuların da dikkate alınması gerektiği görüşündedir. Bu takdirde somut şeyler iç duyularda resmolduğu; sonra da akıl bunlardan ortaklık ve ayrılıkları belirleyerek genel olan türsel doğaları çıkardığı için somut şeylerin bizim tarafımızdan daha iyi bilindiği düşünülmektedir. Fakat daha yakından bakıldığında gerek duyu gerekse tahayyülün, başlangıçta genel anlamla daha çok ilişkili olan bir ferdin tasavvuru ile yola çıktığını ve bütün yönlerden sırf şahıs olan bir şahıs tasavvuruna ulaşmayı amaçladığı görülmektedir.

Fasıl ve cins arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunduğu -ki bu, "fasıl cinsin illetidir" sözüyle ifade edilir- düşünülürse bu durum daha kolay anlaşılabilir. Meselâ herhangi bir insan ferdine cisim, canlı ve insan anlamları yüklenmektedir ve bu anlamlardan her biri de genel bir anlamdır. İbn Sînâ bu anlamların her birinin "kendi olması bakımından somutlaşarak işaret edilebilir hale geldiğini" söyler. Bu ifade ilk bakışta çelişiktir. Zira genel anlamın kendisi olması ile onun somutlaşıp işaret edilebilir bir şey olması birbiriyle uyumlu değildir. Fakat İbn Sînâ'nın kastı şudur: Genel anlamlar yüklendikleri fertlerde o fertlerin fertliği dikkate alınmaksızın somut olarak işaret edilme özelliğine sahiptir. Buna göre insan ferdiyle ilgili örneğimizde cisim genel bir anlamdır ve cisim olması bakımından somutlaşarak "bu cisim" olur. Canlı genel bir anlamdır, cisimden daha özeldir ve canlı olması bakımından somutlaşarak "bu canlı" olur. İnsan genel bir anlamdır, canlıdan daha özeldir ve insan olması bakımından somutlaşarak "bu insan" olur. Gerçekte ise bu cisim, bu canlı

ve bu insan olan şeyler, genel değildir, aksine genele benzer ve onunla ilişki olan şeylerdir.

İbn Sînâ bu anlamlar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinden bilgide öncelik-sonralık ilişkisini çıkarır. Sebep-sonuç ilişkisi açısından bakıldığında ise daha genel olan gerçekleşmeden daha özel olanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Meselâ belirli bir akasya ferdinin var olması demek o fertte cisim, bitki ve ağaç anlamlarının gerçekleşmiş olması demektir. Dolayısıyla cisim, bitki ve ağaç olmayan bir akasya ferdi düşünmek imkânsızdır. Aynı şekilde bilgide de durum böyledir: Bir insan ferdinin bu cisim olduğu bilinmeden bu canlı olduğu, onun bu canlı ve bu cisim olduğu bilinmeden de bu insan olduğu duyu ve tahayyül tarafından idrak edilemez. Belirgin fertler de ancak duyu tarafından idrak edildiğine göre duyu açısından da genel özelden daha iyi bilinecektir. Nitekim İbn Sînâ genelin daha iyi bilinmesi hususunda duyu ile aklın ortak olduğunu belirtir. Öyleyse duyu ile akıl idrak bakımından nasıl farklılaşmaktadır?

İbn Sînâ duyu ve akıl arasındaki ortaklığın, "zat bakımından daha iyi bilinmede" olduğunu düşünür. Ona göre daha genel olan, zatı itibariyle duyu tarafından daha iyi bilinir. Bunun anlamı şudur: Duyu herhangi bir tikeli idrak ettiğinde onu bütün tazammunlarıyla birlikte idrak eder. Söz gelişi, duyu Ali'yi idrak ettiğinde onun içlem yoluyla delâlet ettiği, canlı, cisim ve cevheri de idrak eder. Ancak bu genel kavramların Ali'ye nispeti eşit değildir ve Ali'nin şahsında gerçekleşmeleri bakımından aralarında herhangi bir zamansal fark olmamakla birlikte cevher cisimden cisim canlıdan canlı da insandan varlık mertebesi bakımından önce gelir. Bu sebeple Ali'nin şahsı duyu tarafından idrak edildiğinde bu şahsın içlemini oluşturan bütün genel anlamlar, herhangi bir zaman farkı olmamak kaydıyla ondan önce idrak edilmektedir. İşte duyunun idrakinde daha genel olanın, daha özeli zat bakımından

öncelemesinin anlamı budur ve bu anlamda duyu ile akıl, geneli özelden daha iyi bilir.

Diğer yandan duyunun algıladığı şahsın belirli bir şahıs olarak teşhisi, ancak mütehayyile gücüne ulaşan duyu algılarının tekrarı sayesinde bu güç tarafından gerçekleştirilir. Çünkü İbn Sînâ'nın idrak teorisinde duyuların somut bir nesneyi kendine has özellikleriyle o nesne olarak teşhis etme gücü yoktur; duyular belirli bir nesneyi ancak bir türe ait herhangi bir nesne olarak idrak eder. Bu ise gerçek anlamda somutluğun idrakinin genelliğe benzer bir algıdan sonra tahayyül yani vehim gücü tarafından gerçekleştirildiğini gösterir. Diğer deyişle duyulardan tahayyüle kadar uzanan idrak sürecinde somutluğun idraki zaman bakımından da genelliğin idrakinden sonradır. İbn Sînâ'nın "duyu ve tahayyül, başlangıçta genel anlamla daha çok ilişkili olan bir şahsın tasavvuru ile yola çıkar ve bütün yönlerden sırf şahıs olan bir şahıs tasavvuruna ulaşmayı amaçlar" derken[23] kastı da budur. İbn Sînâ bu durumu anlatmak için bir çocuğun kendi annesini ve babasını tanıması sürecini örnek verir. Buna göre bir çocuk duyuları yoluyla kendi annesinin ve babasının suretini idrak eder ve bu suretler onun hayaline resmolur. Ancak idrak ettiği bu şahısların kendi annesi ve babası olduğunu bilmez. İdrak ettiği tek şey, bir türe ait olan adam ve kadın tasavvurudur. Bu adam ve kadın, türün herhangi bir ferdi olabilir. Burada bir somutluk vardır ama bir şahıs tam olarak özellikleriyle ayrışıp somutlaşmamıştır. Türün herhangi bir ferdi olabileceği için de özelden çok genele benzer durumdadır. Daha sonra çocuğun hayalinde annesi olan kadınla olmayan kadın ve babası olan adamla olmayan adam ayrışır. Böylece şahıslar birbirinden yavaş yavaş ayrışmaya devam eder ve çocuk, bütün yönlerden sırf şahıs olan şahıs tasavvurlarına ulaşır. O halde gerçek anlamda tikellik, ancak genellikten sonra ortaya çıkar.[24]

•••••••••

23 İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 9.

24 Duyu ve aklın, geneli idrakte benzeşmeleri hakkında bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 9-10.

Yukarıda yapılan açıklamalar bize duyu algıları hakkında iki ilke vermektedir. Birincisi, tikelin idrakinin bir yönden tümelin de idraki olduğudur. İkincisi ise dış duyulardan akla kadar bütün idrak güçlerini dikkate aldığımızda genel-özel ilişkisi açısından idrakin üç aşamalı olduğudur. İlk aşama, genelin veya genele benzer olanın idrakidir ki bu idrak aynı zamanda somutluğu tam olarak belirginleşmemiş bir ferdin de idrakidir. İkinci aşama, vehim gücünün işlevlerinden biri olduğu anlaşılan mütehayyile gücünde bütün bakımlardan birey olan bir tikelin/şahsın idrakidir. Üçüncü aşama ise akılda somutluktan arındırılmış genel bir anlamın idrakidir. İşte İbn Sînâ'nın bilgi teorisiyle ilgili olarak belirginleştirilmesi gereken en önemli aşama üçüncüsüdür.

İbn Sînâ'nın idrak teorisinde belirsiz noktalardan biri ve belki de en belirsizi, nefsin mâkul anlamları idraki meselesidir. Bu mesele, birbiriyle ilişkisinin aydınlatılması göründüğünden çok daha güç olan dört terim etrafında incelenir. Bunlardan birincisi, "intizâ" kelimesidir. İntizâ kelimesi yerine "tecrit" kelimesi de kullanılır her ikisi de "soyutlamak" anlamına gelir. İkincisi ise "taşma" anlamındaki "feyiz" kelimesidir. İntizâ ve tecrit kelimeleri nefsin cisimsel güçlerle ilişkisini ve dolayısıyla duyulur dünyaya bakan işlevini ifade ederken feyiz kelimesi, nefsin faal akılla ilişkini ve dolayısıyla aklî âleme bakan yönünü ifade eder. Ayrıca intizâ ve tecrit kavramları nefsin etken yönünü, feyiz kavramı ise edilgen yönünü dile getirir. Üçüncüsü "akıl" kelimesidir. Bu kelime, intizâ veya feyiz sonucunda nefsin bilgilenme durumunu ifade eder ve bilkuvve veya heyûlânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefat akıl gibi tamlamalar nefsin bilgi derecelerini dile getirir. Aklın bazan nefsin bir gücü olduğu söylenir ki gerçekte bu, nefsin bilgileri kabul etme özelliğini ifade eder. Çünkü cisimsel güçlerin aksine nefiste birbirinden ayrışmış olarak var olan güçler yoktur. Bu bağlamda nefse ait olduğu söylenen nazarî güç ve amelî güç ifadeleri,

nefsin müstakil güçlerinin değil, farklı işlevlerinin adıdır. Yine sezgi gücü ve bu gücün mükemmelliğini ifade eden kutsî güç ifadeleri de böyledir. Dördüncüsü ise mücerret kelimesidir. Bu kelime, nefsin hem kendisinin hem de sahip olduğu bilgilerin cisim olmadığını, soyutluğunu dile getirir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi nefsin bilgilenme süreciyle ilgili temel sorun, mâkullerin nefiste soyutlamayla mı yoksa faal akıldan gelen feyizle mi oluştuğudur. Eğer nefis, mâkulleri duyu algılarından soyutlama yoluyla elde ediyorsa faal aklın feyzinin ne anlamı vardır? Yok eğer mâkuller, faal akıldan feyiz yoluyla geliyorsa İbn Sînâ'nın sık sık kullandığı intizâ ve tecrit kelimelerinin anlamı nedir? Acaba nefis mâkulleri soyutlama yoluyla elde ediyor da faal akıl nefse bu mâkullerin tümelliği bilgisini mi vermektedir? Ya da bütün bunların da gerisinde faal akıl, tıpkı güneşin gözün görmesine imkân veren ortamı sağlaması gibi, nefsin idrak etmesini mümkün kılan ortamı mı sağlamaktadır? Bu bağlamda acaba faal akıl ve duyulardan biri diğeri için şart işlevi mi görmektedir? Nefsin ilk bilgileri elde etmesiyle sonraki bilgileri elde etmesi arasında -meselâ başlangıçta soyutlamayla sonra feyizle oluşması şeklinde- herhangi bir ayırım yapabilir miyiz? *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'in son faslında İbn Sînâ'nın soyutlamayı öne çıkaran açıklamaları ile özellikle *el-İşârât*'ta feyzi öne çıkaran açıklamalarını, onun farklı zamanlarda farklı görüşlere sahip olduğunu ifade eden metinler olarak değerlendirebilir miyiz? Yahut İbn Sînâ'nın gerçekte feyze inandığını ve soyutlamayı yalnızca nefsin tikellerle ilişkisini ifade eden retorik bir araç olarak kullandığını söyleyebilir miyiz?

B. Tecrit (Soyutlama) ve Feyiz

İbn Sînâ'nın nefis görüşünü inceleyen yazarlar, mâkullerin nasıl oluştuğu hakkında farklı sonuçlara varmışlardır. Fazlurrahman ve H. A. Davidson gibi yazarlar, İbn Sînâ'ya göre mâkullerin faal akıldan feyiz olduğunu ve "soyutlama" kavramının nefsin gerçek bir işlevini dile getirmediğini düşünürler. Bu yazarlara göre soyutlama kavramı, mecazî ve lafzî anlamıyla anlaşılmamalıdır.[25] Anne-Marie Goichon, mâkullerin ne nefis tarafından soyutlandığı ne de faal akıl tarafından verildiğini iddia eder.[26] İbn Sînâ külliyatının bu sorun bağlamında kronolojik bir tahlilini yapan Dag Nicolaus Hasse ise açık bir sonuca varamamıştır. Ona göre "Soyutlama karmaşık bir olay olduğundan ve İbn Sînâ da kendi görüşünü tedrîcî olarak geliştirdiğinden İbn Sînâ külliyatının çok farklı bağlamlarında bu sorunla ilgili metinler bulunmaktadır. Bu metinler bir araya getirildiğinde bize teorinin açık bir resmini vermemektedir. İbn Sînâ felsefesinin artan karmaşıklığı, teorinin hangi parçalarının ilişkili ve hangilerinin ilişkisiz olduğuna karar vermeyi zorlaştırmaktadır."[27]

.....

25 Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s. 15; Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 94-102.

26 Goichon'un iddiasının kısa bir özeti bk. Hasse, "Avicenna on Abstraction", s. 39-40.

27 Hasse, "Avicenna on Abstraction", s. 64.

İbn Sînâ felsefesinde nefis, akıl ve ruh meselesini inceleyen Ali Durusoy şu sonuca varır: "Akıl gücü, hayal gücündeki suretlere muttali olup faal aklın aklın aydınlatmasına (feyezan) kendisini açınca (ittisal) hayalî suretlerin içerdiği mücerret mânayı idrak edebilir. Bu durumda faal akıl, insan nefsine, küllî mânaları idrak etmek demek olan soyutlama alışkanlığını (meleketü't-tecrîd) kazandırmaktadır."[28] Fakat Durusoy, soyutlama ve feyiz karşıtlığını sorunsallaştırmadığından meseleyi İbn Sînâ'nın ikircikli diline bağlı kalarak ele alır. İbn Sînâ'nın bilgi teorisini inceleyenlerden Bilal Kuşpınar, mâkullerin elde edilmesinde soyutlamanın katkısını vurgulamakla birlikte onların nihaî kertede faal akıldan geldiğini söyler. Kuşpınar, duyuların işlemlerinin aklı, faal akıldan gelecek feyze hazırlama görevi gördüğünü belirterek Fazlurrahman'ın konuyla ilgili yorumlarını paylaşır. Ancak Kuşpınar da soyutlamanın ne anlama geldiğini belirginleştirememiş ve İbn Sînâ'nın ikircikli ve özellikle faal aklın işlevine ilişkin mecazi dilini olduğu gibi kullanmayı tercih etmiştir.[29]

İbn Sînâ'nın bilgi teorisini müstakil olarak inceleyen bir diğer araştırmacı Hidayet Peker'e göre İbn Sînâ'nın idrak teorisinde, "Zihnin duyusal güçlerle ilişkiye geçerek soyutlama işleminde bulunması bir düşünme faaliyetidir ve bütün düşünmeler (efkâr ve teemmülât) nefsi, feyezanı kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir. Bu durumda düşünülürler noktasında duyuların zihne katkısı (yardımı) onu faal aklın feyezanını almaya hazırlamaktan ibarettir. Eğer zihin kendisini böyle bir çaba içine sokarsa, faal aklın nuru, duyuların zihne ilettiği tikel suret ve anlamlar üzerine ve aynı zamanda zihne akar (işrak-tecelli); ve zihin de bunun sonucu olarak düşünülürlere sahip olur."[30]

•••••••••

28 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 184-185.

29 Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 105-138.

30 Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 90.

Peker'in bu sözleri, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'te faal aklın nefse tesirini incelediği faslın bir cümlesinin serbest ama oldukça eksik ve belirsiz bir tercümesidir. Zira hangi kelimenin İbn Sînâ terminolojisinde neye karşılık olarak kullanıldığı ancak İbn Sînâ'nın metnine müracaatla belirginleşmektedir. Hidayet Peker nefsin gerçekleştirdiği soyutlama işleminin nefse özgü ve eksik bir soyutlama olduğunu söylemektedir.[31] Fakat bu sonuca nasıl vardığı belirgin değildir. Çünkü müfekkire ve mütehayyile güçleri ile nefis arasındaki ilişkiyi belirginleştirememiştir. Bu güçlerle ilgili pasajlar soyutlama meselesini aydınlatacak tahliller içermemektedir. Oysa nefsin bu güçleri kullanmasının keyfiyeti izah edilmedikçe soyutlama fiilinin nefse nispeti anlaşılamaz.

Öyleyse İbn Sînâ araştırmacıları soyutlama ve feyiz açıklamaları hakkında temelde iki ayrı sonuca varmışlardır. Bu sebeple onları iki grupta mütalaa etmek mümkündür. Fazlurrahman, H. A. Davidson, Bilal Kuşpınar ve Hidayet Peker gibi araştırmacıların oluşturduğu birinci gruptakiler, İbn Sînâ düşüncesinde mâkul anlamların tamamıyla faal akıldan feyiz olduğu şıkkını tercih etmiştir. Bunlar içinde Fazlurrahman ve Davidson, soyutlama anlamı veren ifadelerin İbn Sînâ tarafından esas itibariyle "retorik bir araç" olarak kullanıldığı sonucuna varmıştır. Hidayet Peker ise nefse gerçek anlamda nispet edilen bir "soyutlama" işlevinin olduğunu ama bunun tam anlamıyla bir soyutlama olmadığını, bu sebeple mâkullerin sadece faal akıldan feyizle olacağı kanaatindedir. Anne-Marie Goichon ve Dag Nikolaus Hasse gibi ikinci grubu oluşturan araştırmacılar ise kesin bir sonuca varamamışlardır. Özellikle Hasse, İbn Sînâ'nın hayatı boyunca nefsin bilgilenme süreciyle ilgili yazılarında soyutlama ve feyiz şıklarının zaman zaman birinin diğerine nispetle daha öne çıktığını görsek bile her iki teorinin de İbn Sînâ düşüncesinde göz ardı edilemeyecek bir işleve sahip olduğunu düşünmektedir.

31 Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 54-55.

İbn Sînâ düşüncesindeki bu sorunu çözmek için, öncelikle iki metafizik ilkeyi dikkate almak durumundayız. Birincisi şudur: Kuvve halinde bulunan bir şey kendi başına fiil haline geçemez ve onun kendisi dışında bir fâil tarafından bilfiil yapılması gerekir.[32] Nefsin bilgilenme süreçleri kuvve halinden fiil haline geçmekten ibarettir. Nitekim heyûlânî akıl, nefsin tam olarak bilkuvve durumunu yani bütün bilgilerden yoksunluğunu ifade eder. Bundan sonraki bilfiil akıl ve müstefat akıl gibi bütün akıl derecelerinin daima bir sonraki öncekinin fiil hali iken önceki de sonrakinin kuvve halidir. Nefsin mâkulleri veya soyutları elde etmesi, kısaca bilgilenmesi de işte bu akıl dereceleri olarak karşımıza çıkar. O halde nefsin soyutları elde etmesi kuvve halinden fiil haline çıkmasıdır ve kuvveden fiile geçişler nefsin bizzat kendisi tarafından gerçekleştirilemez.

İkinci metafizik ilke şudur: Faal akıldan herhangi bir şeye feyiz gelebilmesi için o şeyin feyzi kabule hazırlıklı olması gerekir. Ay altı âlemde gerçekleşen her türlü oluş ve bozuluş hareketlerinin esasını teşkil eden bu ilke nefsin idrak süreçleri için de geçerlidir. Buna göre nefse faal akıldan herhangi bir feyiz olabilmesi için nefsin hazırlıklı (müstait) olması gerekir. Pekâlâ nefsin hazırlıklı olması ne demektir? Birinci ilkenin gereği olarak bu hazırlık, nefsin kendi başına bir kuvve durumundan fiil durumuna geçişi olmamalıdır. Ancak kuvveden fiile geçişi mümkün kılan bir hazırlık da gerçekleşmelidir. Bu hazırlık nefse nispet edilmekle birlikte nefiste kuvveden fiile geçiş şeklinde olmamalıdır. Öyle anlaşılıyor ki faal aklın ve duyuların işlevini anlayabilmek için söz konusu hazırlıklı olmanın ne anlama geldiğini belirginleştirmek gerekir.

Nefsin feyze hazır hale gelmesi, İbn Sînâ'nın idrak teorisinin bütün unsurlarıyla ilişkilidir. Bu sebeple öncelikle idrak teorisinin genel kabullerini hatırlamalıyız. İbn Sînâ'nın nefisle ilgili

32 İbn Sînâ, *Makâle fi'n-nefs*, s. 111.

ilk risâlelerinden *eş-Şifâ*, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye* ve *el-İşârât* gibi orta ve son dönem eserlerine kadar idrak teorisinde değişmeyen beş genel ilke vardır. Birincisi, aklî bilgilerin yerleştiği şeyin, cisim veya cisimsel olmadığıdır. İkincisi, iç idraklerin cisimsel güçler tarafından gerçekleştirildiğidir. Üçüncüsü, kuvvenin idrak ettiği şeyin şuurunun, o şeyin irtisamının (resmolma) kendisi olduğudur. Dördüncüsü idrak eden güçlerin idrak ettiklerini depolamak için haznelerinin bulunduğudur. Beşincisi, kuvvenin haznesinin kuvveden farklı olduğudur. Bu bağlamda ortak duyunun haznesi hayal veya musavvire gücü, vehmin haznesi hâfıza ve nefsin haznesi faal akıldır.[33]

Bu ilkeler içinde konumuz açısından en önemlisi, nefsin haznesinin faal akıl olmasıdır. Eğer nefsin bizzat kendisi duyulur suretlerden gerçek anlamda mâkulleri alacak bir soyutlama yapıyorsa nefsin aldığı mâkuller nerede depolanacaktır? Nefsin kendisinde böyle bir depolama özelliği olmadığı gibi cisimsel olan iç duyular arasında da mâkul kavramları depolama özelliğine sahip herhangi bir duyu yoktur. Nefsin mâkulleri faal akılda depolandığına göre gerçek bir soyutlamayı kabul ettiğimizde nefis idrak ettiği mâkulleri faal akla mı aktaracaktır? Eğer buna olumlu cevap verirsek duyulurların kendileri olarak gerçekleşen mâkul anlamların nefis aracılığıyla faal akla döndüğünü ve dolayısıyla duyuların ve nefsin faal aklı etkilediği sonucu çıkar ki bu faal aklın fâil oluşuyla tamamen çelişir. Öyleyse bu ilke bize nefsin soyutlamasının mâkul anlamı duyulurlardan çıkarmasından başka bir anlamı olması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple iç duyularla nefis arasındaki ilişkiye yeniden dönmek gerekir.

33 İbn Sînâ, *Makâle fi'n-nefs*, s. 60-95; a.mlf., *Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye*, s. 166-178; a.mlf., *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 211-230; a.mlf., *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*, s. 166-192; a.mlf., *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 163-221; a.mlf., *el-İşârât*, s. 239-240; genel bir değerlendirme için ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 239-240.

İç duyular ve nefis arasındaki ilişki, beden ile nefis arasındaki ilişkinin bir alt başlığıdır. Bilindiği gibi aklî bir varlık olmasına rağmen nefse cisimle ilişkisinden (taalluk) dolayı nefis denilmiştir. Bu ilişki, nefsin hem doğal-organik cisim olan bedenin ilk yetkinliği olmasını hem onu yönetmesini yani ona gaye vermesini sağlar. Fakat nefsin yetkinlik oluşu, ancak beden açısından bakıldığında anlamlı hale gelir. Nefis açısından bakıldığında nefsin varlığa gelmesi cismin bir suret olarak nefsi kabulüne bağlıdır. Dolayısıyla nefsin yetkinliği de bedenle ilişkisine bağlıdır. Bu sebeple nefiste gerçekleşecek her türlü yetkinleşme yani kuvveden fiile çıkma hareketi, bir şekilde bedene bağlıdır ve bedenin ortaklığıyla gerçekleşir. Nefsin yetkinleşmesinin en önemli unsuru ise mâkullerin nefiste meydana gelmesidir (hadese, hasala). O halde nefis-beden ilişkisi açısından baktığımızda mâkullerin nefiste meydana gelişi, mutlaka bedenin katkısıyla olmaktadır.

Nefis-beden ilişkisini iç duyular özelinde ele aldığımızda sorun; nefis, vehim gücü, mütehayyile gücü ve müfekkire gücü arasındaki ilişki sorununa dönüşür. Özellikle soyutlama sorunuyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken güç vehim gücüdür. Nitekim İbn Sînâ düşüncesinde vehim gücü dışındaki iç duyuların işlevleri konusunda herhangi bir belirsizlik veya karışıklık yoktur. İbn Sînâ hakkındaki çağdaş çalışmaların sorunları da esas itibariyle vehim gücüyle nefis arasındaki ilişkinin yeterince belirginleştirmemelerinden kaynaklanır. Bu durum, nefse doğrudan nispet edilen fiiller ile dolaylı olarak nispet edilen fiillerin karışmasına sebep olmaktadır. Fiillerin doğrudan fâili olan güçlerin yeterince belirginleşmemesi ise İbn Sînâ'nın konuyla ilgili olup çeşitli dönemlerde kaleme aldığı metinlerde kimi zaman duyuların kimi zaman da faal aklın etkisini öne çıkaran vurgular önemli hale gelmektedir. Halbuki çeşitli dönemlere ait metinlerdeki vurgu farklılıkları, İbn Sînâ'nın en azından dönemsel ilgilerini göstermekle birlikte idrak teorisinin kendisi

açısından ikincil önemi haizdir. Çünkü teorinin temel unsurlarında herhangi bir eksilme, artma veya sapma olmadığı sürece vurguların teoride soyutlama veya feyiz şıklarından birini tercihi gerektirecek kadar esaslı bir değişiklik yapması beklenemez. Öyleyse öncelikle metinlerde takip edilmesi gereken şey, idrak teorisinin unsurlarında herhangi bir değişim olup olmadığıdır.

İbn Sînâ'nın *Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihtisâr*'dan *el-İşârât*'a kadar nefisle ilgili bütün metinlerinde, a) Bilginin oluşumunda faal akıl, nefis ve duyular üçlüsünün iş birliği; b) Nefsin mâkul anlamı idrak etmesi için faal aklın feyzinin gerekliliği; c) Nefsin bilgiyi duyuların yardımıyla kazandığı; d) İç güçlerin nefse soyutlamada yardımcı olduğu; e) Soyutlamanın farklı derecelerinin bulunduğu; f) Aklın bir soyutlama işlevi gördüğü; g) İç duyuların mâkul anlamları cisimsel formlarda idrak edebileceği ve mâkul bir anlamın mâkul olarak ancak nefis tarafından idrak edilebileceği ve h) Nefsin bilgilenme sürecinin bilkuvveden bilfiile geçiş olduğu düşünceleri varlığını korur.[34] Dolayısıyla idrak teorisinin ana unsurlarında herhangi bir değişiklik yoktur. Metinlerdeki kimi farklılıkların yeni bilgiler verdiği doğrudur. Meselâ İbn Sînâ orta dönem eserlerinde suretlerin ilk kazanımı ile yeniden kazanımını ayırmıştır. Fakat bu türlü farklılıklar teorinin özünü etkileyecek nitelikte değildir ve yeni bir unsurun ilâvesinden çok genel ilkelerin açılımı kâbilindendir. Öyleyse sorun neredediir?

Sorunun tam olarak nerede olduğunu tespit etmek için faal akıl, nefis ve duyular üçlüsünün iş birliğinde vehim gücünün doğrudan işlevleri ile aklın vehim gücü aracılığıyla gerçekleştirdiği işlevlerin tam olarak ayrıştırılması gerekmektedir. Daha önce Fahreddin er-Râzî'nin vehim, mütehayyile ve müfekkire güçleri hakkında İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs* ile *el-İşârât*'ta

34 Bu esasların İbn Sînâ'nın eserlerinde kronolojik olarak takibi için bk. Hasse, "Avicenna on Abstraction", s. 39-63.

çelişkili açıklamalar yaptığı tespitini aktarmış ve bu tespitin mütehayyile ve müfekkire güçleri için doğru olmadığını ama hatırlama (zâkire) gücünün vehmin bir işlevi olup olmadığında *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'taki açıklamaların farklılaştığını belirtmiştik. Fakat Fahreddin er-Râzî'nin dile getirdiği çelişki, İbn Sînâ'nın erken dönemde kaleme aldığı risâleler ile orta ve geç dönem eserleri arasında mevcuttur. Çünkü İbn Sînâ *Makāle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihtisâr* ve *Ahvâlü'n-nefs*'te mütehayyile ve müfekkire güçlerini vehimden ayrı güçler olarak zikrederken *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs* ve *el-İşârât*'ta vehim gücünün farklı işlevleri olarak zikreder.[35] Hatta bu birliği, hâlâ emin olmadığını ima eden şu cümlelerle dile getirir: "Öyle görünüyor ki (ويشبه ان تكون) vehim gücü, müfekkire, mütehayyile ve mütezekkire güçlerinin aynısıdır."[36] "Burada dördüncü bir güç vardır... Akıl bu gücü kullandığında müfekkire ve vehim kullandığında mütehayyile denir... Sanki bu güç, vehmin bir gücüdür ve vehim aracılığıyla da aklın (وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل)."[37]

Nefis-duyular ilişkisi açısından baktığımızda mütehayyile ve müfekkirenin vehim gücünün bir işlevi olmasının, soyutlama hadisesini anlamaya katkısı şudur: Nefsin doğrudan kullandığı tek araç, vehim gücüdür. Bu durumda mâkul anlamın idrakinden önceki bütün soyutlamalar vehim tarafından gerçekleştirilmek durumundandır. Fakat yine de bu özdeşleştirmenin soyutlama sorununun çözümüne esaslı bir katkısı yoktur. Çünkü akla ve duyulara verilen işlevlerde herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır. Buna göre vehim gücünün kendiliğinden yaptığı iş, hayaldeki suretlerden anlamlar çıkarmak ve bunlar hakkında zararlı ve yararlı olduğu yolunda tikel hükümler vermektir.

****

35 Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ hatırlama gücünün hâfıza gücüyle aynı olduğu hakkında erken dönemdeki düşüncesine dönmüştür (Bk. İbn Sînâ, *Makāle fi'n-nefs*, s. 62).

36 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 150.

37 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 215.

Vehim, duyulur suretlerde birleştirme, ayırma ve farklılık oluşturma işlevi yaptığında bu işlevinden ötürü mütehayyile adını almaktadır. Vehim aklın tesiriyle birleştirme, ayırma, ortaklık ve farklılıkları kavrama işini yaptığında müfekkire adını almaktadır. Dolayısıyla mütehayyile gücünün vehim gücünün bir başka adı olması, cisimsel güçlere nispet edilen işlevlerde herhangi bir değişiklik yapmamaktadır. Bu sebeple biz, nefis ile iç duyular arasındaki ilişkiyi belirginleştirme işini vehim ve mütehayyileyi tek bir güç kabul ederek yapabiliriz.

Mütehayyile, müfekkire ve vehim güçlerinin birliğini kabul ettiğimizde; cisimsel güçler içinde ortak duyudan sonra idrak yetisine sahip yegâne güç vehim gücüdür. Bu sebeple vehim gücü, nefis ile ortak duyu arasında aracı güçtür. Bunun anlamı, nefsin beden üzerindeki bütün etkilerinin vehim gücü aracılığıyla gerçekleşmesi demektir. Nefis, bedenle ilgili bilgi ve eyleme dönük bütün faaliyetlerini vehim gücü aracılığıyla yapar. Hâfıza, hayal, nüzû' (arzu) ve ortak duyu güçlerinin tamamı önce vehmin ve vehim vasıtasıyla nefsin hizmetindedir. Bu sebeple İbn Sînâ psikolojisinin en önemli kavramı vehimdir ve vehmin işlevlerini tam olarak aydınlatmadıkça nefis-beden ilişkisini ve dolayısıyla da soyutlama sorununu çözümlemek mümkün değildir. Öyleyse sorulması gereken şey, vehmin kendiliğinden yaptığı eylemler ile aklın tesiriyle yaptığı eylemlerin neler olduğudur. Çünkü aklın ve vehmin gerçekten birbirinden başka soyutlama eylemleri varsa bu eylemler, ancak vehme ve akla ait eylemlerin ayrıştırılmasıyla belirginleşebilir.[38]

Bu bağlamda İbn Sînâ metinlerini kronolojik sırayla takip ettiğimizde İbn Sînâ'nın vehim ve mütehayyile güçlerine bütün

38 İbn Sînâ'nın erken dönem eserlerine bağlı kalarak vehim ve mütehayyile güçlerini ayırdığımızda da sorunu çözmenin yolu yine aynı olacaktır. Ancak bu durumda mütehayyile veya müfekkire denilen gücün işlevlerini belirginleştirmek daha öncelikli olacaktır.

eserlerinde aynı işlevleri nispet ettiğini görürüz.[39] Buna göre vehim gücü, tikel duyulurlarda duyulur olmayan anlamları idrak etmesinin yanı sıra bir şeyin şöyle olup olmadığına kesin olarak (bi'l-cezm) hüküm verme özelliğine sahiptir. Bu güç, hayvanî nefse ait olduğundan bütün hayvanlar bu güçte ortaktır. Mütehayyile gücü ise ortak duyuya (el-hissü'l-müşterek) gelerek hayalde biriken suretlerde birleştirme (terkip), ayırma (tefrik) ve farklılık (ihtilâf) oluşturma işlevlerini yapar. Ancak mütehayyile gücü bu işlevleri, kimi zaman vehmin kimi zaman da aklın tesiriyle icra eder ve aklın tesiriyle yaptığında müfekkire gücü adını alır. Mütehayyileyi vehmin bir işlevi kabul ettiğimizde ise vehim tikel anlamları idrakin yanı sıra birleştirme, ayırma ve farklılık oluşturma işlevlerini kimi zaman kendiliğinden kimi zaman da aklın tesiriyle yapacaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın tikel anlamları idrakten başka vehme yüklediği işlev, birleştirme, ayırma ve farklılık oluşturmadır. Fakat vehim bu işlevi kimi zaman kendiliğinden kimi zaman da aklın tesiriyle yapar ki insandaki vehmin diğer hayvanlarla kuvve olarak aynı olmasına rağmen farklı fiiller gerçekleştirmesinin sebebi de aklın vehme tesiridir. Diğer deyişle vehmin kabiliyetleri tam olarak insan nefsinin tesiriyle fiil haline gelir.

İşte soyutlama ile ilgili sorun, aklın vehme tesiri sonucunda vehmin gerçekleştirdiği birleştirme, ayırma, farklılık ve uygunluk oluşturma işlemleri ile vehmin bizzat kendisinin gerçekleştirdiği aynı işlevlerin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü İbn Sînâ özellikle aklın vehme tesiriyle vehmin gerçekleştirdiği fiilleri çoğu zaman doğrudan akla veya nefse nispet etmektedir. Bu fiiller, vehmin kendi başına gerçekleştiremediği ve ancak nefsin tesiriyle yaptığı fiiller olduğundan nefse doğrudan nispetinde

39 İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 62-65; a.mlf., *Makâle fi'n-nefs*, s. 166-167; a.mlf., *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 213-214; a.mlf., *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 148-150; a.mlf., *en-Necât* (Fahrî), s. 207-210; a.mlf., *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, s. 173-176; a.mlf., *el-İşârât*, s. 214-215.

de herhangi sorun yoktur, hatta pratik akıl (amelî akıl) denilen şeyin özünü bu fiiller oluşturduğundan onların doğrudan nefse nispet edilmesi gerekmektedir.

Zira nefsin tesiriyle vehim gücünün işlevlerinde herhangi bir değişiklik olmasaydı insan ile hayvanın duyularla idrak edilebilir hiçbir farklılığı olmazdı. O halde İbn Sînâ'nın mütehayyile, müfekkire ve vehim gücünü birleştirmesini esas alarak düşündüğümüzde soyutlama denilen şey tamamıyla vehim gücünün fiillerinin niteliğidir. Vehim zatı açısından hüküm verme işlevine sahiptir. Hüküm vermesi için de tikel anlamları idrak etmesi gerekir. İşte tevehhüm adı verilen soyutlama budur ve bu aşamada soyutlanan anlamlar, hâfıza gücünde muhafaza edilir. Vehmin hayalde bulunan suretlerle ilgili birleştirme, ayırma vb. işlevleri ise tahayyül denilen soyutlamaya tekabül eder ve bu soyutlama neticesinde ortaya çıkan suretler de hâfıza gücünde muhafaza edilir. Ancak vehmin aklın tesiriyle gerçekleştirdiği bir tür soyutlama daha vardır ki İbn Sînâ düşüncesinde bunun müstakil bir ismi yoktur ve bu sebeple kimi zaman vehme kimi zaman da akla nispetle zikredilir. Muhtemelen Hidayet Peker'in, "aklın gerçekleştirdiği eksik soyutlama" derken belli belirsiz farkettiği şey de budur.

Gerçekten de bu soyutlama, vehmin kendiliğinden yaptığı soyutlama fiillerinden farklıdır, zira vehmin önceki soyutlamalarını barındıran hâfıza gücündeki anlamlarda ve suretlerde gerçekleşen birleştirme, ayırma vb. işlemlerdir. Fakat buna taakkul demek mümkün değildir, zira tamamıyla cisimsel güçlerde gerçekleşmektedir; tam anlamıyla tevehhüm demek de mümkün değildir, zira vehim bu fiili ancak aklın tesiriyle gerçekleştirebilmektedir. Bu işlemin en ayırıcı özelliği, insanın tikelleri algılamakla birlikte idrak ettiği genelliği ifşa etmesidir. Fakat aklın tesiriyle de olsa vehim genelliği tümelliğe dönüştürecek güce sahip değildir.

Bu sebeple İbn Sînâ'nın başlangıçta müfekkire gücü olarak özelleştirdiği, sonraları vehmin bir faaliyeti olarak gördüğü işlevler, nefse tümelliği vermez, yalnızca bir anlamı ifşa eder. Böylece nefsi faal akıldan mâkul suretlerin feyzine hazır hale getirir. Dolayısıyla aklın soyutlaması denilen şey, bir fiil olarak kabul edildiğinde, aklın tesiriyle vehmin gerçekleştirdiği ve taakkul olarak adlandırılamayacak bir işlemdir. Akıl bu işlemle mâkulleri duyulurlardan almaz, yalnızca mâkullerin feyzine hazır hale gelir. Vehim gücünün nefsin doğrudan etkisine açık oluşu, mâkullerin akılda meydana gelmesini sağladığı gibi gelen mâkullerin tümellikten tikel anlamlara, tikel şeylere ve tikel fiillere dönüşmesine imkân verir.

O halde nefsin mâkulleri almasında dış ve iç duyuların rolü "şart" kelimesiyle, faal aklın rolü ise "illet" kelimesiyle ifade edilmelidir. İbn Sînâ'nın duyularla ilgili etkenlik bildiren ifadeleri bizi yanıltmamalıdır. Çünkü "şart" kavramı gerçekte İbn Sînâ'nın vurgularını taşıyabilecek ağırlıktadır. Nitekim nefsin kemalinin ancak bedene taalluk etmesiyle gerçekleşeceğini hatırladığımızda bu durumu daha açık anlayabiliriz. İbn Sînâ, nefis ile beden arasında çok keskin bir ayırım olduğunu düşünmesine rağmen nefsin yetkinleşmesinin ancak bir bedene taalluk esnasında olacağında ısrarlıdır. Çünkü nefis bütün varlığın mâkullerini almaya kabiliyetli olmasına rağmen mâkullere kendiliğinden sahip olamaz. Diğer deyişle nefiste bir fiil halinin ortaya çıkması için o fiile yönelik hazırlık gerçekleşmelidir. Fakat bu hazırlık, nefiste gerçekleşen bir akletme (taakkul) eylemi değildir, bilakis nefsin cisimsel güçlerle ilişkisi neticesinde ortaya çıkan bir haldir. Pekâlâ bu hal kimin halidir? Eğer kuvveden fiile geçen nefsin kendisi ise bu hal nefsin hali olmalıdır. Ancak nefsin kendisinde taakkulden başka bir eylem olamaz. Oysa hazırlıklı olma, bir taakkul değildir. Faal aklın feyzine hazırlanan iç duyular olmadığına göre hazırlık onların sıfatı da olamaz. Öyleyse hazırlıklı olma denilen şey, nefis ile cisimsel güçler arasındaki

ilişkinin neticesinde nefiste ortaya çıkan bir yöneliş olmalıdır. Ancak kuvve ile fiil kelimeleri göreceli yokluk ve varlık durumlarını ifade ettiğinden kuvve ile fiil arasındaki geçiş sürecinin, "istidat" (hazırlıklı olma) kelimesinden başka herhangi bir ismi yoktur. "İstidat" kelimesi ise nefsin fiilleri söz konusu olduğunda son derece muğlak bir anlam ifade etmektedir. Çünkü nefsin gerçekleştirdiği herhangi bir eylemi ifade etmemektedir. Onun bu bağlamda ifade edebileceği yegâne anlam, nefsin cisimsel güçler vasıtasıyla genelliği idrak etme gücüdür. Fakat nefis bu idraki gerçekleştirme gücüne sahip olmakla birlikte vehim gücü vasıtasıyla gerçekleşen idrakin mahalli yine vehmin kendisidir, nefis değildir. Dolayısıyla idrak, nefsin tesiriyle vehim gücünde gerçekleşmektedir. Böylece nefsin cisimlere tesir etmek için kullandığı araçlarda gerçekleşen idrak, nefsin bizzat kendisinin cisimlerde tahakkuk eden tümelleri idrak etmesi için basamak olmaktadır. Burada nefsin payı, aynı türden veya cinsten tikeller arasındaki ortak anlamı idrak edebilme gücüdür. O halde İbn Sînâ'nın kullandığı "soyutlama" kelimesi fiile kaynaklık eden bir durum anlamında "mastar" olarak alındığında Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi, "Aklın (veya nefsin) tikeller arasındaki ortak miktarı idrak etme iktidarıdır."[40] Ancak nefiste gerçekleşen idrak, cisimsel güçlerdeki suretlerden nefis tarafından bir mâkulün soyutlanması, cisimsel güçlerin yukarıda anlatıldığı şekilde gerçekleşen yardımıyla faal akıldan mâkullerin gelmesidir. Yani nefis, bizzat mâkulü almada tamamen edilgin durumdadır.

Bu sebeple İbn Sînâ nefsin tikellerden soyutlama yaptığını söyler. Oysa gerçekte mâkuller bir defa cisim olarak tahakkuk ettiğinde onlardan tam olarak soyutlanamazlar. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde varlık mertebeleri arasında etkileme-etkilenme ilişkisi olmakla birlikte geçiş yoktur. Yani ne akıl olarak var olan şey cisme dönüşür ne de cisim olarak var olan şey akla

40 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 211.

dönüşür. Bu ilkeyi nefse uyguladığımızda şu sonuca ulaşırız: Nefsin bedene bakan yüzü bulunmakla birlikte bedenden hiçbir şey nefse geçmez. Dolayısıyla nefis, bedenle ilişkisi söz konusu olduğunda daima etkendir. Aynı ilkeyi cisimsel güçlere uyguladığımızda ise şu sonuca varırız: Cins ve fasıl, dışta bir nesnenin kendisi olarak tahakkuk ettiğinden söz gelişi bir insan ferdinin canlılığı ve nâtıklığının cisimsel idrak güçleri vasıtasıyla herhangi bir şekilde o fertten ayrılması mümkün değildir. Zira ayrıldığı zaman cisimselliğini yitirir. Dolayısıyla tikellerden alınan anlamlar, ancak ve ancak tikel anlamlar olabilir ve bir tikelden asla saf mâkul bir anlam çıkarılamaz. Saf bir mâkul, ancak kendisi de akıl olan bir varlıktan alınabilir ve kendisi de akıl olan bir varlıkta mâkul olarak bulunabilir. Bu bakımdan nefis-beden ilişkisiyle ilgili genel kurallar aynıyla nefis ve cisimsel idrak süreçleri için de geçerlidir. Nasıl ki nefis, bedene taalluk etmeden yetkinleşemiyorsa aynı şekilde cisimsel idrak güçleri olmadan mâkulleri idrak edemez. Nasıl ki nefis kendisini idrak etmeden akılları idrak edemezse tikelleri idrak etmeden tümelleri de idrak edemez.

Diğer deyişle nefis iç duyular vasıtasıyla tikelleri idrak ettiğinde bir yönden tümeli de idrak etmiş olmalıdır. Nasıl ki nefsin bedene taalluku, onun saf akıl olmasının önünde engelse tikellerle dâimî meşguliyet de nefsin mâkulleri idrak etmesinin önünde engel olur. Zira nefis-beden çiftleşmesinin amacı, nefsi bedenin hizmetine vermek olmadığı gibi cisimsel idrak güçlerinin amacı da nefsi duyusal idraklerin hizmetine vermek değildir. Cisimsel idrak güçleri yalnızca bir hazırlama işlevi gördüğü sürece nefsin kuvveden fiile geçmesine yardımcı olurlar, aksi halde nefsin yetkinliğinin önünde engeldirler. Bu bakımdan bilgi teorisinde İbn Sînâ şârihlerinden biri olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nın şu sözü faal akıl, nefis ve duyular ilişkisinin güzel bir özetidir: "Feyiz veren ilkeden gelen feyiz, geneldir ve insan nefsi de tasavvurları kabul eder. Kabul eden

ve fâil bulunduğunda feyiz yalnızca şartların oluşmasına ve engellerin kalkmasına bağlıdır."[41]

İbn Sînâ nefis-beden ve nefis-duyular ilişkisine dair düşüncesini ilk eserlerinden son eserlerine kadar sistematik bir tutarlılıkla sürdürmüştür. Bu sebeple İbn Sînâ'nın kimi eserlerinde soyutlamayı kimilerinde feyzi savunduğunu söylemek veya bu iki teoriden hangisini savunduğunda kararsız kalmak, vehim gücünün işlevlerini yeterince belirginleştirememekten ve İbn Sînâ metafiziği ile nefis teorisi arasındaki ilişkiyi tam olarak kuramamaktan kaynaklanmaktadır. Ayrıca böylesi bir iddia, İbn Sînâ'nın aynı eserin aynı faslında hatta aynı sayfasında iki teoriyi savunduğunu, dolayısıyla farkında olmadan sürekli bir tutarsızlık içinde bulunduğunu söylemek demektir ki böyle bir çıkarım isabetli olamaz. Bu bakımdan *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'teki şu satırlar İbn Sînâ'nın soyutlama ve feyizle ilgili bütün eserlerinde dile getirdiği düşüncelerinin en açık ifadesidir:

> İnsan nefsi, bazan bilkuvve akleden olur. Sonra bilfiil akleden hale gelir. Kuvveden fiile çıkan her şey ise ancak onu (kuvveden fiile) çıkaran bilfiil bir sebep sayesinde çıkar. İşte burada da nefislerimizi kuvveden fiile çıkaran bir sebep vardır. Bu, aklî suretlerin verilmesinin sebebi olduğuna göre bilfiil akıldan ibarettir ve onda aklî suretlerin soyut (mücerret) ilkeleri vardır. Onun nefislerimize nispeti, güneşin gözlerimize nispeti gibidir. Nasıl güneş, zatı sebebiyle bilfiil görülüyor ama bilfiil görülür olmayan şeyler onun nuru sayesinde bilfiil görülebiliyorsa bu aklın bizim nefislerimiz nezdindeki durumu da böyledir. Zira aklî güç, hayalde bulunan tikellere muttali olduğu ve zikrettiğimiz faal aklın nuru da bizde o tikelleri aydınlattığında söz konusu tikeller maddeden ve maddenin alâkalarından soyut hale gelirler ve düşünen nefse yerleşirler. Fakat bu, ne onların bizzat kendisinin tahayyülden bizim aklımıza geçmesi şeklindedir ne de kendinde ve zatı düşünüldüğünde soyut olan ama alâkalara

41 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 86.

> batmış anlamın kendisi benzerini yapması şeklindedir. Aksine bu, onların mütaalasının, faal akıldan nefse soyutun feyzolmasına nefsi hazırlaması anlamındadır. Çünkü fikirler ve temmüller, nefsi feyiz kabulüne hazırlayan hareketlerden ibarettir... Böylece düşünen nefsin bu surete faal aklın aydınlatması (işrak) aracılığı ile bir nispeti oluştuğunda düşünen nefiste bir yönden o suret cinsinden olan başka bir yönden de onun cinsinden olmayan bir şey meydana gelir... O halde bilkuvve mâkul olan hayaller, bilfiil mâkul hale gelirler ama onların kendileri değil onlardan alınan şeyler. Hatta nasıl ki ışık vasıtasıyla duyulur suretlerden gelen eser, o suretlerin kendisi değil ama onunla ilişkili olup karşıdaki alıcıda ışık vasıtasıyla doğan başka bir şey ise aynı şekilde düşünen nefis de o hayalî suretleri mütalaa ettiği ve faal akıl da onunla bir şekilde bağlantı kurduğunda düşünen nefis, faal aklın ışığından dolayı o suretlerin kirlerden soyutlanmışlarının meydana gelmesine hazır hale gelir...[42] Duyu hayale ve hayal de akla bir suret getirdiğinde akıl ondan bir anlam soyutlar (intizâ)[43]... Bunlardan (Zeyd ve Amr) önce gelen şey, nefse insanlık suretini verdiğinde ikinci kesinlikle hiçbir şey vermez (efâde), aksine bu ikisinden nefse yerleşen (muntabı') anlam, bir olup birinci hayalden alınmıştır, ikinci hayalin hiçbir tesiri yoktur.[44]

İbn Sînâ aynı fasıldan alınan bu pasajlarda intizâ, tecrit, intiba, ifade, feyiz, mütalaa, fikir, teemmül, istidat, kabul, işrak, iltikat, ittisal, hudûs, kuvve, fiil, tesir ve eser gibi nefsin idrakiyle ilgili kelime dağarcığının tamamını kullandığı gibi hem soyutlama hem de feyiz açıklamalarının her ikisini de dile getirmektedir. Ancak çok açık bir şekilde mâkullerin gerçek anlamda ancak faal akıldan geleceğini ve iç duyulardan nefse herhangi bir suretin veya anlamın geçmediğini ifade ederek soyutlama anlamı verecek bütün kelimelerin nasıl anlaşılması gerektiğini de ifade etmektedir. Şu halde İbn Sînâ düşüncesinde soyutlama, iç

42 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 208.

43 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 209.

44 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 210; ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*, s. 198.

duyuların bir kısmı kendiliklerinden bir kısmı da aklın tesiriyle yaptığı bir işlemin adıdır; fakat saf mâkul bilgi, faal akıldan nefse feyiz eder. Dolayısıyla soyutlama ve feyiz kavramları birbirinin mukabili olan iki ayrı açıklama yolunu ifade etmemekte, bilakis nefsin bilgilenme sürecinde her ikisi de gerekli iki ayrı yönü ifade etmektedir.

İbn Sînâ'nın idrak teorisiyle ilgili şimdiye kadar yapılan tahliller, bu teorinin üç temel önermesini açıklığa kavuşturdu. Birincisi, nefsin tikel suret ve anlamlarda tasarrufu, mâkul suretleri almaya istidadının sebebidir. İkincisi, mâkul suretler, nefis tarafından soyutlanmayla elde edilmez, bilakis faal akıldan feyiz yoluyla gelir. Üçüncüsü, bu feyiz, nefsin kuvve halinden fiil haline geçmesini sağlar. İbn Sînâ düşüncesinde bilgi denilen şey işte faal akıldan nefse feyiz eden bu mâkul suretlerdir. Öyleyse nefsin bu bilgileri alması veya idrak etmesinin ne anlama geldiğini sorabiliriz. Bunun için de bilgi tanımından hareketle nefsin bilgiyi almasının ne anlama geldiğini, bilen ve bilinen arasındaki ilişkide odaklanarak tartışmamız gerekir.

C. Husul

İbn Sînâ düşüncesinde "bilgi" (ilm) terimi, hem cisimsel güçler hem de nefis için kullanılan idrak teriminin nefse veya akla özgü kullanımını ifade eder. Buna göre idrak, "İdrak edilen şeyin suretinin idrak edende 'husulü'dür." Bu tanımı bilgiye uyarladığımızda bilgi, "Bilinen şeyin suretinin bilende 'husulü'dür" şeklinde tanımlanır. Bilgi ile diğer idrak türlerini ayırmanın gerekçesi açıktır: Bilgi nefsin idraki iken diğer idrakler dış ve iç duyulardan oluşan cisimsel güçlerin idrakidir. Dolayısıyla bilgi tikel bir suret veya anlama değil, mâkul olana dair iken duyusal güçlerin idrakleri tikel suretlere veya anlamlara dairdir. İbn Sînâ özellikle *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'de tikellere ilişkin idraki aklın idrakinden ayırmak amacıyla birinci için mârifet, ikinci için bilgi (ilm) kelimesini kullanır ve mârifetin tikel, bilginin de tümel olduğunu söyler.[45] Bu durumda nefiste meydana gelen (husul) suretler, tümel bilgiler iken dış ve iç duyularda meydana gelen suretler, tikel (cüzî) mârifetlerdir. Bu sebeple nefisteki bilgiler birden çok şeyle ilişkilendirilebilirken duyulardaki mârifetler tek tek şeylerle veya anlamlarla ilişkilidir. Bu görüş, İbn Sînâ'nın idrak eden ve idrak edilen ilişkisiyle ilgili temel öncülüne dayanır: İdrak eden ve idrak edilenin tabiatları benzeşmek zorundadır. Diğer deyişle idrak, idrak edilenin suretinin idrak edende husulü ise akıl ancak bir aklı veya mâkulü,

45 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 9, 19.

cisim de ancak bir cismi veya cisimseli idrak eder. Çünkü aklın cisme ve cismin de akla yerleşmesi imkânsızdır. Pekâlâ, "husul" ile kastedilen nedir ve mâkulün nefiste husulü ne demektir?

Husul kelimesi İbn Sînâ terminolojisinde bir hakikatin bir mahalde bulunması demektir. İbn Sînâ husul kelimesi yerine kimi zaman huzur, temessül ve intiba kelimelerini de kullanır. Her üç kelime de farklı çağrışımları olmakla birlikte temelde aynı anlamı ifade eder. Bu bağlamda hem cisimsel idrak güçlerini hem de aklı içerecek şekilde, "İdrak, şeyin hakikatinin idrak edende husulü, temessülü, huzuru veya intibaıdır"[46] denildiğinde kastedilen şudur: Bir şeyin idraki ancak idrak edilenin hakikatinin idrak edende meydana geldiğinde gerçekleşir. Dolayısıyla idrak, bu meydana gelişin ta kendisidir.[47]

Bu sebeple her bir idrak, idraki gerçekleştiren gücün özelliğine bağlı olarak bir hakikatin meydana geldiğini gösterir. Şayet idrak eden cisimsel bir güçse hakikat onda onun özelliğine bağlı olarak bulunur. Diğer deyişle ortak duyu, vehim ve akıl güçlerinin her biri, hakikati kendi özelliklerine bağlı olarak idrak eder. Söz gelişi, insanlık hakikati, ortak duyuda tikel bir ferdin sureti olarak bulunurken, vehimde tikel bir anlam, akılda ise saf bir mâkul olarak bulunur. Daha önce soyutlamanın dereceleri bulunduğu ve tikelle birlikte bir yönden tümelin de idrak edildiği söylenmişti ki her iki ilke de bir hakikatin farklı idrak edenlerde onların özelliğine göre bulunduğunu (husul) gösterir.

Mâkullerin farklı mahallerde bulunuşunu (husul), faal akıl, dıştaki fertler, dış duyular, iç duyular ve nefis sıralamasıyla değerlendirdiğimizde faal akılda mâkul olarak bulunan anlamlar, önce dışta cisimsel fertler olarak meydana gelmektedir. Fakat fertlerin ayrışması, mâkulün dışındaki arazî özelliklerle gerçekleştiğinden her bir mâkul, bir türü ifade etmektedir.

46 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 190; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 190.
47 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 191; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 191.

Dıştaki fertler, dış ve iç duyular tarafından idrak edildiğinde bu duyularda fertlerin bir yönden hakikatlerini taşıyan suretleri meydana gelmektedir. Nefiste ise dıştaki fertlerin ortak noktaları maddî ilgilerden tamamen soyutlanmış anlamlar olarak meydana gelmektedir. Bu sebeple nefis, fertler arasındaki ortak noktayı bildiğinde bu bilgiye akıl, ortak noktaya mâkul denir. Bu ortak noktayı veya mâkulü idrak etme iktidarına ise İbn Sînâ'nın soyutlama dediğini yukarıda belirtmiştik. Nefsin bu özelliğine İbn Sînâ aynı zamanda "duyuluru mâkul yapma işlemi" der.[48]

Dolayısıyla nefsin idrak ettiği mâkul, dışta fertler olarak gerçekleşmiş mahiyetlerin gölgesi, misali veya resmi değil ta kendisidir. Zira nefis, mâkul hakikatleri dışta mahiyetler olarak var eden faal akıldan yani onların sudûr kaynağından almaktadır. Hem nefis hem de dış dünya, aynı mâkul hakikatlerin yerleştiği (husul, temessül vb.) veya varlık kazandığı mahaller olmaktadır. Şu var ki hakikatlerin özellikleri ve gerekleri bulundukları mahallere göre ortaya çıktığından bir hakikatin veya mâkulün, mahallin özelliğine göre hükümleri veya gerekleri de farklılaşır. Diğer deyişle bir mâkulün zihinde bulunuşu ile bir veya daha çok ferdin hakikati olarak dışta bulunuşunun ortaya çıkardığı sonuçlar aynı değildir. Bununla birlikte salt kendisi dikkate alındığında zihindeki ile dıştaki aynıdır ve biri diğerinin gölgesi veya misali değildir. Mâkul hakikatler ise dışta birden çok fertte tahakkuk ettiğinden nefisteki mâkul, o fertlerin tamamına nispet edilebilmektedir. İşte İbn Sînâ düşüncesinde mâkul kavramların tümellikle nitelenmesinin dayanağını oluşturan düşünce, mâkulün, zihinde dıştaki hakikate özdeş olarak bulunması yani "zihnî varlık" (el-vücûd fi'z-zihn) görüşüdür. Zihnî varlık görüşü ise nefsin mâkulleri idrak etmesiyle bilginin husul oluşuna dayalıdır.

48 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 211.

Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesinde mâkullerin tümel olarak nitelenmesinin epistemik dayanağını oluşturan üç temel önerme vardır. Birincisi, nefsin mâkulleri idrak etmesidir. İkincisi, bilginin bilinen şeyin sureti, hakikati veya mahiyetinin bilende husulü olarak tanımlanmasıdır. Üçüncüsü nefiste meydana gelen mahiyet ile dışta gerçekleşen mahiyetin hakikat bakımından ortaklığıdır. Bu önermelerin her üçü de hem varlık hem de bilgi bakımından nefsin aklî varlık oluşuna dayalıdır. Nefis aklî bir cevher olmadığı takdirde ne mâkullerin idraki, ne mâkullerin nefiste husulü ne de zihnî varlık mümkün olabilir. Bu durum, bilginin "tümel" olarak nitelenmesinin ne gibi amaçları ve sonuçları olduğunu işaret eder.

Zira İbn Sînâ'nın düşüncesinde metafiziğin, dolayısıyla da bütün felsefî bilgilerin temelini, nefsin varlık tarzının aklîliği oluşturur. Nefis, bedeni yönetmesi sebebiyle cisimsel güçler aracılığı ile cisimleri idrak ederken varlık tarzı sayesinde akıllarla ilişkiyi girip onları idrak edebilir. Bu sayede nefis, akılları cisimlere bağlayan eşik işlevi görebilir. Dolayısıyla bilen özne olarak nefsin aklîliği, bilgilerin de zorunlu olarak aklîliğini gerektirir. Bu bağlamda "aklî" kelimesi, "mücerret" (soyut) kelimesiyle eş anlamlıdır ve her ikisi de maddî ilgilerden soyutlanmışlığı ifade eder. Bu takdirde nefsin kendisi soyut olduğu gibi nefse yerleşen veya nefiste varlık kazanan her şey soyut olmalıdır. Bu ise nefsin varlık tarzı ile bilgilerin varlık tarzının özdeşliğini ifade eder. Eğer bu doğruysa akla gelen ilk soru, nefiste meydana gelen mâkul, suyun suya katıldığında tam bir birliğin (ittihat) oluşması gibi, nefse yerleştiğinde onunla özdeşleşmek (ittihat) zorunda olup olmadığıdır. Diğer deyişle bilginin husul olması, bilen ile bilinenin birliğini (ittihat) gerektirir mi?

Bu soruyu cevaplamak için öncelikle bilginin husul oluşunu tam olarak belirginleştirmek gerekir. İbn Sînâ'nın idrakle ilgili çeşitli eserlerindeki açıklamalarını da içeren en özlü ifadesi *el-İşârât*'taki şu sözüdür:

> Şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir. Kişi, bu hakikat sayesinde idrak edilen şeyi müşahede eder (ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك).[49]

el-İşârât şârihlerinden Fahreddin er-Râzî bu cümlenin iki ayrı iddiayı içerdiğini söyler. Birincisi, şeyin idrakinin ancak idrak edilenin hakikatinin idrak edende husulü esnasında meydana geleceğidir. İkincisi ise eğer birinci doğruysa idrak dediğimiz şeyin, söz konusu husulün kendisi olduğudur.[50] Ancak Fahreddin er-Râzî, cümlenin ikinci iddiaya delâletinin muğlak olduğunu düşünmektedir. Ona göre cümlenin, "Şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir" kısmı, idrakin, suretin husulünün ötesinde bir şey olduğunu hissettirmektedir. Zira idrakte, idrak eden nezdinde bulunma (huzur) dikkate alınmıştır. Eğer idrak, huzurun kendisi, idrak eden de şeyin kendisinde hazır olduğu özne ise "Şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir" sözünün anlamı şöyle olacaktır: "İdrak edilenin hakikati, bu hakikatin kendisinde hazır olduğu öznede hazır olmasıdır." Oysa bu anlam doğru değildir. Aynı şekilde cümlenin ikinci kısmında "müşahede" kelimesi, temessül eden hakikate nispet edilmiştir. Bu ise müşahedenin, temessül eden suretten başka olmasını gerektirir. O halde İbn Sînâ'nın bu sözü, idrakin temessülden ve huzurdan başka bir şey olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın pek çok yerdeki sözlerinin idrakin temessülün kendisi olmasını gerektirdiğini söyler.[51]

Bu durumda temessülün ne anlama geldiği belirginleştirilmelidir. Şayet temessül ile "bilinenin mislinin bilende meydana gelmesi" kastediliyorsa -meselâ dağı ve denizi bilen kimsede dağ ve denizin mislinin meydana gelmesi gibi- bunun yanlışlığı

49 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 190
50 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 191.
51 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 205.

açıktır. Fahreddin er-Râzî, bu bağlamda misil ile misali ayırıp kastedilenin, misil değil de misal olduğu görüşünü kabul etmez. Çünkü haklı olarak böyle bir ayırımın bilgiye ilişkin İbn Sînâ'nın genel kaidesini yıkacağını söyler.[52]

Zira yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Sînâ zihnî varlığı kabul etmektedir. Bu sebeple zihinde temessül eden suretin, şeyin hakikatinin misali veya gölgesi değil, misli olması gerekir. Nitekim daha sonra Kutbüddin er-Râzî zihindeki kavramın bilinen şeyin misali ve gölgesi olduğunu iddia ettiğinde zihnî varlığı da reddetmiştir.[53] Fakat Fahreddin er-Râzî, burada İbn Sînâ düşüncesinde kapalılık olduğunu ima etmektedir. Zira zihindeki mâkul, bilinen hakikatin misli olması durumunda kabul edilemeyecek imkânsızlıklar çıkmakta, ancak misil olmaması durumunda da husul, huzur, temessül gibi kavramları anlamlı kılan "hakikatin bulunuşu" düşüncesi anlamsızlaşmaktadır.

O halde Fahreddin er-Râzî'nin tartışmasından çıkan sonuç şudur: Her ne kadar *el-İşârât*'ın yukarıda alıntılanan cümlesi, idrakin husulün ötesinde bir anlamı olduğunu hissettirse de İbn Sînâ'nın başka yerlerdeki sözleri, idrakin husulden ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir. Husul kabul edilmesi durumunda ise husul edenin ne olduğu belirgin değildir. Ancak Fahreddin er-Râzî, temessülü, en azından *el-İşârât*'ın üçüncü nematının şerhinde yalnızca misil ve misal gibi yine temessül kadar izaha muhtaç lafızlarla açıklayarak sorunu belirsizleştirmektedir. Zira misille kastettiği, bilinen nesnenin kendisi gibi bir benzeridir. Doğal olarak İbn Sînâ nesnenin kendisinin veya kendisi gibi benzerinin nefiste husule geldiğini söylememektedir. Yine İbn Sînâ, şekilsel bir benzerin veya resmin nefiste meydana geldiğini de kastetmemektedir. Onun kastı, nesnenin somut varlığı anlamında kendisi değil mâkul hakikati anlamında

52 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 205-6.
53 Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 223.

kendisidir. Eğer nesnenin varlığı ile mahiyeti ayırımını dikkate almazsak Râzî tamamen haklıdır ve mislin misalden başka alternatifi yoktur. Oysa varlık-mahiyet ayırımı, İbn Sînâ'ya bilginin nesnenin mahiyetinin husulünden ibaret olduğunu söyleme imkânı vermektedir. Pekâlâ zihinde meydana gelen suretten mâkul mahiyeti anladığımızda Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri çürütülmüş olabilecek midir?

Sorunun cevabı en azından Fahreddin er-Râzî açısından olumsuzdur. Zira İbn Sînâ *el-İşârât*'ın yedinci nematında bu defa soyutlama (tecrit) meselesiyle ilgili olarak aynı soruna tekrar dönmektedir. Fahreddin er-Râzî bu nemattaki pasajların yorumunda dıştaki nesne ile zihindeki mâkulün mahiyette ortaklık şıkkını da değerlendirerek reddeder. Buna göre bir kimse bir şeyi aklettiğinde onun zatında o şeyin mahiyetine eşit bir suretin meydana geldiği düşüncesi yanlıştır. Söz gelişi biz göğü düşündüğümüzde zihnimizde meydana gelen eserin, dışta var olan göğün mahiyetine tamamıyla eşit olması imkânsızdır.[54]

Ancak İbn Sînâ'ya böyle bir eleştirinin yapılabilmesi için bir nesnenin mahiyetinin İbn Sînâ'nın kullandığı anlamda mahiyet olarak hiçbir zaman nefse alınamayacağını ve mahiyetin metafizik değil, sadece mantıkî bir kavram olduğunu iddia etmek gerekir. Nitekim Nasîrüddîn-i Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin Fahreddin er-Râzî'ye verdiği cevaplar bu tespiti doğrular niteliktedir ve her ikisi de zihinde husule gelen şeyin idrak edilenin misali olduğunu iddia etmiştir.[55] Şeyin mahiyetini "akılda o şeyden alınan şey" olarak tanımlayan Tûsî, Fahreddin er-Râzî'nin, "Gökten alınan mâkul, dışta var olan göğe eşit değildir" sözünü şöyle değerlendirir: Eğer Fahreddin er-Râzî, zihin ve dıştakinin eşit olmadığını söylerken soyutlanmış ve soyutlanmamış olmayı kastediyorsa bu doğrudur. Yani akıldaki

54 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 424-425.
55 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 366; Râzî, *el-Muhâkemât*, s. 223.

soyut iken dıştaki soyut değildir. Şayet Fahreddin er-Râzî gök kavramının soyutlanmış gök ile arazlarla kuşatılmış olarak bulunan gök arasında ortak olmadığını kastediyorsa bu yanlıştır. Şayet "Gökten alınan mâkul, var olan göğe mahiyetin tamamında eşit değil demek istiyorsa bunun anlamı, gökten alınan mâkul, mâkul haldeyken gökten alınan mâkule eşit değil demektir ki bu, açıkça anlamsızdır. Zira gökten alınan mâkul, var olan göğün mahiyetinin kendisidir."[56]

Eğer Nasîrüddîn-i Tûsî'nin bu cevapları Kutbüddin er-Râzî ile birlikte zihindeki anlamın bilinen nesnenin sadece misali olduğu yorumları doğruysa Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri tamamen geçersizleşmektedir. Zira bu durumda İbn Sînâ zaten mahiyet derken dışta var olan nesnenin o nesne olarak tahakkuk etmiş mahiyetinin misalini kastetmekte ve dıştaki mahiyet ile zihindeki mahiyetin aynılığını iddia etmemektedir. Yani Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'ye göre Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'yı yanlış yorumlayarak onun mantıkî bir kavram olarak kullandığı "mahiyet" ve "mâkul anlam" kelimelerine metafizik bir anlam yüklemektedir. Ancak Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin yorumları, ne İbn Sînâ'nın zihnî varlık görüşüyle ne de mâkul anlam kavramıyla uyumludur. Eğer bilgi, bilinen şeyin sadece misalinin nefse yerleşmesi olsaydı gerek İbn Sînâ gerekse de önceki filozoflar bilginin husul olduğunu söylediklerinde söz gelişi karalığın duvarda husulü ile mâkul karalığın akılda husulünü ayrışmak zorunda kalmazlardı. Oysa Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ öncesindeki bir kısım filozofların karalığın akla yerleştiğinde akılla ittihat ettiğini ama duvara yerleşen karalığın duvarla ittihat etmeyeceğini söylediklerini aktarır.[57]

Eğer yerleşen bir misal ise bu misalin akılla ittihadının ne anlamı olabilir? Öyle anlaşılıyor önceki filozoflar da İbn Sînâ gibi

56 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 257-258.

57 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 200; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 267-268.

mâkul bir anlamın karalığın gölgesine değil, hakikati anlamında kendisine tekabül ettiğini düşünmüşlerdir. Aksi halde ittihattan bahsetmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın husul, temessül, huzur ve intiba gibi kelimelerle ifade ettiği şey, bir mahiyetin gölgesinin değil, kendisinin zihinde varlık kazanmasıdır ve bilgi denilen şey de bu varlığın ta kendisi olmalıdır.

Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşüyle ilgili diğer eleştirisi de bu tespiti doğrulamaktadır. Ona göre İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-meâd*'da "ittihat" görüşünü tercih edip intiba (husul, temessül) görüşünün ancak ittihat kabul edildiğinde savunulabileceğini söylemiş, *el-İşârât*'ta ise ittihat görüşünden vazgeçmesine rağmen intiba görüşünü sürdürmüştür. Oysa bu iki görüşü uzlaştırmak çok zordur. Tam tersine bilginin intiba olduğunu söyleyen kişi ittihadı benimsemelidir ki karalığın taşta husulü ile nefse intibaı ayrışabilsin. İttihat olmadığını söyleyen kimsenin de bilginin intiba olmanın ötesinde bir şey olduğunu söylemesi gerekir.[58]

Râzî aynı tespit ve eleştiriyi tecrit meselesinin incelendiği yedinci nematın şerhinde tekrarlar[59] ki İbn Sînâ'nın âkıl-mâkul ittihadını asıl reddettiği pasajlar da buradadır. Fakat Fahreddin er-Râzî idrakle ilgili üçüncü nematta sadece bilgi tanımının dayanağını oluşturması bakımından İbn Sînâ'nın tutarsızlığına daha önceden dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Tüsî ise Fahreddin er-Râzî'nin tespitinin doğruluğuna katılır ve diğer meselelerdeki savunmacı tavrının aksine bu tespitle ilgili Râzî'ye herhangi bir eleştiri yöneltmez. O, sadece yedinci nemât şerhinde İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'daki açıklamaları ile *el-İşârât*'taki açıklamalarının çeliştiğine dikkat çekerek bu çelişkinin sebebini açıklar. Ona göre bu çelişkinin sebebi, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'da genel Meşşâî felsefeyi anlatmayı, *el-İşârât*'ta ise

58 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 200-201.
59 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 327-328.

kendi felsefesini anlatmayı amaçlamış olmasıdır. Tûsî, bu yorumunu destekelemek için İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'ın girişindeki, "Ben bu kitapta muhakkik Meşşâîler'in mebde ve mead hakkındaki görüşlerinin hakikatini göstereceğim" sözüne[60] gönderme yapar. Ancak dikkat çekici olan, Tûsî'nin gerek üçüncü nemat gerekse yedinci nemat şerhinde hem Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine hem de husul görüşü ile âkıl-mâkul ittihadı arasındaki ilişkiye hiç değinmemiş olmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki Tûsî de İbn Sînâ'nın fikir değiştirip değiştirmediği hakkındaki kanaatinden emin değildir. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri Tûsî'nin ve Tûsî'yi takip eden Kutbüddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumuyla temelden çelişmektedir. Çünkü Tûsî, yukarıda da belirtildiği gibi, İbn Sînâ'nın idrak meselesini incelediği üçüncü nemattaki "misal" kelimesini lafzî anlamıyla anlayarak İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te bilginin araz olup olmadığını incelediği fasılda açıkça savunduğu zihnî varlık görüşüyle çelişen bir bilgi yorumuna ulaşmaktadır. Çünkü zihnî varlık kabul edildiği takdirde Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerinin, "Burada kastedilen yalnızca nesnenin misalidir" şeklinde cevaplanamayacağının farkında olmalıdır. Bununla birlikte en azından kendi yorumlarının tutarlığı için husul teorisinin âkıl-mâkul ittihadına dayanmadığını açıklaması beklenirdi. Zira Fahreddin er-Râzî'nin bu eleştirisi, mevzî bir eleştiri değildir, aksine insanın nazarî ve amelî bütün yetkinleşme süreçleriyle ilgili sonuçlar doğuracak köklü bir eleştiridir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nin bilgi görüşünü belirginleştirmemiz için bu sorunun üzerinde durmamız gerekir.

Fahreddin er-Râzî'nin de dediği gibi İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*'daki fasılda bilgi ile bilinenin ittihadını savunur. İbn Sînâ'nın bu kitaptaki görüşü, kendiliğinden mâkul olan mahiyet ile bir aklın soyutlamasıyla mâkul hale gelen mahiyet ayırımına

60 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 1.

dayalıdır. Bir aklın soyutlamasıyla maddeden ve maddenin ilgilerinden soyutlanmış olan mahiyet, soyutlanmadan önce bilkuvve mâkuldür ve ancak soyutlamayla bilfiil mâkul hale gelir. İbn Sînâ doğal ve yapay cisimleri örnek verir. Çünkü cisimler, zatları sebebiyle mâkul değildirler, ancak bir aklın soyutlamasıyla mâkul hale gelirler. Kendiliğinden mâkul olan mahiyet ise doğal olarak soyutlamaya muhtaç değildir. Zira onun zatı kendiliğinden mâkuldür. İbn Sînâ mahiyetleri bu şekilde taksim ettikten sonra bu mahiyetlerin akıldaki durumuna geçerek birinci kısımda soyutlanan mahiyetin ve ikinci kısımda kendisi soyut olan mahiyetin kuvve halindeki bir akla yerleştiğinde onu bilfiil akıl yapacağını belirtir. Ancak mâkul mahiyet ile akıl arasındaki ilişki belirgin değildir.

Bu sebeple temel sorun, mâkul mahiyetin bilkuvve aklı bilfiil hale getirmesinden neyi anlayacağımızdır. Çünkü aklın kendisi de yukarıda belirtilen ikinci kısma dahildir yani akıl da kendiliğinden mâkul olan bir mahiyettir. Bu sebeple mâkul mahiyetin akla yerleşmesi, cisimlerin mahiyetlerinin soyutlanması gibi aklın da soyutlanarak bilfiil mâkul olması anlamına gelmemelidir. Bununla birlikte mâkul mahiyetin aklı kuvveden fiile çıkarabilmesi için akla bir şey eklemesi gerekir. Diğer deyişle bilfiil akıl denilen şey, kendisi bakımından sahip olduğu şeye ilâveten tümel bir soyut surettir. O halde mâkul mahiyet sayesinde aklın kuvve halinden fiil haline geçmesi ne demektir?

İbn Sînâ öncelikle aklın kuvveden fiile çıkışında bilkuvve akıl ile ona gelen mâkul mahiyet arasındaki ilişkinin, cisimlerin maddesi ve sureti arasındaki ilişkiden farklı olduğunu belirtir. Bilindiği gibi cisimler kendilerine eklenen yeni suretlerle yetkinleşirler ve başka bir şeye dönüşürler. Meselâ bir ahşap, masalık suretiyle ahşaplığa ilâve bir durum alarak masa haline gelir. Doğal cisimlerde de durum böyledir. Ancak cisimlere eklenen suretler onların maddelerinden ayrılabilir özelliktedir ve bu

sebeple madde ve suret birleşerek yeni bir birlik oluşturmakla beraber farklı cevherlerdir. Fakat İbn Sînâ bilkuvve akıl ile mâkul suret arasındaki ilişkinin de böyle olduğu takdirde teselsüle düşüleceğini iddia eder. Buna göre eğer bilkuvve akıl, mâkul suretten bizzat ayrı olup da onu akletseydi ondan başka bir mâkul suret almış olurdu. Bu suret de önceki gibi soruşturulur ve süreç sonsuza dek giderdi. O halde bilfiil akıl denilen şey nedir? Acaba bilfiil akıl dediğimiz şey, mâkul suretin kendisi midir, bu suretin kendisinde meydana geldiği bilkuvve akıl mıdır yoksa bu ikisinin toplamı mıdır? İbn Sînâ her üç şıkkın da yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre mâkul suret, bilkuvve akla yerleştiğinde, "Bu ikisinin zatı tek bir şey haline gelir."

Dolayısıyla ortada birbirinden ayrışmış şekilde bir kabul eden bir de kabul edilen kalmaz. Bu takdirde gerçekte bilfiil akıl, söz konusu mâkul ve soyut suret olmaktadır. Fakat bunun anlamı, yukarıda çürütülen üç şıktan birisinin tercih edilmesi yani söz konusu soyut suretin kendisinin bilfiil akıl olması değildir, aksine bilkuvve aklın mâkul suretle birleşerek o suret olmasıdır. Bu sebeple İbn Sînâ, bilfiil aklın sadece bilkuvve akıl veya sadece mâkul suret şıklarını reddettiği gibi bu ikisinin toplamı şıkkını da reddetmiştir. Çünkü bilfiil aklın toplam olduğunu söylemek, zatları birbirinden ayrışmış olan bilkuvve akıl ile mâkul suretin beraberce bilfiil aklı oluşturduğunu söylemek demektir. Oysa bilfiil akıl, bilkuvve aklın o mâkul suretle ittihat etmesidir ve bu, İbn Sînâ'nın zikredip çürüttüğü üç şıktan farklı, dördüncü bir şıktır. Bu durumda da akıl, âkıl ve mâkul birleşmiş olmaktadır.[61]

Bu görüşü, İbn Sînâ'nın bilgi teorisine uyarladığımızda bilgi ile bilinen arasındaki ilişkinin özdeşliğe dönüşmesi gerektiği açıktır. Çünkü bilgi, nefsin kuvveden fiile çıkışını ifade eden bir terimdir ve bilgilenme aşamaları, nefsin heyûlânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefat akıl adı altında toplanır. Âkıl-mâkul

61 İbn Sînâ'nın tahlilleri için bk. *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 6-10.

ittihadı, nefse gelen mâkul mahiyetlerle nefsin ittihat ederek bir sonraki aşamaya geçmesi demektir ki bu durumda nefiste müstakil olarak bulunan suretlerden bahsedilemeyeceği açıktır.

İbn Sînâ bu açıklamaları, bilgi teorisi bağlamında yapmadığından ittihat görüşü benimsenmedikçe bilginin husul olduğu kabul edilemez anlamında herhangi bir söz söylememektedir. Fakat Fahreddin er-Râzî'nin de söylediği gibi İbn Sînâ'nın bilkuvve aklın bilfiil oluşu hakkında açıklaması, bilginin husulüyle nefsin kuvveden fiile çıkması için mâkul suretin nefisle ittihadını zorunlu kılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'nın ispatlayıp bir ilke haline getirmeye çalıştığı şey, mâkul bir mahiyetin maddede husulü ile yine kendisi gibi mâkul olan bir akılda husulünün farklı olduğudur. Diğer deyişle maddenin mâkulü kabulüyle aklın mâkulü kabulü arasında değişim türü bakımından farklılık bulunduğudur. Ne var ki İbn Sînâ *el-İşârât*'ın şu pasajlarında bu görüşün tam tersini ifade eder:

> Öncekilerden bir gruba göre akleden cevher, aklî bir sureti aklettiğinde onun ta kendisi olur. Şimdi akleden bir cevherin "A"yı aklettiğini ve onların görüşüne göre o cevherin "A"dan aldığı mâkulün ta kendisi olduğunu varsayalım. Acaba söz konusu akleden cevher, "A"yı aklettiğinde akletmeden önce olduğu gibi mi mevcuttur yoksa onun bu hali ortadan kalkmış mıdır? Eğer akletmeden önce olduğu gibiyse onun "A"yı akletmesiyle akletmemesi eşit demektir. Eğer akletmeden önceki hali ortadan kalktıysa bu durumda onun ya bir hali ortadan kalkmıştır ya da zatı ortadan kalkmıştır. Eğer ortadan kalkan haliyse ve zatı da varlığını sürdürüyorsa buradaki değişim, onların dediği gibi değil, diğer hal değişimleri gibidir. Eğer ortadan kalkan zatı ise bu durumda o, başka bir şey olmuştur. Bununla birlikte sen derinlemesine düşündüğünde bilirsin ki bu değişim, ortak bir maddeyi ve yeni bir birleşiğin meydana gelmesini gerektirir, basıtı değil... Onlar yine demişlerdir ki düşünen nefis, bir şeyi aklettiğinde onu faal akılla ittisali sayesinde akleder. Bu doğrudur. Demişlerdir ki düşünen nefsin faal akılla ittisali onun faal aklın

> ta kendisi haline gelmesidir. Çünkü düşünen nefis, müstefat akıl haline gelir ve faal aklın kendisi de nefisle ittisal kurup müstefat akıl haline gelir. Onlar, aklı şu veya bu şeyin ittisal kurduğu parçalı bir şey yapmakla nefsi yetkin yapıp bütün mâkullere ulaştıran tek bir ittisal yapmak arasındadırlar. Bununla birlikte onların, "Düşünen nefis, faal aklı tasavvur ettiği esnada müstefat akıl olur" sözlerindeki imkânsızlık geçerlidir... Onların Furfûriyûs diye bilinen bir adamı vardır. Bu adam, akıl ve mâkuller hakkında Meşşâîler'in övgüsüne mazhar olan bir kitap yazmıştır. Oysa bu kitap tamamıyla lâfügüzaftır. Onlar da kendilerinden biliyorlar ki ne kendileri bu kitabı anlıyorlar ne de Furfûriyûs'un kendisi. Furfûriyûs'un çağdaşlarından biri bu kitabı eleştirmiş, Furfûriyûs da bu eleştirmeni birinciden daha düşük bir kitapla eleştirmiştir. Bil ki; bir kimsenin bir halden diğerine geçmekle gerçekleşen hal değişimi yoluyla veya bir şeyin başka bir şeyle birleşip ikisinden üçüncü bir şeyin meydana gelmesi şeklinde gerçekleşen terkip yoluyla olmayıp da tek bir şeyin başka bir şey olması anlamında "Bir şey başka bir şey olur" sözü şiirsel bir sözdür. Zira bu durumda iki şeyden her biri de varsa bunlar birbirinden ayrışmış iki şeydirler. Eğer ikisinden biri yoksa -şayet yok olan, önceki ise ister başka bir şey meydana gelsin ister gelmesin- onun ikinci olduğu ve ikinciye dönüştüğü varsayımı geçersizleşmiştir. Eğer her ikisi de yoksa bu durumda biri diğeri olmamıştır, aksine yalnızca "Su, hava oldu" vb. denilebilir ki bunun anlamı, suluğun konusu, suluğu çıkardı havalığı giydi demektir... O halde bunlardan açığa çıktı ki akleden her şey, bir şeyin diğer şeyde yerleşmesi gibi aklî bilgilerin yerleştiği mevcut bir zattır.[62]

İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-meâd*'da aklın kuvveden fiile çıkışının dört ihtimalde değerlendirmişti, *el-İşârât*'ın bu pasajında ise üç ihtimalde değerlendirmekte ve daha önce tercih ettiği ittihat şıkkını iptal etmektedir. İbn Sînâ'nın, "Bir şey başka bir şey oldu" sözünün ittihat anlamında söylendiğinde şiirsel bir söz olduğunu söylemesinin sebebi, sözün bu anlamının özdeşlik prensibine aykırı olması sebebiyle akıl gücünün hükmü olamayacağı ve

62 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 427-428.

ancak aklın hükümlerine tesir ederek aklî bir hüküm verildiği izlenimi uyandırabilen vehim gücünün hükmü olabileceğidir. Bu sebeple İbn Sînâ bir şeyin başka bir şey oluşunun yalnızca iki anlama geleceğini düşünmektedir. Birincisi, akın kara ve suyun ateş olması gibi şeyin bir sıfatının yerini başka bir sıfata bırakması, ikincisi ise şeyin başka bir şeyle bileşerek bu ikisinden farklı üçüncü bir şeyin meydana gelmesidir. Birinci durumda konu birliği devam ederken ikinci durumda yeni bir konu meydana gelmektedir.

İbn Sînâ'nın buradan hareketle vardığı sonuç, nefsin mâkulleri idrakinin söz konusu iki birleşme şıkkından birine girdiği değil, bir tür yerleşen-yerleşilen ilişkisi olduğudur. Yani İbn Sînâ nefsin âdeta aklî bir mahal işlevi gördüğünü ve bilme esnasında yerleşen-yerleşilen farklılığının devam ettiğini söylemektedir. Bu durumda bilkuvve akıldan bilfiil akla geçiş veya bir şeyi bilme, nefiste meydana gelen bir hal değişikliği olmaktadır. Çünkü nefis, "A"yı aklettiğinde ne "A"nın ta kendisi olmakta ne de akletmeden önceki gibi kalmaktadır. Akletmeden önceki gibi kalmadığında ise değişen şey, nefsin zatı olmamalıdır. Zira nefsin zatı değişmesi durumunda madde ve suret birlikteliğine benzer bir birleşim ortaya çıkar ki basit bir mevcut olan nefsin böylesi bir birleşikliğe konu olmaması gerekir. Dolayısıyla değişen şey, nefsin bir hali olmaktadır. Nefsin faal aklı bildiğinde onunla ittihat edeceği düşüncesi de âkıl-mâkul ittihadı düşüncesinin bir uzantısıdır. Genel ilkeyi reddeden İbn Sînâ'nın bunu da reddedeceği açıktır. Ayrıca nefsin faal akılla ittihadı başka birtakım mahzurları da doğurmaktadır. Buna göre eğer Furfûriyûs'un dediği gibi nefis faal aklı bildiğinde faal akıl olsaydı insan bir defa faal akılla ittisal kurduğunda bütün mâkullerin suretlerini alması ve faal aklın ta kendisi olması gerekirdi. Oysa bu durum, nefsin yetkinleşmesinin belirli bir süreçte gerçekleşmesiyle çelişmektedir. Bundan daha da önemlisi faal akılla birleşmenin tıpkı faal akılda olduğu gibi nefsi metafizik bir illet haline getirmesi ve nefsin faal aklın bildiği

her şeyi bilmesini gerektirmesidir. Halbuki nefis ne metafizik bir illet olmakta ne de faal aklın bildiği her şeyi bilmektedir.

Pekâlâ, İbn Sînâ husul görüşünü devam ettirdiği halde *el-Mebde' ve'l-meâd*'da dile getirdiği ittihat düşüncesinden niçin vazgeçmiş ve bu sonuca nasıl ulaşmıştır?

Bu soruyu, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin söylediği gibi İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'da önceki Meşşâîler'in görüşünü, *el-İşârât*'ta kendi görüşünü açıkladığı şeklinde bir çözüme kavuşturmak ilk bakışta mâkul görünebilir. Yukarıda Tûsî'nin yorumuna İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'ın girişindeki, "Ben bu kitapta muhassıl Meşşâîler'in mebde ve mead hakkındaki görüşlerinin hakikatini göstereceğim" sözünü dayanak yaptığı belirtilmişti. Vâkıa, İbn Sînâ'nın görüşleri arasında çelişki bulunduğunda böyle bir yönteme başvurulması bizzat kendisinin *eş-Şifâ* külliyatına yazdığı girişteki bir tanıklığına dayanır:

> Benim bu iki kitaptan (*eş-Şifâ* ve *Kitâbü'l-Levâhik*) başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların (ashap) tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi onlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O, benim Meşrikî felsefeye dair kitabımdır. Bu kitap (*eş-Şifâ*) ise hem daha ayrıntılıdır hem de Meşşâî yandaşları daha fazla desteklemektedir. Hakikati hiçbir bulanıklık olmaksızın besberrak elde etmek isteyen kimse, o kitaba bakmalıdır. Fakat hakikati yandaşlarla uzlaşı, ayrıntılı açıklamalar ve anlaşıldığında diğer kitaba ihtiyaç bırakmayacak îmâlar içeren bir yolla öğrenmek isteyen kimse bu kitabı incelemelidir.[63]

Bu pasajda İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-meşrikıyye* adlı eserinin dışındaki diğer eserlerde Meşşâî çizgiye sadık kalma ve aykırı düşmeme gayreti içinde olduğunu ve fakat özellikle *eş-Şifâ*'daki îmâlar çözüldüğünde başka kitaplara ihtiyaç duyulmayacağını belirtmektedir. Pekâlâ, bu tanıklık, söz konusu çelişkinin Tûsî'nin

63 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, s. 3.

açıkladığı şekilde giderilmesi için yeterli midir? Öncelikle İbn Sînâ'nın, "Ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi yandaşlara aykırı düşmekten sakınılmıştır" sözünden diğer eserlerde dile getirdiği belirli bir görüşte Meşşâî çizgiye sadık kaldığı sonucuna varmak oldukça güçtür. Bu sadece muhtemel bir durum olması anlamında dikkate değerdir ve sadece iki kitaptaki görüşlerin farklı olması bu yola başvurulmasını haklı çıkarmaz. Kaldı ki *eş-Şifâ*'nın girişindeki bu pasaj, *el-Mebde' ve'l-meâd*'ın girişindeki sözden daha güçlü bir şekilde Tûsî'nin yorumuna dayanak olmaya elverişli olmasına rağmen ittihat meselesinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki sözleri, Tûsî'nin yorumunun doğru olmadığını göstermektedir. Zira "Bu kitap (*eş-Şifâ*) ise hem daha ayrıntılıdır hem de Meşşâî yandaşları daha fazla desteklemektedir" diyen İbn Sînâ *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'te yoruma mahal bırakmayacak şekilde ittihat düşüncesini reddeder:

> Nefis zatını tasavvur eder ve onun zatını tasavvuru, onu akıl, âkıl ve mâkul yapar. Ama nefsin bu suretleri tasavvuru, onu böyle yapmaz. Çünkü o, bedende olduğu sürece her ne kadar bir kısım şeylerde fiile çıksa da daima bilkuvve akıldır. "Nefsin zatı, mâkullerin ta kendisi olur" sözüne gelince bana göre bu, imkânsızdır. Çünkü ben, onların "Bir şey, diğer şey olur" sözlerini anlamıyorum ve bunun nasıl olacağını düşünemiyorum. Şayet bu, şeyin bir suretten soyunması, sonra diğer sureti giymesi ve ilk suretle birlikte bir şey ve diğer suretle birlikte bir şey olması ise gerçekte birinci şey, ikinci şey haline gelmemiştir. Aksine ilk şey ortadan kalkmış, onun yalnızca konusu veya bir parçası kalmıştır. Şayet böyle değilse nasıl olduğuna bakalım. Bu bağlamda şöyle deriz: Şey, başka bir şey olduğunda başka şey olduğu durumda ya vardır ya da yoktur. Şayet varsa ikinci şey de ya vardır ya da yoktur. Eğer varsa o ikisi iki ayrı mevcutlurlar, tek bir mevcut değil. Şayet yoksa bu mevcut, var olan başka bir şey değil yok olan bir şey haline gelmiştir. Halbuki bu, mâkul değildir. Şayet birinci yok olmuşsa başka bir şey olmamıştır, aksine yok olmuş ve başka bir şey meydana gelmiştir. Öyleyse nefis nasıl olur da şeylerin suretleri olur! Bu hususta insanlara en çok fısıldayan, onlar için *İsâgûcî*'yi

> yazan kişidir (Furfûriyûs). O, mütehayyel, şiirsel ve sûfî sözlere düşkündü. Bu sözlerden kendisi ve başkaları adına tahayyülle yetindi. Aklı başında insanlar, onun akıl ve mâkuller hakkındaki kitapları ile nefis hakkındaki kitaplarını işaret ediyorlar. Evet, şeylerin suretleri, nefse yerleşir, onu süsler ve nefis/heyûlânî akıl aracılığıyla bu suretler için âdeta mekân gibi olur.[64]

Bu pasaj ve devamındaki açıklamalar, *el-İşârât*'taki pasajın anlam bakımından aynıdır ve *el-İşârât*'tan önce aynıyla *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*'de de tekrar edilmiştir.[65] Şu halde İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'da sadece önceki Meşşâîler'in görüşlerini naklettiğini söylemek isabetli değildir. Bununla birlikte ister İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-meâd*'de önceki Meşşâiler'in görüşünü nakletmiş ama sonraki eserlerinde kendi görüşünü ifade etmiş olsun isterse daha önce ittihat fikrini benimsemişken sonradan terketmiş olsun şârihler, İbn Sînâ'nın ittihat görüşünü reddettiğinde hemfikirdir. Gerçekten de İbn Sînâ en önemli üç eserinde (*eş-Şifâ, el-Hikmetü'l-meşrikıyye, el-İşârât*) ittihat düşüncesini açıkça reddetmiştir. Ancak *eş-Şifâ*'nın *Metafizik* kısmında *Kitâbü'n-Nefs*'in yukarıda alıntılanan pasajıyla çelişen ve ittihat görüşünü dile getiren pasajlar da bulunmaktadır.[66]

Zira İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te mâkullerin zorunlu varlığa nispetinin O'nun zatında herhangi bir çoğalma meydana getirmeyeceği meselesini ele aldığı VII. 7. fasılda aklın idraki

64 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 239-240.

65 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*, s. 200-201.

66 *el-Mebde' ve'l-meâd*'da âkıl-mâkul ittihadının savunulduğu fasılların *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'teki doğrudan mukabilleri olan VIII. 6 ve 7. fasıllarda aynı görüşleri aramak yanıltıcı olacaktır. *eş-Şifâ*'da akleden-akledilen birliği zorunlu varlığa özgü bir özellik olarak vazedilir ve insan nefsi için böyle bir özellikten söz edilmez (Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 100-115). "Bilgi ve Onun Araz Oluşu Hakkında" başlığını taşıyan *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* III.7. fasıl ise İbn Sînâ'nın husul görüşü kabul edildiğinde cevherlerin ve arazların bilgilerinin cevher ve araz olmakla nitelenip nitelenmeyeceği üzerinde durduğu en ayrıntılı tahlilleri içerir. İttihat fikri, *el-İşârât*'ta olduğu gibi burada da tamamen elenmiş görünmektedir.

ile duyunun idraki arasındaki farkları açıkladığı pasajlarda âkıl-mâkul ittihadına yeniden döner ve aklın mâkulü idrakinin, duyunun duyuluru idrak etmesinden daha güçlü olduğu düşüncesini şöyle temellendirir:

> Akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir ve bir şekilde onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil, künhünü idrak eder. العقل يعقل ويدرك الأمر الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدرك بكنهه لابظاهره.[67]

Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik'te âkıl-mâkul birliğinin "bir şekilde" ifadesiyle kısmen kuşkuyla ifade edildiği bu cümleden daha güçlü olarak dile getirildiği diğer bir cümle, IX. 7. fasıldaki nâtık nefsin yetkinliğinin anlatıldığı pasajlarda bulunmaktadır. İbn Sînâ burada nâtık nefsin,

> bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya kadar her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzen ve iyilik suretinin kendisinde resmolması ile aklî bir âlem haline geldiğini ve böylece nefsin, bütün mevcut âleme denk, mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen (متحدة به), onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden (منتقشة بثاله وهيئته), onun yoluna katılan ve cevherinden suretlenen (صائرة من جوهره) akledilir bir âleme dönüştüğünü

belirtir.[68] Daha sonra İbn Sînâ nefsin sürekliliği ve hazza ulaşması gücünün başka bir şeyle kıyaslanamayacağını zira nefsin hazzının, "karşısındaki cevhere sirayet edip ayrışmaksızın âdeta

67 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 115.

68 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 172. İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te dile getirdiği bu görüşleri daha önce *el-Mebde' ve'l-meâd*'da da "Suretlerin Maddeden Soyutlanmasının Dereceleri" başlığı altında benzer şekilde ifade etmiştir: "Aklî güç, bir âlem haline gelme özelliğine sahiptir. Çünkü âlemler, suretleriyle neyse o olurlar. Aklî gücün âlem haline gelmesi şöyledir: Aklî güç, her duyulurun ve mâkulün suretini alır; bu suretleri "ilk ilke"den mukarrep melekler olan akıllara, akıllardan sonra gelen melekler olan nefislere, göklere, unsurlara ve bütünün heyeti ve tabiatına kadar ⇨

o cevherin kendisi olma" şeklinde gerçekleşen aklî bir haz olduğunu ve "akıl, âkıl ve mâkulün" ise "bir veya bire yakın" (كأنه هو هو بلا انفصال؛ إذ العقل والعاقل و المعقول واحد أو قريب من الواحد) olduğunu belirtir.[69]

Bu pasajlar, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in âhiret (mead) başlıklı IX. 7. faslında geçmektedir. Aynı faslın *el-Mebde' ve'l-meâd*'daki mukabilinde benzer cümlelere rastlamak mümkündür:

> Aklî idrake gelince o, (idrak edenle) uyumlu şeyin hakikatini ve idrak edilene özgü iyiliği elde eder. Oysa şehvânî idrak yüzeyseldir, uyumlu (mülâim) şeyin hakikatine ulaşamaz... Aklın idrak ettiği şey bütündür, duyunun idrak ettiği şey ise bütünün bir kısmıdır... Aklın aklettiği mâkul suretler, onun zatı haline gelir ve böylece akıl, o güzelliği zatı sebebiyle görür; onun idrak ettiği de zatıdır. Dolayısıyla idrak eden ve idrak edilenden her biri diğerine râcidir.[70]

Her iki kitapta da nefsin idrak ettiği şeyle birleşmesi dile getirilmektedir. Hatta İbn Sînâ, nefsin bedenle kayıtlı oluşu sebebiyle böylesi bir idrake bu dünyada ulaşamadığını da iki metinde tekrarlar.[71] İki metin arasındaki tek fark, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te ittihat cümlelerinde İbn Sînâ'nın, "Bir şekilde onun ta kendisi olur", "Bire yakın olur", "Âdeta o, odur" gibi ifadelerle ittihat düşüncesinden kısmen kuşkulu olduğunu îmâ etmesidir. Bununla birlikte *Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs*'te katı bir şekilde reddetmesine rağmen *Metafizik*'te tekrar dile getirmesi, ittihat düşüncesini reddetmesinin ne anlama geldiğini daha derinden düşünmeyi gerektirmektedir.

• • • • • • • • •

tertip eder. Böylece aklî güç, faal aklın nuruyla aydınlanmış ve zatı sürekli olan aklî bir âlem haline gelir" (Bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 153).

69 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 172.

70 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 111-112.

71 Bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 112; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 173.

Yukarıda da geçtiği gibi İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-Nefs*, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye* ve *el-İşârât*'ta ittihat düşüncesini reddettiği pasajların tamamında "Bir şeyden bir şey oldu" sözünün muhtemel anlamlarını tahkik eder. Bu sözün en geniş şekilde tartışıldığı metinler ise *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in VIII. 1 ve 2. fasıllarıdır. Birinci fasılda özel olarak bu sözün anlamları açıklanırken ikinci fasılda bir şeyden bir şeyin olması durumlarının yalnızca mutlak olarak cevher veya cevherin türünün yetkinleşmesi dikkate alındığında birinci fasılda anlatılan durumlarla sınırlı olduğu ispatlanır. Tartışma esas itibariyle fâil ve kâbil illetlerin sonluluğu meselesiyle ilgilidir ve "Bir şeyden bir şey oldu" sözü de bir şeyin varlığının parçaları olan ve ondan zaman bakımından sonra gelen illetlerin yani maddî illetlerin sonluluğu bağlamında incelenmektedir. Fakat nefsin yetkinleşmesi, onun kuvve halinden fiil haline geçmesinden ibaret olduğu için heyûlânî nefis ile müstefat akıl seviyesindeki nefis arasındaki ilişki de "bir şeyden bir şeyin olması" kapsamında değerlendirilebilmektedir. Nitekim ittihat düşüncesini çok ayrıntılı olarak inceleyip İbn Sînâ'nın yukarıda aktarılan eleştirilerini cevaplayan Molla Sadrâ, "Bir şeyden bir şey oldu" sözünün anlamlarının incelendiği *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in sözü edilen pasajlarında İbn Sînâ'nın aslında ittihat görüşünü temellendirirek kendi kendisiyle çeliştiğini iddia eder. Önce İbn Sînâ'nın tahlillerini aktaralım, ardından ittihat meselesiyle ilişkini kuralım.

İbn Sînâ'ya göre "Bir şey, bir şeydendir" sözü, birinciye ait bir şeyin ikincinin varlığına girdiğini bildirir ve temelde iki anlama gelir. Birinci anlam, ilkinden ikinciye katılan şeyin ilkinin cevheri ve zatı olmasıdır. Bu kısımda ilk şey doğası gereği ikinciyle yetkinleşmeye doğru hareket etmek suretiyle neyse o olur. İbn Sînâ bu kısma, "Çocuktan adam oldu" sözünü örnek verir. Buna göre çocuk adam haline geldiğinde onun zatı ve cevherini oluşturan "insanlık" ortadan kalkmamakta, yalnızca adam olmak için ilâve durumlara konu olmaktadır. Ayrıca

çocuk, adamlık yoluna koyulduğu için çocuktur ve adam olduğu zaman ise ortadan kalkmamakta bilakis yetkinleşmektedir. Bu örnekte dikkat edilmesi gereken şey şudur: Elimizde aynı şeye ait üç isim vardır: İnsan, çocuk ve adam. İnsan şeyin cevherinin, çocuk yetkinleşme yolunda olan cevherin, adam ise yetkinleşmiş cevherin adıdır. Dolayısıyla çocuk ve adam isimleri, aynı cevherin yetkinleşmemiş ve yetkinleşmiş hallerine nispetle verilen isimlerdir. Şu halde bu kısımda ilk şeyin daha önce var olan cevherinin bizzat kendisi daha sonra var olan şeyde bulunmaktadır. İkinci şey ise, birincisinin cevheri ve ona nispet edilen yetkinliklerin toplamıdır.

İkinci anlam ise ilk şeyin mahiyeti yönünden değil, mahiyetinin taşıyıcısı yönünden, ikincinin suretini kabul istidadına sahip olmasıdır. Bu kısımda ilk şeyin doğasında ikinciye doğru hareket etme özelliği bulunmaz. Bu sebeple birinci ile ikinci arasında cevherin tamamında değil, yalnızca bir kısmında ortaklık vardır. Ortak kısım ise birinciyi o şey yapan suret değil, onun suretinin taşıyıcısı olan ve ikincinin suretini kabul özelliğine sahip maddedir. Dolayısıyla "İkinci, birinciden oldu" sözündeki "-den" edatı, "sonralık" anlamı bildirmektedir. İbn Sînâ buna, "suyun hava olması" olmasını örnek verir. Buna göre, "Su, hava oldu" sözünün anlamı, suyun maddesinden suluk suretinin sıyrılması ve onda havalık suretinin oluşmasıyladır. Şu halde bu kısımda gerçekte birincinin cevheri ortadan kalkmakta ve yeni bir cevher meydana gelmektedir. Fakat bu yeni cevherin illeti, birinci cevherin kendisi değil, her ikisini de kabule istidatlı olan ortak maddedir. Diğer deyişle bu durum, bir maddenin, kâbil olduğu suretleri dönüşümlü olarak almasından ibarettir. Bu sebeple adamın tekrar çocuk olmasının imkânsızlığından farklı olarak burada hava tekrar suya ve su da tekrar havaya dönüşebilmektedir.[72]

72 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 72-74.

Bu iki kısımdan ikincisinin ittihatla ilgisi olmadığı açıktır. Zira bu, bir konunun farklı suretlerle farklı cevherlere dönüşmesidir. Oysa nefsin mâkullerle ittihadı, nefsin kendisi kalarak mâkuller olması demektir. İşte birinci kısım tam da bu anlamda ittihadı çağrıştırmaktadır ve Molla Sadrâ'nın ittihat düşüncesine dayanak yaptığı kısım da budur. Ona göre birinci kısım, şeyin bir şeyden oluşunun birinci şeyin aynıyla ikinci şeyle ittihat etmesi ve o şeyin ittihat ettiği ilâve şeyle birlikte kendisi kalması demektir.[73]

Molla Sadrâ bu açıklamanın nefsin bilgilenme sürecine nasıl uygulanacağına dair -muhtemelen yeterince açık olduğunu düşünerek- ayrıntılı bir açıklama yapmamaktadır. Bununla birlikte nasıl uygulandığını anlamak güç değildir. Daha önce de belirtildiği gibi heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefat akıl kavramları nefsin faklı güçlerini değil, bilgi durumlarını ifade etmektedir. Heyûlânî akıl, nefsin mâkullerden yoksunluğunu; bilmeleke akıl, ilk mâkulleri yani evvelî bilgileri; bilfiil akıl, ilk mâkullere dayalı ikincil mâkulleri yani kesbî bilgileri; müstefat akıl ise nefsin mâkullerle tamamıyla ünsiyet kurmasını ifade eder. Nefis, heyûlânî akıl seviyesinde kendisi olduğu gibi müstefat akıl seviyesine yükseldiğinde de kendisi olarak kalmaktadır. Mâkullerin nefse gelmesi nefsin cevherini değiştirmemekle birlikte onun tecerrüt etmesini sağlayarak onu yetkinleştirmektedir. Bu yetkinleşmenin nefis için ne kadar esaslı olduğu, ancak nefsin öldükten sonra ebedî mutluluğa eriştiği veya ebedî bedbahtlıkta kaldığı dikkate alındığında anlaşılabilir. Dolayısıyla tıpkı insanın çocukken adam olması ama yine de insan kalması gibi nefis de heyûlânî akılken müstefat akıl olmakta ve yine de kendisi kalmaktadır. Her iki örnekte de değişen şey, cevherini koruyarak başka bir şey olmaktadır. Dahası söz gelişi "Nefis bilfiil akıl olur" denildiğinde "bilfiil akıl" sözü, müktesep mâkulleri

73 Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müteâliye*, III, 354-355. Molla Sadrâ'nın ittihat düşüncesi hakkında ayrıntılı bir tahlil için bk. Kalın, *Mulla Sadra's Theory of Knowledge*, s. 194-203.

ifade ettiğinden nefsin bu mâkuller olması ve bunlar olarak yetkinleşmesi anlamına gelmektedir.

Şu halde İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in VIII. 1 ve 2. fasıllarındaki tahlilleri de ilk bakışta âkıl-mâkul ittihadını desteklemektedir. Fakat bu destek hâlâ yüzeyseldir ve Molla Sadrâ'ya katılarak İbn Sînâ'nın çelişkiye düştüğü hükmüne varmak için yeterli sebep yoktur. Zira İbn Sînâ, "Bir şeyden bir şeyden oldu" sözünün çocuktan adam olmayla örneklendirdiği birinci kısmının nefis gibi basit varlıklar için değil, cisimler için geçerli olduğunu ve bu değişimin mutlaka ortak bir maddeyi ve yeni bir birleşiğin meydana gelmesini gerektireceğini söyleyebilir. Nitekim *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'teki pasajlar maddî sebeplerle ilgili olduğu gibi *el-İşârât*'taki bu meseleyle ilgili tahlillerde de cisimler ile basit akıllar ayrıştırılmıştır. Bununla birlikte *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in âhiret (mead) başlıklı IX. 7. faslında âkılın mâkulle ittihat edeceğine dair açık ifadeler, İbn Sînâ'nın âkıl-mâkul ittihadını reddettiği pasajlarla karşılaştırıldığında hâlâ sorun olmaya devam etmektedir.

Diğer yandan *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te IX. 7. faslında ittihada ilişkin pasajları ile bilginin mahiyetine ilişkin görüşleri arasında bir tutarsızlık vardır. Zira İbn Sînâ bir yandan bilginin araz olup olmadığını tartıştığı III. 8. fasılda nefisteki bütün bilgilerin nefsin arazları olduğunu iddia etmekte, diğer yandan da nefsin bir şeyi bilmesinin o şeyin ta kendisi olması şeklinde gerçekleştiğini söylemektedir. Eğer mâkul, nefisle birlik oluşturarak onda meydana geliyorsa nefisteki mâkullerin araz olmaması gerekir. Şayet nefisteki mâkuller araz iseler nefsin bunlarla ittihadını söylemek imkânsızdır. Çünkü nefsin kuvveden fiile çıkışı mâkulleri akletmesi ile gerçekleştiğinden mâkullerin nefisle ittihadı bilfiil, bilmeleke ve müstefat akıl seviyesinde nefsin ta kendisi olmaları anlamına gelir. Yani nefsin kendi zatını muhafaza etmekle birlikte mâkullerin kendisi olarak yetkinleşmesi demektir. Bu durumda

nefsin mâkullere âdeta bir mekân işlevi göreceğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla ittihat düşüncesi, mâkulün nefiste araz oluşuyla çelişir.

Dahası *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te bilginin arazlığına ilişkin faslın kendi içinde de çelişki vardır. Zira İbn Sînâ bu fasılda hem zihnî varlığı hem de bilginin araz olduğunu savunur. Halbuki nefis aklî bir varlık olduğundan bölünebilir değildir. Bütün mâkuller de aklî olduğundan nefsin bir mâkulü bilmesi, akleden şey de mâkul olduğundan, gerçekte iki mâkulün bir araya gelmesi demektir. Bir mâkulün diğeriyle birlikteliği ise suretin maddeyle birlikteliğinden farklı olacağına göre nefsin bilmesi demek, bildiği şeyle özdeşleşmesi demek olmalıdır. Diğer deyişle, mâkulün nefiste meydana gelmesi, âdeta suyun suya karışması gibi, mâkulün nefse katılması ve nefsin hem kendisi hem de o olması anlamına gelmeli fakat başkalaşma nefsin zatında değişiklik olmaksızın gerçekleştiğinden yetkinleşme adını almalıdır. Dolayısıyla bilgi, mâkulün nefiste husulü ise araz olarak nitelenmemelidir. Şayet bilgi araz olarak kabul edilecekse zihnî varlık reddedilerek nefiste meydana gelen şeyin yalnızca mâkul mahiyetin gölgesi ve misali olduğu söylenmelidir. Bu takdirde ya bilgi, mâkulün nefiste meydana gelmesi şeklinde tanımlanmamalı ve zihnî varlık reddedilmeli ya da böyle tanımlanırsa ittihat görüşü kabul edilmeli ve bilginin araz olmadığı söylenmelidir. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin bu meseleyle ilgili eleştirilerinin hareket noktası da budur. Zira Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın, "Bilgi, mâkulün nefiste husulüdür" tanımını mahiyetin husulü olarak anlamakta, diğer deyişle mahiyetin zihindeki varlığı ile dıştaki varlığını mahiyet olmak bakımından aynı kabul etmekte ve mahiyetin husulünün ise ittihat görüşünü zorunlu kılacağını söylemektedir. Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin cevapları da aynı şekilde bu görüşü doğrulamaktadır. Zira her iki düşünür de nefiste meydana gelen şeyin mahiyetin kendisi değil, gölgesi ve misali olduğunu

söylemektedir. Bu durumda husul, gerçek anlamda bilgi olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı sorusundan sarfınazar edersek, ittihadı gerektirmemektedir. Fakat bilgi, bilinen şeyin misal ve gölgesinin bilende meydana gelmesi olarak tanımlanması durumunda da Fahreddin er-Râzî'nin itirazı haklı çıkmaktadır. Çünkü bu durumda söz gelimi duvara çizilen bir at suretiyle nefse yerleşen bir at sureti arasında fark kalmamakta ve nefsin bilen olarak adlandırılması dayanaksızlaşmaktadır. Nefis ile duvar arasındaki varlık tarzı farklılığının bu soruna çözüm olması Fahreddin er-Râzî'nin de ısrarla belirttiği gibi mümkün değildir. Çünkü varlık tarzı farklılığı, nefse yerleşen şeyin de varlık bakımından maddî bir nesneye çizilen veya yansıyan suretten farklı olmasını gerektirir. Oysa her ikisi de aynı anlamda misal veya gölge ise mâkulün duyulurdan farklılığını söylemek anlamını yitirmektedir.

Şu halde İbn Sînâ'nın bir yandan ittihat düşüncesini reddedip diğer yandan zihnî varlığı kabul etmesi; yine bir yandan zihnî varlığı kabul edip diğer yandan bilginin araz olduğunu söylemesi; dahası bir yandan ittihat düşüncesini reddedip diğer yandan da aynı kitabın başka kısmında aklın mâkulü bilmesinin onunla birleşmesi olduğunu söylemesi nasıl telif edilecektir? Tûsî'nin dediği gibi, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'da önceki Meşşâîler'in öğretilerini aktardığını ama sonraki eserlerinde kendi görüşlerini dile getirdiğini söylemek sorunu çözmemektedir. Çünkü sorun, *eş-Şifâ*'nın farklı kitapları arasında da vardır. Genel olarak *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ile *en-Nefs* arasındaki farklılığı bu iki eserlerin farklı tarihlerde yazılmasıyla izah etmek de mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'ın eserlerinin yazım sırasını inceleyen araştırmacılar *eş-Şifâ*'nın 1020'den 1027'ye kadar yaklaşık sekiz yıllık sürede kaleme alındığını söyler. Buna göre *eş-Şifâ*'nın fizik kısmının bütün kitapları ile metafizik kitabı 1022-1024 arasında yazılmıştır. Bunlar arasında yalnızca fiziğin ilk kitabının yazımına İbn Sînâ muhtemelen 1020 yılında başlamış ve

1022-1024 yılları arasındaki periyotta tamamlamıştır.[74] Eğer bu tarihler doğruysa İbn Sînâ'nın bu kadar kısa bir sürede iki kitapta birbiriyle tamamen çelişen açıklamalar yapması mâkul değildir. Dolayısıyla sözü edilen iki kitap arasındaki çelişkiyi İbn Sînâ'nın görüş değiştirmesi şıkkına müracaatla çözümlemek isabetli görünmemektedir. Böyle olsa bile İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in farklı fasıllarındaki açıklamalar yine sorun olarak kalmaya devam etmektedir. Şu halde sorunu çözmenin yegâne yolu, İbn Sînâ'nın düşüncesinde mâkulün nefse yerleşmesinin ve mâkulün mâkulle mukârenetinin ne anlama geldiğini kavramaktır. Aksi halde İbn Sînâ'nın ittihat düşüncesini reddettiğini tespit etsek bile bunun ne anlama geldiğini anlayamayız.

74 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 104-105.

D. Zihnî Varlık

İbn Sînâ bilginin kategorisini incelediği *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* III. 8. fasılda nefiste meydana gelen mâkul mahiyet ile nefis arasındaki ilişkiyi açıklarken nefsi mâkul mahiyetlerin bulunduğu kaplar gibi düşünür. Nitekim *eş-Şifâ en-Nefs* ve *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*'de nefsin mâkuller için âdeta bir mekân olduğunu belirtmiştir. Buna göre bütün mahiyetler sadece kendileri olmak bakımından neyse odurlar ve bunların dışta veya nefiste bulunması, tanımlarına hiçbir şey katmaz. Dışta ve nefiste bulunuş arasındaki yegâne fark, dışta bulunan mahiyetin duyulur, nefiste bulunan mahiyetin ise mâkul oluşudur. Aklî idrak de mâkul bir mahiyetin nefiste meydana gelmesidir. Bu anlamda husul kelimesi, zorunlu olarak zihnî varlığı yani mahiyetin nefiste var olmasını ifade eder.[75] Fakat nefisteki mâkulün dıştaki nesnenin mahiyetine tekabül ettiğini söylemek, başka bir sorunu doğurmaktadır: Mahiyetler aynı ise dıştaki ve

75 Bu durum, zihnî varlık ile husul görüşünün birbirini zorunlu kıldığını göstermektedir. Nitekim husul görüşüne yönelik Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri ile zihnî varlık görüşüne yönelik eleştiriler aynıdır. Husul görüşüne yönelik eleştiriler için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 192-198. Zihnî varlık görüşüne yönelik eleştiriler için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I, 130-132; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 100-103. Fahreddin er-Râzî'nin farklı bilgi tanımlarına ilişkin görüş ve eleştirileri için bk. Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi*, s. 7-20.

nefistekinin -meselâ dıştaki ateş ile nefisteki ateşin- aynı hükümleri doğurması gerekecektir. Oysa ateşin nefiste meydana gelmesiyle dışta meydana gelmesi veya ateşi bilmek ile ateşin dışta var olması aynı sonuçları doğurmamaktadır. Öyleyse bilginin husul olduğu veya mahiyetin zihinde var olduğu nasıl söylenebilir?

İşte bu sorunun cevabında İbn Sînâ mahiyetlerin bulundukları mahalle göre farklı durumlara kaynaklık ettiğini belirterek nefisteki mahiyet ile dıştaki mahiyetin mahiyet olmakta özdeş olmalarına rağmen bulundukları mahaller sebebiyle farklılaştığını iddia eder. İbn Sînâ mahiyetlerin bulundukları mahalle göre farklılıklarını açıklamak için cevher, hareket ve mıknatıs mahiyetlerini örnek verir. Özellikle mıknatıs örneği aydınlatıcıdır. Buna göre mıknatıs taşının hakikati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Bu hakikat mıknatısın tanımıdır ve mıknatıs olmak bakımından hiçbir şekilde ondan olumsuzlanamaz. Ancak mıknatısın demiri çekmesi için demirin cismiyle birlikte olması gerekir. Meselâ mıknatısı avucumuza aldığımızda veya demir ile onun arasında çekme ilişkisini engelleyecek başka bir cisim yerleştirdiğimizde mıknatıs demiri çekmeyecektir. Pekâlâ, mıknatıs avuçtayken mıknatıs olma özelliğini yitirmekte midir?

Cevap olumsuzdur, zira mıknatıs bulunduğu mahal sebebiyle demiri çekmediği durumda da yine mıknatıs olmaya devam eder. İşte nefsin mahiyetlerle ilişkisi de böyledir. Nasıl ki avucun içindeki mıknatıs mıknatıs olmaktan çıkmıyorsa nefisteki mıknatıs da mıknatıs olmaktan çıkmaz. Nasıl ki mıknatıs dışta var olduğunda varlık onun tanımına girmiyor veya o, tanımından bir parça olacak şekilde varlığın parçası olmuyorsa nefiste bulunduğunda da nefis onun tanımına girmez veya nefsin tanımına girecek şekilde onun bir parçası olamaz. Aynı durum, cevher, hareket vb. bütün mahiyetler için geçerlidir. O halde mahiyetler, nefiste onun bir parçası gibi olmaksızın meydana gelirler. Bu

ise nefisteki mahiyetlerin genel olarak araz tanımına girmesi demektir. Zira "bir konuda bulunmaksızın kendi başına var olan" şeklinde tanımlanan cevher kavramının mukabili olarak araz, "bir konuda onun bir parçası olmaksızın bulunan şey" demektir. O halde dışta ister cevher ister araz olsunlar mahiyetler nefiste ancak birer araz olarak bulunurlar. Bununla birlikte dıştaki bir arazın dışta araz oluşuyla zihinde araz oluşu aynı değildir. Meselâ aklık dışta bir arazdır ve bulunduğu mahallin ak olarak nitelenmesini gerektirir. Oysa nefisteki aklık mahiyeti, nefsin ak olarak nitelenmesini gerektirmez.[76]

Bu durumda nefsin idrak ettiği mahiyetlerin varlık tarzının farklılığı, dıştaki hükümleri ile nefisteki hükümlerinin aynılaşmasını engellemektedir. Zira onlar, nefsin varlık tarzına uygun olarak onda var olan arazlardır. Aynı mahiyet, dışta bir cisim olarak bulunurken nefiste aklî bir suret olarak bulunmaktadır. Bu aklî suret, dışta bir fert olarak tahakkuk eden mahiyetin gölgesi veya misali değil kendisidir.

Ancak bu tahlil, özellikle aklî varlıkların taakkulü söz konusu olduğunda sorunlu hale gelmektedir. Çünkü cisimlerin taakkul edilmesi, soyutlama ve feyiz kavramlarını zorunlu olarak kullanmayı gerektirdiğinden cisimlerin kendileri olan ve onların cisimliklerinden arındırılmış bir mahiyet kavramına ulaşılmaktadır. Oysa nefis, özü gereği soyut olduklarından soyutlamaya hiçbir şekilde ihtiyaç duymayan akılları da tasavvur etmektedir. Salt soyut olmak ise şeyin nefiste nasıl mâkul olarak bulunuyorsa dışta da aynı şekilde mâkul olarak var olmayı gerektirmektedir. Bu durumda akılların ve ayrık cevherlerin nefisteki mâkullerinin onlardan farklılaşmaması gerekecektir. Çünkü bunların varlık tarzı zaten herhangi bir soyutlama neticesinde ulaşılacak varlık tarzının aynıdır. Şu halde bunların da nefiste bir araz olarak var olduğu söylenebilir

76 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 126-129.

mi? Ya da tam tersine bir aklın nefisteki mahiyeti ile dıştaki mahiyetinin aynı olduğu söylenebilir mi?

İbn Sînâ bu soruyu cevaplamak için "özü gereği mâkul" (لذاته معقول) ifadesinin anlamını açıklar. Buna göre akılların özü gereği mâkul olmalarının anlamı,

> Başkaları onları bilmeseler bile onların zatlarını bilmeleri ve ayrıca onların maddeden ve onun alâkalarından aklın yapmasına gerek duyulan bir soyutlama sayesinde değil, zatları gereği soyut olmaları demektir. Şayet "Onların bizdeki bu mâkulü, her açıdan onların kendisidir veya mislidir" veya "Onların mâkulünün var olması için zatlarının nefiste var olmasına gerek vardır" demiş olsaydık, kuşkusuz imkânsız bir şey söylemiş olurduk. Çünkü onların zatı ayrıktır ve zatlarının kendisi, insan nefsi için bir surete dönüşmez. Eğer dönüşseydi, o zaman nefiste her şeyin sureti bulunmuş ve nefis, her şeyi bilfiil bilmiş olurdu (علمت كل شيء بالفعل). Ayrıca onlar, tek bir nefis için suret haline gelirlerdi ve diğer nefisler bu nefsin aklettiği şeye sahip olamazlardı, çünkü onlara yalnızca bir nefis sahip olmuş olurdu.[77]

İbn Sînâ'nın bu cevabında en dikkat çekici olan şey, "zatı gereği mâkul" ifadesinin açıklamasıdır. Pasajda da dolaylı olarak belirtildiği gibi "zatı gereği mâkul" ifadesinin zıddı, "bir soyutlama sayesinde mâkul" ifadesidir ve İbn Sînâ, "zatı gereği mâkul" ifadesini zıddından hareketle açıklamaktadır. Ancak gerçekte herhangi bir şeyin bir soyutlama sonucunda mâkul hale gelmesi, o şeyin soyutluğunun bir zihne bağlı olduğunu gösterdiği gibi kendinde mâkul olmadığını da gösterir. Her iki durumu da zatı gereği mâkul olan şeye uyguladığımızda böylesi bir varlığın soyutluğunun başkasının soyutlamasına bağlı olmadığı sonucuna ulaştığımız gibi kendinde mâkul ve soyut olduğu sonucuna da ulaşırız. Bu aşamada herhangi bir sorun görünmemektedir ve İbn Sînâ da pasajın ilk cümlesinde aynı şeyi söylemektedir.

77 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 128.

Fakat İbn Sînâ'nın pasajın sonunda, "Eğer dönüşseydi, o zaman nefiste her şeyin sureti bulunmuş ve nefis, her şeyi bilfiil bilmiş olurdu" cümlesinde açıkça ifade ettiği gibi -ki İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta ittihat görüşünü reddettiği pasajlarda, "Nefis faal aklı bildiğinde faal akıl haline gelir" diyen Furfûriyûs'u eleştirirken de aynı sözleri tekrarlamıştır- şeyin dışta mâkul olması ile nefiste mâkul olmasını ayırmaktadır. Çünkü "mâkul" lafzını eş adlılıkla değil de tam eşitlikle (mütevâtî) kullandığımızda aklî varlıkları taakkul eden bir nefsin, o varlıklarla özdeş olması gerekecektir. Bu sebeple İbn Sînâ nefisteki mâkul ile dıştaki mâkulün her yönden aynı ve denk olamayacağını söylemektedir. Bu durum İbn Sînâ'yı, "nefisteki mâkulün dıştaki mâkulün zatı değil anlamı"[78] olduğunu söylemeye mecbur etmiştir ki daha sonra Nasîruddîn-i Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin nefisteki mahiyetin misal veya gölge olduğunu söylemesine imkân veren de budur.

Akıllarla ilgili olarak zat-anlam ayırımı, zihnî varlık düşüncesiyle çelişiyor görünmektedir. Çünkü nefisteki mâkul, sadece bir anlamdan ibaretse onunla dıştaki mâkul arasındaki ilişki, bir mahiyet ortaklığı değil sadece bir benzeşme olabilir. Vâkıa, İbn Sînâ nefisteki mâkuller ile ayrık akıllar arasındaki ilişkiyi benzeşme anlamına gelen "muhâkât" kelimesiyle ifade eder. Fakat İbn Sînâ'nın ilerleyen satırlarda doğal ve matematiksel suretleri ayrık akıllardan ayrıştırması, "anlam" kelimesini daha dikkatli düşünmemizi gerektirmektedir. Buna göre hem ayrık akıllar hem de diğer cevherlerden alınan mâkuller, "nefiste bir anlam olarak bulunmakta" ortaktırlar. Ayrıklar ile diğerleri arasındaki,

> Tek fark, diğer cevherlerden mâkul bir anlam soyutlayabilmek için onların birtakım soyutlamalara muhtaç olmalarıdır. Ayrık cevherler ise anlamın olduğu gibi var olmasından ve nefsin onu kendisine yansıtmasından (انطباع) başka bir şeye muhtaç değildir. Doğal ve matematiksel suretler, kendi başlarına ayrık olarak var

78 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 129.

> olamazlar, aksine onların bir akılda veya nefiste bulunmaları gerekir. Ayrık şeylerden olanlara gelince, onların bizden farklı varlıkları, onlara dair bilgimiz değildir, aksine onlardan etkilenmemiz gerekir ve böylelikle onların etkisiyle meydana gelen şey, onlara dair bilgimiz olur. Aynı şekilde onlar ayrık suretler ve ayrık-matematiksel şeyler olsalardı, onlara dair bilgimiz onlardan bize gelen şey olurdu ve onların kendileri bize taşınmak suretiyle bizde mevcut olmazlardı. Bilakis onlara dair bizde mevcut olan, hiç kuşkusuz, onlara benzeyen eserlerdir (الاثر المحاكية). İşte bu eserler, bizim bilgilerimizdir. Bu bilgi ise, ... nefislerimizde meydana gelir (husul). Ayrıca onlar, nefisteki eserler olduğundan ne o şeylerin zatları ne de o şeylerin denkleridir (emsal)... Şu halde söz konusu eserler, nefisteki arazlardır.[79]

O halde nefisteki mâkulleri, cisimlerin ve ancak nefiste var olabilecek şeylerin mâkulleri ile ayrık akılların mâkulleri olmak üzere iki grupta değerlendirmek gerekir. Pasajın ilk cümlesi, iki gruptaki varlıkların mâkullerinin yalnızca "soyutlama" işlemine tâbi olup olmamasında farklılaştığını göstermektedir. Burada soyutlama kelimesini daha önce açıkladığımız anlamda anlamak gerekmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın, "Doğal ve matematiksel suretlerin... bir akılda veya nefiste bulunmaları gerekir" sözünde nefsin "veya" bağlacıyla akla bağlanması "insanın aklı veya nefsi" anlamı veriyor görünse de akıl kelimesi, insan aklını değil, faal aklı ifade etmektedir. "Veya" bağlacının kullanılmasının sebebi, cisimlerin mahiyetlerinin cisimlerde mâkul olarak bulunmaması ve mâkul olarak varlıklarının ancak cisimler meydana gelmeden önce faal akılda, cisimler meydana geldikten sonra da nefiste bulunmasıdır. Dolayısıyla cisimlerin veya cisimsel şeylerin mahiyetleri, mâkul olarak ancak faal akılda veya nefiste meydana gelir. Yani bunların mâkulleri mâkul olarak dış dünyada yoktur. Cisimlerin veya cisimsellerin mahiyetlerinin nefisteki mâkulle aynı olmasının anlamı, mâkulün zihin dışında varlık kazandığında şu veya bu türün ferdi olarak var olmasından ibarettir.

79 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 129.

Bu sebeple soyutlamaya ihtiyaç duyan mâkuller, mâkulleri oldukları cisimlerin gölgeleri veya misalleri değildir, bilakis dışta var olduklarında onların ta kendileri olan mahiyetleridir. Bu mahiyetlerin zihinde var olduğunun söylenmesinin sebebi ise mâkul birer anlam olarak sadece faal akılda veya nefiste bulunabilmeleridir. İşte zihnî varlık sözüyle kastedilen de budur. Dolayısıyla nefisteki mâkul, bir anlamdır ama herhangi bir aslın gölgesi veya misali olan bir anlam değildir.

İkinci gruba giren akıllara gelince; bunların dıştaki varlıkları ile mâkulleri soyutluk bakımından aynıdır. Dolayısıyla bunlar gerçekte herhangi bir nefsin mâkulü olabilecek durumda değildir ve gerçek anlamda yalnızca kendilerinin mâkulü olabilirler. Bu durumda da kendileri ile mâkulleri arasında herhangi bir ayrıştırma yapılamaz. O halde akılların hakikatleri veya mahiyetleri ile varlıkları arasında herhangi bir ayrışma yoktur. Başka bir ifadeyle bunların dışta tahakkukları anlamında zatları ile dıştaki tahakkuklarından soyutlanmış mâkulleri anlamında zatları arasında herhangi bir fark yoktur. Öyleyse bunların taakkul edilmesi mümkündür müdür?

İbn Sînâ taakkul veya akletme fiilini, akledilen şeyin mâkulünün akledende meydana gelmesi (husul, intiba vb.) şeklinde açıklamıştı. Bu tanımı, ayrık akıllara uygularsak onların taakkulü, mâkullerinin akleden şeyde yani nefislerde meydana gelmesi olacaktır. Oysa bunların mâkulleri ile kendileri arasında herhangi bir fark yoktur. Nefse yerleşen onların zatları da değildir. O halde onların mâkulü olarak kabul ettiğimiz kavramlar, gerçekten de İbn Sînâ'nın dediği gibi onların eseri veya taklidi (eser, muhâkât) olmalıdır. Ancak bu sonucu *el-İşârât*'ta aynı meseleyi "mukārenet" kavramı ekseninde inceleyen pasajlar doğrultusunda yeniden düşünmek gerekir.

E. Mukārenet (Birliktelik)

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta bütün soyutların akıl, âkıl ve mâkul olduğunu dile getirdiği pasajlarda kendi başına var olan mâkul ile bir akledende var olan mâkulü kesin olarak ayırır. Akledende var olan mâkule doğal ve matematiksel cisimlerin mâkulleri; kendi başına var olan mâkullere ise ayrık akıllar girmektedir. İbn Sînâ her iki gruba giren mâkullerin de akletme imkânına sahip olduğunu söyler ve bu iddiasını her mâkulün mahiyeti gereği bir başka mâkulle birlikte (mukārin) olabileceğine dayandırır:

> Akledilen her şey, mahiyeti gereği başka bir mâkulle birlikte olabilir (en tukārine) ve bu sebeple de başkasıyla birlikte akledilir. Akıl gücü, onu hiç kuşkusuz birliktelikle (mukârenet) akledebilir.[80]

Mâkulün bir mâkulle birlikteliği bilginin başka bir ifadesi olduğundan şârihler, İbn Sînâ'nın kullandığı birliktelik anlamındaki "mukārenet" kelimesini "husul" kelimesiyle açıklar.[81] Bu durumda "Mâkulün mâkul olmasının anlamı, onun akılla birlikte olmasıdır" denilebileceği gibi, "Mâkulün mâkul olmasının anlamı onun akılda meydana gelmesidir" de denilebilir. Bu açıklama, genel anlamda doğrudur zira İbn Sînâ husul kelimesiyle akledilen şeyin, akleden nezdinde onun ta kendisi veya bir parçası olmaksızın bulunmasını kastetmektedir ki bu türlü

80 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 257.
81 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 258; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 418.

bir bulunuş, ancak bir tür beraber olmak şeklinde gerçekleşir. Bu durumda Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi, "akletme, soyut bir mahiyetin soyut bir mahiyetle birlikteliğinden ibaret" olacaktır.

Fakat mukârenetin husul olarak açıklanması yukarıda belirtilen iki mâkul grubunun idrakleri arasındaki bir farkın gözden kaçmasına sebep olmaktadır. Zira anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ husul veya aynı anlamı verecek başka bir kelime yerine mukârenet kelimesini ayrık akılların diğer mâkullerden farklılığını vurgulamak için özellikle tercih etmektedir. Buna göre ister bir soyutlama neticesinde isterse de kendiliğinden olsun bütün mâkuller, akletme imkânına yani mâkul olmanın yanı sıra âkıl olma imkânına sahiptirler. Ancak bu imkânın bilfiil olabilmesi için mâkulün dışta kendi başına soyut olarak var olabilmesi gerekir. Kendinde mâkul olmakla birlikte kendi başına mâkul olmayan şey, mutlaka başka bir mâkulle birlikte bulunmak durumundadır. Diğer deyişle onun hakikati başka bir şeyde meydana gelecek ve o şey tarafından akledilecektir. Bu durumda mâkul, kendi kendisini akletme özelliğine sahip olamayacağından başkasını da akletme özelliğine sahip olamayacak ve daima bir başka akıl tarafından akledilmeye muhtaç olacaktır. Zira onun dıştaki varlığı mâkul olamayacağından daima cisimsel olmak zorundadır.

Başka bir deyişle cisimsellik mâkulün mâkul olarak varlığını engellemektedir. Bu türden mâkul, cisimlikten soyutlandığında da kendisini ve başkasını akletmenin zorunlu şartı olan "müstakil varlık"tan yoksun kalmaktadır. Oysa dışta kendi başına soyut olarak var olan mâkulün hakikati kendisi için meydana gelmiş olacağından akleden şey, hem bir akıl olacak hem öncelikle kendisini akledecektir. Böylece akledilen, akleden ve akıl aynı varlıkta herhangi bir bölünme olmaksızın bir araya gelecektir. Çünkü her üç kelime de aynı şeyin farklı açılardan

ismi olmaktadır. Bu varlığın başka bir mâkulle birlikteliği de (mukârenet) mümkün olduğundan o, aynı zamanda kendisiyle birlikte bulunan başka mâkulleri de akledecektir. Bu sebeple cisimsel şeylerin idraki onların soyutlanması işlemine gerek duyarken maddeden soyut olanların idraki, idrak eden şeyin soyut olmasını, soyut değilse soyutlanma işlemine girmesini gerektirir.

Böylece İbn Sînâ iki tür mâkulün ortak ve farklı yanlarını ayrıştırıyor görünmektedir. Zira başka bir mâkulle birliktelik ve bir başkasını akletme imkânında bütün mâkuller ortak iken bir başkasını akletmenin bilfiil bir durum oluşunda sözü edilen iki mâkul grubu farklılaşmaktadır. Fakat yine de İbn Sînâ'nın anlatımında bir eksiklik vardır. Zira İbn Sînâ mâkuller arasındaki bilen-bilinen ilişkisini birliktelik anlamına gelen "mukârenet" kelimesiyle açıklamaktadır. Oysa "birliktelik" (mukârenet) karşılıklı olarak görelilik gerektiren (mütezâyif) bir kavramdır. Yani bir şeyin birlikte olduğunu söylemek, mutlaka başka bir şeyin de onunla birlikte olmasını gerektirir. Bu anlamıyla birliktelik, birlikte olan iki şeyden hangisinin etken hangisinin de edilgen olduğuna dair hiçbir bilgi vermez. Bu bilgiyi ancak onların varlık tarzı veya başka durumlarından hareketle çıkarabiliriz. Halbuki İbn Sînâ yukarıda sözü edilen iki mâkul grubu arasında böyle bir ayrıştırma yapmamaktadır. İbn Sînâ'nın akıl yürütmesini önermelerle ifade ettiğimizde bu eksiklik çok açık görünecektir:

1. Bir mâkul özü gereği başka bir mâkulle birlikte olabilir.
2. Başka bir mâkulle birlikte olan mâkul onu idrak eder.
3. Başkasını idrak eden mâkul kendisini idrak etme imkânına sahiptir.
4. Mâkulün kendisini idrak etmesi için kendi başına var olması gerekir.
5. O halde kendisini idrak eden her akleden mâkuldür.

Bu akıl yürütme, soyut akılların kendi kendisinin mâkulü olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır. Soyutların başkalarını idrak edebileceği ise birinci öncülle garantiye alınmıştır. Birinci öncül aynı zamanda soyut akılların başkaları tarafından da idrak edilebileceğini garantiye almaktadır. Fakat İbn Sînâ soyut akılların kendilerinin mâkulü olması ile başkalarının mâkulü olması arasındaki farklılığı tamamıyla belirsiz bırakmaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin akılların idrak edilebilirliği ile ilgili İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri ve Tûsî'nin bu eleştirilere verdiği cevaplarını incelediğimizde tartışmanın bu belirsizlikten kaynakladığı açıkça görülür.

Fahreddin er-Râzî'ye göre eğer mukārenet, husul demekse ve bir mâkul özü gereği diğeriyle mukārenet edebilirse bizim Tanrı'nın, ayrık akılların, etkin ve edilgin basit güçlerin hakikatlerini idrak edebilmemiz gerekir. Oysa İbn Sînâ bunun aksine söz konusu mevcutların hakikatlerini değil, yalnızca olumsuz ve izâfî gereklerini bildiğimizi söylemektedir.[82] Bu durumda İbn Sînâ kendi ilkeleriyle çelişmektedir. Çünkü bir yandan bir mâkulün özü gereği diğeriyle mukārenetini yani onda meydana geleceğini söylemekte, diğer yandan da bir kısım mâkullerin diğeriyle mukārenetinin mümkün olmadığını iddia etmektedir.[83] Gerçekten de mukārenet, husul demekse ve bir mâkul özü gereği diğeriyle mukārenet edebilirse Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri tamamen haklıdır. Tûsî ise bu eleştiriyi, "Tanrı'nın ve akıllarının zatının bize kıyasla mâkul olmaması onların kendisine kıyasla mâkul olmamasını gerektirmez" şeklinde cevaplandırır.[84] Fakat Tûsî'nin bu cevabı *el-İşârât* metninin literal bir okumasına dayanmaktadır. Zira metinde İbn Sînâ yalnızca soyut akılların kendileri için mâkul olduğu sonucuna

82 Nitekim ikinci bölümde genişçe işleneceği üzere İbn Sînâ özellikle *Ta'lîkât*'ta bu düşünceyi açıkça ifade etmektedir.

83 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 258-261.

84 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 419.

varmış ama diğer mâkullerle soyut akılları kendi başına var olmakta ve dolayısıyla akleden olmakta ayrıştırdığı halde soyut akılların başkaları için mâkul olmalarını her iki mâkul grubu için de geçerli olan, "Mâkul özü gereği mâkulle mukārenet edebilir" ilkesi altında değerlendirmiştir. Oysa İbn Sînâ, kendi başına var olmanın, akleden olmaya katkısının yanında mâkul olmaya da ne gibi bir katkısının olabileceğini belirginleştirmeliydi. Evet, İbn Sînâ kendi başına var olan bir aklın, kendi kendisini akletmesiyle mâkul olacağını belirtmektedir. Ancak bir şeyin kendi kendisinin mâkulü olmasıyla başkasının mâkulü olması arasında fark vardır. Birinci durumda âkıl ile mâkul arasında herhangi bir bölünme olmadığından şeyin mâkul olduğunu söylemek onun kendisi olduğunu söylemek demektir. Halbuki ikinci durumda şeyin mâkul olduğunu söylemek, başka bir akılda bulunduğunu söylemek demektir ki mukārenet, husul, intiba ve taakkul kelimesi söz konusu bulunuşu ifade etmektedir. Bu durumda şeyin kendisiyle mâkulü arasında farklılık oluşmaktadır. İşte İbn Sînâ bu farklılığın taakkulde ne gibi sonucu olduğunu belirsiz bırakmaktadır. Bu belirsizlik ise İbn Sînâ'nın, "Soyut olduğu var sayılan ve dışta kendi başına var olan her şey, akletme özelliğine sahiptir" şeklindeki sonucunun dayanağı olan, "Mâkul, mahiyeti gereği mâkulle mukārenet edebilir" ilkesini kuşkulu hale getirmektedir.

Nitekim bu belirsizliği, İbn Sînâ'nın aleyhinde yorumlayan Fahreddin er-Râzî'ye göre, "Mâkul özü gereği mâkulle mukārenet edebilir" ilkesinin zorunlu sonucu, her mâkulün kendisi dışındaki bütün mâkullerle birlikte akledilebileceğidir. Bu ise her mücerredin bütün şeyleri akledebilmesini gerektirir. Çünkü kural gereği, bir mâkul diğeriyle birlikte olabiliyorsa ve taakkul denilen şey, husul, intiba veya mukārenet demekse -ki bu kelimelerin tamamı, bilgiyi tanımlamakta kullanılan eş anlamlı kelimelerdir- bir insanın Tanrı ve ayrık akıllar da dahil bütün mevcutları akledebilmesi gerekir. Oysa İbn Sînâ

ayrıkların hakikatlerini taakkul edemeyeceğimiz görüşündedir. Ayrıkların hakikatleri akledilemediği takdirde başka mâkullerin onlarla birlikteliği de (mukārenet) kesin olarak söylenemez. Bu durumda "Mâkul özü gereği mâkulle mukārenet edebilir" cümlesi, tümel olmadığından bir ilke olamaz. O halde ya İbn Sînâ'nın kendi düşünceleriyle çeliştiği söylenecek ya da "Mâkul özü gereği mâkulle mukārenet edebilir" önermesinde tahsis yapılacaktır.

Tûsî ise Fahreddin er-Râzî'nin *el-İşârât* metninin hedefini gözden kaçırdığı veya metne amacı olmayan anlamlar yüklediği kanaatindedir. Ona göre metnin amacı, soyut olduğu var sayılan her şeyin akleden olabileceğini ispatlamaktır. Bu maksat için bir soyutun tek bir mâkulle birlikteliğini (mukārenet) belirlemek yeterlidir ve İbn Sînâ, her soyutun bütün şeyleri taakkul edebileceğini ne iddia etmiştir ne de maksadına ulaşması için böyle bir iddiaya gerek vardır.[85] Gerçekten de İbn Sînâ'nın gizli önermelerini belirginleştirdiğimizde onun akıl yürütmesini -ilk bakışta Tûsî'yi haklı çıkaracak şekilde- şöyle kurabiliriz:

1. Mâkul mahiyeti gereği başka mâkulle mukārenet eder.
2. Mukārenet eden mâkullerden biri soyut bir cevher ise diğer mâkullerin meydana geldiği mahal olur.
3. Eğer iki ya da daha çok mâkul, soyut bir cevherde birbiriyle mukārenet ederse bunlar o cevherde beraberce meydana gelmiş olurlar ve mâkul olmaları o cevherin bilgisi olmaları anlamına gelir.
4. Taakkul veya akletme dediğimiz şey, mâkullerin soyut cevherde meydana gelmesidir.
5. Soyut cevher, kendisinden başka olan mâkulleri aklettiğine göre kendisini de akletmek zorundadır. Zira kendisini aklet meyen şey, başkasını akledemez.
6. O halde soyut olan her cevher, kendi kendisini akleder.

•••••••••

85 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 418-421.

Öncüllerin sıralamasından da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ mâkulün mâkulle mukârenetinden soyut bir cevherin mâkul oluşunun onun akleden oluşunu da gerektirdiği sonucuna ulaşmakta; bu sebeple de ilerleyen pasajlarda mâkulün akletmesi önündeki engelleri söz konusu etmektedir. Fakat soyut cevherin yine kendisi gibi soyut olan başka bir cevher tarafından akledilmesinin nasıl olduğunu ve soyutları akletme ile diğer mâkulleri akletmenin farklı olup olmadığını söz konusu etmemektedir. Fahreddin er-Râzî ise dışta ister bir cisim isterse bir akıl olsun mâkulün akledilmesi üzerinde durarak mukârenet durumlarını üç kısma ayırmaktadır. Birincisi, yerleşenin, mahalle mukâreneti; ikincisi, mahallin yerleşenle mukâreneti; üçüncüsü ise iki yerleşenden birinin diğeriyle mukârenetidir. Mâkulün mâkulle mukâreneti, bu üç kısımdan birine göre olabilir.[86]

Bu taksime göre nefse yerleşen iki mâkul mahiyeti düşündüğümüzde nefsin bu mâkullerle mukâreneti, mahallin yerleşenle mukârenetine; mâkul mahiyetin nefisle mukâreneti, yerleşenin mahalle mukârenetine; iki mâkulün birbiriyle mukâreneti ise yerleşenin yerleşenle mukârenetine girmektedir. Dolayısıyla nefsin veya herhangi bir cevherin kendisine yerleşen her türlü mâkulle mukâreneti, mahallin yerleşenle mukâreneti kısmına girmektedir. Pekâlâ, nefsin faal akıl veya diğer ayrık akıllarla mukâreneti nasıl olmalıdır? İbn Sînâ'nın ittihat düşüncesini reddettiği pasajları dikkate aldığımızda nefis ve ayrık akılların mukâreneti, ittihat tarzında gerçekleşen bir mukârenet olmamalıdır. Herhangi bir mâkulün başka bir mâkulle mukârenetinin önündeki yegâne engel cisimsellik olduğuna göre akılların mukârenetine herhangi bir engel de yoktur. Öyleyse akılların nefisle mukârenetine akıllar yönünden herhangi bir engel yoktur. Nefis yönünden de engel kalktığında ayrık bir aklın nefisle mukâreneti, ya ikisinden birinin mâkulünün diğerine yerleşmesi

86 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 259.

ya da her ikisinin de bir akılda bir araya gelmesi şeklinde olacaktır. Nefsin bilmesi açısından baktığımızda ikisinin başka bir akılda bir araya gelmesi şıkkı elenmektedir. Bu durumda geriye ayrık aklın mâkulünün nefse yerleşmesi şıkkı kalmaktadır. Oysa ayrık aklın mâkulü ile kendisi arasında herhangi bir ayırım yoktur. Kendisi de nefse yerleşemeyeceğine göre ayrık akılların mâkullerinin nefse yerleşmesine imkân yoktur. Bu durumda ya "Mâkulün, mahiyeti gereği, başka bir mâkulle mukâreneti mümkündür" önermesinde tahsis yapılmalı ya mâkulün mukârenetinin önündeki engelin yalnızca cisimsellik olduğu görüşüne bir ilâve yapılmalı ya da ayrık akıllara dair bilgimiz onların mâkulleri olmamalıdır. O halde İbn Sînâ'nın, "Mâkulün, mahiyeti gereği, başka bir mâkulle mukâreneti mümkündür" önermesi, Tûsî'nin dediği gibi, ayrık aklın kendi kendisinin mâkulü olmasıyla dahi doğrulanabilse[87] de nefsin ayrık akılları bilmesi söz konusu olduğunda sorunlu hale gelmektedir. İşte Fahreddin er-Râzî'nin farkettiği sorun budur ve eleştirileri, sorunun tespiti açısından doğrudur.

Öyleyse Fahreddin er-Râzî'nin de eleştirileri dikkate alınarak cevaplanması gereken ilk soru, ayrık akıllara veya Tanrı'ya dair bilgilerimiz ile onların varlığı arasındaki ilişkinin nasıl olduğudur. Bu soruya verilecek cevaba bağlı olarak da, cevaplanması gereken ikinci soru şudur: Cisim, cisimsel ve ayrık akıl kategorileri söz konusu olduğunda nefiste meydana gelen (husul, taakkul, temessül, intiba) kavramların tamamı, nefisteki mahiyetler ve mâkuller olarak nitelenebilir mi? Başka bir ifadeyle nefiste meydana gelen şeylerin tamamı, hakikat, mahiyet veya mâkul mü yoksa gölge, misal veya suret midir?

Bu soruları cevaplayabilmek için öncelikle mukârenet kavramını dış varlık açısından daha belirgin hale getirmek gerekir. İbn Sînâ'nın, "Akledilen her şey, mahiyeti gereği başka bir mâkulle

87 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 419.

birlikte (en tukârine) olabilir"[88] sözü, mâkulün mâkulle birlikteliğinin zihinde gerçekleşen bir durum olmadığını, aksine dışta tahakkuk eden bir durum olduğunu anlatır ki sorun da asıl itibariyle dışta mukârenetin nasıl olacağıdır. Yukarıda belirtildiği gibi İbn Sînâ iki tür mâkul grubunun mukârenetinden söz etmektedir. Birincisi, bir cisim olarak var olanlardır. Bu gruba girenler, saf mâkul olmadıklarından bunların başka bir mâkulle mukârenet etmesi için mutlaka soyutlanması gerekmektedir. Soyutlanma da bir akıl gücü tarafından yapıldığından maddî varlıkların mâkullerinin başka mâkullerle mukâreneti, ancak zihinde veya nefiste olabilir. İkinci gruba ise dışta bir akıl olarak kendi başına var olan mâkuller girmektedir. İbn Sînâ bu mâkullerin, herhangi bir soyutlamaya gerek kalmadan kendi mahiyetlerinin gereğini gerçekleştirdiklerini yani başka mâkullerle mukârenet ettiklerini söylemiştir. Fakat bu akılların başka mâkullerle mukârenetinden ne anlamalıyız sorusunun cevabında, iki tür varlık grubu arasındaki farkın gerçekte bir mukârenet farkına dönüşmediği görülmektedir. Çünkü ayrık akılların başka mâkullerle mukâreneti de ancak akleden bir güçle gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle ayrık bir aklın dışta başka bir mâkulle mukâreneti, o mâkulün zatı ile ayrık aklın zatının beraber olması şeklinde gerçekleşmemektedir. Meselâ "Mâkul, mahiyeti sebebiyle başka bir mâkulle mukârenet eder" ilkesi gereğince faal aklın, birinci akılla mukârenet etmesi mümkündür. Fakat bu mukârenet, faal aklın zatının birinci aklın zatıyla birlikteliği veya bitişmesi şeklinde gerçekleşmemektedir, aksine faal aklın birinci aklı akletmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Aynı durum insan nefsinin faal akılla mukâreneti için de geçerlidir. Nefis, faal aklı aklederek onunla mukârenet etmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ, biri akleden diğeri akledilen iki mâkul arasındaki bu türden bir birliktelik ilişkisine taakkul adını vermektedir. Bu taakkul, akledilen şeyin mâkulünün akledende meydana gelmesi şeklinde

88 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 257.

gerçekleştiğinden husul adını almaktadır. Husul sayesinde iki mâkul birbiriyle irtibat kurduğundan taakkul aynı zamanda ittisal adını almaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ akletme eylemine farklı açılardan idrak, mukârenet, taakkul, husul, ittisal, intiba ve temessül isimlerini vermektedir.

Ancak mukârenetin bu şekilde açıklanması, onun daima nefiste veya akılda olmasını gerektirir. Zira ister dışta bir cisim olarak bulunsun isterse de bir akıl olarak bulunsun bir şey ancak akleden bir güçte meydana geldiğinde onun söz konusu akleden güçle mukâreneti mümkün olmaktadır. Öyleyse mâkulün mâkulle mukârenetinin önündeki engel, İbn Sînâ'nın söylediği gibi madde ve onun ilgileri değil, dış varlığın kendisi mi olacaktır? Sorun soyut akıllar ve nefis söz konusu olduğunda mâkul kavramının akleden kavramıyla özdeş olarak kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa özel olarak nefis söz konusu olduğunda düşünülen veya bilinen anlamındaki mâkul kavramı, yalnızca nefsin kendisini bilmesi durumunda akleden anlamına gelir. Nefsin başka mâkulleri bilmesi durumunda ise mâkul ile âkıl birbiri yerine kullanılamaz. Hatta İbn Sînâ *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye* ve *el-İşârât*'ta akleden ve mâkulün mutlak olarak özdeşliğini, şeyleri bilmesi kendisini bilmesinin aynı olan Tanrı'ya özgü kılmış ve Tanrı dışındaki soyut akılların bilgilerinin onların zatıyla özdeş olduğunu açıkça dile getirmemiştir.[89]

Bu sebeple İbn Sînâ'nın, "Mâkulün mukâreneti önündeki engel, madde ve onun ilgileridir" sözü, mâkulün akleden bir akılda başka bir mâkulle birlikteliği için soyutlamaya muhtaç olmasını gerektiren şey onun dışta var olması değil, bir cisim olarak var olmasıdır anlamına gelir. Zira soyut akıllar da dışta var oldukları

89 Kuşkusuz İbn Sînâ'nın bunu açıkça dile getirmemesi, soyut akıllarda âkıl-mâkul birliğinin olmamasını gerektirmez. Bu sebeple soyut akıllarda âkıl-mâkul birliği olup olmadığı, ileride nefiste âkıl-mâkul birliği olup olmadığı meselesi incelenirken tartışılacaktır.

halde başka bir akıl tarafından akledilmek için soyutlamaya muhtaç olmadıklarından onların gerek kendilerinin gerekse başka akılların mâkulü olmalarının önünde kendileri açısından hiçbir engel yoktur. Eğer aklî bir varlık olmasına rağmen insan nefsi soyut akılları akledemiyorsa bunun sebebi akılların zatı değil nefsin maddeyle ilgisidir. Bu durumda soyutlanması gereken akıllar değil nefsin kendisidir. O halde hiçbir mâkul, akleden gücün dışında diğer mâkulle mukârenet etmemektedir. Akleden güçte mukârenet gerçekleştiğinde de dıştaki bir akıl, kendisinde herhangi bir bölünme olmadığından başka bir mâkulle mukârenet ettiği gibi akleden güçteki mâkuller de birbiriyle mukârenet etmektedir.

Şu halde mukârenet kavramıyla ilgili tahliller de bize nefse yerleşen mâkullerin iki grupta değerlendirilmesi gerektiği sonucunu vermektedir. Birinciler, cisimlerin veya cisimsellerin mâkulleri; ikinciler ise ayrık akılların mâkulüdür. Her iki grupta bulunanların da hüviyeti anlamında zatı nefse yerleşmemektedir. Birinci gruba giren cisimler veya cisimsellerin hüviyetleri, dışta gerçekleşmiş olan varlıklarından ibarettir ve bizzat varlıklarının nefse yerleşmesi söz konusu değildir. Bunlardan nefse yerleşen şey, onların soyut mâkulleridir. Bu mâkuller onların mahiyetlerine tekabül eder. İbn Sînâ bazan bu mâkul mahiyeti ifade etmek için "zat" veya "cevher" kelimesini kullanır ve şeylerin mahiyetlerinin onların zatları ve cevherleri olduğunu ifade eder. Bu anlamıyla zat, nesnenin hüviyetinden başkadır. Mahiyet kelimesini zat anlamında kullandığı metinlerde aklî bilgiye konu olan şeyin de bu zat olduğunu söyler.[90]

Mahiyet, cevher, zat ve hakikat kelimelerinin birbirinin yerine kullanılabilmesinin dayanağı, faal akıldan doğal nesnelere feyiz

90 Zat, mahiyet, hakikat ve cevher kelimelerinin ortak kullanımı için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, s. 21-23, 33, 41-42, 71-72, 75; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 3, 18-19.

eden suretlerin birliğinin türsel birlik olmasıdır. Dışta gerçekleşen herhangi bir türün fertleri arasındaki farklılık ise onların o türe ait olmalarını sağlayan mahiyetlerinden sonra dışta var olmak ve dolayısıyla farklılaşmak için zorunlu veya zorunsuz olarak sahip oldukları arazlardır. Bir türü o tür yapan ve dolayısıyla belirli bir gruptaki mevcut fertlerini de o türün fertleri yapan bu şeye İbn Sînâ mahiyet, cevher, hakikat, zat gibi isimler verir. Mahiyet demesinin sebebi, ferdin ne olduğunu ifade etmesidir. Cevher demesinin sebebi, ferdin geçici özelliklerini değil, onu o yapan özünü bildirmesidir. Zat demesinin sebebi, şeyin bütün diğer özelliklerin iptal edilmesi şeyin düşünülmesini engellemezken onun iptal edilmesi şeyin düşünülmesini engellediği için şeyin kendiliği olmasıdır. Hakikat demesinin sebebi ise diğer özellikler ferdin yok oluşuyla ortadan kalktığı halde bütün fertlerde varlığını sürdürmesi sebebiyle gerçek anlamda var olanın bu olmasıdır. İşte her bir türün mahiyeti, faal akılda tek bir mâkul olarak bulunur ve sayılamayacak kadar fertlerde gerçekleşen mahiyet de bu tek mâkuldür. Yani faal akılda meselâ sadece tek bir insan mâkulü vardır.[91] Bu mâkul, maddenin belirli bir kıvama gelmesiyle belirli bir maddeye feyiz ederek onun nefsi haline gelir. Bu nefisler, nefis olmaları bakımından değil, ilişkili oldukları maddeler sebebiyle farklılaşırlar. Her ne kadar maddelerin çokluğu sebebiyle sayılamayacak kadar çok nefis feyiz ettiği için nefisler dış varlıkları bakımından birbirlerinden ayrışmış olsalar da bütün bu nefisler, kendiliklerinde aynıdırlar ve bir nefsin nefis olmak bakımından sahip olduğu şeylerin tamamına diğeri de sahiptir. Bu durum bütün türler için geçerlidir. Bir türle ilgili olarak tek bir mâkul bulunduğu için İbn Sînâ, bu mâkulün faal akıldaki haline "çokluktan önce" ve dış dünyada

91 İleride faal akılda böyle tasvir edildiği gibi birbirinden ayrışmış mâkullerin bulunmadığına ve faal aklın kendisini bildiğinde kendisinden çıkan her şeyi bilmiş olduğuna işaret edilecektir. Fakat şimdi, insandaki mâkullerin ayrışmasından hareket ettiğimizden faal aklın bilgisini de yetkinleşme sürecinde bulunan bir nefse benzeterek düşünüyoruz.

fertlerde gerçekleşmiş haline "çoklukta" der. Tabii nesnelere dair bilgilerimiz türler olarak tahakkuk eden bu mâkullerin nefse yerleşmesidir. Daha önce tecrit ve feyiz meselesini anlatırken belirtildiği gibi bu mâkuller, insan nefsine dış dünyadan gelmemekte, doğrudan faal akıldan feyiz olmaktadır. Dolayısıyla nefiste meydana gelen şey, dışta tahakkuk etmiş mahiyetlerin ta kendisidir ve bu mahiyetler faal akılda nasıl mâkul olarak varsa insan nefsinde de öylece mâkul olarak vardır. Bu sebeple İbn Sînâ insan nefsindeki mâkullere "çokluktan sonra" der.[92] İşte zihnî varlık ifadesi esas itibariyle cisimsel şeylerin mâkullerinin nefiste bulunduğu anlamına gelir. Öyle ki eğer insan, faal akıl gibi metafizik bir illet olabilseydi sureti kabul etme kıvamına gelmiş maddeye suret vererek onu belirli türün ferdi yapabilirdi. O halde nefse yerleşen birinci grup mâkuller yani cisimlerin ve cisimsellerin mâkulleri, onların zatı ve mahiyetine tekabül etmektedir. Bu takdirde nefse yerleşen mâkullerin tamamının "gölge" veya "misal" olduğunu, diğer deyişle onların mâkulü oldukları şeylerin "eserleri" olduğunu söylemek doğru değildir.

İkinci gruba giren ayrık akıllar, varlık tarzı bakımından cisimlerden ve cisimsellerden farklı olduklarından onların hüviyeti, bir idrak edenin zihninde değil bizâtihi mâkuldür. Dolayısıyla bunlarda hüviyet ve zat ayırımı yoktur. Diğer deyişle bunlar, mümkün varlık olmaları sebebiyle mahiyet sahibi olsalar da imkânlarını taşıyan maddeleri yoktur. Bu sebeple de onlardan soyutlanabilecek bir mahiyet yoktur ve mahiyetleri, soyut olarak varlıklarından ibarettir. Fakat bilgi, bilinen şeyin dışta tahakkuk etmiş varlığının nefse taşınması olmadığından bunlardan nefse yerleşen şey, onların mâkul olan zatları ve hüviyetleri değildir. İşte bu sebeple İbn Sînâ ayrık akıllardan nefse gelen şeyin, yalnızca onların misalleri veya onlara benzer eserler olabileceğini söylemektedir. İlk bakışta "misal" veya "eser" kelimelerinin

92 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, s. 58-63.

açık olduğu ve kolayca anlaşıldığı zannedilebilir. Fakat durum kesinlikle böyle değildir. Zira aslını bilmediğimiz şeyin gölgesini, misalini veya eserini nasıl tanıyabiliriz? Sonra ayrık akıllar, maddîler gibi değildir ki onların anlayacağımız şekilde gölgesi ve misali olabilsin. Ayrıca Tanrı'ya dair bilgilerimizi de ayrık akıllar kısmında değerlendirmek gerekir. Öyleyse gölge, misal ve eser kelimelerinin anlaşılabilir başka bir anlamı olmalıdır.

Pekâlâ, bu anlamı nasıl tespit edebiliriz? Doğrusu Tanrı ve ayrık akıllar hakkında kullanılan gölge ve misal gibi kelimelerin anlamı, genelde şeylerin hakikatlerini ve özelde Tanrı ve ayrık akılların bilinip bilinemeyeceği gibi başka bir kısım soruların cevabıyla aydınlanabilir. Fakat ayrıntılı olarak serdedilebilecek bütün soruları kendi içinde taşıyan üst soru, nefsin nihaî yetkinliğinin ne olduğu sorusudur. Çünkü nefsin ulaşabileceği yetkinlik sınırı, onun ulaşabileceği bilginin sınırlarını ifade eder.

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSİN BİRLİĞİ

A. Yetkinlik (Kemal, İstikmal)

Daha önce belirtildiği gibi nefis mücerret bir varlık olması sebebiyle kendine özgü yalnızca bir fiile sahiptir: Bilme. Bu fiilin, nefsin varlık tarzıyla ilişkisi bakımından ifadesi akletme veya taakkuldür. İbn Sînâ düşüncesinde ilke olarak her şeyin yetkinliği, o şeyin kendisine özgü fiilinin tahakkuk etmesidir. Bu bağlamda nefsin yetkinliği, onun bütün bilgilerden yoksunluğunu bildiren heyûlânî akıl seviyesinden müstefat akıl seviyesine çıkarak kuvvelerini fiil haline getirmesidir. Nefis aklî bir varlık olduğu için onun kuvve halinden fiil haline geçmesi de soyutluğunun artması demektir. Bu bakımdan yetkinleşmenin diğer bir ismi tecerrüttür ve nefsin yetkinleşmesi aynı zamanda onun soyutlanması demektir. Nefis kendinde soyut bir varlık olmasına rağmen onun soyutlanmasından söz etmek ilk bakışta çelişik görünebilir. Nitekim *Mübâhasât*'ta İbn Sînâ'ya yöneltilen sorulardan biri şöyledir:

> Soru: Biz, mâkulleri akılla idrak ederiz. Akıl ise maddeden soyut (mücerret) olduğuna ve her soyut da akıl olduğuna göre aklın bilkuvve olmasının anlamı nedir?
>
> Cevap: Maddeden soyut her şey, her ne nasıl olursa olsun, bilfiil akıl değildir, aksine maddeden tam olarak soyut olan her şey bilfiil akıldır. Tam soyutluk ise şu anlama gelir: Madde, onun varlığına (kıvam) sebep olmaz, hiçbir şekilde hudûsüne sebep olmaz, teşahhusunu (somutlaşma) sağlayan bir heyetin sebebi

> olmaz ve bir tür fiile çıkışını sağlayan bir hazırlığa sebep olmaz. Maddeden soyut her şeyin bilfiil akıl olduğunu gösteren burhan, teşahhus heyetinde ve istidadının heyetinde herhangi bir şekilde maddenin aracılık etmediği tam soyutlar için geçerlidir.[1]

İbn Sînâ, bu pasajda bir şeyin varlığı bakımından soyut olması ile fiilleri bakımından soyut olmasını ayrıştırmaktadır. Pasajın sonunda "teşahhus heyeti" ifadesi şeyin varlığına, "istidat heyeti" ifadesi ise şeyin fiillerine yani varlığından sonra gelen ikincil yetkinliklerine tekabül eder. Tam soyutluk her iki bakımdan da soyut olmayı gerektirmektedir. Bu sebeple bir şeyin varlık tarzının aklî olması, onun bütün yönlerden bilfiil akıl olmasını gerektirmemektedir. Bu kategoriye giren varlık türü, felek ve insan nefisleridir. Çünkü ayrık akıllar bütünüyle bilfiildirler. Zira bunların illetlerinden sudûr etmesinde madde aracılık etmediği gibi bilfiil oluşlarında da maddenin hazırlayıcı bir etkisi yoktur. Feleklerin nefislerinde cisimlerinin hareketleri sayesinde gerçekleşen bir yetkinleşme vardır. Ancak onlar, insan nefislerinden farklı olarak şeyleri onlardan hareketle değil, illetlerinden hareketle bildiklerinden yetkinleşmeleri bütünüyle kuvve halinden fiile çıkma tarzında değildir. Geriye aklî varlık olarak sadece insan nefisleri kalmaktadır. Nitekim İbn Sînâ insan nefislerini, "insanların bedenleriyle birlikte meydana gelen ve bozuluşa uğramayıp varlıklarını sürdüren basit ve ayrık akıllar" olarak niteler.[2] Fakat nefis varlığı itibariyle maddeden soyut olmakla birlikte bedeni yönetmesi (tedbir) sebebiyle fiilleri bakımından maddeden tam olarak soyut değildir. Çünkü nefis faal akıldan taşmış olmakla birlikte bu taşma, ancak maddenin onu bir suret ve yetkinlik olarak kabul edecek kıvama ulaşmasıyla gerçekleştiğinden, diğer deyişle meydana gelmesinin sebeplerinden biri de madde olduğundan maddenin etkisini taşır. Ayrıca -tercit ve feyiz sorunu incelenirken belirtildiği üzere- nefsin heyûlânî

1 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 86.

2 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 153.

akıl seviyesinden diğer seviyelere geçisinde yani kuvveden fiile çıkışında madde hazırlayıcı bir etki yapar. Bu sebeple nefis, başlangıçta tam olarak soyut ve bilfiil değildir.

Nefsin varlığı bakımından soyut olması istidat anlamında imkânlarını ifade ederken fiilleri bakımından soyut olmaması yetkinliğinin önündeki engelleri ifade eder. Çünkü nefsin soyutluğu onun basit olmasını gerektirir. Basitlik, hiçbir şekilde bölünme kabul etmediği gibi bölünme kabul eden bir şeye de mahal olmamak demektir. Bu açıdan bakıldığında nefse gelen hiçbir şey, bölünebilir olmadığı gibi nefsin bölünmesine de sebep olamaz. Nefsin kendi kendisini bilmesi de bu basitliğinin sonucu olduğundan hiçbir şekilde hazırlığı ve kuvveden fiile intikali gerektirmez. Bu sebeple nefsin kendisini bilmesi durumunda bilen, bilinen ve bilme (âkıl, mâkul ve akıl) aynı şey olmaktadır. Fakat nefsin fiilleri açısından soyut olmaması, varlık bakımından sahip olduğu basitliğin kendi kendisini bilmesinin dışındaki durumlarda bozulmasına sebep olur. Çünkü nefsin fiillerinde bedenle ilişkili olması, mâkullerin faal akıldan feyzine ancak dış ve iç duyular aracılığı ile hazırlanması demektir. Bu durum, nefsin basitliğinden kaynaklanan birliğinin dış ve iç güçler sebebiyle fiillerinde bölünmesini gerektirir. Dolayısıyla nefis, varlığı ve istidatları ile bir bütün olarak düşünüldüğünde bilfiil ve bilkuvveden birleşiktir. "Bilkuvve ve bilfiilden birleşik olan şey ise tam olarak basit olamaz."[3] Çünkü kuvve halinde olmak, şeyde sonradan meydana gelen heyetlerin (arazlar) veya melekelerin bulunmasını gerektirir. Şu halde "Nefis, cevheri açısından birleşik olmamakla birlikte kendisinde sonradan meydana gelen melekeden ve zatından oluşan toplam açısından birleşiktir."[4]

Nefsin cisimsel güçlerinden kaynaklanan bölünme, mâkullerin feyzi için bir hazırlık ve tanışıklık sağlasa da nefsin birliğinin

3 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 89-90.

4 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 185-186.

önündeki en büyük engeldir. Zira bir şey, herhangi bir fiilini gerçekleştirmek için bir araca ihtiyaç duyuyorsa o fiili kendiliğinden gerçekleştiremiyor demektir. Bu takdirde iç ve dış duyular, aracı olduğu şeye yardımcı olmakla birlikte ona engel olan her vasıta gibi, nefse yardımcı olmalarının yanı sıra ona engel teşkil ederler. Dolayısıyla yetkinleşme, hem bedenle hem de bedene rağmen olmak zorundadır. Esas itibariyle nefsin nefis olmaktan çıkıp bir akla dönüşmesi -çünkü "Nefse nefis denmesinin, onun bir maddenin sureti olmasıdır"[5]- olarak gerçekleşen yetkinleşmenin sorunlarının temel kaynağı nefsin zatı ve güçleri arasındaki bu bölünmüşlüktür. Bu basitlik ve bölünmüşlük, İbn Sînâ düşüncesinde öylesine derinden etkilidir ki bu durumu dikkate almadan İbn Sînâ felsefesinin sorunlarını hatta yer yer çelişkilerini anlamak mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ insanın varlık ve bilgi bakımından sürekliliğini ve dolayısıyla ebedî mutluluğunu nefsin basitliğine dayandırırken insanın bilgi bakımından yetersizliğini ve dolayısıyla ebedî bedbahtlığını nefsin fiilleri bakımından bölünmüşlüğüne dayandırır. Yine İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te îmâ ettiği ve *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât* gibi son dönem eserlerinde açıkça dile getirdiği insanın bu dünyada nihaî yetkinliğe ulaşmasıyla ilgili umutsuz ve kuşkucu sözleri tamamen bölünmüşlük sorunundan kaynaklanır. Nefsin yetkinliğinin sınırları ve insanın yetkinliğe nasıl ulaşacağı ortaya konulduğunda bölünmüşlüğün ortaya çıkardığı sorunlar daha belirgin hale gelecektir.

İbn Sînâ düşüncesinde herhangi bir şeyin yetkinliğinin sınırlarını belirleyen şey, onun varlık ve bilgi bakımından sınırlarını bildiren tanımıdır. İbn Sînâ şöyle der: "İlâhî hikmet, her şeyin tanımında içerilen yetkinliğe ulaşmasını gerektirir, tanımını aşmasını değil."[6] Bu bağlamda âlemdeki bütün mevcutlar gibi insan nefsi de ancak tanımı açısından sahip olabileceği yetkinliğe

5 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 154.

6 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 88.

ulaşabilir. Öyleyse insanın tanımı açısından ulaşabileceği yetkinliğinin sınırı nedir?

İbn Sînâ, insanı "düşünen canlı" (nâtık hayvân) olarak tanımlar. Tanımdaki "düşünen" kelimesi nefsi, canlı kelimesi de bedeni ifade eder. İbn Sînâ'ya göre düşünen ile canlı arasında cins-fasıl ilişkisi vardır ve bu ikisi bir araya geldiğinde insan türü oluşmaktadır. Bu anlamda tanımın ifade ettiği en önemli şey, bütün zorunlu gerekleriyle düşünme faaliyetinin canlılar arasında yalnızca insana özgü olduğudur. Düşünen, insanın faslı olduğuna ve bu özellik de nefis tarafından temsil edildiğine göre nefis, canlılığı veya cisimselliği temsil eden bedenin sureti olacaktır. Nitekim nefsin, "tabii organik cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlanmasının sebebi de budur. Çünkü bir maddenin sureti, onun ilk yetkinliğini oluşturur. Fakat unsurlar âlemindeki diğer madde-suret çiftleşmelerinden farklı olarak insan türünün suretiyle maddesi arasında yerleşen-yerleşilen (hall-mahal) ilişkisi yoktur. İbn Sînâ nefis beden arasındaki ilişkiyi, kaptan-gemi örneğini vererek nefsin "ayrık bir yetkinlik" (kemal mufârik) oluşuyla ifade eder.[7] Bu sebeple nefsin bedenin ayrık sureti veya yetkinliği oluşu, çözülmesi bir hayli güç bir sorunu ortaya çıkarır: Nefis ile beden arasındaki ilişki nasıldır? Ya da soruyu şöyle sorabiliriz: Nefis, doğal cisimlerdeki madde-suret ilişkisinde olduğu üzere bedenin sureti değilse onunla birlikte olmasının hatta yetkinleşmede bedene muhtaç olmasının sebebi nedir?

İbn Sînâ *Mübâhasât* ve *Ta'lîkât*'ta nefis ile beden arasında bir alâkanın varlığını bildiğimizi ama bu alâkanın sebeplerini bilmediğimizden mahiyetini de kavrayamadığımızı belirtir.[8] Gerçekten de sudûr teorisinde akıllardan kendileriyle aynı

7 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 105.

8 "Her nefsin mukârin olduğu bedenine onu tahsis eden bir muhassısı vardır. Bu nefsin muhassısı diğerinin muhasısı değildir. Bir nispetten dolayı nefis o bedene özgü olmuştur ama biz bu nispeti bilmiyoruz" (Bk. İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 65, 110; a.mlf., *Mübâhasât*, s. 198-199. İbn Sînâ ⇨

cinsten akılların sudûru sürecinin insan nefislerinde son bulmasının zorunlu bir sebebi yoktur. İbn Sînâ, "akılların çoğalmasının, bölünen ve sebeplerin çoğalması sebebiyle sayıca çoğalan aklî cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda durduğunu ve orada sona erdiğini"[9] belirterek insan nefislerinin çoğalmasını onları kabul eden maddenin çoğalmasına bağlar. Buna göre maddenin kabiliyeti, zat bakımından tek bir ilke olan faal aklın fiilinin çoğalmasına sebep olur ve maddî nesneler, türce bir ama sayıca çok bir tesiri son akıldan kabul etmek için hazırlanırlar. Bu ise tamamıyla durum tespiti kâbilinden bir açıklamadır. Çünkü bu düşüncede suretlerin faal akıldan sudûru illetten yani faal aklın kendisinden hareketle değil, mâlûlden yani maddeden hareketle açıklanmaktadır. Oysa madde, faal akla tesir etme özelliğine sahip olmadığından ondan herhangi bir şeyin sudûruna sebep olamaz. O halde herhangi bir nefsin ait olduğu bedene nispetine dair bilgilerimiz, illet burhanı değil, varlık burhanına dayalıdır.[10] Fakat keyfiyetini bilelim veya bilmeyelim, nefis ile beden arasında bir nispet vardır ve bu nispet sayesinde nefisler, akıllardan bir eser kabulüne hazırlıklı olmak için bedenlerden etkilenir.[11]

Çünkü söz konusu nispet, nefsin yalnızca o bedene ait olmasını gerektiren bir özgülük (ihtisas) doğurduğu gibi o bedenin dışındaki cisimsel güçlerden de beden vasıtasıyla etkilenmesini sağlamaktadır. Bu sebeple de nefsin kuvveden fiile çıkışı veya

düşüncesinde nefis-beden ilişkisinin sorunları hakkında bk. Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", s. 105-117).

9 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 154.

10 Bir şeyin şöyle oluşunun varlıktaki illetini vermeyip sadece bilgideki illetini veren kıyas varlık burhanıdır. Bir kıyastaki orta terim, büyük terimin küçük terime olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının hem zihinde veya sözde hem de varlıkta illeti olması durumunda bu kıyas, illet burhanı adını alır. İllet ve varlık burhanı hakkında üçüncü bölümde geniş bilgi verilecektir.

11 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 90.

yetkinleşmesi, bedene bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bununla birlikte nefsin bedenden varlık bakımından ayrılığı (mübâyenet), doğal cisimlerdeki cins-fasıl ilişkisinden farklı bir durumu ortaya çıkararak bedeni tamamıyla bir araç haline getirmektedir. Çünkü nefsin ayrıklığı ve dolayısıyla sürekliliği, bedenin ise oluş ve bozuluşa konu olan cisimselliği ve dolayısıyla geçiciliği, gerçekte insan denen şeyin duyularla algılanan beden değil, nefis olmasını gerektirmekte ve insanın yetkinleşmesini, nefsin yetkinleşmesiyle özdeş hale getirmektedir.

Bu durumda insanın ne dereceye kadar yetkinleşebileceği sorusunda esas alınması gereken şey, nefsin tanımı olmaktadır. Fakat nefsin yetkinleşmesi bedenle birlikte ve bedene bağlı olarak gerçekleşmektedir. İşte İbn Sînâ düşüncesinde insanın yetkinleşmesine ilişkin sorunların kaynağı budur. Çünkü nefis, aklî bir varlıktır ve diğer akıllarda olduğu gibi sonsuz bir idrak kabiliyetine sahiptir. Oysa nefsin yetkinleşmesinde aracılık eden beden, cisimselliğinden ötürü kuvveleriyle sınırlı bir idrak kabiliyetine sahiptir. Nefis duyular vasıtasıyla cisimleri bilebiliyorken beden varlık hiyerarşisinde kendisinden üstte olan akılları bilme özelliğine sahip değildir. Çünkü cismin mâkulü idrak etme özelliği olmadığı gibi herhangi bir aklî varlığı kendi idrakine aracı kılma özelliği de yoktur. Yani insan, nefsi bakımından bütün varlığı idrak edebilir ama bu idraki, sınırlı bir idrak gücüne sahip bedeni kullanarak gerçekleştirmek zorundadır. Öyleyse insanın yetkinliği nedir sorusunun başka bir ifadesi, nefsin yetkinliği nedir sorusudur.

Daha önce belirtildiği gibi nefsin kendine özgü yegâne işlevi bilme, akletme veya taakkul eylemidir. Bu durumda insanın yetkinliği, gerçekte bilme veya taakkul gücünün yetkinleşmesi demektir. İbn Sînâ'nın, "insanın nazarî gücünün yetkinleşmesi" derken kastettiği de budur. Dolayısıyla gerçekte insanın yetkinliği nazarî yetkinliktir. Ancak bu yetkinliğin bedene bağlı olarak

gerçekleşmesi, yani cisimsel güçlerin nefsin faal akılla ittisaline hazırlık veya engel teşkil etmesi filozofların nefse "amelî güç" dediğimiz ikinci bir güç nispet etmesine sebep olmuştur. Oysa İbn Sînâ, amelî gücün bedensel bir güç olan şevk gücüyle (arzu gücü) aynı olduğunu belirtir.[12] Şevk gücü, bedensel güçlerin tamamını işlevselleştirdiğinden fiillerin niteliğine bağlı olarak nefsin ittisaline yardımcı veya engel olur. İnsanın birliğini ve bireyselliğini sağlayan şey nefis olduğu, bedenin bütün amellerinin sonucu yetkinleşme veya yetkinleşmeme olarak nefse döndüğü ve şevk gücü de söz konusu bedensel faaliyetlerin ilkesi olduğundan bu güç nihaî tahlilde nefsin bir gücü gibi adlandırılmıştır. Dolayısıyla nefsin kendisinin amelî güç denilebilecek herhangi bir gücü yoktur. Bu açıdan bakıldığında "nazarî güç" ifadesi de yanıltıcıdır. Çünkü bu söz, nefsin bir gücüne işaret etmemektedir. Zira nefis, basit bir varlık olduğundan, beden gibi farklı güçlere sahip değildir. İleride geleceği üzere istidlâl, sezgi vb. nefsin taakkul eylemindeki farklılıkları ifade eden kelimelerin tamamı, nefsin faal akılla ittisalinin farklı derecelerini bildiren kelimelerdir. Öyleyse "İnsanın tanımı açısından ulaşabileceği yetkinliğinin sınırı nedir?" sorumuzu insan yerine "nefis" kelimesini koyarak tekrar sorabiliriz: Nefsin tanımı açısından ulaşabileceği yetkinliğinin sınırı nedir?

İbn Sînâ'nın sırasıyla erken, orta ve geç dönem eserleri olan *el-Mebde' ve'l-meâd*, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *el-İşârât*'taki şu pasajlar, onun nâtık nefsin veya akleden gücün yetkinliğine ilişkin düşüncesini açıkça ifade etmektedir:

> Aklî güç, bir âlem haline gelme özelliğine sahiptir. Çünkü âlemler, suretlerinden dolayı neyseler odurlar. Aklî güç, "ilk ilke"den başlayıp mukarrep melekler olan akıllara, melekler olan nefislere, bunların ardından göklere, unsurlara, bütünün yapısı ve doğasına varıncaya kadar her duyulur ve akledilirin suretini alır ve suretler

12 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 30.

onda terettüp eder. Böylece aklî güç, aklî bir âlem haline gelir, faal aklın nuruyla aydınlanır ve varlığı süreklilik kazanır.[13]

Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya kadar her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan (yani cevherinden olan) ve cevherinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşür. Bu durum, diğer güçlere ait sevilen yetkinliklerle kıyaslanırsa, karşısında 'Bu ondan daha üstün ve daha yetkindir' demenin çirkin olduğu bir mertebededir. Aksine üstünlük, tamlık, çokluk bakımından sözü geçen idrak edilenlerden haz almanın kendisiyle tamamlandığı diğer yetkinliklerin herhangi bir yönden onunla ilişkisi yoktur.[14]

Akleden cevherin yetkinliği, onda ilk gerçeğin açıklığının O'na özgü yüceliğiyle akleden cevherin ulaşabileceği ölçüde temessül etmesi; sonra ilk gerçekten başlayıp yüce aklî cevherlere, sonra göksel ruhanî cevherlere, göksel cisimlere ardından bunlardan sonrakilere ulaşıncaya kadar bütün varlığın nasılsa öylece ve duyusallıktan arınmış olarak temessül etmesidir ki bu temessül, zattan ayrışmayacak bir şekilde gerçekleşen bir temessüldür. İşte bu, aklî cevherin fiil haline geldiği yetkinliktir.[15]

Felsefî düşüncenin en iddialı sözlerini içeren bu pasajlara göre nâtık nefsin yetkinliği onun bütün varlığın bilgisine sahip

13 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 103.

14 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 172. İbn Sînâ bu cümlenin özlü ifadesini yine *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te mâkullerin zorunlu varlığa nispetini incelediği VIII. 7. fasılda ifade eder: "Her şeyin kendine özgü yetkinliği vardır. Nâtık (düşünen) nefis için ise bilfiil aklî âleme dönüşmek vardır" (II, 115).

15 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 442.

olmasıdır. Bilginin nefiste meydana gelişini anlatmak için İbn Sînâ pasajların ilkinde "terettüp", ikincisinde "irtisam", üçüncüsünde ise "temessül" kelimelerini kullanmaktadır. Farklı vurguları içermekle birlikte her üç kelime de mevcutların suretlerinin nefiste meydana gelmesini ifade eder. Dolayısıyla yetkinlik aynı zamanda suret demektir. Suretlerin nefiste medyana gelmesi, nefsin kuvveden fiile geçmesi olduğuna göre bütün varlığın bilgisine ulaşmak, nefsin tam anlamıyla fiil haline gelmesi demektir. Bütün varlığın suretlerinin nefiste meydana gelmesi, nefsin ulaşabileceği yetkinlik sınırını yani nefsin nihaî gayesini ifade ettiğinden yetkinlik aynı zamanda gayedir. Her bir gaye ve yetkinlik, bu gayeye ve yetkinliğe ulaşan şeye haz verdiğinden bilgi, yetkinlik, suret ve gaye aynı zamanda nefsin hazzıdır. Her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şey ise iyilik (hayr) olduğundan yetkinlik aynı zamanda nefsin iyiliğidir. Bu anlamda nefisle ilgili olarak yetkinlik, bilgi, fiil, gaye, haz ve iyilik gerçekte aynı anlamı farklı açılardan ifade eden kelimelerdir. Bu sebeple bütün bu kelimeler esas itibariyle taakkul veya akletme eyleminin farklı açılardan isimleridir.

Daha önce de belirtildiği gibi taakkul, nefsin yegâne işlevidir ve nefis zatı açısından bölünme kabul etmediğinden nefsin fiili ile kendisi arasında herhangi bir ayrışma yoktur. Bu sebeple İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-meâd*'dan alınan birinci pasaj hariç ikinci ve üçüncü pasajlarda nefisteki suretin, "nefsin zatıyla bir olacak şekilde" veya "nefsin zatından ayrışmayacak şekilde" meydana geldiğini belirtmektedir. Bu farklılık, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'ın ilk fasıllarında özellikle âkıl-mâkul birliğini savunmuş olmasına bağlanabilir. İbn Sînâ orta ve geç döneminde âkıl-mâkul birliğini açıkça reddetmişti. Akledenin kendisi kalarak aklettiği şeye dönüşmesi anlamında bir âkıl-mâkul birliğini reddetse bile nefiste meydana gelen suret ile nefsin zatı arasında ayrışma bulunmadığını ancak bunun yine de âkılın

mâkulle ittihadı olarak anlaşılmaması gerektiğine işaret etmiş olabilir. Bu durumda yetkinleşme, nefsin zatının bir tür hal dönüşümüne uğraması anlamına gelecektir.

İlk bakışta hal dönüşümü ifadesi nefsin varlık tarzıyla çelişiyor görünmektedir. Çünkü "hal dönüşümü" zamansallığı içermektedir. Oysa hareketin ölçüsü olan ve bu sebeple ancak cisimlikle irtibatlı olarak düşünülebilen zamansallık, cisimsel olmayan bir varlıkta bulunmamalıdır. Fakat nefsin yetkinleşmesine ilişkin sorunlar tam buradan kaynaklanır. Çünkü insan nefisleri aklî varlıkların sudûru sürecinin sonunu temsil eder. Varlık bakımından sonda olmak bilgi bakımından sonda olmayı gerektirdiğinden nefis bilgi olarak en sondadır. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar, faal akıl gibi ay altı âlemdeki bütün oluş ve bozuluşların ilkesi olan ve dolayısıyla ay altı âlemdeki her şeyin mâkul bilgisine sahip olan bir varlıktan sudûr eden nefsin bütünüyle bilgilerden -anlaşılması güç bir şekilde- yoksun olarak var olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda ayrık akılların sudûru süreci insan nefsine vardığında bilfiil hiçbir yetkinliğin kalmamasıyla neticelenmektedir. Aklîlik adına insan nefsine kalan yalnızca maddeden ve maddenin eklentilerinden soyut olmaktan yani varlığının mâkul olmasından ibarettir. Yetkinleşebilmesi için de sudûr ettiği ayrık akıl tek başına yeterli gelmemektedir. Çünkü nefis, feyzi kabul istidadını bedensel güçlerin yardımı sayesinde kendisinde meydana gelen hallerle elde etmektedir. Ancak nefis aklî bir varlık olduğu için bedensel güçlerin yardımını önceleyen ve bütün mâkulleri bilmesine imkân veren genel bir istidada sahiptir. Bu genel istidadın ortaya çıkardığı fiilî durum, nefsin kendisinin farkında olmasıdır. Yani nefis zaten bir akıl olması sebebiyle kendi kendisini bilmeye istidatlı olarak var olduğundan dıştan bir yardım olmadan hatta İbn Sînâ'nın havada asılı adam temsilinde ifade ettiği üzere hiçbir yardım almadığı ve almayacağı varsayılsa bile kendisini bilmektedir. Fakat nefis, kendisini bilmesi dışındaki bütün

bilgilerden yoksun olarak var olduğundan genel istidattan özel istidada geçmesi yani belirli mâkulleri alma istidadını kazanması, duyusal güçlerin yardımıyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda nefsin yetkinleşmesi, genel istidadını özel istidatlara dönüştürmesi sürecidir ki özet istidatlar sayesinde faal akıldan gelen feyizler veya mâkuller, nefiste hal dönüşümünü sağlamaktadır.

Şu halde nefsin başlangıçta bilgilerden yoksun olması ve bu bilgileri elde etmek için de sadece ayrık akılların yeterli olmayıp bedensel güçlere ihtiyaç duyması, bir süreç olarak "yetkinleşmeye" (istikmal) sebep olmaktadır. Bu anlamda yetkinleşme, nefsin fiilleri açısından bölünmüşlüğüne ilâve bir durum ortaya çıkarmaktadır. Daha önce sözü edilen bölünmüşlük, nefsin zatı bakımından basitliği ile bedeni tedbir etmesi bakımından kendisine nispet edilen fiillerin çokluğundan kaynaklanıyordu. Oysa burada nefsin cisimsel güçlerden bağımsız olarak kendinde bir tür birleşikliği içerdiği görünmektedir. Akıl olmasından dolayı nefis basittir fakat bu basitlik, nefsin hakikati bakımından basit olması anlamına gelmemektedir. Eğer nefis hakikati bakımından basit olsaydı kuvveden fiile intikal etmemesi gerekirdi. Zira kuvveden fiilen intikal zorunlu olarak hakikatte birleşikliği gerektirir. Bununla birlikte nefsin varlık tarzı bakımından basit ama hakikati bakımından birleşik olduğunu söylemek ilk bakışta çelişkili görünebilir. Ancak burada kastedilen, madde ve suretten oluşan şeylerin birleşikliğine benzer bir birleşiklik durumu değil bir tür aklî birleşikliktir. Aslında İbn Sînâ düşüncesinde böylesi bir birleşiklik, ister akıl ister cisim olsun zorunlu varlık dışındaki bütün mevcutlarda bulunmaktadır. Çünkü zorunlu varlık dışındaki mevcutlar, varlığını bir başkasından aldığından varlık-mahiyet ayırımına konu olmaktadır. Varlık-mahiyet ayırımı ise bir mevcudun kendisi bakımından sahip olduğu şey ile başkasından dolayı sahip olduğu şeyin farklılığını gerektirir. Dolayısıyla genel olarak mümkünler kategorisini oluşturan böylesi mevcutların hüviyeti yani dıştaki varlığı kaçınılmaz

olarak bir tür birleşikliği barındıracaktır. Nitekim İbn Sînâ, "zorunlu varlık'tan başka hiçbir şeyin kendisi bakımından kuvve veya imkâna bulaşmaktan uzak kalamayacağını"[16] söyler. Öyleyse ayrık akıllar da dahil olmak üzere bütün varlıklarda birleşiklik bulunmaktadır ve hiçbir mümkün varlığın hakikati gerçek anlamda basit değildir. Fakat kuvveden veya imkândan yoksun kalmama anlamında Tanrı dışındaki bütün mevcutlar ortak olsa da ayrık akıllar ile insan nefisleri ve genel olarak aklî varlıklar ile cisimsel varlıklar arasında esaslı farklar vardır.

Ayrık akıllar, varlıklarını bir başkasından aldıklarından bireysel varlıkları, mahiyetleri ile varlıktan birleşiktir. Ama bu birleşiklik, onların ikincil yetkinliklerinde kuvveden fiile intikalini gerektirmez. Çünkü aralarında varlık hiyerarşisi ve dolayısıyla bilgide kuşatıcılık bakımından fark olsa da bunlardan herhangi biri başlangıçta bilkuvve iken sonra bilfiil olmamakta, aksine var olmadan önce bilgide ne iseler dışta da öylece var olmaktadırlar. Dolayısıyla ayrık akıllardan hal dönüşümünden söz edilemez. Oysa insan nefisleri, akılların sudûru hiyerarşisinin sonunda olduklarından varlık bakımından en eksik akılları oluşturdukları gibi bir bedenin nefsi olarak var olduklarından da başlangıçta sadece aklî bir suret olarak var olmaktadırlar. Bu sebeple nefislerin bilfiil olabilmesi için genel istidatlarını bedensel güçler yardımıyla özel istidatlara dönüşerek faal akıldan mâkulleri almaları gerekir. Cisimsellerde ise birleşikliğin nasıl olduğu açıktır.

Özellikle ayrık akıllar ve nefislerin birleşikliği ile ilgili karışıklığa yol açan şeylerden biri, her iki grup için de İbn Sînâ'nın "kuvve" kelimesini kullanmasıdır. Oysa kuvve kelimesi, özel olarak cisimlerle ilgilidir ve ancak bir cismin kuvveden fiile intikalinden bahsedilebilir. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde yalnızca cisimlere özgü bir fiil olan hareketi mümkün kılan şey, cismin kuvveden

16 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 45.

fiile intikalidir. Kavramın bu anlamıyla ayrık akıllar hakkında kullanılamayacağı açıktır. Bu sebeple İbn Sînâ kuvve kelimesini ayrık akıllarla ilgili olarak kullandığında bazan onların mümkün oluşunu bazan da onların cevherlerinin gereği olan özellikleri kasteder. Çünkü her hâlükârda ayrık akılların hakikatleri ile fiilleri yani hakikatlerinin gerekleri farklıdır. Ancak nefisle ilgili kullanımında kuvve kelimesi, esas itibariyle imkân kelimesinin anlamlarından dördüncüsü olan istidat anlamına gelmektedir.[17] Nefsin istidatlarını fiile dönüştürmesi ise cisimlerdeki intikale oldukça benzeyen bir anlam ifade eder ki asıl karışıklığa sebep olan budur. Kuşkusuz İbn Sînâ nefsin kuvveden fiile intikaliyle cisimsel değil aklî bir hareketi kastetmektedir. Bu sebeple intikal, hareket vb. kavramların aklî bir varlıkla ilgili olarak kullanımı zorunlu olarak mecazidir. Böylesi bir mecaza İbn Sînâ'yı mecbur eden, insan nefsinin mâkulleri idrakinin bir süreç içinde gerçekleşmesidir. Bunun sonucu olarak nefisteki hal değişimleri zorunlu olarak cisimselliği çağrıştıran kelimelerle anlatılmaktadır. Bu durum ise sadece İbn Sînâ düşüncesinde değil, nefis-beden ayrılığını benimseyen Meşşâî felsefede esaslı bir kavram yetersizliği sorununa işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu Meşşâî filozoflar, akıllar ile cisimler arasında keskin bir varlık tarzı ayırımı yaptıklarından aklın cisme tesirini ve nefis durumunda olduğu gibi cismin aklın istidadına hazırlık oluşturmasını açıklayacak bir kavramsal şema geliştirememişlerdir. Belki de geliştirilmesi mümkün olmayan böyle bir şema yetersizliği, genelde Meşşâî felsefede özelde İbn Sînâ felsefesinde ayrıklar ile cisimler arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılan pek çok kelimeyi mecazlaştırmıştır. Nefis meselesinin bir yönüyle metafizikte bir yönüyle tabiat bilimlerinde incelenmesiyle iyice perçinlenen bu sorun, nefis-beden ilişkisini anlatan kelimeler dağarcığının esas itibariyle tabiat bilimlerinden

17 İmkân kelimesinin İbn Sînâ felsefesindeki anlamları için bk. Kaya, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*, s. 145-168.

ödünç alınmasına sebep olmuştur. Fakat ödünç alınan bu kelimeler daima tabiat bilimlerinde ait oldukları kuvvelere referansla kullanıldığından onların ifade ettiği anlamlar asıl bağlamlarından farklılaştığı halde âdeta hiçbir anlaşılma sorunu yokmuş gibi meseleleri incelemişlerdir. *Mübâhasât* ve *Ta'lîkât* gibi İbn Sînâ'nın öğrencileriyle diyaloglarını aktaran eserlerde filozofa yöneltilen pek çok sorunun nefisle ilgili olmasının sebeplerinden biri de budur. Bu bakımdan insan nefsi gibi akla ve cisme bakan yönlere sahip ara formların incelenmesinde ciddi bir kavramsal yetersizlik sorunu bulunduğunu daima akılda tutmamız, kuvveden fiile intikal ve hareket gibi kelimelerin anlamlarını belirginleştirmemiz gerekir. Bu belirginliği mümkün olduğu ölçüde sağlamanın en güvenilir yolu ise İbn Sînâ'nın yaptığı gibi mutlak basitlik ile birleşiklik arasındaki karşıtlığı ortaya koyarak tümdengelimsel bir açıklama yöntemi kullanmaktır. Çünkü insan nefsinin birleşikliği ancak zorunlu varlık, ayrık akıllar ve felekî nefislerdeki basitlik karşısında tam olarak anlaşılabilmektedir. Nitekim İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-meâd*, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *el-İşârât*'ta Tanrı, ayrık akıllar ve feleklerin nefislerini incelediği yerlerde genellikle bunların bilme niteliğiyle nefsin bilme niteliğini karşılaştırarak nefsin bölünmüşlük ve birleşikliğine dikkat çeker. Şu halde sudûr sürecini basitlikten birleşikliğe giden bir süreç olarak incelediğimizde nefsin yetkinleşmesinin ne kadar zor ve karmaşık bir süreç olduğunu daha açıklıkla görebiliriz.

B. Basitlik ve/veya Teklik: Zorunluluk ve/veya Tamlık

İbn Sînâ'ya göre biz bedîhî olan varlık ve imkân gibi kavramlardan hareketle bir ilk varlığa ulaşırız. İlk (el-evvel), varlığını kendisini önceleyen herhangi bir şeyden almadığından zorunludur, diğer deyişle varlığı kendindendir. Şu halde ilk, zorunlu varlıktır. Zorunlu varlık ise özü gereği birdir ve hiçbir şey ilklikte ve zorunlulukta ona ortak değildir. Bu sebeple zorunlu varlık hiçbir şekilde çoğalmaz. Onun zatı mahzâ ve gerçek birlik sahibi olduğundan kendisinde birleşiklik bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla onun mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyyet) vardır. Bu sebeple onun cinsi, niteliği, niceliği, tanımı, mekânı, zamanı, dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Varlıktan sonra onu nitelemenin yegâne yolu, benzerlerin ondan olumsuzlanması ve bütün izâfetlerin ona olumlanmasıdır. Çünkü o, her şeyin ilkesi olduğundan her şey ondandır fakat o, kendisinden sudûr eden şeylere ortak değildir. Şu halde zorunlu varlık, varlığı tam olandır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey eksik değildir. Varlığının tamlığı ve yetkinliği, onun aynı zamanda sırf iyilik olduğunu gösterir. Zira iyilik, varlığın yetkinliği olduğundan gerek varlık gerekse de yetkinlik bakımından yokluğa karışmayan aksine daima bilfiil olan varlık, sırf iyiliktir. Öyleyse sırf iyilik, özü gereği zorunlu varlıktan ibarettir. Zorunlu varlık ilke olduğundan kendisinden

sonraki şeylerin varlıkları ve yetkinlikleri ondan gelir. Zorunlu varlık, bu bakımdan da iyiliktir ve hiçbir şekilde eksiklik ve kötülüğe konu olamaz. Bu sebeple onda tamamlanacak veya eksilecek hiçbir şey yoktur. Ondan başka her şey varlığını ondan aldığından varlığın zorunluluğu, tamlığı ve sürekliliğinde hiçbir mevcudun varlıkta kendisine ortak olmayacağı en özel varlıktır. Bu sebeple kelimenin tam anlamıyla gerçektir (hak) ve hiçbir şeyin varlığına inanmak, onun varlığına inanmak kadar doğru olamaz. Böylesi bir varlık, sürekli ve başkalaşmaz olacağından bozulan ve başkalaşan maddeden bütün yönlerden ayrık olmak durumundadır. Bu bakımdan zorunlu varlık, sırf akıldır ve akıl olması sebebiyle de akledendir. Bir şeyin mâkul olmasının engeli madde ve maddenin ilgileri olduğuna göre o, aynı zamanda mâkuldür.

Şu halde zorunlu varlık, sırf akıl, akleden ve mâkuldür. Fakat bu durum onda bir çokluk meydana getirmez. Çünkü tek bir şeye soyut bir varlık olması bakımından akıl; soyut varlığa zatı gereği sahip olması bakımından mâkul; soyut varlığın zatına ait olması bakımından da âkıl denilmektedir. Zorunlu varlık bütün varlığın ilkesi olduğundan bütün şeyleri akleder. Şeyleri onların varlığından önce aklettiğinden şeyler hakkındaki bilgisi, onların zatından değil kendi zatındandır. Bu sebeple zorunlu varlığın, başkalaşan şeyleri, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Dolayısıyla onun fesada uğrayan varlıklara dair bilgisi, bir maddeye, maddenin ilişenlerine, bir vakte ve somutluğa bağlı bir bilgi değil soyut mahiyetlerle gerçekleşen mâkul bir bilgidir. Bu sebeple zorunlu varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden zorunlu varlık sebebiyle zorunlu hale geldiğinden zorunlu varlık, zatını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Böylelikle kendisinden sonraki ikincil sebeplerin yol açtığı şeyleri, onlar arasındaki zamanları

ve onlara ait sonuçları bilir. Ancak bu bilgi mâkul olduğundan zorunlu varlık, tikel şeyleri sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder. İşte zorunlu varlığın tikel şeyleri tümel olması bakımından idrak etmesinden kastedilen, onları sıfatlara sahip olması bakımından bilmesidir. Bu bilgi, tek bir defada ve mücmel olarak gerçekleştiğinden onun cevherinde bir çoğalmaya yol açmadığı gibi şeylerin suretleriyle suretlenmesine de sebep olmaz. Aksine şeylerin suretleri, "ilk"ten mâkul olarak taşar. Mâkul olarak taşan bu suretler, zorunlu varlıktan taşan varlıkla var olduğundan o, iyiliğin her şeyde bulunmasının keyfiyetini de kendi zatından bilir. Bu sebeple de zorunlu varlıktaki mâkul suret, şeylerin dıştaki suretlerine değil yine kendi katındaki mâkul düzene göre varlıkların suretine tâbidir. Bununla birlikte buradaki suret kavramı ifadede yetersizlik sebebiyle kullanılmaktadır. Çünkü onun bilgisi, tasavvurlardan ve tasdiklerden (kavramlar ve yargılar) oluşan bilgi değildir. Başka bir deyişle o, her şeyi bilir ama bu bilgi, şeylerinden suretlerinden oluşan bir bilgi değildir, bilakis onun zatından ibaret olan bir bilgidir. Dolayısıyla zorunlu varlık, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve zatı, mâşuk olması bakımından iyiliktir. Bütün varlıktaki iyilik nizamı onun zatında mâkul olarak bulunduğundan onun mâşukudur. Fakat o, bu nizamdan asla etkilenmediğinden -çünkü zatındaki mâkul düzen, zatının aynısıdır- bir arzudan dolayı bu düzene yönelmez, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. Şu halde zorunlu varlığın akletmesi, bilmesi ve irade etmesi, zatının ta kendisidir. Onun zatından sonraki şeyleri akletmesi ise zatını akletmesinin mâlûlüdür.

Zorunlu varlığın mâkulleri dışta var olduğunda onun bu mâlûllere nispeti, ilke olmaktan ibarettir. Bu mâlûllerin zorunlu varlıkta resmolan mâkulleri sebep-sonuç sırasına göre dizilirler. Fakat mâkuller arasında zamansal bir öncelik ve sonralık bulunmadığından zorunlu varlığın taakkulünde herhangi bir intikal söz konusu değildir. Mâkullerin belirli bir tertip dahilinde

akledilmesi, bir defada değil, sebep-sonuç sırasına göre bir düzen içinde varlık kazanmalarına sebep olurken mâkullerde intikal bulunmaması, zorunlu varlığın bu nizamı taşmış, olmuş ve mevcut olarak akletmesini sağlar. Böylelikle zorunlu varlık, zatını ve her şeyde var olan iyilik nizamını nasıl oluşturduğunu akleder. Yani gerçekte zorunlu varlık kendisini akleder ve diğer mâkuller de zatını akletmesinin içinde mevcut birer şey olarak akledilmiş olurlar. Dolayısıyla zorunlu varlığın kendini bilmesi demek, her şeyi bilmesi demektir. Her şeyi bilmesi, her şeyin zorunlu olarak irade edilmiş olması; her şeyin irade edilmesi de zorunlu varlıktaki mâkul nizama uygun olarak var olması demektir. Bu durumda zorunlu varlıktaki mâkuller hem idraktir hem de yaratmanın ilkesidir. Şu halde ortada yalnızca onun zatı vardır ve bu zat, hem akıl hem bilgi hem irade hem de kudrettir. Bunlar arasında zat bakımından farklılık bulunmadığı gibi anlam bakımından da farklılık yoktur. Bu sebeple ondan meydana gelen şeyler, onun amacı olamaz, bilakis o, kendisinden meydana gelen şeylerin amacıdır. Diğer deyişle zorunlu varlığın zatından başka bir gayesi olamaz. Herhangi bir şeyi gaye edinmediği için de iradesi ve yaratması, gerçek anlamda cömertliktir. Böylesine bütün bakımlardan bir ve zorunlu bir varlıktan daha mükemmel bir güzellik veya hoşluk mümkün olamayacağına göre zorunlu varlık, mahzâ güzellik ve iyilik sahibi olup diğer mevcutlardaki güzellik ve hoşlukların ilkesidir. Yetkinlik, hoşluk ve güzelliğin zirvesindeki zorunlu varlık, kendisini bu gaye, hoşluk ve güzellikle akleder. Akletme, akleden ve akledilen bir ve mükemmel olduğuna göre onun mâşuku bizzat kendisidir. Dolayısıyla o, hem âşık hem aşk hem de mâşuktur. Varlıkta ondan daha mükemmel bir âşık, mâşuk ve aşk bulunmadığından idrak, idrak edilen ve idrak edenlerin en üstünü odur. Bu sebeple o, haz alanların ve haz alınanların en üstünüdür. Şu halde aşk, güzellik, hoşluk, idrak ve haz, onun zatından ibarettir.[18]

18 Zorunlu varlıkla ilgili açıklamalar için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 88-115, 147; ayrıca zorunlu varlıkla ilgili olarak bk. Şehristânî, ⇨

Zorunlu varlığın bütün özellikleri, yukarıdaki tasvirden de anlaşılacağı üzere, her biri diğerine irca edilebilen ve biri söylendiğinde kaçınılmaz olarak diğerlerinin de söylenmiş olduğu niteliklerdir. Meselâ biz bir şeye yukarıda açıklanan anlamda zorunlu dediğimizde ona varlık, basitlik, tamlık, iyilik ve bilfiillik gibi diğer nitelikleri de zımnen yüklemiş oluruz. Aynı şekilde bu niteliklerden herhangi birini Tanrı'daki anlamıyla bir şeyden olumsuzladığımızda diğerlerini de olumsuzlamış oluruz. Bu anlamda söz konusu niteliklerle Tanrı'nın nitelendiği şekilde nitelenen hiçbir varlık yoktur. Bu sebeple zorunlu varlık dışındaki hiçbir şeyin mahiyeti varlığı hak edemez. Her şey, zorunlu varlık sayesinde gerçektir ve ona bakan yöne kıyasla mevcuttur. Onların zorunlu varlığa izâfetleri kesildiğinde, yalnızca yokluğu hak ederler. Çünkü Tanrı'daki kendinden zorunluluk niteliği, sudûr eden ilk varlıktan itibaren ortadan kalkmakta ve mümkün varlıklar âlemi başlamaktadır. Diğer deyişle Tanrı'da birlik ve basitlik, sudûr teorisindeki hiyerarşiye paralel şekilde yerini dereceli olarak bölünmeye bırakmaktadır. Fakat sudûr eden varlıkların Tanrı ile varlık bakımından ilişkisi, Tanrı'daki varlık ve zorunluluğun mümkün bir varlıkta olabileceği ölçüde devamını temin ettiği gibi diğer niteliklerin de devamını sağlamaktadır.

Buna göre sudûr teorisinin ilk basamağını, varlık tarzında Tanrı'ya benzerliğe sahip ve hiçbir şekilde maddeyle teması

Milel ve Nihal, s. 385-391; Gazzâlî, *Makâsıdü'l-felâsife*, s. 219-252; a.mlf., *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 163-197. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki görüşlerinin filozofun felsefesi bağlamında bir tahlili için bk. Houraní, "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence", s. 74-86; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 46-60; a.mlf., *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 159-204; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık kavramının tarihsel kökenleri için bk. Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", s. 126-140. Zorunlu varlık kavramının eleştirel okumaları için bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 85-143; Altaş, *Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 383-470.

olmayan akıllar oluşturur. Akıllar, basitlik ve bilfiillikte Tanrı'ya en benzer varlıklarsa da mümkün olmaları sebebiyle mutlak bir birlik ve basitliğe sahip değildirler. Çünkü akıllar arasında cins birliği vardır ve bir akıl diğerinden fiiliyle ayrışır. Yani her bir akıl, farklı bir mahiyettir. Bu mahiyetlerin ortak bir gereği vardır: Maddeden ve maddenin mâkul olmaya engel teşkil eden eklentilerinden soyut olmak. Dolayısıyla akıllarda bir tür birleşiklik vardır ama bu birleşiklik, öncelikle varlık ve mahiyetten oluşmak anlamında aklî bir birleşiklik olup cisimsel şeylerde olduğu gibi cinsten ve fasıldan birleşmek anlamında değildir. Bu sebeple akıllar, zatları sebebiyle birbirlerinden ayrışırlar. Varlık ve mahiyetten birleşmiş olmaları sebebiyle varlıklarını illetlerinden alırlar. Mahiyetlerinin farklılığı sebebiyle kendilerinden farklı fiiller sudûr ederken maddeden bütünüyle soyut olmaları sebebiyle kuvve halinden fiil haline intikali barındırmazlar. Dolayısıyla akıllar, kendi imkânları ne ise o ölçüde tam, basit ve bilfiildirler. Akıllar, varlık ve mahiyetten oluşmak anlamından başka bir tür aklî birleşikliği daha içerirler. Bu birleşiklik, onların mâkulleri ve zatları arasındaki başkalıkta ortaya çıkar. İbn Sînâ akılların bilgilerini ele alırken "nakşolma" ve "heyet" kelimelerini kullanır. Aslında her iki kelime de akılların bilgisini zorunlu varlığın bilgisinden ayrıştırmak için seçilmiştir ve akılların sonradanlıkları sebebiyle kaçınılmaz olarak bir şekilde aklî birleşikliği barındıklarını ifade eder. Çünkü akılların mâkulleri, onların gerekleridir (lâzım). Zat ve gereklerinin toplamı ise zorunlu olarak aklî bir birleşikliği doğurur. Aslında aynı durum zorunlu varlık hakkında da geçerli olmakla birlikte onun zatı sebebiyle zorunluluğu böylesi bir aklî birleşikliğe imkân vermez. Bu anlamda akıllar ile zorunlu varlık arasında -anlaşılması güç olmakla birlikte- daima hatırda tutmamız gereken esaslı bir ayırım vardır.[19]

19 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 146-159.

İbn Sînâ *Mübâhasât*'ta bir şeyin zatı ile gereklerini (levâzım) ayırır. Ona göre gerekler olmaksızın bir şeyin hakikatinin kendi olması bakımından tahakkuku imkânsızdır. Hatta bu hükümden zorunlu varlık bile istisna değildir. Çünkü zorunlu varlığın da sıfatlarının gerekleri vardır ve o, bu gerekler olmaksızın sadece kendi olması bakımından taayyün etmez. İbn Sînâ'nın gerekler dediği zorunlu varlık ve akıllardaki mâkullerdir. Gereklerin gerekleri ise bu mâkullerin dışta tahakkuk etmiş varlıklarıdır. Mâkuller ile zatı ayırırak düşündüğümüzde zorunlu varlık, kendisi olması bakımından bir şey, gereklerini gerektiren olması bakımından başka bir şeydir. Hakikatten ve gereklerden oluşan toplam ise başka bir şeydir. Diğer deyişle biz zatın hakikatini kendinde mâkul olması bakımından düşünebileceğimiz gibi gerekleriyle taayyün etmiş olması bakımında da düşünebiliriz. Bu itibarlar arasında izâfî ve nisbî bir başkalık vardır.[20] Bununla birlikte gerekler ile zatın başkalığı dikkate alındığında zorunlu varlığın taayyün etmek için bu gereklere muhtaç olduğu söylenemez. Zorunlu varlıkta olduğu gibi zat, gereklerle başkalaşmıyor ve kuvveden fiile çıkmıyorsa gerekler zatın birliğini etkilemez ve zat bunlarla çoğalmaz. Çünkü bu durumda zat gereklerini yapmakta ama onlardan etkilenip onlarla yetkinleşmemektedir. Yetkinleşmenin olması için zatın önce bunlardan yoksun olup sonra kazanması gerekir. Nitekim aşağıda geleceği üzere insan nefsi, mâkullerinden etkilenip onlarla yetkinleştiğinden yetkinlikleriyle birlikte dikkate alındığında birleşiklik ve çokluk barındırırken kendi başına alındığında da soyut ve basittir.[21] Bu bakımdan zorunlu varlığın mâkulleri, zatının gerekleri ve mâkullerin dıştaki varlığı da söz konusu gereklerin gerekleridir. Fakat bu gerekler, onun hem zatından hem de zatındadır. Diğer deyişle Tanrı'nın zatı hem fâil hem de kâbildir.[22] Çünkü Tanrı'nın

20 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 174.

21 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 366.

22 İbn Sînâ'ya göre bir şeyin hem fâil hem de kabil olması, zamansal olduğunda imkânsız iken zamansal olmadığında imkânsız değildir (*Mübâhasât*, s. 368).

zatı ve gerekleri arasında izâfî bir başkalık düşünülebilse bile bunlar, yukarıda anlatıldığı gibi bir ve aynı şeydir. Bu sebeple bütün mevcutlar, zorunlu varlığın zatında içerilen mâkullerin gerekleri olmakla birlikte onun bilgisi, sonradan eklenmeyi ifade eden nakşolma, heyet, araz ve lâhik gibi kelimelerle ifade edilmeye elverişli değildir. Burada özellikle zatı gereği zorunluluk vasfının her türlü izâfî başkalığa rağmen birliği zorunlu kıldığını dikkate almak gerekir. Nitekim İbn Sînâ Tanrı'nın zatı ve mâkulleri arasındaki izâfî başkalığın vehmettirdiği çoğalma ve bölünme düşüncesinden ancak zatı gereği zorunlu olmayı dikkate aldığımızda kurtulacağımızı belirtir:

> Bu akledilirleri, "ilk"in zatının parçaları yaparsan, bir çokluk meydana gelir. Onları, "ilk"in zatının eklentileri (levâhik) yaptığında ise "ilk"in zatının bunlar açısından zorunlu varlık olmaması durumu ortaya çıkar. Çünkü bu durumda "ilk"in zatına, mümkün varlık bitişmektedir. Onları bütün zatlardan ayrık şeyler yaparsan, platonik suretler ortaya çıkar. Eğer onların bir akılda mevcut olduğunu düşünürsen, yine bundan önce söylediğimiz imkânsızlık ortaya çıkar. O halde, gayretini bu kuşkudan kurtulmaya harcaman ve "ilk"in zatının çoğalmayacağı (ilkesini) koruman gerekir. Onun zatının, varlığı mümkün bir izâfetle birlikte alınmış olmasını önemsememelisin. Çünkü onun zatı, Zeyd'in varlığının illeti olması bakımından zorunlu varlık değil, onun zatı olması bakımından zorunlu varlıktır.[23]

Şu halde zorunlu varlığın mâkulleri için araz, heyet ve lâhik (eklenti) kelimelerini kullanmak, esas itibariyle zatı itibariyle zorunluluk vasfına aykırıdır. Eğer zatı gereği zorunlu olmasaydı zat ile mâkuller arasındaki itibarî farklılığı, söz konusu kelimelerle anlatarak yine de birliğin bozulmayacağına dikkate çekmek mümkün olurdu. Nitekim İbn Sînâ böylesi kelimeleri birlik durumuna dikkate çekmekle birlikte akıllar hakkında kullanmaktan kaçınmamaktadır. Zira akıllar varlığını bir başkasından

23 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 111.

aldığından onların illetlerine dair bilgileri illetlerinin varlığını önceleyemez. Bununla birlikte daima fiil halinde olduklarından bir yetkinleşme sürecinde değil, varlıklarıyla birlikte illetlerini bilirler. Varlık mertebesi bakımından maddeleri önceledikleri-nden ister oluş ve bozuluşa konu olsun isterse de olmasın cisimler âlemindeki bütün mevcutların mâkul suretleri akıllarda bulunur. Bu sebeple mevcutların varlığı, akıllarda var olan heyetlerin yani mâkullerin mâlûlleridir.[24]

Bu, varlık bakımından neyi önceliyorlarsa o şeyin bilgisine o şeyden değil, kendiliklerinden sahip olduklarını gösterir. Bir şeyin farklı kuvveleri olup da bunlar arasında birbirini engelleyecek bir çatışma olmadığı takdirde o şey fiilini hiçbir araca gerek duymadan icra eder. Bu bağlamda akıllar, basitlikleri sebebiyle hiçbir kuvve çatışması yaşamazlar. Bu sebeple de akılların bilgileri ile kudretleri örtüşür. Yani bir şeyi yapmak için o şeyi bilmenin dışında hiçbir araca muhtaç değildirler. Diğer deyişle akıllar bilgi ve fiil özdeşliğine sahiptirler. Bu anlamda onların varlıkları akıl, fiilleri ise taakkulden ibarettir ve şeyler onların bildiği düzene ve sebep-sonuç sırasına göre var olur.

Sudûr hiyerarşisinde akıllardan sonra feleklerin nefisleri, diğer deyişle gezegenlerin ve yıldızların nefisleri gelir. Feleklerin nefisleri, İbn Sînâ'ya göre aklî varlıklar olduğundan onlarda hem taakkul hem de tahayyül gücüne sahiptirler ve sudûr ettikleri akla benzeme arzusuyla hareket ettirdikleri cirmlerinin hareketlerinin sağladığı hazırlık sayesinde yetkinleşirler.[25]

Bu sebeple İbn Sînâ düşüncesinde bir süreç olarak yetkinleşme kavramı ilk olarak feleklerin nefislerinde ortaya çıkar. Feleklerin nefisleri başka herhangi bir cisimsel güce sahip olmadıklarından tahayyüllerinin kaynağı, yalnızca sudûr ettikleri akıldır. Herhangi bir güç kendisine gelen bilgiyi ancak kendi doğası

24 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 121.

25 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 127-136.

doğrultusunda alabildiğinden felek nefisleri, akıllarından taşan mâkul suretleri -İbn Sînâ bu suretlere akılların feleklerin nefsine nispetle kemalin ötesinde oluşunu ifade etmek için akılların fazlalığı der- taakkul ve tahayyül güçlerinin doğasına uygun olarak mâkul ve cisimsel suretler halinde alırlar. Dolayısıyla felek nefislerinin iki temel özelliği vardır. Birincisi, hangi akıldan çıkmışlarsa o akıldan bilgi aldıklarından ay altı âlemde olmuş ve olacak bütün şeylerin bilgisine sahiptirler. Bu bilgi, cisimleri sayesinde tahayyül olabildiğinden tek tek oluşlarla ilgili zamansal bir bilgiye dönüşmektedir. Bu bakımdan feleklerin nefisleri, olmuş ve olacak şeyleri, bu şeylerden hareketle değil, akıllardan alarak bilirler. Bu yönüyle de bilgileri şeylerin zatlarını önceleyen akıllara benzer. İkincisi ise tek bir güce sahip olmalarıdır ve kuvvenin tekliği anlamında basittirler. Birden çok güçleri olmadığından bir kısım güçlerin diğerlerini engellemesi durumu ortaya çıkmaz. İnsanlarda ayrışmış olarak bulunan görme, işitme vb. güçler, feleklerin nefislerinde âdeta tek bir güçte toplanır. Bu sebeple de onların tahayyül güçleri tamdır. Tahayyülün tamlığı, onlardan fiilin çıkışının da tamlığını sağlar. Feleklerin nefisleri bu iki özellik sayesinde ay altı âlemdeki oluş ve bozuluşa sebep olurlar. Tıpkı feleklerin cisimlerinin hareketleri, ay altı âlemdeki oluşların meydana gelmesine sebep olduğu gibi nefislerinin tahayyülü de oluşların meydana gelmesinin sebebi olur. Meselâ havanın sıcaklığını tahayyül ederler ve havada sıcaklık meydana gelir. Bazan onların tahayyülü, insan nefislerindeki tahayyülleri meydana getirir ve insanları bir kısım şeyleri yapmaya sevkeder. Tahayyül ettikleri şeyler, kimi zaman herhangi bir hareket olmaksızın kimi zaman da bir hareketin aracılığıyla meydana gelir. Tahayyülü akıllardan taştığı için kesinlikle yanlışı ve imkânsızı içermez. Çünkü tahayyüllerdeki farklılık ve yanlışlık, tahayyülün kendisinden değil, onu kabul eden şeyden kaynaklanır. Oysa feleklerin nefislerinde insanda olduğu gibi mizacın ve cisimsel terkibin fesadı, karışımı oluşturan unsurların mücadelesi ve

fikir gücünün karışması söz konusu değildir. Diğer deyişle felekterdeki kābil yani nefis saf olup tahayyülün başka bir güç tarafından engellenmesi söz konusu değildir. Bu sebeple felekler, yalnızca zorunluları tahayyül eder. Tahayyülün feyiz kaynağı olan akıl da zorunluları taakkul ettiğinden akıldan feleğe taşan taakkul ile felekteki tahayyül örtüşür. Böylece feleklerin nefislerinde tahayyül ile fiil tam olarak birleşir. Bu sebeple yersel şeylerin ve insan nefislerinin feleklerin nefislerine tesiri mümkün değilken feleklerin oluşlara ve insana tesiri mümkündür. Bu nefislerin basitliği tahayyüllerini öylesine güçlü kılar ki onların insan nefislerindeki etkisi fiil ve infialle olmaz. Çünkü onlar bazan insan için bir şeyi tasavvur ederler ve o şey insanda âniden meydana gelir. Meselâ bir insanın hasta olduğunu tasavvur etseler o insan hastalanır. Bazan da onların bir şeyi tasavvur etmesi, insanın da o şeyi tasavvur edip yapmaya teşebbüs etmesine sebep olur.[26]

Şu halde akıllar ile feleklerin nefislerinin ayırıcı özelliği, herhangi bir bölünme içermemesi ve güçlerinin şubelere ayrılmamış olmasıdır. Bu basitlik, taakkul ve tahayyülün tamlığını sağlayarak taakkul ve tahayyül ile fiil arasındaki ayrılığı kaldırmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvur ve tahayyülün gücü, fiilin tamlığını doğurmaktadır. Çünkü bir fiilin tasavvur ve tahayyül olmaksızın sudûru mümkün değildir. Akılların ve nefislerin tesirlerinin mümkün olmasının ve onlardan fiiller çıkmasının sebebi, bilfiil sahip oldukları tasavvurlar ve tahayyüllerdir. Bir şeyin tasavvuru ve tahayyülü ne kadar güçlü olursa fiili de o kadar tam olur ve bu süreç, kendisinde hiçbir şekilde kuvve halinin bulunmadığı zorunlu varlıkta son bulur. İşte insan nefsinin sorunu tam da böylesi bir basitlikten yoksunluktur.

26 İbn Sînâ, *Ta'lîkāt*, s. 129-130, 166-167.

C. Bölünmüşlük ve/veya Çokluk: Eksiklik ve Çatışma

Daha önce belirtildiği gibi insan nefsi, bir cismin sureti olarak var olması bakımından bilfiil olsa da başlangıçta hiçbir tasavvura sahip değildir. Tasavvurlarla bilfiil olabilmesi için de kendisine tasavvur veren faal akla muhtaçtır. Nefis, kendisinin ilkesi olan faal akla tesir edemeyeceği için yalnızca onun tesirine istidatlı hale gelebilir. Diğer deyişle faal aklın nefsi bilfiil yapabilmesi için nefsin hazırlıklı olması gerekir. Bu hazırlık ise bedende birbirinden farklı güçler olarak bulunan dış ve iç duyulara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Nefiste bir mâkulün meydana gelmesi için duyulur suretin önce dış duyularda, sonra da ortak duyuda, hayalde ve vehimde meydana gelerek nefsi mâkulün feyzine hazırlaması, ardından da mâkulün faal akıldan insan nefsine feyiz olması gerekir. Bu da nefsin, söz konusu güçlerden her biriyle meşgul olması demektir. Oysa nefsin bu güçlerin her biriyle meşguliyeti, onun birliğini bozmasının yanı sıra bu güçlerin her birinin arzu gücü tarafından kendi fiilini gerçekleştirmeye sevkedilmesi de onlar arasında bir çatışmanın doğmasına sebep olur. Yani bedensel güçlerin bir kısmı, diğerinin fiilini tam olarak yapmasına engel olur ve bu, güçler arasında süregiden bir mücadele ve çatışma doğurur. Bir gücün fiilini tam olarak yapabilmesi için gerek birden çok şeyle meşguliyet gerekse başka bir güçle çatışma anlamında hiçbir engelle

karşılaşmaması gerekir. Meselâ hayal gücü, -uyku halinde olduğu gibi- duyu gücü tarafından meşgul edilmediğinde fiilini tam olarak yapabilir. Şayet duyu gücü hayali meşgul ederse, onu fiilini tam olarak yapmaktan alıkoyar.[27]

Nefis, farklı güçlere bölünmüşlük sebebiyle mâkul suretleri elde etmek için duyuların hazırlayıcı aracılığına muhtaç olduğu gibi dışta herhangi bir şeyin varlığına sebep olması için de duyulara muhtaçtır. Diğer deyişle nefisteki mâkul suretlerin varlığı, gerek salt insani fiillerin gerekse de yapay şeylerin bilfiil ilkesi ve onların oluşması için yeterli değildir. Bu sebeple de insandaki bilgi veya mâkul, kudret ve iradeyle özdeş değildir. İnsan, tasavvur ettiği şeyi gerçekleştirmek için, "Arzu gücünden kaynaklanan ve sürekli yenilenen bir iradeye muhtaçtır. Arzu gücü ve irade, hareket ettirici gücü harekete geçirir. Hareket ettirici güç ise sinirleri ve organları, sonra dış aletleri, ardından da maddeyi harekete geçirir. Bu sebeple insandaki kudret, hareket ettirici ilkede olup nefisteki mâkul suret, kudretin ilkesini hareket ettirir. Böylelikle suret, hareket ettirenin (kudret) hareket ettiricisi olur."[28]

O halde nefsin bölünmüşlüğü, birincisi doğrudan kendisiyle, ikincisi de etkisiyle ilgili olmak üzere iki yönlü bir eksikliği ortaya çıkarmaktadır. Nefsin kendisiyle ilgili eksiklik, asıl itibariyle onun bilkuvve oluşuyla ifade edilir ve ancak bilfiil olmayla giderilir. Bu durum nefiste, her bir mâkulün kazanımıyla gerçekleşen bir istihâleyi (halden hale geçiş veya hal değişimi) doğurur. İbn Sînâ'nın nefisteki hareket ve intikal kelimeleriyle ifade ettiği şey, işte bu istihâledir. Dolayısıyla kuvveden fiile geçiş, nefsin bizzat kendisinde gerçekleşen aklî bir intikal veya harekettir. Bu türlü hareketler nefsin kendisini yetkinleştirdiğinden buna nazarî gücün yetkinleşmesi denir.

27 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 166-167.
28 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 112, 147.

İkinci yönden eksiklik ise esas itibariyle nefsin bedeni tedbiriyle ilgili bir sorundur. Nefsin bu açıdan yetkinleşmesi ise öncelikle arzu gücünü ve arzu gücü aracılığıyla dış ve iç güçleri kendi varlık tarzıyla uyumlu amaçlar doğrultusunda yönetmesiyle gerçekleşir. Diğer deyişle tedbirdeki yetkinlik, organların fiillerinin ilkesinin duyulur suretler değil, mâkul suretler yapabilmesidir. Dolayısıyla nefsin ikinci yönden yetkinleşmesi, dış ve iç güçlerle organlarda gerçekleşen intikal ve hareketlerle olur. Nefsin amelî gücünün yetkinleşmesi derken kastedilen, nefsin bu hareketler aracılığı ile yetkinleşmesidir.

Nefsin her iki intikalinin amacı, parçalılıktan kurtularak ayrık akıllarda olduğu bütün mâkulleri defaten ve beraberce kavrayabilir hale gelmesidir. Ancak bu, ileride de belirtileceği üzere sayısız intikal sebebiyle ulaşılabilecek hatta belki de bedenle birlikteyken ulaşılması mümkün olmayacak bir gayedir. Öyleyse buna nefisteki intikallerin nihaî gayesi diyebiliriz. Nihaî gayeye ulaşmak için nefiste gerçekleşen sayısız intikallerin her birinin de belirli bir mâkul suretle ilgili özel bir gayesi vardır. İşte bu gayelerin, hem nefse nispeti hem sonu oldukları harekete nispeti hem de nefsin feyiz ilkesi olan faal akla nispeti vardır. Çünkü intikal, duyuların da yardımı olmakla birlikte nefis tarafından gerçekleştirilmektedir. Ancak intikalin sonunda nefiste meydana gelen mâkul suret, faal akıldan feyiz olmaktadır. Bu mâkul suret, hareketin sonu olması bakımından gaye iken nefsi kuvveden fiile çıkarması bakımından iyiliktir (hayr). Faal aklın nefse mâkulü vermesi, ona herhangi bir karşılık olarak dönmediği gibi onun kuvveden fiile çıkmasına da sebep olmaz. Bu bakımdan mâkul suret faal akıl açısından cömertliktir. Dolayısıyla nefisteki bir hareketin sonunu temsil eden bir mâkul suret, aynı anda cömertlik, iyilik ve gayedir.[29]

29 Gaye, iyilik, suret ve cömertlik ilişkisi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 41-45.

Nefiste meydana gelen suretin mâkullüğü, bize intikal veya hareket ile gaye arasındaki başka bir ilişkiyi göstermektedir. Bir intikalin sonunda nefse gelen mâkul mutlaka bir mahiyet olacağından taakkul edilen şey, varlıktaki gaye olmak zorundadır. Zira mahiyetler, varlıkta esas olarak varlıkları ve süreklilikleri amaçlanan gayelerdir. Bu bağlamda oluşların sayısız fertleri, doğanın zatî (doğrudan) gayeleri değildir. Herhangi bir şeyin varlıkta zatî gaye olabilmesi için onun varlığının sürekli ve değişmez olması gerekir. Doğadaki fertler oluş ve bozuluşa tâbi olduğundan sürekli ve değişmez olmadığına göre zatî gayeler, fertlerde varlığını sürdüren türsel tabiatlardır. Meselâ zatî gaye herhangi bir insan, at veya akasya ferdinin devamı değil, insan, at ve akasya doğasının devamıdır. Türsel tabiat ise birçok fertte tahakkuk etmekle birlikte kendinde tek bir şeydir. Fakat bu tek şeyin sürekli olarak var olması için birbiri ardına gelen sonsuz sayıda fertlerin var olması gerekir. Dolayısıyla fertlerin sayıca sonsuzluğu, kendi başına amaç olması anlamında değil, türsel tabiatın devamının sağlanması anlamında amaçtır. İşte bu türsel tabiat gerçekte faal akılda bulunan mâkul bir surettir ve dıştaki her bir ferdinde tikel bir tabiat olarak tahakkuk eder. Nefis ise bütün bilgilerini faal akıldan aldığından nefiste meydana gelen mâkuller, varlığın gayesini oluşturan soyut mahiyetlerdir.[30]

Bu durum, semavî cisimler ve nefisler ile akıllar ve Tanrı gibi oluş ve bozuluşa konu olmayıp varlığı sürekli olan mevcutlarda daha da açıktır. Çünkü bunların nefiste meydana gelen mâkulleri veya eserleri, varlığı sürekli olan ve dolayısıyla varlığın zatî gayesini oluşturan mevcutların eserleridir. Özellikle nefsin Tanrı'ya ilişkin taakkulü, varlıktaki gayenin tamlığıyla örtüşür. Çünkü varlığı zorunlu, hiçbir şekilde başkalaşmayan, her şeyin arzu duyduğu ve âlemin nihaî gayesi Tanrı'nın varlığıdır. O halde taakkul, dışta duyulur veya mâkul olarak tahakkuk etmiş

30 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 36-39.

mahiyetle yani varlığın asıl gayesiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla taakkul bir yönüyle mahiyet ve hakikat, bir yönüyle türsel doğa bir yönüyle de gaye olmaktadır. Bu anlamda yetkinleşme, varlığın gayesinin mâkul olarak insan nefsinde meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle, nefisteki intikallerin nihaî gayesi anlamında taakkul veya bir sonuç olarak yetkinlik, nefsin bütün varlıkla anlam bakımından özdeşleşmesi demektir.

Yetkinleşmenin (dolayısıyla taakkul) gayeyle ilişkisi, onun kasıtla ilgili başka bir yönüne de dikkat çeker. Nefisteki mâkuller, mahiyetler ve varlığın gayeleri olduğuna göre nefse hazırlık işlevi gören duyulur suretler gerçekte nefis tarafından kastedilemez. İbn Sînâ, kasıt ile yetkinlik arasındaki ilişkiyi incelediği pasajlarında bir ilke olarak daha üst mertebedeki varlığın, daha alttakiyle yetkinleşemeyeceğini belirtir. Buna göre akıllar, semavî ve insanî nefislerden ve cisimlerden üstün olduğundan bunlardan herhangi bir yetkinlik alması imkânsızdır. Dolayısıyla akılların feyzi sadece cömertlik kavramı ile düşünülebilir. Aynı durum, oluş ve bozuluşa konu olan cisimlere nispetle göksel cisimler ve semavî nefislere nispetle insan nefisleri için de geçerlidir. Fakat buradaki yücelik-aşağılık ilişkisinin yetkinliğe yansımasını doğru anlamamız gerekir. İbn Sînâ, daha üst mertebedeki bir varlığın, daha aşağı mertebedeki bir varlık sebebiyle herhangi bir fiil işlemeyeceğini düşünmektedir. Zira bu, daha üst mertebedekinin daha alttakini kastetmesi anlamına gelir. Her kasıt ise amaçlanan şey sebebiyle gerçekleşir ve bu sebeple de varlık bakımından amaçlanandan daha eksiktir. "Çünkü diğer bir şeyin kendisi sebebiyle meydana geldiği her şey, her ikisinin de bulundukları durum bakımından, diğerinden daha tam bir varlığa sahiptir."[31]

Bu durumda bir mevcudun, başka herhangi bir mevcut sebebiyle bir şeyi kastetmesi için kastedilen bu şeyin, kastedende bulunmaması ve ancak kastın sebebi olan mevcut sayesinde

31 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 138.

tamamlanması gerekir. Diğer deyişle kastedeni kasta sevkeden varlık tarzı, zorunlu olarak kasta sebep olandan gelecek ve kasteden onunla yetkinleşecektir. Halbuki varlık bakımından daha düşük şeyden daha yetkin bir varlık alınması mümkün değildir. Burada varlık bakımından daha üstünlük, gerçekte illet-mâlûl (sebep-sonuç) ilişkisinin başka bir ifadesidir. Ancak illet ve mâlûl kavramlarını, şeyin doğrudan illeti veya mâlûlü bağlamında anlamamız gerektiği gibi hiyerarşik olarak üstünlük bağlamında da anlamak gerekir. Meselâ faal akıl, ay altı âlemin illetidir ve bu âleme yönelik herhangi bir kasıtla yetkinleşemez. Öte yandan insan nefsi, ay altı âlemin varlık sebebi olmadığından bu âlemin illeti olmakla nitelenmez. Sadece bu açıdan baktığımızda nefsin cisimsel şeylerle yetkinleşeceği düşünülebilir. Fakat nefis, ay altı âlemdeki şeylerin illeti olmasa da onların illeti olan faal akılla aynı varlık tarzındadır. Bu sebeple de varlık bakımından ay altı âlemdeki diğer bütün mevcutlardan daha üstündür ve onlardan gelen bir yetkinlikle yetkinleşmesi mümkün değildir. Bu durumda herhangi bir şeyle ilgili olarak yetkinlik kavramını doğru kullanabilmemiz için o şeyin fiillerinin sebebi ile tesirini ayrıştırmak gerekir. Meselâ akıllar, semavî veya insanî nefisleri yetkinleştirmek için fiil işlemezler. Aksine onlar ilk ilkeye yani Tanrı'ya benzeme arzusuyla taakkul ederler ama bu taakkul sayesinde onlardan feyzi kabule hazırlıklı olan semavî ve insanî nefislere feyizler sudûr eder.

Nitekim daha önce İbn Sînâ'nın akıllardan semavî nefislere taşan mütehayyel suretlere "akılların fazlalığı" dediğini belirtmiştik. İbn Sînâ'nın "fazlalık" demesinin sebebi, taşmanın semavî nefislerin tesiriyle gerçekleşmemesi ve akıllara herhangi bir yetkinlik vermemesidir. Aynı durum, göksel cisimler ile yersel cisimlerin ilişkisinde de geçerlidir. Göksel cisimler, ay altı âlemin varlık sebebi değil, oluş ve bozuluşun yani varlıklarının devamının sebebidirler; hatta türsel suretler faal akıldan geldiği için cevherî hareketlerin yalnızca hazırlayıcı sebebidirler. Bu sebeple

göksel cisimlerin herhangi bir hareketinin, yersel cisimler veya durumlar sebebiyle gerçekleşmesi mümkün değildir. Yersel cisimler, gök cisimlerinin ne hareketlerini, ne yönlerini ne de hızlarını etkileyebilir. Dolayısıyla yersel cisimler sebebiyle göksel cisimlerin herhangi bir fiil amaçlaması kesinlikle söz konusu değildir. Söz gelişi güneş yeryüzünü aydınlatmak için ışık vermez. Aksine o zatı gereği ışık yayar fakat yer bu ışığı kabule hazırlıklı olduğu için onunla aydınlanır ve ısınır.

Öyleyse varlık bakımından daha yüce olanın, daha düşük olanla yetkinleşmesi mümkün olmadığından ona yönelik bir kastının da bulunmaması gerekir. Çünkü her kasıt, bir yetkinliği ortaya çıkarır. Dolayısıyla kasıt veya talep zorunlu olarak eksikliği gerektirir. Çünkü kasıt, zorunlu olarak kastedende var olmayan bir yokun talep edilmesidir. Bu yokun kastedende bulunmasının bulunmamasından gerçekte veya görünüşte evlâ oluşu ise kastedenin eksikliği anlamına gelir. Bu sebeple eğer bir şey, herhangi bir yönden bilkuvve değilse onun bir şeyi kastetmesi, talep etmesi ve dolayısıyla yetkinleşmesi mümkün değildir. İlletin mâlûlü ile yetkinleşmesinin imkânsızlığının sebebi de budur. Çünkü mâlûl varlığını illetten aldığından illette eksik olan bir varlığı, iyiliği veya yetkinliği ona vermesi beklenemez. Yine Tanrı ve ayrık akılların kasıtlarının olmamasının sebebi de budur. Çünkü bunlarda herhangi bir eksiklik bulunmadığından talep edecekleri bir şey yoktur. Dolayısıyla hiçbir şey, eksikliğinin bulunmadığı bir hususta talepte bulunamaz. Fakat böylesi bir eksikliği, illetin mâlûlünü bilmesi ve ondan hoşnut olmasıyla karıştırmamak gerekir. Çünkü burada eksiklikten kastedilen şey, fâilin sahip olmadığı şeyi elde etmesi için fiil yapmasıdır. Oysa İbn Sînâ düşüncesinde "illet" mâlûlünü var kılmayı kastetmez, aksine ondan mâlûl zorunlu olarak sudûr eder. Sudûr ettikten sonra illetin onu bilmesi ve ondan hoşnutluğu "onun için bir fiil yapması" demek değildir. Çünkü illet bundan önce de aynı yetkinliğe sahiptir. Bu, yukarıda anlatıldığı üzere, Tanrı ve ayrık

akıllar için böyle olduğu gibi cisimler için de böyledir. Meselâ "Su başkasını serinletmek için değil, kendi türünü korumak için bizâtihi bilfiil soğur, fakat başkasını soğutmak da suyun gereği olur. Ateş, başkasını ısıtmak için değil, türünü korumak için bizâtihi bilfiil ısınır, fakat başkasını ısıtmak onun gereği olur."[32]

Fakat bir şeyin tabiatında bulunan eksikliği gidermek amacıyla kastı ve bu doğrultuda yetkinleşmesi, feleklerin nefisleri için geçerli olmakla birlikte insan nefisleri için geçerli değildir. Çünkü feleklerin nefisleri ihtiyar ve tikel irade sahibi olmakla birlikte onlarda güç bölünmesi bulunmadığından yalnızca ayrık akıllardan taşan suretleri taakkul ve tahayyül ederler. Bu sebeple akıllarına benzeme amacından başka hiçbir şeyi kastetmezler. Dolayısıyla ayrık akıllarda olduğu gibi semavî nefislerin de daha düşük olanı kastetmeleri ve hatalı bir yetkinlik sürecine girmeleri mümkün değildir. Nitekim daha önce feleklerin tahayyüllerinde kesinlikle hatanın bulunmayacağı belirtilmişti. Halbuki insan nefisleri, farklı güçlere sahip olduğundan her bir güçle ilgili şeyleri kastedebilir. Dolayısıyla insanla ilgili olarak düşünülen yetkinlik ve kasıtları, onun varlık tarzı ve nihaî yetkinliği doğrultusunda değerlendirmek gerekir. Bu sebeple İbn Sînâ, kasıtları ve kasıtlara bağlı olarak edinilen yetkinlikleri, doğru ve zannî (maznun) olarak iki ayırır. Doğru kasıt, daha düşüğün daha üstüne veya mâlûlün illete dönük kastıdır. Bu kasıt, kastedene olması olmamasından daha uygun bir yetkinlik verdiğinden aklî kasıt ve şeyin tabiatına uygunluğu sebebiyle doğal (bi't-tab') kasıt adını alır. Bu kastın verdiği yetkinlik, şeyi gerçekten yetkinleştireceğinden İbn Sînâ onun sonucunda ortaya çıkan yetkinliğe hakiki yetkinlik adını verir. Zannî kasıt ise daha düşüğün daha üstüne veya illetin mâlûle dönük kastıdır. Bu kasıt, kastedene olması olmamasından daha uygun bir yetkinlik vermediğinden İbn Sînâ buna "hezer" veya "abes" adını

32 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 142.

verir. Çünkü bu durumda kasıt, gerçekte herhangi bir yetkinlik vermediğinden anlamsızdır. Bir şeye gerçek bir yetkinlik vermeyen kasıt, gerçekte onun doğasıyla uyuşmayacağından İbn Sînâ buna ayrıca "hatalı kasıt" der. Meselâ övgüyü haketmek, güç göstermek ve daima yâdedilmek gibi yetkinlikler zannî yetkinliklerdir. Dolayısıyla bunlara yönelik kasıt da zannî, hatalı ve abes kasıtlardır. Kazanç, esenlik, Allah'ın rızası ve âhirette iyi bir son gibi şeyler ise gerçek yetkinliklerdir.[33] Bu sebeple bunlara yönelik kasıt, doğru ve aklî kasıttır.

Şu halde insanla ilgili söz konusu edebileceğimiz her kasıt doğru bir kasıt değildir ve dolayısıyla her yetkinlik de hakiki bir yetkinlik değildir. Bunlar arasında farklı güçlerden kaynaklanan ve gerçekte nefsi yetkinleştirmeyen kasıtlar vardır ve bu kasıtlar, ancak zannî yetkinlikler verirler. Bu bağlamda nefsi yetkinleştiren kasıtlar, yalnızca kalıcı, iyi ve zorunlu olanı akleden ayrık akıllara benzeme arzusundan kaynaklananlardır. Dolayısıyla aklî kasıt ile diğer güçlere nispet edilen kasıtları ayrıştırmanın ilkesi, kastın sonunda ortaya çıkan yetkinliğin sürekliliği, zorunluluğu ve iyiliğidir. Çünkü nefsin yetkinliği, öncelikle ayrık akıllara ve bunlar aracılığıyla da Tanrı'ya benzemektir. Tanrı'ya benzemek ise bir şey için olabilecek en yetkin tarzda, sürekli kalıcılığı gerektirir. Böylesi bir yetkinliği kastetmek için o yetkinliğe arzu duymak ve arzu gücünün etkisiyle cisimsel güçleri bu yönde hareket geçirmek gerekir. Bu arzunun ilkesi ise nefsin tanrısal iyiliğe dair mâkulleridir. Bu bakımdan bir kastın nefsi yetkinleştirebilmesi yani doğru bir kasıt olması için onun nefsin kendi varlık tarzına uygun olarak nefisteki mâkullere ve dolayısıyla aklî ilkeye yani faal akla dayanması gerekir. Nefsi yetkinleşmeye hazırlayan her bir hareket, arzu gücünün iradeyi, iradenin organları harekete geçirmesiyle gerçekleştiğinden arzu gücünü harekete geçiren şey, nefsin yetkinleşmesinde merkezi öneme

33 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 139.

sahip demektir. Arzu gücünü harekete geçiren şey ise gayedir. Bu bağlamda insandaki arzu, irade ve kudret daima gayenin ardından gelir ve onu izler. Yukarıda İbn Sînâ düşüncesinde mâkul ile gayenin bir anlamda örtüştüğü belirtilmişti. Şayet arzu gücünü hareket geçiren gaye, aklî suretle doğrudan veya dolaylı olarak örtüşmüyorsa hareketin sonucunda meydana gelen şey, nefsin yetkinliği olamaz. Gaye, mâkul suretlerle örtüştüğü sürece kastın ilkesi aklîdir ve bu kastın sonucunda nefiste yeni bir istihâle (hal değişimi) gerçekleşir ve bu istihâle nefsin bir seviyede daha kuvveden fiile çıkması demektir. Fakat bu istihâlenin veya yetkinliğin, gaye, arzu, kasıt, irade ve bedensel güçlerin fiilleriyle gerçekleşmesi, bizi yetkinliğin başka bir yönüne ulaştırır. Bu yön, yetkinlikle erdemler arasındaki ilişkidir ve yukarıda sözü edilen ikinci intikal ve hareketlerin işlevi burada belirginleşir.

D. Yetkinleşme veya Soyutlanmaya (Tecerrüt) Vasat Olarak Nefis-Beden Birlikteliği

Yukarıda belirtildiği üzere İbn Sînâ bir şeyin tabiatında bulunan eksikliği gidermeye yönelik kastı ve bu doğrultuda yetkinleşmesi hususunda feleklerin nefisleri ile insan nefisleri arasında zorunluluk ve imkân bakımından farklılık bulunduğu görüşündedir. Ona göre feleklerin nefislerinin aklî ilke doğrultusunda hareketleri zorunlu iken insan nefislerinin aklî ilkeye uymaları mümkündür. Bununla birlikte göksel cisimlerin feleklerin yetkinleşmesine tesiri ile bedenlerin insanın yetkinleşmesine tesiri arasında paralellik vardır.

Nasıl ki feleğin nefsindeki yetkinleşmenin fâil illeti ayrık akıl-sa ve feleğin cisminin hareketleri yalnızca hazırlayıcı işlev görüyorsa aynı şekilde insan nefsinde meydana gelen yetkinliklerin fâil ilkesi de akıldır ve bedenin fiilleri yalnızca hazırlayıcı işlev görür. Her iki durumda da gerekçe aynıdır: Yapılan şey, yetkinliğini fâilinden alır ve onun dönüp de fâilinin cevherini yetkinleştirmesi mümkün değildir. Çünkü mâlûlün yetkinliği, fâil illetin yetkinliğinden aşağıdır. Düşük olan, daha şerefli ve daha yetkin olana bir yetkinlik kazandıramaz ve daha değersiz olan, daha üstün olana yalnızca alet ve hazırlık işlevi görür.[34]

****

34 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 131-132.

Bu durumda insanın bir kısım fiilleriyle nefsinde meydana gelen erdem melekelerinin sebebi, o fiillerin kendisi değildir. Fiilin melekenin varlığına katkısı, o melekenin zıddını engellemek ve nefsi melekeyi kabule hazırlamaktır. Meleke, insan nefsini yetkinleştiren faal akıldan gelir. Fiil melekenin yani yetkinliğin meydana gelmesinde hazırlayıcı sebep olduğundan yetkinlik meydana geldiğinde hareket sona erer. İbn Sînâ bu ilkeyi cisimlerin etkileşimine tatbik eder. Ona göre bir cismin diğerine tesiri, daima maddenin hazırlanması ve harekete geçirilmesi anlamında tesirdir ama cisimsel şeyin cevherini var eden sebep daima ayrık ilkedir. Meselâ mutedil sıcaklık, nefsânî güçlerin sebebidir ama bu, onları var etmesi anlamında değil, maddeyi hazırlayıcı olması anlamındadır.[35]

Bu bağlamda kişinin sağlığına kavuşmasına doktorun katkısıyla ilgili İbn Sînâ'nın şu sözlerini nefis-beden ilişkisine aynıyla uyarlamak mümkündür: "Doktor sağlık vermez, sağlık için araç ve maddeyi hazırlar. Sağlığı veren, ancak doktordan daha üstün bir ilke olabilir. Bu ilke, maddeye bütün suretleri veren ve zatı, maddeden daha değerli olandır."[36]

Şu halde İbn Sînâ'nın mâkul-gaye-kasıt-yetkinleşme ilişkisi hakkındaki görüşleri, bedenin herhangi bir yetkinlik vermesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü aklî bir varlık olan nefsin bedenden veya herhangi bir cisimden etkilenmesi mümkün değildir. Aynı gerekçeyle nefsin kendisi bakımından semavî nefislerden etkilenmesi de mümkün değildir. Gerek dış ve iç duyuların gerekse semavî nefislerin nefse katkısı yalnızca faal akıldan gelebilecek feyze nefsi hazırlama işlevi görür. Nitekim İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te ahlâkî erdemlerin nefsin mutluluğa ulaşmasındaki rolünü incelediği pasajlarda bedenin nefse etkisini tamamen olumsuz bir katkı olarak vazeder. Buna göre bedensel

35 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 132.
36 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 139.

veya hayvanî güçler, herhangi bir davranış formunun ifrat, tefrit ve vasat olmak üzere üç derecesini gerçekleştirmeye elverişlidir. İfrat ve tefrit, davranış formunun aşırı uçlarını ifade ederken vasat veya tavassut, orta derecesini ifade eder. Her bir derece, hayvanî güçlerde oluşan ve o fiili yapmaya elverişli melekeler sayesinde gerçekleştirilir. Ancak ifrat, tefrit ve tavassut ayırımı her ne kadar esas itibariyle hayvanî güçlerin fiilleriyle ilgili olsa da bu fiiller, nefsin hayvanî güçlerle meşguliyet derecesini gösterirler. Bu sebeple ifrat, tefrit ve tavassut ayırımı, nefis için de geçerlidir. Diğer deyişle hayvanî güçler ile nâtık güç arasında paralellik vardır. Hayvanî güçlerin fiillerindeki ifrat ve tefrit nâtık gücün kuvveden fiile intikali ve yetkinleşmesine engel olması anlamında nefsin ifrat ve tefritine işaret ederken hayvanî güçlerin fiillerindeki tavassut, nefsin kuvveden fiile intikali ve yetkinleşmesine imkân vermesi anlamında nefsin tavassutuna işaret eder. Dolayısıyla nefsin cevheriyle en uyumlu fiiller, tavassut melekesi sayesinde yapılan fiillerdir. Çünkü bu melekenin ortaya çıkardığı fiiller, hayvanî güçlerde teslimiyet heyetinin (hey'etü'l-iz'ân) meydana gelmesine bağlıdır. Burada teslimiyetten maksat, hayvanî güçlerin fiillerinin ilkesinin nefsin mâkulleri olması, yani iç ve dış güçlerin bedensel hazları değil, aklî hazları gaye edinmeleridir. Tavassut melekesinde hayvanî güçlerdeki teslimiyet heyetinin mukabilinde nefiste hâkimiyet ve edilgenlik heyeti (hey'etü'l-isti'lâ ve'l-infiâl) bulunur. Nefisteki hâkimiyet, onun hayvanî güçleri kendi mâkulleri doğrultusunda tedbir edebilmesini anlatırken edilgenlik heyeti, nefsin tavassut durumunda faal akıldan gelen mâkulleri alabilmesini ve ona kıyasla edilgen olmasını ifade eder. Bu sebeple tavassut durumunun nefis için anlamı, nefsin ilk olarak cisimsel güçlerle meşguliyetten kurtulması ve kendi yaratılışıyla baş başa kalması; ikinci olarak da cisimsel güçlere hâkimiyet heyeti kazanmasıdır. İbn Sînâ tahlilin bu noktasında hâkimiyet ve tenezzüh kelimelerini aynı heyete nispetle zikrederek (هيئة الاستعلاء والتنزه) nefsin cisimsel güçlere hâkimiyetiyle

onlardan münezzeh oluşu arasındaki örtüşmeye dikkat çeker. Çünkü nefsin cisimsel güçlere hâkim olması, onlarla meşguliyet engelinden kurtularak faal aklın feyzine hazırlanması demektir. Dolayısıyla bu hâkimiyet, nefsin kendi cevherinin gereğini yaptığı ve beden yönüne meyletmediği bir durumu ifade etmektedir ve bu sebeple de nefsin cisimsel güçlerden tenezzühü demektir.

Bu açıklama İbn Sînâ'nın nefis teorisinin en temel ilkesiyle yani bedenden nefse herhangi bir şeyin intikal etmeyeceği ilkesiyle uyumludur. Sorun, İbn Sînâ'nın aynı açıklamayı, hayvanî güçlerin hâkimiyet kazanması durumuna da tatbik etmesidir. Bu durumda hayvanî güçlerdeki hâkimiyet heyetine mukabil nefiste teslimiyet ve edilgenlik ortaya çıkmaktadır. Açıktır ki hayvanî güçlerin hâkimiyeti durumunda nefiste meydana gelecek teslimiyet ve edilgenlik, ancak hayvanî güçlere nispetle anlam kazanır. Zira hayvanî güçler hâkim olduğunda nefsin faal akılla ittisaline engel olmaktadır. Fakat daha dikkatli bir okuma, ilk bakışta anlaşılan anlamın yanlışlığını ve yukarıda dikkat çektiğimiz sorunların burada da var olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü İbn Sînâ nâtık nefiste köklemiş bir teslimiyet ve edilgenlik durumunu, nâtık nefsin bedenle ilişkisinin güçlenmesi ve onun bedene yönlendirilmesi olarak açıklar. İbn Sînâ'nın sözlerinde yanıltıcı olan şey, onun şu sözünde bedenle güçlü ilişki ve bedene yönelmeyi nefisteki teslimiyet ve edilgenlik heyetinin bir gereğiymiş gibi ifade etmesidir:

> Hayvanî güçler güçlenip hâkimiyet melekesi kazandıklarında, edilgenlik kendisinde yerleşmişken nâtık nefiste bir teslimiyet yapısı meydana gelir. Söz konusu yapının özelliği, nâtık nefsi bedenle güçlü ilişkiye ve ona dönmeye yöneltmektir (وإذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية وأثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها أن يجعلها قويه العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه).[37]

37 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 177.

İlk bakışta bu sözde âdeta nefiste duyuların hâkimiyetinden kaynaklanan bir eser meydana gelmiş de bu heyet, nefsin bedenle alâkasının güçlenmesini gerektiriyormuş gibi bir anlam çıkmaktadır. Halbuki ikinci cümle, birinci cümlenin başka bir ifadesidir. Yani heyetin veya yapının özelliği olarak söylenen şey, yapının ta kendisidir. Nefiste meydana gelen eser ise nefsin engellenmiş olma halidir. Bu hal, bedene yönelik ilginin artmasına sebep olduğu ve bedenle ilişkiyi güçlendirdiğinden âdeta nefiste meydana gelen bir edilgi olarak takdim edilmektedir. Oysa bu, duyuların tesiriyle meydana gelmiş bir eser değildir, bilakis nefsin bedene yönelik arzusuna yenik düşmesi ve ilgisini bedenin tedbirine yöneltmesidir. Dolayısıyla bedenden nefse herhangi bir yetkinlik geçmediği gibi herhangi bir eksiklik de geçemez. Bedenin her iki durumda da işlevi olumsuzdur.

Bununla birlikte cisimsel güçlerin hazırlık veya engelleri kaldırma anlamında bile olsa nefsin yetkinleşmesine katkısı, onların bir şekilde nefsi etkilediğini akla getirmektedir. Nitekim duyuların nefse engel olması düşünüldüğünde etki daha açık görülmektedir. Zira cisimsel güçler, kendi aralarında çatışıp birbirlerine perde oldukları gibi aklı da perdelerler. Bu takdirde ise daha değersiz olan daha değerliyi etkilemiş olur. Nitekim İbn Sînâ *Mübâhasât*'ta iki şey arasındaki etki-edilgi (fiil-infial) ilişkisinin değerli veya şerefli olmakla değil, etki ve edilgi güçleriyle ilgili olduğunu belirtir ve buna zehrin kendisinden daha üstün olan hayvanları etkilemesini örnek verir. Ancak İbn Sînâ böylesi bir açıklamanın yine de sorunlu olduğu kanaatindedir: "Şeref ve düşüklük hakkında bu tarz konuşma, ya hatabîdir ya da daha güçlüyse cedelîdir. Belki de hazırlıklı olması bakımından nefis, fiil halinde olması bakımından başkasından daha düşüktür. Bir şeyin cevheri bakımından başkasından daha değerli olması, sonra bir halinde -ister bu hal, onun gereği isterse de sonradan eklenen bir arazı olsun- daha değersiz olması mümkündür."[38]

38 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 204-205.

İbn Sînâ'nın etki-edilgi ilişkisini yukarıdaki şekilde açıklamaya hatabî veya cedelî demesinin sebebi, bedenin engel olma veya engel olmama suretiyle nefsin feyze hazırlığına köstek veya yardımcı olduğu açıklamasının hatabî veya cedelî olması değildir. Aksine böylesi bir ilişkinin fiil ve infial (etki ve edilgi) kelimeleriyle ifade edilerek nefis ile beden arasındaki ilişkinin beden açısından bakılarak fiil kategorisine sokulmasıdır. Zira İbn Sînâ kendisi de bir şey sebebiyle veya aracılığıyla başka bir şeyde gerçekleşen her türlü hal oluşumunu veya hal değişimini fiil ve infial kelimeleriyle ifade eder. Ancak iki şey arasındaki ilişkinin terminolojik anlamıyla fiil ve infial kelimeleriyle ifade edilebilmesi için birinin diğerine bir şey vermesi ve verdiği şeyin onda bir fiil hali oluşturması gerekir. Oysa nefis ile beden arasındaki ilişki, beden açısından bakıldığında bu anlamıyla fiil ve infial olarak adlandırılamaz. Çünkü bedenden nefse herhangi bir şey taşınıp da bu şey nefiste bir fiil oluşturmamakta ve nefisteki bütün fiiller, faal akıldan gelen mâkullerle gerçekleşmektedir. Bu ilişki ancak nefsin bedeni tedbiri dikkate alındığında nefis açısından fiil-infial ilişkisi olarak görülebilir. Bununla birlikte her ne kadar bedenden nefse bir yetkinliğin taşınmasıyla olmasa da beden sebebiyle nefiste en azından ilk bakışta birtakım hal değişimlerinin olduğu akla gelmektedir. Hatta bu değişimler, nefsi bütün cisimlerden üstün kılan cevher oluşu yönünden değil, kuvve oluşu bakımından gerçekleştiğinden daha üstün ve daha düşükle ilgili genel kurala uygun görünmektedir. İbn Sînâ'nın yukarıdaki pasajın sonunda, "Kuvve halindeki nefis, fiil halindeki duyudan daha değersiz olabilir" anlamındaki sözüyle kastı da budur. Şu halde beden engel olmak veya olmamakla nefsin feyze hazırlığını sağlamasından başka ona heyet, meleke, araz vb. herhangi bir şey verebilir mi?

Yukarıda yapılan açıklamalar dikkate alındığında bu sorunun cevabı olumsuz olmalıdır. Çünkü bedenin verebileceği şeyler, ya bir yetkinlik ya da bir eksiklik olacaktır. Eksiklik denilen

şey, zaten nefsin bulunduğu bilgisizlik halini korumasıdır. Yani eksiklik bir yokluk halidir ve verilebilir bir şey değildir. Yetkinlik ise her ne kelimeyle ifade edilirse edilsin nefiste mâkulün meydana gelmesidir. Duyulur şeylerdeki bütün suretler de duyulur olduğundan duyusal güçlerden herhangi bir mâkulün nefse geçmesi imkânsızdır. O halde bedenin nefse verebilecek hiçbir şeyi olamaz. Fakat İbn Sînâ'nın yukarıda alıntıladığımız pasajı, yine de bir zihin bulanıklığına işaret etmektedir. Bu bağlamda *Mübâhasât* ve *Ta'lîkât*'ta İbn Sînâ'nın talebelerinin sorularına verdiği cevaplarda ilk bakışta İbn Sînâ düşüncesinin ana ilkeleriyle çelişen pek çok paragraf bulmak mümkündür. Sistemle çelişiyor görüntüsü veren paragrafların neredeyse tamamında ise fiili durumdan hareket edilmektedir. Şu anda söz konumuz olan nefis-beden ilişkisinde ise iki önemli fiili durum vardır. Birincisi nefis-beden arasındaki ilişkinin doğasıdır. Çünkü bu ilişki İbn Sînâ'nın deyişiyle, "Nefsin bedeni yönetmeye, onun eserleriyle, kendisine ulaştırdığı arazlarıyla ve onda yerleşik beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönük yaratılıştan gelen arzusudur."[39] Nefsin aklî bir varlık olmasına rağmen bedeni nasıl arzuladığı sorusuna kuşkusuz ikna edici bir cevap vermek mümkün değildir. Fakat ikisi arasındaki ilişkinin bizi nefsin bedeni arzuladığı bilgisine ulaştırdığı söylenebilir. Nitekim daha önce "Nefis bedeni niçin arzulamış ve onun yardımıyla yetkinleşmiştir" sorusuna İbn Sînâ'nın nefsin bedenle ilişkisinin illetini kavrayamadığımız ama aralarında bir ilişkinin var olduğunu ve nefsin bedeni arzuladığını bildiğimiz şeklindeki bir cevabına yer verilmişti. Bu durumda bedenin de nefse bir katkısının olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü bir şeyin diğerini arzulaması için arzuladığı şeyin arzuladığı yönden kendisinden daha üstün olması gerekir. Nefis ise bedeni özellikle mâkullerle tam olarak donanmadığı ve kuvve halinin baskın olduğu durumlarda arzular. Bu arzu her ne kadar sürekli bir hal alıp da

39 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 178.

nefsin cevheriyle uyumlu arzuyla yer değiştirmediğinde nefsin ebedî bedbahtlığının sebebi olsa da başlangıçta kuvveden fiile intikali için zorunludur. İkinci fiili durum ise ahlâkî eylemleri de kapsayacak şekilde duyu verilerinin ne ile ilgili iseler o şey hakkında feyzin gelmesine hazırlık oluşturmalarıdır. Meselâ insan herhangi bir türün mâkulüne ulaşmak istediğinde o türle ilgili duyu verilerini elde etmelidir ki nefse faal akıldan o türün mâkulü feyiz olsun. Yine insan her türlü ahlâkî davranışla feyze hazırlanmamakta, bilakis nefsin ve dolayısıyla nefse gelen mâkullerin doğasıyla feyze hazırlanabilmektedir. O halde bedenin nefse bu iki açıdan katkısı, bir fiil veya tesir sayılabilir mi?

Bu sorun aslında mâkullerin soyutlamayla mı yoksa feyizle mi elde edildiğine dair sorunun bir uzantısı veya başka bir ifadesidir. Nitekim *Mübâhâsât*'ta nefis-beden ilişkisiyle ilgili kuşkuya yol açan yukarıdaki pasajın soyutlamayı da içeren başka bir versiyonu bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya yöneltilen soru şöyledir:

> Nefis bedenle ve duyularla hangi şekilde yetkinleşip de akıldan yetkinliği (kemal) kabule hazırlıklı hale gelmektedir? Yani nefis, nasıl olup da duyuların mütalaa ile üstten feyzi kabule hazır hale gelmektedir? Özetle nefis kendisinden daha düşük olanla nasıl yetkinleşmekte ve şerefli hale gelmektedir? Zira nefsin hazırlıklı olması, şerefli bir hal olup nefis bu hal sayesinde hazırlıklı olmadığı durumdakinden daha şerefli olmaktadır?

İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği cevap, onun nefsin yetkinleşmesine ilişkin görüşündeki sorunları ifşa eder niteliktedir:

> Bu anlamların illet burhanıyla düşünülmesi, şeyin kendindeki durumu sebebiyle değil, anlayışımızın yetersizliği sebebiyle, bize zor gelmektedir. Biz bu hususlarla ilgili hükümlere ancak varlık yönünden ulaşabiliyor ve bu takdirde bu hükümlerin çelişiklerini düşünmeye sevkeden öncülleri de düşünüp onları çürütüyoruz. Biz, duyusal düşüncenin söz konusu aklî hükümlerin ilkesi olduğunu gördük. Bu durumda ya mahiyetlerin duyuda maddeyle karışık

> olarak varlığı, akılda soyutlanmış olarak o mahiyetler yapılmaya elverişlidir ya da o mahiyetlerin başka ilkelerden soyutlanmış olarak kabulü için hazırlıklı olmaktır. Bedensel fiillerin sürekliliği ve o heyetleri arzulamak yönünde fikir sayesinde nefiste meydana gelen heyetlerdeki durum da böyledir. Bu ikisinden hangisinin doğru olduğunu belirlemek, zordur ve fikir talebiyle de ulaşılacak şeylerden değildir.[40]

Bu cevapta, asıl itibariyle yukarıda sözü edilen birinci fiilî durumdan hareket edilmektedir. İleride geleceği üzere İbn Sînâ'nın varlık burhanı dediği şey, mevcut bir durum olduğu bilinen ama gerekçeleri bilinemeyen veya kavranamayan şeye dair bilgidir. Bu bağlamda duyu verilerinin aklî hükümlere kaynaklık ettiği bilinmektedir. İbn Sînâ bunu "ilke" (mebde) kelimesiyle ifade etmektedir. Kolayca anlaşılacağı üzere burada ilke kelimesi metafizik anlamda ilke yani bir şeye varlığını veren şey değildir. Çünkü cevabın ikinci kısmı, duyu verilerinin bu anlamda ilke olup olmadığına dair bir kuşkuyu izhar etmektedir. Dolayısıyla ilke kelimesi hem metafizikteki anlamını hem de vesile, şart veya aracı olma anlamlarını içerecek şekilde kullanılmaktadır. Şayet *Mübâhasât* ve *Ta'lîkât* gibi İbn Sînâ'nın daha ziyade öğrencileriyle tartışmalarını aktaran metinleri zâhir anlamlarıyla dikkate alırsak filozofun ciddi anlamda bir zihin bulanıklığı içinde olduğu sonucuna varmamız gerekir. Aslında bu metinler, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât* gibi daha meşhur ve sistematik eserlerinde kullandığı ikircikli dilin alternatif görüşler halinde ifade edilmesinden ibarettir. Çünkü daha önce soyutlama meselesinde de belirtildiği üzere İbn Sînâ özellikle nefis-beden ilişkisiyle ilgili daima ikircikli bir dil kullanır. Aynı kitaplarda hatta aynı pasajlarda hem soyutlamayı hem de feyzi veya hem nefsin yetkinliğinin tamamıyla faal aklın tesiriyle gerçekleşip duyu verilerinin yalnızca hazırlık işlevi gördüğünü hem de duyu verilerinin nelse tesir ettiğini ifade eder. Bu türlü

40 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 203-204.

sözler ancak İbn Sînâ düşüncesinin, özellikle de metafiziğinin ana ilkeleri doğrultusunda yorumlandığında belirgin anlamlar ifade ederler. Bu anlamda sistematik açıklamalar, yalnızca iki muhtemel açıklama modelinden birini tercih değil, aynı zamanda bir zorunluluktur. Çünkü aksi halde İbn Sînâ'nın neredeyse bütün eserlerinde çelişkili görüşler serdettiği sonucuna ulaşmak gerekir. Kaldı ki İbn Sînâ'nın kendisi soyutlama meselesinde olduğu gibi hangi ifadelerin hakiki anlamda hangi ifadelerin yalnızca vurguyu güçlendirmek amacıyla söylendiğine dikkat çeker. Fakat *Mübâhasât* ve *Ta'lîkât*'ta bu sözlerin alternatif görüşlere dönüşmesi ve İbn Sînâ'nın kararsızlığını ifade etmesi, sistematik açıklamaları da zora sokmaktadır. Öyleyse bu sorun nasıl çözülecektir?

Sorunun çözümlerinden biri, söz konusu iki eserin İbn Sînâ'nın sistematik görüşlerini yansıtmadığını tercih ederek bu türlü pasajları dikkate almamaktır. Fakat bu eserler -özellikle de *Ta'lîkât*- Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Sadreddin Konevî gibi İbn Sînâ sonrasının önde gelen metafizikçilerince ciddiye alınmış ve bunlardan hareketle İbn Sînâ düşüncesinin sorunları tartışılmıştır. Daha sonra genişçe tartışılacağı üzere özellikle Fahreddin er-Râzî'nin insanın Tanrı ve ayrık akılları bilip bilemeyeceğine dair İbn Sînâ'nın görüşlerini tespiti ve bu görüşlerden hareketle filozofa yönelttiği eleştiriler; Sadreddin Konevî'nin nazar gücünün imkânlarına yönelik tespit ve eleştirileri ve bu eleştirilerden hareketle metafizik bilginin imkânına ilişkin görüşleri, münhasıran *Ta'lîkât*'taki ilgili pasajlara dayalıdır. *Şerhu'l-İşârât* adlı eserini Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ına bir reddiye olarak kaleme alan ve Sadreddin Konevî ile felsefî meseleler hakkında yazışan Nasîrüddîn-i Tûsî de her iki düşünürün İbn Sînâ ilgili sözü edilen tespitlerine herhangi bir eleştiri yöneltmez. Yine *Muhâkemât* adıyla *el-İşârât*'a şerh yazarak Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin görüş ayrılıklarını değerlendiren Kutbüddin er-Râzî de herhangi bir

itiraz serdetmeyerek Fahreddin er-Râzî'nin tespitlerine katılır. Hatta aynı meseleleri tartışan Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi bir yönüyle İbn Sînâ şârihi sayılabilecek müteahhirîn kelâmcılarının da söz konusu meselelerde Fahreddin er-Râzî'ye yönelik itirazları bulunmadığı gibi Seyyid Şerîf, Fahreddin er-Râzî'yi destekleyici tespitler yapar. O halde *Mübâhasât* ve *Ta'lîkât*'ın görmezden gelinmesi en azından İslâm düşünce geleneğinin tavrıyla bağdaşmaz. Fakat bundan daha önemlisi, bu eserlerde serdedilen görüşlerin, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât* gibi sistematik eserlerinin satır aralarında gizlenmiş iki köklü sorundan kaynaklanmasıdır.

Sorunların birincisi, İbn Sînâ'nın, nefsin varlık tarzı ile bedenin varlık tarzını katı bir şekilde ayırarak bedenin esas itibariyle nefisteki hal değişimleri için hazırlık işlevi gördüğünü düşünmesidir. Bu durumda aklî varlık ile cisimsel varlık arasında ara form olarak nefsin kuvveden ibaret olan hali kalmaktadır. Fakat nefsin halini zatından ayıramadığımız için maddeyle yerleşmiş olmakla birlikte ondan soyutlanabilen, maddîlik özelliğinden sıyrılabilen bir varlık anlamında ara formdan bahsetmek mâkul değildir. Bu sebeple mâkulleri idrakin, nasıl olup da nefsi soyutlaştırdığını anlamak ve anlatmak güçleşmektedir. Nitekim İbn Sînâ nefsin niçin doğrudan kendisi gibi soyut olan ayrık akıllardan bilgi almayıp da maddeye arzu duyduğunu izah etmekte zorlanmaktadır. Nefsin varlık kazanmasında maddenin şart işlevi gördüğü ve esas itibariyle bir cismin sureti ve ilk yetkinliği olarak var olduğu söylendiğinde onun bedenle ilişkisinin mâkul bir açıklaması yapıldığı düşünülebilir. Fakat bu açıklama mâkul olsa bile nefis ve beden arasındaki varlık tarzı farklılığı, böylesi bir açıklamayı illet burhanı yani gerekçeli bir açıklama olmaktan çıkarmaktadır. İbn Sînâ'nın *Mübâhasât*'taki pasajda nefsin bedene muhtaçlığını ancak varlık burhanı yoluyla biliyoruz demesinin sebebi budur. Bu sorun ise İbn Sînâ düşüncesinde nefsin bedeni yönetmesini ifade eden tedbir ve ilişkili kavramları

belirsizleştirmektedir. Çünkü beden ile nefis arasındaki ilişkinin illeti ve dolayısıyla keyfiyeti kavranmadığından sistematik olarak cisimden akla herhangi bir yetkinlik geçemeyeceğini belirlesek bile tahayyül ve tevehhüm seviyesinde soyutlamanın nefse tam olarak nasıl bir katkı sağladığı belirsiz kalmaktadır. Aslında İbn Sînâ'nın kimi zaman soyutlamayı kimi zaman feyzi öne çıkaran ama yine de mâkullerin feyiz yoluyla geldiğini dile getiren ifadelerinin sebebi budur. Bu türlü ifadeler, her ne kadar *Mübâhasât*'ta bir kuşkuya dönüşüyor görünse de gerçekte İbn Sînâ'nın kuşkusunu yansıtmaktan çok, bedenin araçsallığındaki belirsizliği ifade etmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın nefsin ayrık akıllar, semavî nefisler ve bedenle ilişkisini anlatmak için kullandığı fiil, infial, tesir, teessür, istikmal ve hazırlık (teheyyü') gibi kelimeleri doğru anlamanın yolu, nefsin bölünmüşlüğünün onun bilme sürecine etkisini akıldan çıkarmamaktır.

Nefsin bölünmüşlüğünün bilme sürecine ilişkin en önemli sonucu ise Tanrı, ayrık akıllar ve semavî nefislerden farklı olarak onun şeyleri sebeplerinden değil, şeylerin zatından bilmesidir. Nefsin şeyleri onların zatından bilmesinin anlamı da nefis için duyulur olmaları bakımından bilmesi demektir. Bu sebeple ilke olarak bedensel güçler olmadığı takdirde nefsin mâkulleri idraki mümkün olamayacaktır. Duyumsama ise nefsin daha önce idrak etmediği hadis bir şeyi idrak etmesidir. Diğer deyişle duyumsama, önceki bir idrakin ortadan kalkıp onun yerini yeni bir idrakin alması değil, daha önce idrak edilmemiş olan bir şeyin idrak edilmesidir. Nefis dış ve iç duyuları kullanarak dışta maddî olarak tahakkuk etmiş bir anlamı idrak etmektedir. Bu anlam, dışta ve cisimsel güçlerde maddî arazlar ve eklentilerle, nefiste ise nefisle birlikte (mukârin) bulunmaktadır. Bu sebeple nefsin anlamı idrakini kavramamız için, birlikteliğin (mukârenet) keyfiyetini kavramamız zorunludur.

İbn Sînâ maddî araz ve eklentilerin birlikteliğini ikiye ayırır. Birincisi, nicelik ve konum gibi suretlerin ve arazların

birlikteliğidir. Bu birliktelik ortadan kalktığında şeyin kendi başına veya konusunda mevcut bir şey olarak varlığını sürdürmesi imkânsızdır. Meselâ karalıktan nicelik ve konum kalksa karalık zatını sürdüremez. Bu durumda karalığın zatının sadece bölünmeyen ve işaret edilemeyen bir şey olarak bulunduğu söylenebilir. İkincisi ise hareketin karalıkla birlikteliğine benzer birlikteliklerdir. Hareketten ve karalıktan hangisinin kaybolduğunu var sayarsak sayalım diğerini etkilemez. İşte duyulur şeyleri mâkul olmaya hazırlayan (müheyyi') aklî soyutlama, birinci gruptakilerin müstakil suretler olarak ayrıştırılmasından ibarettir. Çünkü birinci gruptaki birliktelikte suretin bizzat kendisi farklılaşır ve farklı bölünmelere konu olur. Sureti, mâkul olmaktan çıkarıp maddîleştiren de budur. Ancak bu türlü birlikteliklerin şeyin zatını iptal etmediğinin de farkında olmak gerekir. Eğer iptal edecek olsaydı, birlikte oldukları söylenemezdi, zira birlikte olduğu şeyi bozuluşa uğratan şey, birlikte değildir.[41]

İşte bu iki özellik yani suretin birlikte olduğu şeyler sebebiyle maddîleşmesi ve şeyin birlikteliğinin onun zatını ortadan kaldırmaması, onu mâkul olmaya hazırlayan soyutlanmanın dayanağını oluşturur. İkinci gruptaki birlikteliklerin soyutlamaya konu olmamasının sebebi de bu iki özelliği bir arada bulundurmamasıdır. Çünkü hareketin ve karalığın birlikteliği, onların zatına tesir etmediği gibi bu birlikteliğin bozulması da onların zatına tesir etmemektedir.[42]

Birinci gruptaki şeylerin birliktelikleri bozularak soyutlandıklarında kendi başlarına bir cevher olarak var olma özelliğine sahip olmadıklarından bu soyutlama, onların her türlü birliktelikten çıkması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla onlar, bu defa da soyutlayan güçle birlikte olurlar. Şayet birlikte oldukları

41 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 65.
42 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 251-252, 342.

güç, onları dıştaki bütün eklentilerden ve arazlardan soyut olarak kabul etmişse bu, kabul eden gücün bir akıl olduğunu gösterir. Bu durumda mâkul olması bakımından akleden bir güçle birlikte demektir. Böylesi bir birliktelikte akleden güçler ne kadar çoğalırsa çoğalsın mâkul olması bakımından mâkul değişmediği gibi birlikteliğin mahiyeti de değişmez. Değişen tek şey, mâkulün birlikte olduğu akleden gücün zatıdır. Diğer deyişle mâkulün bilfiil mâkul oluşu, benim için bilfiil mâkul oluşunun bir parçasıdır ve bilfiil mâkuldeki farklılık, yalnızca kendisi ve idrak edenden birleşik olması bakımından olup basit oluşu bakımından değildir. Dolayısıyla mâkulün farklılığı, A, B ve C şahısları için mâkul olması bakımındandır ve o, kendinde, herhangi bir farklılık olmaksızın bilfiil mevcuttur.[43]

Şu halde dışta maddî bir şey olarak bulunan anlam, dıştaki eklentilerden soyutlanma bakımından akledilmeye yakın bir hazırlığa girerken nefisle birlikte olması bakımından bilfiil mâkul olur. Bilfiil mâkul olan suretin nasıl ki dıştaki birlikteliği birlikte olduğu şeylerin zatını iptal etmiyorsa aynı şekilde idrak güçleriyle birlikteliği de bunların zatını iptal etmez veya zatlarına tesir etmez. Bu bakımdan idrak denilen şey, idrak gücünün zatının değil, yalnızca hallerinin değişmesidir. Bu açıdan bakıldığında idrak, idrak eden şeyin zatı açısından bir infial değildir, halleri açısından bir infialdir.[44]

Bu, idrakle gerçekleşen değişimin nerede gerçekleştiği dikkate alınarak yapılan bir nitelemedir. İbn Sînâ nefsin yalnızca zatını dikkate aldığı durumlarda nefiste kesinlikle infial olmadığını ve infial özelliğine sahip bir gücün de bulunmadığını söylerken nefsin hallerindeki değişimleri dikkate aldığında nefiste yalnızca maddesi bakımından infial olduğunu belirterek mâkullerin meydana gelmesini nefisteki infialler olarak niteler. Çünkü

43 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 330-331.
44 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 77, 192.

nefiste mâkullerin meydana gelmesiyle nefsin yalnızca hallerinde değişimler olmaktadır. Başlangıçta mâkullerden yoksun olması anlamında bilkuvve olan nefis ile onun hallerini bir bütün olarak dikkate aldığımızda bu haller, nefsin kendi zatının gereği değildir ve onda daha önce yok iken sonradan meydana gelmiştir. İbn Sînâ nefiste yok iken meydana gelen bu hallere, nefsin bilgilenme dereceleri olması bakımından bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefat akıl adını verirken, nefsin kazandığı bir durum olmaları bakımından heyet; nefisteki yerleşik bir durum olmaları bakımından meleke; nefsi bir cevher olarak düşündüğümüzde ona eklenen şeyler olmaları bakımından araz adını verir. Nefiste sonradan meydana gelen bu şeyler, nefsi yetkinleştirdikleri için de istikmal (yetkinleşme) adını verir. İşte istikmal dediği durumlarda nefisteki mâkullerin duyusal güçlere nispetle infialler olarak görülmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü yetkinleşme, zorunlu olarak varlık bakımından daha üsttekinden alttakine gelir ve bu anlamıyla duyusal güçlerin nefse yetkinlik vermesi mümkün değildir. Bu durumda nefisteki istikmalin nefsin dışında ayrık bir fâili bulunacaktır ki duyusal güçlere nispetle infialle nitelenmeyen nefis, bu defa faal akla nispetle infialle nitelenir. İbn Sînâ bazan infiali, "bir şeyin ortadan kalkıp başka bir şeyin meydana gelmesi"; istikmali ise "bir şeyin zıddının bulunmadığı şeyde meydana gelmesi" anlamında kullanır. Bu durumda nefiste kesinlikle infial bulunmadığını ve meydana gelen her şeyin istikmal olduğunu söyleyerek bu anlamıyla istikmali, üzerinde hiçbir yazı bulunmayan tahtaya benzetir.[45]

Şu halde İbn Sînâ düşüncesinde duyuların akla bir yetkinlik verme anlamında etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Soyutlama denilen şey gerçekte hayal ve vehim gücü tarafından icra edilen ve anlamın mâkul olmaya hazırlanmasından ibaret olan bir işlemdir. Fakat bütün duyusal güçleri yöneten yine

45 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 185-186; a.mlf., *Ta'lîkât*, s. 77, 192.

beden olduğu için iç duyuların, özellikle de vehim gücünün gerçekleştirdiği faaliyetler nefse nispet edilebilir ki daha önce nefsin vehme tesiriyle gerçekleşen düşünme işlemine "fikir" denildiğini belirtmiştik. Dolayısıyla nefis, duyuların işlevlerini icra esnasında edilgen değil, etken durumdadır ve gerçekte nefis duyulardan faal aklın feyzine bir hazırlık kazanır. Nefis varlık kaynağı olan faal akla tesir edemeyeceğinden duyuları kullanması sayesinde kazandığı hazırlık, feyzin sebebi de değildir. Bu sebeple nefis, her istediğinde orta terimlere ulaşamaz ve nefsin gerçekleştirdiği bütün hazırlık faaliyetleri, faal akıldan feyzin gelmesine İbn Sînâ'nın deyişiyle, "Sadece bir yakarış ve ricadır." İbn Sînâ nefsin bu durumunu, avlanmaya benzetir. Buna göre nefsin fikir sayesinde orta terimi elde etmesi, bir avcının yerini ve yolunu bildiği avını avlaması yoluyla gerçekleşmez. Aksine gizlenmiş kimsenin yakınında uçması denk gelen şeyin avlanması için oluşturulan av düzeneğinin hazırlanması işine katılımına benzer. Bu sebeple kıyas kitabında bilinenden bilinmeyene gitmenin yollarına ilişkin yapılan tâlim, yalnızca söz konusu hazırlık ve yakarışın nasıl yapılacağının öğretilmesinden ibarettir ve zihni feyze hazırlar. Feyiz ise bazan fikirle kıyasın büyük ve küçük terimlerine ulaşılmamışken bir sezgi olarak bazan da herhangi bir yöneliş ve çaba olmaksızın gerçekleşir. Feyiz için yapılması gereken şey, nefsin mâkullere alıştırılmasıdır ve istidadın geliştirilmesidir. Ancak tam bir istidat için beden engelinin bütünüyle ortadan kalkması gerekir[46] ki İbn Sînâ'nın düşüncesindeki ikinci ve daha önemli sorun burada ortaya çıkar.

Sorunların ikincisi, İbn Sînâ'nın beden var olduğu sürece nefsin bedensel ilgilerden bütünüyle kurtulamayacağını düşünmesidir. Ona göre nefis bir yandan bilgiye ulaşmak için bedendeki cisimsel suretlere muhtaçtır diğer yandan da, "Beden nefsi kendisine özgü arzudan ve yetkinlikten, yetkinliği gerçekleşmişse onun

46 İbn Sînâ, *Mûbâhasât*, s. 200-201.

farkına varmaktan veya eksik kalmışsa bu eksikliğin elemini hissetmekten alıkoymaktadır."[47]

Başka bir deyişle beden, nefsin yetkinleşmesine aracılık etmekle birlikte nefsin cevherine zıt olduğundan ona eza vermekte fakat nefis bedenle ilişkili olduğu sürece bu elemin farkına varamamaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ akıl gücünü yetkinleştirmekle birlikte bedende bulunan insanın halini, hastalandığı için tatlıdan haz almayan hastaya benzetir. Nasıl ki hasta, tatlıyı tattığı halde onun hazzını farkedemiyor ve onu nâhoş görüyorsa aklî gücünün bilfiil yetkinliği meydana gelen insan da bedende bulunduğu sürece böyledir ve şeyin kendisinde olması gereken hazzı bulamaz. İnsan ancak bedenden ayrıldığında (mufârekat) akıl gücü gerçek varlıklarla, gerçek güzelliklerle ve gerçek hazlarla örtüşen aklî bir âlem haline gelir ve böylece nihayetsiz hazza ve hoşluğa ulaşır.[48] Hatta İbn Sînâ kimi metinlerde bunu öylesine vurgular ki nefsin ancak bedenden ayrıldıktan sonra zatının farkına varabileceğini belirtir. İlk bakışta bu türlü sözler, abartılı görünür fakat İbn Sînâ'nın tam soyutlanmanın gerçekleşemeyeceğine yönelik görüşüyle tamamen uyumludur. Çünkü nefis bedende olduğu sürece, zatının farkında olmakla birlikte zatından başkasının farkında olmaktan yani cisimsel güçleri kullanmaktan geri duramadığından kendi zatıyla baş başa kalamaz.[49] Dolayısıyla madde, nefsin başka mâkulleri idraki bir yana zatını idrakinin önünde dahi engel teşkil etmekte ve nefis, maddeyle karışık olduğu sürece zatını tam idrak edememektedir. Bu sebeple İbn Sînâ nefsin kendisini gerçek anlamda idrak edebilmesi için "teferrüt etmesi" yani tamamıyla maddenin ilgilerinden kurtulması

47 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 112-113; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 177.

48 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 111; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 115.

49 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 216-217.

ve salt kendisi olması gerektiğini düşünür. Çünkü bir şeyin mâkul veya aklî olması, hem akledenin hem de akledilen şeyin maddeden ve maddenin ilgilerinden tamamıyla soyutlanmış olmasını gerektirmektedir.[50] Halbuki nefis bedenle birlikteyken kendisine özgü yetkinlik ve hazzın farkına varamıyorsa tam bir soyutlanmayı da başaramıyor demektir.

50 İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 81.

E. Tam Soyutlanma veya Tümel Bilginin Engeli Olarak Nefis-Beden Birlikteliği

Nefsin bedenle birlikteyken kendisine özgü yetkinlik ve hazzın farkına varamayacağı görüşü, İbn Sînâ düşüncesinin iç tutarlılığı açısından esaslı bir soruna yol açar: Bu düşünce, İbn Sînâ'nın nâtık nefsin yetkinlik sınırını betimleyen metinleriyle çelişiyor görünmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ nâtık nefsin yetkinliğinin Tanrı'dan insana kadar bütün âlemin mâkullerini kavrayarak aklî bir âlem haline gelmesi olduğunu söyler. Halbuki nefsin bütün varlığın suretlerini kavraması, tanımında içerilen yetkinliğe ulaşması yani tam anlamıyla soyutlanması demektir. Nitekim ilk bakışta İbn Sînâ metafiziği böylesi iddiaya dayanmaktadır. Fakat *Ta'lîkāt* ve *Mübâhasât*'tan geriye dönerek *el-Mebde' ve'l-meâd*, *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'taki sözü edilen metinler yeniden okunduğunda İbn Sînâ'nın sözleri arasında çelişki olmadığı görülmektedir. Zira herhangi bir şeyin tanımında içerdiği yetkinliği tarif etmekle o yetkinliğin bilfiil hangi durumda gerçekleştiğini tespit etmek birbirinden farklıdır.

İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*, *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ta nâtık nefsin aklî bir âlem haline gelebileceğini söylediği bütün metinler, nefsin bedenden ayrıldıktan (mufârekat) sonra kazanacağı nihaî yetkinliği ve ulaşacağı saadeti dile getirir. Bu eserlerin tamamında İbn Sînâ nefsin bedenle birlikteyken bütün mevcutların suretlerini ve âlemdeki nizamı kavrasa bile bedensel

ilgilerden tamamen kurtulamayacağını ve bu sebeple tam bir basitlik haline ulaşamayacağını söyler.

İbn Sînâ'nın aklî bir varlık olan nefsi ayrık akıllarla kıyaslayarak ısrarla vurguladığı temel sorun da budur. Ona göre nefsin nihaî yetkinliğine ulaşabilmesi için bölünmüşlükten tamamen kurtularak gerçek bir basitliğe ulaşması gerekir. Bunun anlamı, nefsin tıpkı ayrık akıllarda olduğu bütün mevcutları tek bir bilgiyle bilebilmesidir. Diğer deyişle nefsin bütün şeyleri kendisini bildiği gibi bilecek seviyeye ulaşmasıdır. Bu, bilen, bilinen ve bilginin aynı olduğu ve mümkün ve mâlûl bir varlık olmanın dışında herhangi bir çokluğu içermeyen bir bilgidir. İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'da âkıl-mâkul-akıl ittihadını savunmasının sebebi de budur. Daha önce İbn Sînâ'nın sonraki metinlerinde âkıl-mâkul-akıl ittihadını reddettiği ve Fahreddin er-Râzî tarafından da eleştirildiği aktarılmıştı. Metinlerin zâhirine bakıldığında böyle bir görüş değişikliği görünmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın özellikle *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ta âkıl-mâkul-akıl ittihadını reddettiği metinler yanıltıcıdır. Çünkü İbn Sînâ bu metinlerde bir şeyin başka şeyle birleşerek kendisi kalmasını reddetmektedir. Yani İbn Sînâ "Nefis faal aklı bildiğinde faal aklın zatıyla ittihat eder" düşüncesini reddetmekte ama *el-Mebde' ve'l-meâd*'da söylediği gibi nefsin bildiği mâkullerle ittihat etmesini reddetmemektedir. Fakat İbn Sînâ'nın düşüncesi, nefsin mâkulleri elde etmesi ile bu mâkulleri bildiğini idrak etmesi arasındaki hassas bir ayırıma dayanmaktadır. Teorik olarak İbn Sînâ'nın nefsin mâkulleri bildiğinde o mâkullerle özdeşleşmesini reddetmesi mümkün değildir. Çünkü aklî bir varlık olan nefis bölünme kabul etmediğinden onun mâkulleri idraki mâkullerle birlikte hal dönüşümüne uğraması demektir. Yani nefis, cevheri itibariyle başkalaşmasa da -çünkü cevheri akıl olduğundan herhangi bir şekilde başkalaşıp üst bir varlık seviyesine geçmesi durumu söz konusu olamaz- halleri açısından başkalaşmaktadır. Her bir hal değişimi ise âdeta bir faslın cinse eklenerek yeni bir

birlik oluşturması gibi nefsin cevheriyle beraber yeni bir birlik oluşturmaktadır ki nefsin kuvveden fiile çıkması da bu anlama gelir. Dolayısıyla mâkulleri öğrenme süreci, gerçekte nefsin kendi kuvvelerini fiil haline getirerek kendisi olması demektir. Bu açıdan bakıldığında nefsin mâkulleri idraki, bu mâkullerin nefisle ittihat etmesi ve nefsin kendi cevherini etkinleştirmesi demektir. Nitekim İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te nefsin sahip olduğu aklî idrak ile duyusal idraki ayrıştırırken aklın mâkulü idrakinin onunla birleşmesi olduğunu belirtir:

> Bilinmesi gerekir ki aklın mâkulü idrak etmesi, duyunun duyuluru idrak etmesinden daha güçlüdür. Çünkü o, yani akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir ve bir yönden onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil künhünü (hakikat ve mahiyeti) idrak eder. Halbuki duyunun duyuluru idraki böyle değildir. O halde uyumluyu akletmekle bizde oluşması gereken haz, uyumluyu duyumsamakla bizde oluşan hazzın üstündedir ve bunların arasında hiçbir nispet (ilişki) yoktur.[51]

Şu halde mâkullerle ittihat etme, zaten aklî bilginin özü gereği zorunlu kıldığı bir durumdur. İbn Sînâ'nın burada gördüğü sorun, beden engelinden dolayı yetkinleşmenin tek bir defada ve tek bir bilgiyle bütün mâkulleri idrak seviyesine ulaşmadığıdır. Bu seviyeye ulaşmanın ise çok açık bir ölçüsü vardır: Mâkulleri tasavvur, öylesine güçlü olmalıdır ki tıpkı ayrık akıllarda olduğu gibi bilgi ve kudret özdeşleşmeli ve nefis bir şeyi bildiğinde o şey var olmalıdır. Böyle bir yetkinleşme için nefsin şeyleri tamamıyla illetlerinden yani ayrık akıllardan hareketle bilecek duruma gelmesi ve hareket, intikal ve dolayısıyla istidlâl sürecinden tamamen kurtulması gerekir. Bu ise nefsin tikellikten çıkarak tıpkı faal akılda olduğu gibi tümelleşmesi demektir. Ne var ki bilgiyle ilgili tecrübeler nefsin böylesi bir tümelliğe ulaşmadığını göstermektedir.

51 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 115.

Zira nefis bu dünyada herhangi bir mâkulü idrak ettiğinde onun bütün gereklerini idrak etmemektedir. Çünkü mâkuller her ne kadar faal akıldan gelse de nefis faal akıldan gelecek feyze duyulur verileri idrak ederek hazırlanmaktadır. Bu sebeple de nefis, faal akıldan aldığı mâkulü faal aklın bildiği gibi bilmemektedir. Çünkü faal akıl, bir mâkulü bildiğinde onun bütün gereklerini de bilmektedir. Hatta nefsin bölünmüşlüğü sebebiyle onun tahayyül gücü, semavî nefislerin tahayyül gücüyle bildiği seviyeye de ulaşmamaktadır. Zira semavî nefisler, oluş ve bozuluş dünyasındaki olayları, olan ve bozulan şeylerden değil, ayrık akıllardan hareketle bilmektedir. Oysa nefis, olan ve bozulan şeyleri onların kendisinden hareketle bildiğinden bütün ve bütünün ayrıntısı hakkında kuşatıcı bir tahayyüle ulaşamamaktadır. Çünkü şeylerin onlardan hareketle bilinmesi, her bir kuvvenin kendi idrak gücü doğrultusunda şeyleri idrak etmesi ve bütün bunların nefis tarafından birleştirilmesi demektir.

Halbuki şeylerden hareketle elde edilen tasavvurların birleştirilmesi, hareket ve zaman da dahil şeylerin bütün gereklerini kuşatacak bir tümel bilgi verme özelliğine sahip değildir. Zira İbn Sînâ düşüncesi zorunlu varlık kavramına dayandığından tikellerden hareketle tümele ulaşmak mümkün değildir, tümellik daima tikellerin varlık kaynağından elde edilebilir. İbn Sînâ'nın nihaî tahlilde soyutlamayı cisimsel güçler seviyesinde bırakıp mâkullerin feyiz yoluyla alındığını söylemesinin sebebi budur. Nitekim İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te geleceği haber veren müneccime yönelik eleştirisi, bu durumu açıkça ortaya koyar.

> Bir insana yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve onların doğalarını bilme imkânı verilseydi, kuşkusuz, gelecekte olacak şeylerin hepsinin keyfiyetini öğrenirdi. Ahkâmı (göksel ve yersel şeyler arasındaki ilişkiler) benimseyen bu müneccim, oluşların gökteki sebeplerinden tek bir cinsin delillerine dayanır. Bununla birlikte, onun ilk kabulleri ve öncülleri kesin kanıta dayanmaz ve bunun yerine tecrübe veya vahiy iddiasında

> bulunur, bazan da öncüllerini kanıtlamada şiirsel veya hatabî kıyaslar kullanabilir. Şu var ki müneccim, kendiliğinden gökteki bütün halleri ihata edemez. Bunu bizim için garanti etse ve yerine getirmiş olsa bile, yine de, her vakitte bizi ve kendisini hepsinin varlığının bilgisine vâkıf edemezdi. Söz konusu şeylerin hepsi fiili ve doğası bakımından müneccim tarafından bilinmiş olsa bile, bu durum onun var olup olmadığını bilmede yeterli değildir. Şöyle ki: Ateşin sıcak, ısıtıcı ve şunu bunu yapan olduğunu bilmen, gerçekleştiğini bilmediğin sürece, onun ısıttığını bilmende yeterli değildir. Hangi hesap yöntemi, felekteki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi verebilir ki? Müneccim bizi ve kendisini bütün bunların varlığını öğrenecek duruma getirebilmiş olsaydı bile bu sayede gaybî olaylara geçiş yapmamız tamamlanmazdı. Çünkü gerçekleşme yolundaki gaybî durumlar, etken-edilgen, doğal ve iradî olanıyla birlikte tam sayılarıyla öğrenme imkânımız olan göksel durumlarla önce ve sonraki yersel durumlar arasındaki karışımlarla tamamlanır, tek başına göksel şeylerle tamamlanmaz. Buna göre, iki durumdan şimdi bulunanı ve onların her birinin özellikle de gayba ilişkin olanın sebebi tam bilinmediği sürece, bilinmeyene intikal mümkün değildir. O halde, bize verdikleri felsefî öncüllerin hepsinin doğru olduğunu kabul etsek bile, müneccimlerin görüşlerine itimat edemeyiz.[52]

Bu pasajın ilk cümlesi, bir şeye dair tümel ve kuşatıcı bilginin, o şeyin gereklerini bilmeyi de içerdiğini ifade etmektedir ki müneccime yönelik eleştiriler de temelde bu ilkeden hareket eder. Zira müneccimin kendisi, olan ve bozulan şeylerin ilkesi olmadığından, şeylerin muhtemel hallerini onların sebeplerinden değil, zorunlu olarak onlardan hareketle çıkarmaktadır. Halbuki idrak güçlerinin bölünmesinden dolayı oluşlarla ilgili kuşatıcı bir bilgiye ulaşamamaktadır. Bu durum, "müneccimin, kendiliğinden gökteki bütün halleri ihata edemeyeceğini" ve "oluşların gökteki sebeplerinden tek bir cinsin delillerine dayandığını" göstermektedir. Dahası müneccim, birden çok cinsin delillerine

52 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 185-186.

dayansa ve gökteki bütün şeyleri fiili ve doğası bakımından bilse bile bu, onların var olup olmayacağını bilmesi için yeterli olmayacaktır. Kuşkusuz pasajdaki en önemli tespit de budur. Zira bu tespit, bilgideki yetersizliğin sadece müneccimle ilgili olmadığını her türlü insanî bilgi çabasının temel özelliğini göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın, "Ateşin sıcak, ısıtıcı ve şunu bunu yapan olduğunu bilmen, gerçekleştiğini bilmediğin sürece, onun ısıttığını bilmende yeterli değildir" diyerek hükmü genel bir insan durumu olarak vazetmesi de bunu göstermektedir.

Şu halde temel sorun, insanın şeyleri illetlerinden hareketle bilememesidir ve bunun sebebi nefsin kendisi ve bedensel güçler arasında bölünmüşlüğüdür. Tam bir soyutlanma gerçekleşip de şeylere dair bilgiler onların illetlerinden alınmadığı ve nefis kendisini ve bütün mâkulleri tek bir mâkul olarak kavrayamadığı sürece bu sorunun çözülmesi de mümkün değildir. Bu, İbn Sînâ düşüncesinde öylesine köklü bir sorundur ki filozofu, bildiğimiz mâkullerin mâkulü olduğunu düşündüğümüz şeylerin hakikatlerine tekabül edip etmediği sorunuyla yüz yüze getirmiştir. Çünkü bedendeyken tam ittisal gerçekleşmiyorsa nefsin faal akıldan aldığı mâkuller, şeylerin hakikatlerine tekabül etse bile bunu kavraması mümkün değildir.

İbn Sînâ "aklî gücümüzün bilfiil yetkinliği meydana geldiğinde, şeyin kendinde olması gereken hazzı bulamadığını ve bedenden ayrıldığımızda zatımızı mütalaa edeceğimizi" söyler. İbn Sînâ düşüncesinde haz, yetkinlik ve idrak kavramlarının birbiri yerine kullanılabildiğini düşündüğümüzde aklî gücün bilfiil yetkinliğinin meydana gelmesinden hiçbir zaman emin olamayacağımız sonucuna varırız. Çünkü herhangi bir şeyin idraki o şeye yönelik bir hazzı beraberinde getirmediği sürece o şeyin hakikatinin gerekleriyle birlikte kavrandığı söylenemez.

İbn Sînâ'nın bizzat kendi örneğini kullanacak olursak; mizacı bozulmuş bir hasta balı tattığında balın hazzına varamayacaktır.

Şimdi bu hastanın balı tattığı söylenebilir mi? Tat alma duyusuyla balı tattığı ve bu sebeple bal hakkında bir tasavvura ulaştığı doğru olarak söylenebilir ama balın hazzına varamadığından balın nasıl bir şey olduğunu ve ne gibi sonuçları gerektirdiğini bildiği söylenemez. Diğer deyişle balın mâkulünü idrak edemez. Bedenle ilgisini tamamen kesmeyen nefsin mâkullerle ilişkisi de tıpkı böyle olmalıdır. Bu mâkuller, şeylerin hakikatlerine tekabül etse bile insan söz konusu hakikatleri neyseler o şekilde idrak edemeyecektir. Bu sebeple İbn Sînâ *Ta'lîkāt*'ta şeylerin hakikatlerini bilmenin insanın kudretinde bulunmadığını belirterek şunları söyler:

> Biz, şeylerin yalnızca hassalarını, lâzımlarını ve arazlarını biliriz. Her bir şeyi kaim kılan ve onun hakikatine delâlet eden faslı bilmeyiz, aksine onların bir kısım hassalara ve arazlara sahip şeyler olduğunu biliriz. Biz, "ilk"in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini bilmediğimiz gibi arazların hakikatini de bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey, bu özelliğe sahip ve bir konuda bulunmayan bir şey olduğudur. Halbuki bu, onun hakikati değildir. Cismin hakikatini de bilmiyoruz, aksine yalnızca bu hassalara yani uzunluk, genişlik ve derinlik özelliklerine sahip bir sebep olduğudur. Canlının hakikatini bilmiyoruz; canlı adına bildiğimiz, onun idrak ve fiil hassasına sahip bir sebep olduğudur. Oysa bunlar, canlının hakikati değildir. Hakiki faslı bilmiyoruz. Bundan dolayı şeylerin mahiyetleri hakkında ihtilâf çıkmaktadır. Çünkü herkes, diğerinin idrak etmediği bir lâzımı idrak etmiş ve o lâzımın gereğince hükmetmiştir. Biz, belirli bir şeyi tespit ettiğimizde onun bir hassaya veya hassalara sahip olduğunu biliyoruz. Sonra bildiklerimiz aracılığı ile başka hassaları olduğunu biliyoruz. Sonra onun varlığını (enniyyet) biliyoruz. Meselâ nefis, mekân vb. hakkında durum böyledir. Biz bunların varlığını onların zatından değil, bildiğimiz şeylere olan nispetinden veya sahip oldukları bir araz ve lâzımdan biliyoruz.[53]

53 İbn Sînâ, *Ta'lîkāt*, s. 34-35.

Bu cümleler, ilk bakışta İbn Sînâ felsefesiyle ve özellikle de metafiziği ile çelişiği izlenimi verir. *Ta'lîkât*'ın sistematik bir felsefe kitabı olmayıp İbn Sînâ'nın öğrencileriyle diyaloglarını aktarması da bu izlenimi besler. Fakat gerçekte durum böyle değildir ve bu pasaj ile aynı anlamı ifade eden başka *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât* pasajları, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât* gibi sistematik felsefe eserleriyle tamamen uyumludur. Çünkü İbn Sînâ, insanın eşyanın hakikatini bilemeyeceğine dair iddiasını, yine *Ta'lîkât*'ın başka pasajlarında onun şeylere dair bilgisinin ilkesinin duyu verileri olduğuna dayandırır. Ona göre nefis, duyu verileri arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit ederek şeylerin gereklerini, fiillerini, tesirlerini ve hassalarını bilir. Hatta insanın, herhangi bir şeyin araz, gerek ve hassalarının tamamını bilmesi de zorunlu değildir.[54]

Duyu verileri ise şeylerin mâkullerini vermez, bilakis herhangi bir mâkulün dışta duyulur olarak tahakkuk etmiş halini verir. Nefis bu verilerle tanışıklık sağladığında faal akıldan bu verilere uygun bir mâkul feyiz olur. Faal akıldan gelen mâkul, mâkul olması bakımından bir mahiyet olsa da şeyin hakikati olmak zorunda değildir. Hatta nefsin bilgilenme süreci dikkate alındığında bu mâkullerin şeylerin tümelleştirilen sıfatları olduğu görülür. Bu durumda nefsin şeylere dair bilgisi, onların mâkulleri olmakla birlikte bir araya geldiğinde o nesnenin başkalarından ayrışmasını sağlayan tümel sıfatlar olabilir. Bu sıfatlar, yalnızca bir nesneye ait olsalar bile nesnenin kendinde hakikati olmak zorunda değildir. Meselâ düşünme gücü canlılar arasında yalnızca insana mahsus bir özelliktir. Fakat İbn Sînâ haklı olarak "düşünen" dediğimiz özelliğin yalnızca gerçek faslın bir gereği olduğunu söyler. Çünkü düşünen, gerçek fasıl olsaydı biz düşünme özelliğini bildiğimizde insanın bütün kuvvelerini de tümel olarak bilmiş olurduk. Oysa düşünme gücüne dair bilgilerimiz, bize böyle bir imkânı vermemektedir.

54 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 82.

Bu sebeple insanda düşünmeyi gerektiren bir fasıl olmalıdır ve biz düşünme özelliği aracılığı ile o faslı kavramaya çalışırız. Şu halde insan bilgisindeki hareket noktası, şeyin hakikati değil, hakikatine delâlet eden özellikleridir. Şeyi hassa, araz ve lâzım gibi özelliklerinden bilme ise, cisimsel güçler yoluyla şeyin idrak edilerek bu güçlerin verileri sayesinde kazanılan hazırlıkla onun mâkulüne ulaşılmasıdır. Fakat buradaki temel sorun, herhangi bir nesneye dair mâkulün o nesnenin hakikati mi yoksa gereği mi olduğunu nasıl ayrıştıracağımızdır. Bir mâkulün herhangi bir varlığa ait olduğunu söylediğimizde onun mahiyetini veya hakikatini ifade ettiğimizden veya etmediğimizden nasıl emin olabiliriz?

Mâkulün sürekliliğinden veya sadece o nesneye ait oluşundan böyle kesinliğe ulaşamayız. Çünkü süreklilik bütün mâkullerde bulunduğu gibi herhangi bir sıfat veya gerek de yalnızca bir türe özgü olabilir. Görünen o ki İbn Sînâ bir mâkulün herhangi bir nesnenin mahiyet veya hakikat olduğunun belirlenmesi için, mâkulün mâkulü olduğu şeyin bütün kuvve ve fiil durumlarını tazammun etmesi ve basitse basit olarak ve birleşikse birleşik olarak yalnızca o şeye özgü olması gerektiğini düşünmektedir. Bunun anlamı şudur: Biz bir şeyin mâkulünü elde ettiğimizde o şeyle ilgili öyle bilgiye ulaşmamız gerekir ki, o şeydeki bütün hal değişimleri ve onun bütün fiilleri bu tasavvurda içerilmeli ve o şeyde ortaya çıkan herhangi bir durum bizim için yeni bir bilgi olmamalıdır. İbn Sînâ'nın eşyanın hakikatleriyle ilgili yukarıda aktarılan görüşe varmasının sebebi de budur. Kuşkusuz böylesi bir bilgi için bilenin ya Tanrı'da olduğu gibi zorunlu ve bilfiil ya da ayrık akıllarda olduğu gibi mümkün ama bütün bakımlardan bilfiil olması gerekir. Yani belirtilen anlamda eşyanın hakikatlerini idrak edebilmek için şeylerin mâkullerini onların varlığını önceleyen metafizik illetlerinden almak gerekecektir.

Bu sebeple İbn Sînâ, "şeyi hakikatinden bilme" ifadesini bir şeyi illetlerinden bilmek anlamında kullanarak hakikat veya

mahiyet bilgisinin ancak metafizik anlamdaki illetten alınacağını söylemiştir. İbn Sînâ'nın hakikat ve gerekler ayırımına gitmesinin sebebi budur. Çünkü bir şeyin hakikati, gerekleri olmaksızın kendisi olması bakımından tahakkuk etmez. Gereklerle birlikte tahakkukta bütün varlıklar ortaktır. Tanrı ve ayrık akıllar ile cisimsel varlıklar arasındaki farklılık, yalnızca gereklere muhtaç olmamakta ortaya çıkar. Tanrı ve ayrık akıllar, bütün bakımlardan bilfiil olup yetkinliklerini sonradan kazanmadıklarından bunların tahakkuku için gereklere ihtiyacı yoktur ama tahakkukları da gerekleriyle birlikte gerçekleşir. Daha önce Tanrı ve ayrık akılların gerekleri dediğimiz şeylerin, bunların mâkulleri ve fiilleri olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda zorunlu varlık, var olmak için eşyanın mâkullerine ve bu mâkullerin kendisinden taşmasına muhtaç değildir. Kezâ ayrık akıllar da mümkün olmaları bakımından illetlerine muhtaç olmalarının dışında bir akıl olarak var olmaları için gereklerine muhtaç değildir. Çünkü bunlar da yetkinlik ve gereklerini sonradan kazanmış değildirler, aksine var olduklarında gereklerini de zorunlu kılarlar. Oysa kuvveden fiile intikal eden nefisler veya cisimler, gereklerle taayyün etmeye muhtaçtır ve bu varlıkların hakikatleriyle gerekleri birlikte düşünüldüğünde aklî iseler aklî ve cisimsel iseler cisimsel bir birleşim ortaya çıkar.[55]

O halde hakikat ve gerekler ayırımı, bütün mevcutlar için geçerlidir ve nefis yetkinleşirken kuvveden fiile intikal ettiğinden herhangi bir şeyin mâkulüne ancak onun gerekleri aracılığı ile ulaşabilir. Diğer deyişle nefis, hiçbir şeyin bilgisine onun varlığından önce sahip değildir. İbn Sînâ düşüncesinde bedensel güçlerin mâkulü idrakte zorunlu araç oluşunun sebebi budur. Çünkü bedensel güçler olmadan nefis, duyulur şeylerin gereklerini idrak ederek onların hakikatlerini kavrayabilmek için hazırlıklı hale gelememektedir. Bedensel güçler gerekli hazırlığı sağladığında

55 Bk. İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 174, 220, 366-368.

mâkuller faal akıldan geldiği ve faal akıl da ay altı âlemdeki her şeyin metafizik illeti olduğundan insan faal akıldan mâkulleri aldığında şeyleri illetlerinden bilmiş olmalıdır. Fakat İbn Sînâ'yı şeylerin hakikatlerini idrak edemeyeceğimiz noktasına ulaştıran sorun, tam da burada ortaya çıkar: Nefis bütün bakımlardan soyutlanıp bilfiil olmadığı sürece herhangi bir mâkulü kendi zatını taakkul edebildiği gibi taakkul edemez. Diğer deyişle nefis, faal akıldan aldığı herhangi bir mâkulü bütün kuvve ve fiil durumlarını tazammun edecek şekilde akledemez. Zira bu şekilde akledebilmesi için cisimsel güçlerden kaynaklanan bölünmeden tamamıyla kurtulup, "bilenin kendisiyle başkalaşmadığı bir bilgi ve idrak seviyesine" ulaşmalıdır. Bedende olduğu sürece cisimsel güçlerle meşguliyet anlamında onların tesirinden kurtulamayıp bütün bakımlardan bilfiil olmadığına göre insan kendisini başkalaştırmayan bir bilgi ve idrake ulaşamayacaktır.

Böyle bir bilginin ne anlama geldiğini kavramak için akılların Tanrı ile ve nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ayrık akıllarla ilişkini dikkate almak yeterlidir. İlk akıl, Tanrı'dan ve sonraki her bir akıl da kendisini önceleyen akıldan varlık ve yetkinliklerini alırlar. İşte ayrıkların gerekleri olan mâkuller, bu yetkinliklerin zorunlu sonucudurlar ve mâkullerin bilinmesi akıllarda herhangi intikali gerektirmez. Aynı şekilde bedenden ayrıldıktan sonra nihaî yetkinliğe ulaştıracak feyze hazırlıklı olan nefse de akıllardan bir yetkinlik feyiz eder ve mâkuller bu yetkinliğin gereği olurlar. Dolayısıyla mâkuller, kuvveden fiile intikalini tamamlayan nefiste herhangi bir çaba, yöneliş ve bölünme olmaksızın zorunlu olarak meydana gelirler. Her ne kadar Tanrı dışındaki her akıl mümkün olması sebebiyle gereklerle birlikte düşünüldüğünde aklî bir birleşim barındırsa da nefis birliğine kavuşup bir akıl haline geldiğinde bütün bilgileri onun zatının aynı olur. Çünkü nefsin zatı cevher bakımından değişime uğramamakla birlikte hal değişimi yoluyla başkalaşmakta ve kuvveden kurtularak sırf akıl olmaktadır.

Bu durumda nefis, gerçekte yalnızca mümkün ve mâlûl bir varlık olarak kendisini bilmekte ve mâkuller de bu bilgi içinde tazammun edilmektedir. Nefsin bu bilgisi, ayrık akılların kendi illetleri ve kendileri hakkındaki bilgisine benzer. Nasıl ki ilk akıl, Tanrı'yı yalnızca kendisinin illeti ve kendisini mümkün bir varlık olarak bildiğinde kendisinden sonraki her şeyin bilgisine sahip oluyorsa nefis de ayrık akılları kendisinin illeti ve kendisini de mümkün varlık olarak bildiğinde şeylerin hakikatlerini bilir. İbn Sînâ'nın nefsin bedenle birlikteyken zatını bilip bilemeyeceği hakkında ilk bakışta çelişkili açıklamalar yapmasının sebebi budur. İbn Sînâ gerek sistematik eserlerinde gerekse de *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*'ın pek çok yerinde nefsin zatını bildiğini hatta âkıl-mâkul-akıl ittihadının bulunduğu tek bilginin nefsin kendisine dair bilgisi olduğunu söyler. Buna karşın yine aynı eserlerde nefsin bedenle birlikteyken zatını idrak edemeyeceğini söyler.

Bu açıklamalar çelişkili görünse de gerçekte herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü İbn Sînâ nefsin zatını bildiğini söylediği durumlarda nefsin cevheri ile yetkinliklerini ayırarak nefsin cevherini bilmesini kasteder. Bu bilgi herhangi bir çaba ile elde edilmediği için nefsin kendisine dair bilgisinde âkıl-mâkul-akıl birliği vardır. Nefsin bedendeyken zatını bilemeyeceğini söylediği durumlarda ise nefsi yetkinlikleriyle birlikte dikkate alarak onun bilfiil bir varlık olarak kendisini bilmesini kasteder. Böylesi bir bilginin ise nefsin yetkinleşme sürecini tamamlamasını gerektirdiğini ama bedenle birlikteyken bu süreç tamamlanmadığından nefsin bu dünyada fiil haline gelmiş zatını bilemeyeceğini kasteder. Nitekim *Ta'lîkât*'ta maddeyle birlikte olduğu sürece nefsin kendi zatını taakkul edememesini, "Akletseydi kendi zatlarını akleden faal akıllar gibi yetkin olurdu" şeklinde gerekçelendirir. İbn Sînâ'nın bazan aynı cümlelerde kuşkucu bir ifadeyle meseleyi vazetmesine aldanmamak gerekir.[56] Çünkü bu türlü sözleri onun kararsızlığını değil, durumun farklı yönlerini göstermektedir.

56 Meselâ şu sözünde olduğu gibi, "Nefis maddeyle birlikte olduğu sürece kendi zatını akledemez. Eğer akletseydi kendi zatlarını akleden faal akıl-

O halde nefsin bedenle birlikteliğinin onun mâkulleri idrakine ilişkin ortaya çıkardığı sorun, cisimlerin mâkullerine özgü değildir. Çünkü bu sorun, herhangi bir mâkulün doğasından değil, nefsin doğasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu sorun, sadece duyulur şeylerin mâkullerinin değil Tanrı ve ayrık akıllara ilişkin mâkullerin de nefiste birlik oluşturacak bir şekilde kavranmasının önünde engeldir. Dahası nefis, varlık bakımından duyulurların üzerinde olduğundan kuvveden fiile çıktığında metafizik anlamda mütekaddim olma özelliğini kavrayabilir. Halbuki Tanrı ve ayrık akıllarla ilgili böylesi bir imkâna sahip değildir.

Vâkıa, İbn Sînâ'nın nefis teorisi nefsin kabul gücünün sınırsızlığına dayanır ve bu teoriye göre nefis âlemdeki bütün mevcutların suretleriyle donanabilir. Fakat İbn Sînâ metafiziği, idrak etme özelliğine sahip bir şeyin varlığının sınırının aynı zamanda onun bilgisinin de sınırı olmasını gerektirmektedir. Nefsin ancak bütün bakımlardan bilfiil olduğunda şeyleri illetlerinden bilebilmesinin sebebi budur. Ayrık akıllar daima bilfiil olup herhangi bir şekilde bölünme içermedikleri ve faal akıl aracılığı ile de nefsin metafizik illetleri olduklarından nefis bedenden ayrılarak tam bir soyutlanmaya ulaşsa bile ayrık akılları ve fazlasını içermesi mümkün olmayacaktır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın *Ta'lîkât* pasajındaki fizik ve metafiziğin alt konularını içeren örneklerini daha dikkatli değerlendirmek gerekir.

İnsanın Tanrı ve akılların hakikatini bilmesiyle nefis, ateş, hava, su, toprak, cisim ve canlının hakikati bilmesi arasında nasıl bir farklılık olabilir? Nefis, varlık tarzı bakımından dört unsur, cisim ve canlıdan üstün olduğundan soyutlandığı takdirde bunları bilecek durumdadır. Dolayısıyla tam soyutluğa ulaşan bir nefsin varlık bakımından üstün olduğu şeylerin

.....

lar gibi yetkin olurdu. Veya belki de zatını akleder, çünkü nefis, zatını iktisapla ve ona tembihle bilmektedir" (İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 107).

hakikatlerini onların illetlerinden aldığını doğru bir şekilde var sayabiliriz. Söz gelişi soyut nefis, güneş tutulmasını bildiğinde sadece mutlak olarak güneş tutulmasını değil, gerçekleşen ve gerçekleşecek her güneş tutulmasını bilecektir. Bu, güneş tutulmasının varlığı ve yokluğunun bilen için eşit olduğu bir bilgidir. Böylesi bir bilgi için bilenin zaman ve ana bağımlı olmaktan kurtulması gerekir ki İbn Sînâ'nın tam soyutluğu bedenden ayrılma şartına bağlamasının sebebi budur. Zira zaman ve ana bağımlı olmayan bilgi, bilinen şeyin bütün sebeplerini ve gökteki her şeyi kuşatmayı gerektirir. Bilinenlerin sebepleri ve varlıkları kavrandığında ise zorunlu olarak onların sonuçları da idrak edilmiş olur.[57] Fakat nefsin Tanrı ve ayrık akıllara yani kendisi gibi nefis olanların dışında bilfiil aklî varlıklara nispeti, cisimsel şeylere nispeti gibi değildir. Aklî varlıklar ile nefis arasında illet-mâlûl ilişkisi vardır. Dolayısıyla nefsin ayrık akılları ve Tanrı'yı nasıl bileceği sorusu, ancak mâlûlün illeti bilme niteliği doğrultusunda cevaplanabilir.

İbn Sînâ illetleri en temelde fizik ve metafizik olmak üzere ikiye ayırır. Fiziksel illet, kendisinden başka bir şeye hareket veren, metafizik illet ise varlık veren illettir. Nefsin ayrık akıllarla ilişkisi ise metafizik illet kapsamına girer. Metafizik illet, mâlûlüne kendi zatından ayrı (mübâyin) bir varlık verir. Mâlûlün aldığı bu varlığın illetin zatından ayrı olmasının anlamı, illetin zatının mâlûle verdiği varlığın mahalli olmamasıdır. Dolayısıyla metafizik illet, sûrî, maddî veya gāî değil, fâil illettir. Bu sebeple fâilin mâlûle verdiği varlığın gücü, fâilde bir parça gibi olmaksızın bulunur. Mâlûl, illetten aldığı varlıkla mevcut olduğundan bu varlıkla tasavvur edilir.[58]

Bunun anlamı, metafizik illetin verdiği şeyin varlığın ve hakikatin kendisi olduğudur. Varlık ve hakikati veren şey ise varlık

57 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 106-107.
58 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 1-2.

ve hakikate, bunları alan şeyden daha lâyıktır.[59] Çünkü mâlûl ve illetteki varlık ve hakikat, güçlülük ve zayıflık bakımından eşit olsa bile illetin bu varlığa sahiplikte önceliği vardır ve mâlûl ancak illet vasıtasıyla o varlığa sahip olmaktadır. Dolayısıyla illet mâlûle kendisi gibi bir varlık verdiğinde illet ile mâlûl tanımda ortak olurlar ama varlık anlamında ortak olamazlar. Salt tanım açısından bakıldığında iki varlıktan birinin illet, diğerinin mâlûl olduğu söylenemez. Çünkü tanım açısından bakıldığından illet ile mâlûle sırf varlıkları açısından bakılmaktadır. Varlık olması bakımından varlık ise güçlülük ve zayıflıkta farklılaşmayacağı gibi daha azı ve daha eksiği de kabul etmez. Ancak tanım anlamına sahip olmakta öncelik-sonralık dikkate alındığında illet ve mâlûl arasında varlık olmak bakımından varlığın farklılaştığı şu üç şeyde farklılık vardır: Öncelik-sonralık, istiğna-ihtiyaç ve zorunluluk-imkân.

Buna göre varlık, ilk olarak illete, ikinci olarak da mâlûle aittir. İllet, varlıkta mâlûle muhtaç olmayıp zatı gereği veya başka bir illet sebebiyle mevcut iken mâlûl illet sayesinde var olur. İllet, mâlûl olan her şeyin illeti olunca onun varlığı hem bütün mâlûllerin her birine kıyasla hem de kendinde zorunludur. Şayet illet, herhangi bir mâlûlün illeti ise mâlûl nasıl olursa olsun illetin o mâlûle kıyasla varlığı zorunludur fakat kendinde varlığı mümkündür. Dolayısıyla iki mümkün varlık arasındaki illet-mâlûl ilişkisinde mâlûl ancak illetine nispetle zorunluluğu hak ederken illet, mâlûle nispetle değil, kendisini önceleyen illetine nispete zorunluluğu hak eder. Şu halde illet, öncelik, istiğna ve zorunluluk sebebiyle varlığa mâlûlden daha lâyıktır ve dolayısıyla mâlûlden daha gerçektir. Zira iki ya da daha çok şey arasında ortak gerçekliği veren ilke tanım olarak o gerçeklikte onlarla eşit olsa bile ona daha lâyıktır.[60]

59 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 14.
60 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 23-24.

Dahası metafizik anlamdaki illet-mâlûl ilişkisinde ortak olan tanım, illetin mâlûle verdiği varlığın ta kendisi olduğundan varlığı hak etmedeki öncelik, tanımı hak etmedeki öncelikle özdeşleşmektedir. Fakat metafizik illet ve mâlûller, maddeyle ilişkili olmayan şeyler olduğundan bunlar arasında türsel bir ortaklık bulunamaz. Çünkü türsel ortaklık için bir anlamın maddelerin farklılığı sebebiyle çoğalması gerekmektedir. Maddesi bulunmayan şeylerde böylesi bir farklılık düşünülemeyeceğine göre bunların her birinin varlığı, yegânedir ve birinin anlamının diğerine söylenmesi mümkün değildir.[61]

Bu durumda metafizik illet ve mâlûllerin tanımdaki birliği, yalnızca varlık anlamındaki birliği demektir. Çünkü istiğna ve zorunluluğu varlık bakımından önceliğe irca etmek mümkün olduğundan bunların varlık bakımından öncelik ve sonralığından başka fasıl olarak kabul edilebilecek herhangi bir özelliği yoktur.

İllet-mâlûl ilişkisiyle ilgili bu tahlilden nefsin Tanrı ve ayrık akılları bilmesi adına çıkan sonuç şudur: Nefis bütünüyle soyutlandığında onunla ayrık akıllar arasında tanımda birlik meydana gelecektir. Çünkü nefis bütünüyle bilfiil olduğunda herhangi bir maddeyle ilişkili olmaktan bütünüyle kurtulacak ve nefis olmaktan çıkıp ayrık bir akıl olacaktır. Böylece nefis, varlık hakikatinde ayrık akıllara ortak hale gelecek ve aralarındaki tek fark, ayrık akılların varlık hakikatine sahip olmakta önceliği olacaktır. Bu durumda nefsin Tanrı ve ayrık akılları bilmesi, ayrıkların hiyerarşik olarak birbirini ve Tanrı'yı bilmesiyle paralelleşecektir. İbn Sînâ'nın eserlerinde ayrık akılların Tanrı'yı ve birbirlerini bilmeleri ise tamamıyla Tanrı'dan sudûr eden ilk aklın bilgi ve varlık bakımından Tanrı ile ilişkisi model alınarak anlatılır ve gerçekte bilgi ve varlığın öznesinin değişmesi dışında modele herhangi bir şey eklenmez. Her ne kadar faal akılla ilgili verilen bilgiler bundan istisna gibi görünse

61 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 18.

de faal akıl hakkındaki kısmî ayrıntı tamamen ay altı âlemdeki şeylerin suretleri ve mâkullerinin faal akla nispet edilerek açıklanmasından kaynaklanır. Dolayısıyla ilk akılın Tanrı'yı, kendisini ve kendisinden sonrakileri bilme niteliği, bütün ayrık akılların illetlerini, kendilerini ve mâlûllerini bilmesinin model açıklamasını verir.

Bu modele göre ilk akıl, zorunlu varlığın mâlûlü olduğundan özü gereği mümkündür ve zorunlu varlık sayesinde zorunlu varlık olur. Zorunlu varlıktan bir akıl olarak taştığından onun varlığının zorunluluğu, akıl olması bakımından iken imkânı yaratılmamış olduğundan kendinde mümkündür. Dolayısıyla ilk akıl, mümkün bir varlık olarak kendisini, varlığının zorunluluğunun Tanrı'dan geldiğini ve zorunlu varlık olarak Tanrı'yı akleder. Bu sebeple de "ilk"ten gelen "varlığının zorunluluğu"nun gereği olan itibarî bir çokluk içerir ve bu çokluk, ilk mâlûllerden meydana gelen şeylerde çokluğun var olma imkânının illetidir. Diğer deyişle kendisinden sonraki akılların ve cisimlerin meydana gelmesinin sebebi bu çokluktur. Böylece ilk aklın ardından akıllar ardı ardına birbirlerinden sudûr ederler ve tıpkı ilk akılda olduğu gibi her aklın altında bir sonraki akıl, feleğin maddesi ve sureti olmak üzere üç şey vardır. İşte zorunlu varlığı akletmesi yönünden ilk akıldan onun altındaki akıl; kendisini akletmesi yönünden en uzak feleğin nefsi; kendisini akletmekte içerilmiş olan varlık imkânını akletmesiyle de feleğin cisimliği meydana gelir. Faal akla varıncaya kadar ilk akıldan sonraki akılların her birinin varlık ve fiil sıralaması da böyle devam etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere her bir akıl, diğerinden farklı bir tür olduğundan her birinin zatı ve zatında içerilen imkânı da diğerlerinden farklıdır. Bu sebeple ayrık akılların her biri farklı bir imkân ve zorunluluğa sahip olduğundan her birinden başka felekler sudûr eder.[62]

62 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 150-152.

Bu tasvirden anlaşılacağı üzere İbn Sînâ mâlûl aklın kendisine dair bilgisini üç yönlü olarak düşünmektedir. Çünkü mâlûl, varlık ve yokluğa nispet edilmeden kendinde dikkate alındığında neyse odur. Bu bakış açısı, bizi, mâlûlün zatı kavramına ulaştırmaktadır. Mâlûlün zatı, illetine nispet edilmediği sürece mümkün olduğundan kaçınılmaz olarak imkânı içermektedir. İlletine nispet edildiğinde ise zorunluluğa sahip olmaktadır. Bu üç itibarı bir bütün olarak düşündüğümüzde mâlûl olan aklın bildiği şey, gerçekte mevcut olmuş haliyle zatından ibarettir. Ancak zatında içerilen anlamlardan her birinin kaynağı dikkate alındığında mâlûl bir akıl, illetini yani zorunluluğunun kaynağını bilmektedir. Bu durumda her bir akıl, varlık bakımından kendisini önceleyen illetini yalnızca ilke ve illet olarak bilmektedir ve bu bilgi sayesinde kendisinden başka bir akıl sudûr etmektedir. Ancak illetini ilke olarak bilmesi kendisini mâlûl olarak bilmesini de zorunlu kılacağından aslında illet bilgisi zorunlu olarak mâlûl bilgisini de içerecektir. Her bir aklın kendisini bilmesi ise bu defa da kendisini illet ve ilke olarak bilmesidir ve bu bilgi sayesinde ondan feleğin nefsi ve cirmi sudûr etmektedir. Fakat kendisi mâlûl olduğundan kendisinin illet olduğunu bilmesi zorunlu olarak mâlûl olduğunu bilmeyi de içerecektir.

Bu durumda gerçekte ayrık akılların tek bir bilgisi vardır ve bu bilgi onların hem illet hem de mâlûl olduklarını bilmeleridir. Dolayısıyla herhangi bir ayrık aklın illet ve mâlûllerine dair bilgisi, kendisine dair bilgisi ölçüsünde olacaktır. Her ne kadar ayrık aklın zatı ve içerdiği imkân, onda itibarî bir çokluk oluşturup feleğin nefsi ve cirminin sudûruna sebep oluyorsa da onun bilgisi ve fiillerinin dayanağı imkânı değil zorunluluğudur. İbn Sînâ'nın feleğin nefsi ve cirminin varlığını aklın mümkün zatına ve imkânına bağlamasının anlamı, söz konusu nefis ve cirmin, ayrık aklın mümkün bir varlık ve imkân sahibi olmasından kaynaklandığıdır. Çünkü mümkün oluşu ve imkânı ayrık

akılda itibarî bir çokluk ve dolayısıyla zorunlu varlığa nispetle bir eksiklik meydana getirmektedir. Yoksa mümkün olması bakımından ayrık akıldan veya onun imkânından herhangi bir fiilin çıkması anlamında değildir.

Şu halde ayrık akıl, gerçekte kendisini bilmekte ve bu bilgi, zorunluluk ve imkânının bilgisini içerdiği gibi bunların illet ve mâlûllerinin bilgisini de içermektedir. Bu sebeple herhangi bir ayrık aklın illetleri hakkında bilgisi, kaçınılmaz olarak sahip olduğu zorunluluk ve imkânı ölçüsünde olacaktır. Zorunlu varlık, zatı gereği zorunluluğa sahip olduğundan -tıpkı düşünme özelliğine sahip olmayan bir canlının düşünen faslına sahip bir varlığı idrak etmesi mümkün olmadığı gibi- herhangi bir ayrık aklın zatı gereği zorunluluğu ve buna sahip bir varlığın hakikatini kuşatması mümkün değildir. Her bir ayrık akıl dışta türü ferdiyle sınırlı bir varlık olduğundan ve bir şeyin diğerini idraki de onun varlığıyla ittihat etmesi değil, hakikatini kavraması olduğundan bir ayrık aklın diğerini idraki kendi zorunluluğu ölçüsünde onun hakikatini idraki yani onun hakikatinden pay alması ve kendi hakikatinin onun hakikatinde içerildiğini idrak etmesi demektir. Bu ise ayrık akılların birbirleri hakkındaki bilgisinin tasavvurî bilgi olmadığını göstermektedir. Bu sebeple de ayrık bir akıl, kendi hakikatini, bu hakikatin illetinde içerilme niteliğini ve kendi illeti olması bakımından illetini idrak ettiğinde kendisinden sonra gelenlerin tamamını da bütün sebepleriyle idrak etmiş olur. İşte bu, defaten gerçekleşen ve bir tasavvurdan diğerine intikal etmeyen bir bilgidir. Herhangi bir şey ayrık akıl olmadığı sürece kendi hakikatini tam olarak kavrayamayacağından bu hakikatin illetinde içerilme niteliğini ve kendi illeti olması bakımından illetini de kavrayamayacak ve bu sebeple de varlık mertebesi bakımından kendisinden sonrakileri bütün sebepleri ve sonuçları ile idrak edemeyecektir.

Bu bağlamda nefis bütünüyle bilfiil olup ayrık akıl haline gelmediği sürece Tanrı ve ayrık akılların kendisinin illeti olduğunu kavrayamaz. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te nefsin Tanrı ve ayrık akıllara dair bilgisi için "eserler", *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*'ta "lâzımlar" kelimelerini kullanmasının sebebi budur. Çünkü nefis, bedenle birlikteyken veya bedenden ayrılsa bile bilfiil olmadığında kendi zatını veya hakikatini tam olarak idrak edememektedir. Kendi hakikatini idrak edemediğinden bu hakikatin illetinde içerilme niteliğini ve illeti olması bakımından illetini bilemeyecektir. Bu durumda nefsin, Tanrı ve ayrıklara ilişkin mâkulleri yalnızca bunların hakikatinin dışında kalan ve ancak gerekleri olarak adlandırılabilecek bir kısım sıfatların bilgisi olacaktır. İlletlere dair bilgisi yetersiz olması sebebiyle de mâlûllere yani ayrık akıllardan sudûr eden cisimsel şeylere dair bilgisi de hakikat bilgisi olarak görülemeyecektir. Çünkü bütün bilgileri, defaten gerçekleşen ve bütün sebepleri ve sonuçları kuşatan bir bilgi olamayacaktır.

Nitekim İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te metafiziğin konusu ve bilimler arasındaki yerini tartıştığı pasajlarda insanın bütün sebepleri ve sonuçları kavrayarak illetlerden mâlûllere geçemediğini ve illetten mâlûle geçişi ayrıntıda değil yalnızca genel varlık mertebelerinde gerçekleştirebildiğini belirtir. Bu düşünceleri ifade eden *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* pasajları aynı meseleye ilişkin *Mübâhasât* ve *Ta'lîkât* pasajlarıyla tamamen uyumludur. İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te metafiziğin konusuyla ilgili şöyle der:

> Metafiziğin bir konusu olması gerektiği ve onun konusu zannedilen şeyin ise konusu olmadığı açıklığa kavuştuğuna göre, bakalım: Metafiziğin konusu mevcutların uzak sebeplerinin hepsi midir yani yalnızca hakkında konuşulması mümkün olmayan biri değil de dört sebebin tamamı mıdır? Zira bir grup filozof bu görüştedir.[63]

63 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 5.

Bu pasajdaki, "Hakkında konuşulması mümkün olmayan biri değil de dört sebebin tamamı mıdır?" ifadesi kapalıdır ve ilk bakışta dört sebepten biri hakkında konuşmanın mümkün olmadığını düşünen filozoflar bulunduğu anlamını vermektedir. İbn Sînâ kendisi de bu sözün kapalı olduğunu düşünmüş olacak ki *Mübâhasât*'ta bu cümleyi olduğu gibi tekrarlayarak, "hakkında konuşulması mümkün olmayan biri" ifadesinden kastın, dört illetten herhangi biri olmadığını, "dört olmak bakımından dördün toplamı" olduğunu belirtir. Ardından da "dört olmak bakımından dördün toplamı hakkında konuşmanın mümkün olmayışını" yine *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'teki başka bir sözünü tekrarlayarak açıklar:

> Fakat biz, ilkelerden ikincilere gitmeyi yalnızca mevcutların toplamında yapabiliyoruz, ayrıntısında değil. Eğer böyle yapabilseydik, Allah'tan hareketle ondan meydana gelecek her şeyi tertip üzere bilebilirdik.[64]

Mübâhasât'ın bu pasajı İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'teki şu sözünün daha özlü bir ifadesidir:

> Bilmen gerekir ki: Bu ilmin gayesinin başka bir ilmin ardından olmaksızın bir ilkenin elde edilmesi olduğuna dönük gerçekte bir yol daha vardır. Çünkü ileride açıklanacağı gibi, "ilk ilke"yi duyulurlardan akıl yürütme yolundan değil de, bazı aklî tümel öncüller yolundan ispatlama yolu vardır. Bu öncüller, varlığın varlığı zorunlu bir ilkesinin olmasını zorunlu kılar ve o ilkenin herhangi bir yönde değişme ve çoğalmasını yadsır; onun her şeyin ilkesi olduğunu ve her şeyin bir tertibe göre ondan zorunlu olarak meydana gelmesini zorunlu kılar. Fakat biz âcizliğimiz sebebiyle, ilklerden ikincilere, illetten mâlûle geçişten ibaret bu kanıtlama yolunu, ayrıntılara girmeksizin bazı genel varlık mertebelerinin dışında takip edemiyoruz.[65]

64 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 267.
65 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 18-19.

İbn Sînâ'nın *Ta'lîkât*'ta şeylerin hakikatlerinin kavramakta yetersizliğimizin gerekçesi olarak vazettiği şey tam da bu pasajın son cümlesinde ifade edilmektedir. İster tabiattan ve matematikten metafiziğe geçelim isterse bu ilimlerden bağımsız olarak tümdengelimsel bir yolla bir ilke düşüncesine ulaşalım, sebeplerin ayrıntısını bilmediğimiz takdirde şeylerin hakikatlerini neyseler öylece kavrama imkânımız bulunmamaktadır. Çünkü sebeplerin ayrıntısı bilinmeden gerçekte sebep olmaları bakımından sebepler kavranmış olmamaktadır. Bu takdirde insanın "ilk ilke"ye dair bilgisi İbn Sînâ'nın dediği gibi hakikat bilgisi olmamaktadır. Evet, İbn Sînâ'nın yukarıdaki pasajda belirttiği gibi insan tümdengelimsel bir yolla bir zorunlu varlık düşüncesine ulaşmaktadır. Hatta duyu verilerine bağımlı olmadığı için bu yol, tabiattan ve matematikten metafiziğe geçmekten de daha güvenilirdir.

Zira bu yolda önce varlık, zorunlu ve mümküne taksim edilmekte; sonra bizâtihi zorunlu varlığın, başka varlık türlerinden ayrışması için tek olması gerektiğine ulaşılarak onun birliğinin, zorunlu varlık oluşunun gereği olduğu bilinmektedir. Böylece "ilk ilke"nin bizâtihi zorunlu varlık olduğu, kesbî bilgiyle değil, evvelî bir bilgiyle bilinmektedir. Çünkü varlık ve mümkün gibi bedîhî kavramların zorunlu sonucudur. Fakat yine de ilk ilke adına bilinen şey, onun varlığının zorunlu oluşundan ibaret kalmakta ve bilgi, kudret, irade gibi diğer bütün kavramlara İbn Sînâ'nın deyişiyle "intaç yoluyla"[66] yani zorunlu varlık kavramının gerektirdiği kavramlar olarak ulaşılmaktadır. Oysa "zorunlu varlık" kavramının kendisi, ilk ilkenin yalnızca genel kavramlar yoluyla ulaşılan bir sıfatından ibarettir, hakikati değildir. İbn Sînâ'nın varlığın zorunluluğu ilk ilkenin bir gereğidir derken kastı da budur. Yani varlıklar silsilesinin başında başından bulunan bir ilkeye ulaşıldığında bu ilkenin varlığının bir başkasından

66 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te zorunlu varlığın bütün olumsuz sıfatlarına intaç yoluyla ulaşıldığını müstakil bir fasılda inceler (Bk. II, 93-99).

değil, kendisinden olması gerektiği hükmü verilmektedir. Bu ise aslında hakikatini bilmediğimiz bir şeye, bir sıfatla işaret etmekten ibarettir. Eğer ilk ilkenin hakikati, "zorunlu varlık" değilse bu terkibin unsurlarını oluşturan şeylerden biri olamaz. Diğer deyişle onun hakikati, ne varlığın kendisi ne de zorunluluk olacaktır.[67] Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre,

> İlk ilkenin künhünü ve hakikatini insan akıllarının idrak etmesi mümkün değildir. Onun bizim nezdimizde adı bir olmayan bir hakikati vardır. Varlığın zorunluluğu, ya o hakikatin ya da gereklerinden birinin adının açıklamasıdır ve onun gereklerinden en özeli ve ilkidir. Çünkü varlığın zorunluluğu ona başka bir gereğin aracılığı olmaksızın aittir. Diğer gereklerin ise bir kısmı ötekilerin aracılığıyla olur. Yine birlik onun gereklerinden en özelidir, çünkü hakiki birlik ona aittir, onun dışındakiler ise bir mahiyet ve varlıktan (enniyyet) ayrı kalamaz. Dolayısıyla birlik, onun en özel sıfatlarındandır. Çünkü hiçbir şey varlıkta ve gerçeklikte (hakkiyyet) ona ortak olamaz. Varlık ve gerçeklik ise eş kapsamlıdır.[68]

Tanrı hakkındaki bilgilerimizle ilgili bu sonuç, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *Mübâhasât*'tan alıntılanan pasajlardan da anlaşılacağı üzere ayrık akıllar hakkındaki bilgilerimiz için de geçerlidir. Zira illetten mâlûle geçen türden bilgiye sahip olmadığımız için ayrık akılları ayrıntılı olarak bilmediğimiz gibi her bir ayrık akıl, türü ferdiyle sınırlı bir varlık olduğundan bunlara dair bilgimiz, gerçekte yalnızca kendilerinden sudûr ettiğini tespit ettiğimiz feleklerden hareketle ulaşılan ve varlık hiyerarşisindeki yerine ilişkin mâkullerden oluşan bir kısım gereklerinden ibarettir. Nitekim İbn Sînâ varlıktaki sudûr hiyerarşisini ayrıntılı olarak bilemediğimizden ayrık akılların sayısına ilişkin dahi belirgin bir kanaate sahip olamadığımızı belirtir[69] ki bunun anlamı, sadece

67 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 35.
68 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 185-186.
69 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 145.

bildiğimiz feleklerle paralel olarak ayrık sayısına ulaşıyoruz demektir. Çünkü ayrık akılların varlığını bedîhî kavramlarla ulaşılan ilk ilke fikrinden tümdengelim yoluyla temellendirsek bile belirli bir feleğe ait ayrık akıl, o feleğin hareketinin kendiliğinden olmayacağı prensibine dayalı olarak ispatlanmaktadır.[70]

Bu sebeple ayrık aklın varlığı hakkındaki bilgimiz, tümdengelimsel olmakla birlikte bir akıl olmasının dışındaki özelliklerine dair bilgimiz zorunlu olarak tümevarımsaldır. Şu halde akıllara ilişkin bilgilerimizin tamamı, onların hakikatlerinin gerekleri kâbilinden bilgilerdir. Varlığını tespit edebildiğimiz akılların, akıl oluşu ile varlık hakikatine sahiplikte önceliğini ise âdeta cins ve fasıl gibi değerlendirerek belirli bir akıl tasavvuruna ulaşırız. Halbuki ayrık akılların farklılığı dış bir sebepten değil, mahiyetlerinden kaynaklandığından dıştan eklenen herhangi bir fasılla değil, zatları sebebiyle ayrışırlar. Bu sebeple onların niçin ayrıştığının sebebi sorulamaz.[71] Dolayısıyla nefis, ayrık akılları kendi illetleri olarak idrak etmediği sürece onların mâkullerine ulaşması mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın Tanrı ve ayrık akıllarla ilgili yukarıda varılan hükümle çelişiyor görünen yegâne metni, *Mübâhasât*'ta ayrıkların mâkulünün nefiste meydana gelmesine ilişkin şu diyalogdur:

> Soru: Taakkul, mâkulün hakikatinin akledende meydana gelmesi ise biz, Tanrı'yı ve faal akılları aklettiğimizde onların hakikatlerinin bizde meydana gelmesi gerekir. O halde onlardan her birinin iki hakikati olacaktır. Ayrıkları akledebildiğimizde onların hakikatleri bizim nefislerimizde akledilmiş olur. Bu durumda onların iki hakikati olacaktır. Birincisi, onların kendilerinde ve kendileri için olan hakikatleri ki onlar bu hakikatler sayesinde ayrıktırlar. İkincisi ise onların bizde tasavvur edilen hakikatleridir ki bu hakikatler bizim içindir ve bu sebeple bizdekiler akıl değildir.

70 Bu hususta bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 125-136.
71 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 208-209.

> Cevap: Faal akıldan sende meydana gelen şey, faal aklın tür ve tabiat bakımından hakikatidir ama şahıs bakımından onun kendisi değildir. Çünkü tür ve şahıslan her biri diğerinde olmayan bir duruma sahiptir. Senin kendine dair mâkulün ise senin tür ve tabiat bakımından hakikatinden farklılaşmadığı gibi gerek ona ait olan ve olmayan şeylerde gerekse şahıs bakımından ondan farklılaşmaz. Dolayısıyla o, tür bakımından onun ta kendisi olduğu gibi şahıs bakımından da onun ta kendisidir. Oysa faal akıl ile ondan alınan mâkul, anlam ve tür bakımından birdir, şahıs bakımından değil. Çünkü şahsa, türe bitişmeyen şeyler bitişir ve türden ayrılmayan şeyler şahıstan ayrılır.[72]

Bu diyalog ilk bakışta faal aklın türünü ve tabiatını idrak ettiğimizi söyleyerek ayrıkların tamamının -ki buna Tanrı da dahildir- hakikatini idrak ettiğimizi ifade etmektedir. Fakat daha dikkatli incelendiğinde tartışmanın ayrıkları bilip bilemeyeceğimizle ilgili olmayıp bir şeyi bildiğimizde onun mahiyetini oluşturan mâkulü ile hüviyeti arasındaki ilişkiyle ilgili olduğu görülmektedir. Böyle bir sorunun ortaya çıkmasının sebebi, İbn Sînâ'nın aklî idraki, idrak edilenin hakikatinin idrak edende belirmesi ve meydana gelmesi olarak tanımlamasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi ayrıklar salt aklî olduklarından onların mâkulleriyle hüviyetleri arasında aklîlik bakımından herhangi bir fark yoktur. Diğer deyişle herhangi bir ayrık varlığın idrak edilmesi, ondan soyutlanan bir mâkulle olmamakta, onun dışta tahakkuk etmiş zatının kavranmasıyla olmaktadır. Bu takdirde, "Eğer idrak, şeyin hakikatinin idrak edende meydana gelmesi ise ayrıkların hem kendilerinde hem onları idrak eden nefiste hakikatleri mi vardır?" sorusu gündeme gelmektedir.

İbn Sînâ, ayrıkların hakikatinin idrak edilip edilemeyeceği sorusuna hiç değinmeden herhangi bir ayrık hakkındaki mâkulümüzün onun dışta tahakkuk etmiş hakikati olmadığını belirtmektedir. Çünkü dışta tahakkuk eden hakikat, zorunlu

72 İbn Sînâ, *Mûbâhasât*, s. 173.

olarak bir fert iken akılda meydana gelen hakikat bir anlamdır. Her ne kadar akıldaki anlamın zorunlu varlık, ayrık akıllar ve güneş örneklerinde olduğu gibi yalnızca tek bir ferdi bulunsa da akıldaki bir anlam olması bakımından birden çok ferde nispet edilme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla mâkul ile mevcut, anlamda örtüşseler bile hükümlerde farklılaşırlar. İbn Sînâ'nın, "faal akıl ile ondan alınan mâkul, anlam ve tür bakımından birdir, şahıs bakımından değil" derken kastı budur. İbn Sînâ idrakle ilgili özellikle bu türlü sorunlar ortaya çıktığında daima idrak edilen şeyin mâkulü ile dıştaki varlığını ayrıştırmış ve yalnızca hakikatin anlamının idrak edende meydana geleceğini belirtmiştir.[73]

Şu halde nefis, kuvveden fiile bütünüyle intikal etmediği sürece metafizik illetleri bir mâlûlün illetini illet olarak idrak edebileceği ölçüde idrak edemeyecektir. Nefsin metafizik illetler hakkındaki bilgisinin yetersizliği ise onun doğal nesnelere dair bilgisinin niteliğini de belirleyecektir. İbn Sînâ'nın yukarıda alıntılanan *Ta'lîkât* pasajında hakikatini bilemediğimiz şeyler arasında Tanrı ve akılların yanı sıra nefis, dört unsur, cisim ve canlıyı saymasının ve hakiki fasılları bilemediğimizi söylemesinin sebebi budur. Zira nefsin, sayılan bu şeyleri idrak edilebilmesi için ancak onların bütün sebeplerini kuşatıp kuvveden fiile geçmeyen ve bilende hal değişimine yol açmayan bir bilgiyle nesneleri bilmesi gerekmektedir. Sebepler kuşatılmadan sonuçların varlığı ve bir kısım özellikleri idrak edilebilmekle birlikte hakikatini idrak etmek mümkün değildir. Fakat bu sonuç, bizi esaslı bir soruyla yüz yüze getirmektedir: Şeylerin hakikatlerini neyseler o şekilde idrak etmenin bu dünyada mümkün olmaması, genel olarak İbn Sînâ felsefesinin burhanîlik iddiasıyla özel olarak da İbn Sînâ metafiziği ile çelişmez mi? Şayet idrak ettiğimiz

73 Meselâ bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 126-129; a.mlf., *Mübâhasât*, s. 184.

mâkullerle şeylerin hakikatleri arasında tam bir örtüşme yoksa İbn Sînâ metafiziğinde dile getirilen düşünceler yanlış mıdır?

Bu soruların cevapları, yine İbn Sînâ metafiziğinin içinde yer almaktadır. Dikkat edilirse yukarıda *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*'tan alıntılanan pasajların hiçbiri, felsefî ilimlerde Tanrı, ayrık akıllar ve cisimler nesnelere dair ortaya konan tasavvurların ve tasdiklerin yanlışlığını ifade etmemektedir. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'le de uyumlu bir şekilde söylediği şey şudur: İnsan kuvveden fiile intikal etmeyi gerektirmeyecek bir fiil, basitlik ve bilgi düzeyine bu dünyadayken ulaşmamaktadır. Halbuki eşyanın hakikatlerini idrak etmek için insanın bütünüyle yetkinleşerek eşyayı herhangi bir intikal bulunmadan tek bir defada bilmesi gerekir. Diğer deyişle nefis kendi zatını öyle idrak etmelidir ki bu idrak nefsin varlık mertebesine paralel olarak hem bütün illetlerinin bilgisini hem de cisimsellerin bilgisini içersin. Böyle bir idrak seviyesine ulaşmadığı sürece insanın mâkulleri, dıştaki nesnelere örtüşse bile onların hakikatlerine değil gereklerine tekabül edecektir. *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*'ın İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle uyumlu olmasının sebebi de budur. Çünkü İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *el-İşârât*'ta nefsin aklî bir âlem haline gelebileceğini söylediği bütün pasajlar, nefsin ancak bedenden ayrıldıktan (mufârakat) sonra ulaşabileceği nihaî yetkinliği ifade eder. Nitekim *el-İşârât*'taki ilgili pasajların şerhinde Fahreddin er-Râzî de aklî âlem haline gelmenin veya aklî hazzın bedenden ayrıldıktan sonra gerçekleşeceğini belirtir.[74]

Ayrıca *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*'taki pasajlarında da Tanrı, ayrık akıllar ve cisimsellere ilişkin diğer eserlerinde ortaya koyduğu şeylere aykırı iddialarda bulunmamakta, bilakis, söz gelişi zorunlu varlık hakkında metafizikte söylediklerinin aynısını tekrarlayarak bu bilgilerin, onun hakikatini kavramakta

74 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 422-443.

yetersiz olduğunu söylemektedir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın nefsin bedenden ayrıldıktan sonra aklî bir âlem haline gelip ebedî mutluluğa ulaşabilmesi için sahip olması gereken yetkinliğe dair verdiği yaklaşık ölçüde söyledikleri ile aklî âlem haline geldiğinde idrak edeceği şeylere ilişkin söylediklerinin paralel olduğu görülmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te ebedî mutluluğa ulaşmak için sahip olunması gereken yetkinlikle ilgili şu ölçüyü verir:

> İnsan nefsinde, ... bu mutluluğun ümit edildiği sınırı aşmak için, mâkullerin tasavvurundan ne kadarının gerçekleşmesi gerektiğine gelince; onun hakkında yaklaşık bir ölçünün dışında bir yargıda bulunamam. Sanırım bu ölçü şudur: İnsan nefsinin ayrık ilkeleri gerçek bir tasavvurla tasavvuru; kendisinde kesin kanıtla bulunmaları sebebiyle onları kesin olarak tasdik etmesi; sonsuz olan tikellerin dışında, tümel hareketlerde gerçekleşen durumlara ait gâî illetleri bilmesi; bütünün heyetinin ve parçalarının birbirlerine nispetlerinin ve "ilk ilke"den başlayıp kendi mertebesinde meydana gelen son varlığa kadar nizamın kendisinde sabit olması; inayeti ve onun nasıllığını tasavvur; her şeyden önce gelen zata hangi varlığın ve hangi birliğin özgü olduğunu tam olarak öğrenmesi; O'nun kendisine herhangi bir şekilde bir çoğalış ve başkalaşma eklenmeden nasıl bilebildiğini anlamak; varlıkların O'na nispet sırasının bilinmesi.[75]

İbn Sînâ aynı soruya *Mübâhasât*'ta şu cevabı verir:

> Bildiğimiz şudur ki: Nefis yetkin değildir ve ayrıkların varlığı da onun yetkinliğe ulaşmasında yeterli değildir. Aksine nefis kendisinde meydana gelen hallerle ve duyuları kullanarak istidatlı hale gelir. Ama yetkinleşebilmesi için bu istidadın ne ölçüde olması gerektiğini tam olarak bilemiyorum. Belki ayrıkları kavrayacak kadardır.[76]

75 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 175.
76 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 198-199.

Bu cevap, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'teki cevabın yalnızca ilk cümlesini yani "insan nefsinin ayrık ilkeleri gerçek bir tasavvurla tasavvuru; kendisinde kesin kanıtla bulunmaları sebebiyle onları kesin olarak tasdik etmesi" sözünü tekrarlamaktadır. Fakat ayrık ilkelerin bilinmesinin, *Metafizik*'teki cevabın ilerleyen cümlelerini zımnen içerdiğini dikkate aldığımızda her iki cevabın da paralel olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ayrık ilkelerin bilinmesi zorunlu varlık ile şeylerdeki düzen ve gayenin bilinmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla bu iki pasaj, özellikle *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in pasajı, nefsin aklî âlem haline geldiğinde idrak edeceği şeylerin sıralandığı pasajlarla aynı düşünceyi dile getirmektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-meâd*'da "nefsin her duyulur ve akledilirin suretini alarak aklî güç ve aklî bir âlem haline geleceğini ve faal aklın nuruyla aydınlanacağını"; *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te "nefsin bütün mevcut âleme denk ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, yani cevherinden olan ve cevherinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşeceğini"; *el-İşârât*'ta ise "bütün varlığın nasılsa öylece ve duyusallıktan arınmış olarak ve zattan ayrışmayacak bir şekilde nefiste temessül edeceğini ve bunun aklî cevherin fiil haline geldiği yetkinlik olduğunu" söylemişti.[77] Şu halde aklî âlem olmaya hazırlanmanın ölçüsünü ifade eden pasajlar ile bedenden ayrıldıktan sonra aklî âlem olduğundaki durumunu ifade eden pasajlar arasında esaslı bir fark vardır. Bu fark, hazırlığı dile getiren pasajlarda insan ile âlem arasında paralellik veya nefsin bilfiil birliği düşüncesinin yer almamasıdır. Bu ayrılığın, insan bilgisini esaslı bir şekilde farklılaştıracağı âşikârdır. Zira nefsin aklî âlem haline gelmesi demek, şeyleri illetlerinden hareketle bilmesi demektir. Diğer deyişle nefis aklî âlem haline geldiğinde olan ve bozulan şeyleri, onlardan hareketle bilme mecburiyetinden kurtularak kendisinden hareketle bilecek ve

77 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 103; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 115, 172; a.mlf., *el-İşârât*, s. 442.

bu sebeple de İbn Sînâ'nın müneccim eleştirisinde dile getirdiği açmazdan kurtulacaktır.

Daha önce belirtildiği gibi İbn Sînâ müneccimin geleceğe dair haberlerini eleştirdiği pasajlarda eleştirilerini iki temele dayandırmıştı. Birincisi, insanın kuvvelere bölünmesi sebebiyle şeyleri illetlerinden hareketle bilemeyeceğiydi. İkinci esas ise yine kuvvelere bölünmüş insanın sadece herhangi bir kuvvesinin verileriyle oluşların hakikatini idrak etmesinin mümkün olmamasıydı. İbn Sînâ bu iki esastan hareketle herhangi bir insanın yukarıda ölçü pasajında dile getirilen şeylerin tamamını bilse bile illetten mâlûle geçemeyeceği için oluş ve bozuluştaki hareketleri bütünüyle bilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varmıştı.

Bu durum bize, aklî âlem haline gelmenin esas itibariyle herhangi bir şeye ilişkin tasavvurların artması olmadığını, bilakis nefsin bütün tasavvurlarını içerecek ve âdeta onu metafizik bir illet haline getirecek bir zat tasavvuruna ulaşması olduğunu göstermektedir. Çünkü herhangi bir insan, bu dünyadayken bedensel güçlerin araçsallığını tüketmiş ve geriye ulaşılabileceği yetkinlik adına sadece bedenin engel olmaktan çıkmasıyla gerçekleşecek tam ittisal kalmış olabilir.

İbn Sînâ'nın bedenden ayrıldıktan sonra herhangi bir cisimsel güce muhtaç olmayacak şekilde feyze mazhar olmak ve böylece ebedî mutluluğa ulaşmak için nefsin ulaşmasını öngördüğü tasavvurlar ile aklî âlem haline gelmiş nefsin sahip olacağını düşündüğü tasavvurların örtüşmesini sebebi de budur. Bu takdirde metafiziğin asıl amacı, insan nefsini aklî âlem olmaya hazırlamaktır. Diğer deyişle metafizik, bir insanın bedenle birlikteyken Tanrı'ya ve âleme ilişkin ulaşabileceği bilginin nihaî ölçüsünü ifade etmektedir ve metafizikçi bir filozof (el-feylesûfü'l-evvel) veya peygamber de aklî âlem olmasının önünde beden engelinden kurtulmanın dışında hiçbir engelin

kalmadığı insandır. Bu sebeple İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in sonunda şöyle der:

> (Amelî) erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, mutlu olmuştur ve bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse neredeyse insanî bir rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helâl olur; o, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.[78]

Çünkü böylesi bir kimse, bedenin araçsallığını tüketmiş ve onun nefsi bedeninden ayrıldığında herhangi bir hazırlığa ihtiyaç duymayacak şekilde tam bir ittisale ulaşacak paklığa erişmiştir. Bu bakımdan *Ta'lîkāt*'taki şu pasaj, insanî rab haline gelmiş birinin aklî âlem haline nasıl geçeceğini ifade etmektedir:

> Pak nefis (en-nefsü'z-zekiyye) bedenden ayrıldığında akıllardan ona bir yetkinlik feyzeder ki mâkuller bu yetkinliğin lâzımlarındandır. Böylece nefse defaten şeyler görünür ve o, (feyzin gelmesi için genel istidadı) özelleştirici şeylere ihtiyaç duymaz.[79]

İşte nefsin bedenliyken ulaşamadığı bilgi herhangi bir hazırlığa ihtiyaç duymadan eşyayı defaten düşünerek bütün sebepleri ve sonuçları beraberce idrak etmektir. Böylesi bir idrake ulaşmadığı sürece nefis, Tanrı'dan kendisine gelinceye kadar şeylerin varlığını, düzenini, birbirine nispetini ve gayesini bilse bile şeylerin hakikatlerini neyse o olarak bilemeyecektir. Çünkü bir şeyin hazzı meydana gelmedikçe onun bilgisinden emin olmak mümkün değildir. Bu sebeple İbn Sînâ, meydana gelmenin tamlığı için bu meydana gelişin bilincinde olmanın da şart olduğunu belirtir.[80] Dolayısıyla varlığın bütününe dair bilgi, nefiste meydana gelse bile bedenden dolayı bu bilginin bilincine vararak şeyleri defaten bilmek mümkün olmayacaktır.

78 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 204.
79 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 84-85.
80 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 411.

Şu halde hem İbn Sînâ metafiziğinin genel ilkeleri hem de İbn Sînâ'nın farklı dönemlerinde kaleme aldığı metinlerin karşılaştırmalı bir tahlili, bizi, filozofun *Ta'lîkât*'ta dile getirdiği düşünceye ulaştırmaktadır. İbn Sînâ'nın bütün eserlerinin nirengi noktasını bu düşünce oluşturduğu gibi onun zorunlu sonuçları da bütün eserlerinde şu veya bu açıklıkta mevcuttur. *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*, filozofun öğrencileriyle diyaloglarını aktardığı için bu düşünceyi ve onun zorunlu sonuçlarını sadece daha açık olarak ifade etmektedir.

İbn Sînâ metafiziği, münhasıran zorunlu varlık kavramına dayalıdır. Sudûr süreci, zorunlu varlıktan ay altı âleme seyreden bir düzen arzeder. Bu düzen mutlak birlikten çokluğa doğru ilerleyen bir var oluş sürecidir. Zorunlu varlık bütün mevcutların nihaî ilkesi olup mutlak yetkinliği temsil ettiğinden her bir mevcudun arzulayıp benzemeye çalıştığı en yüce gayedir ve her varlık kendi istidadı ölçüsünde zorunlu varlığın varlığı ve dolayısıyla yetkinliğinden pay alır. Bu bağlamda nefis, bedensel güçler aracılığıyla bölünmüşlüğünden kurtularak kendi varlık tarzı ölçüsünde Tanrısal birliğe benzeme arzusundadır ve yetkinleşme sürecinin sonunda âdeta ilâhîleşip ayrık bir akıl haline gelerek bütün şeyleri defaten düşünebilir.

Ayrık akıl haline gelmek ise nefsin tasavvur ve tasdik ayırımından kurtularak kendi zatına özdeş bir bilgiye ulaşmasıdır. Yani nasıl ki zatını bildiğinde nefiste âkıl-mâkul-akıl ayrılığı kalmıyor ise bütün varlığı da bu şekilde bilecek duruma gelmesi ve varlığını sürdürmek için bedensel güçlere muhtaç olmamasıdır. Bu, nefsin yetkinlik ve bilgide zorunlu varlığa benzeyerek birleşikliğinin yalnızca imkânıyla sınırlı kalması ve tek bir şey haline gelmesidir.[81] Çünkü nefis, salt aklî bilgiye

81 Nitekim İbn Sînâ *el-İşârât*'ta aklî âlem olmayı ifade ettiği pasajda "aklî cevherin yetkinliğinin ilk gerçeğin açıklığının ulaşılabileceği ölçüde O'nun kendisine mahsus yüceliğiyle nefiste temessül etmesi" olduğunu belirtir (s. 442) ki bu, nefsin aklî âlem olmakla ulaştığı basitliğin yine ⇨

ulaştığında çoğalmayı gerektirmeyen bir basitliğe ulaşacak ve bilgisi ile varlığı örtüşecektir. Tasavvuru güç olmakla birlikte böylesi bilgiyi, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın bilgisini anlatmak için zikrettiği bir örnekle daha anlaşılır kılmak mümkündür.

İbn Sînâ bizdeki bilgilerin birincisi çoğalmayı gerektiren nefsânî bilgi, ikincisi de çoğalmayı gerektirmeyen aklî bilgi olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyleyerek bu kısımları tartışan iki insan örneğiyle açıklar. Buna göre iki kişi tartışmaya başladığında birinin uzun bir konuşmayla düşüncelerini ifade ettiğini ve diğerinin zihninde onun iddialarına cevap vermeye hazırlandığını düşünelim. Karşısındakinin sözlerine cevap vermeye başlayan ikinci şahsın aklına önce bir anlam gelir ve bu anlamla karşıdakinin bütün söylediklerinin cevabını vereceğinden emin olur ama cevaplar onun aklında ayrıntılı olarak bulunmaz. Tek tek cevaplamaya başladığında ise cevaplar birbirinden ayrışır ve her bir cevabı farklı ifadelerle anlatır.

Bu kimsenin aklındaki ilk anlam ile o anlamın ayrıntılı cevaba dönüşmüş hali, iki farklı bilgidir ve her iki bilgi de bilfiildir. Birincide karşıdakinin söylediklerinin tamamının bilfiil cevabının kendisinde bulunduğundan emindir ve bu inancı da bilfiildir. Birincisi, sonrakinin ilkesidir ve ikinci bilgiyi yapandır ama ikincisi infialî bilgidir. Fakat birinci bilgi çoğalmayı gerektirmezken ikincisi gerektirir. Çünkü birinci bilginin ayrıntılardan her birine izâfeti olup ayrıntıların her biri birinci bilgide tümel olarak akledilir ve kendi içinde pek çok ayrıntıya veya kıyasa ayrılır. Bununla birlikte birinci bilginin ayrıntılarına izâfeti, herhangi bir çokluğu gerektirmez.

İbn Sînâ, zorunlu varlığın bilgisinin bizdeki birinci türden bilgiye benzediğini hatta daha da basit olduğunu söyler. Biz, bu temsili nefsin bedensel güçlere muhtaç olmayacak şekilde yetkinleştiği

---

de onun imkânıyla gölgeleneceği anlamına gelir. İleride bu mesele daha ayrıntılı ele alınacaktır.

durumdaki bilgisini açıklamak için de kullanabiliriz. Zira İbn Sînâ'nın temsilde anlatmak istediği şey şudur: Bütün ayrıntıların tek bir bilgide tek bir defada düşünülmesi mümkündür. Aklî basit tasavvurun, ayrıntının ve tertibin kendisinin değil ama ilkesinin bulunduğu bir bilgidir. Bu sebeple İbn Sînâ, aklın öncelik ve sonralık içeren şeyleri bildiğinde onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da idrak edeceğini -daha önce zorunlu varlığın bilgisi meselesi tartışılırken onun şeylerdeki öncelik ve sonralığı bildiğinde zorunlu olarak zamanı da bildiği ve böylece zamansal şeylerin onun bilgisinde tümel olarak içerildiği söylenmişti- fakat bu idrakin zamanda değil anda olduğunu söyler. Bu durumda aklın kıyas ve tanım oluşturması zamanda iken sonucu tasavvur anda olacaktır.[82] Kıyas ve tanım sürecinden tamamıyla kurtulmuş bir nefis ise bütün eşyayı tıpkı kendisini tasavvur etmesi gibi anda tasavvur edecektir.

İşte bu, insanın bedenle birlikteyken ulaşamayacağı ve ancak bedenden ayrıldıktan sonra ulaşabileceği bir bilgi olup, şeyleri beraberce tek bir defada düşünmekten ibarettir. Bu bilgi, şeylerin suretlerini bahşeden faal akıldan gelir ve nefis onunla kuvveden fiile çıkar.[83] Nefis kuvveden fiile çıktığında, gerçekte kendisi olduğundan böylesi bir bilgiye ulaştığında çoğalmayı gerektiren ayrıntıdan ve tertipten kurtularak bütün ayrıntıların ve tertiplerin ilkesinin bulunduğu bir birliğe ulaşır. İbn Sînâ'nın böylesi bir birliğe ulaşabilmek için bedenden ayrılmayı şart görmesi de tamamıyla akıl-madde ilişkisi hakkındaki düşüncesiyle paraleldir. Çünkü İbn Sînâ metafiziği, ayrıklar ile cisimlerin keskin bir şekilde ayırımını gerektirmekte; bir aklın herhangi bir cisimle veya cisimlerle bu cisimlerin nefsi demeyi hak edecek ve değişen cisimleri değişecek şekilde bilmesini gerektirecek şekilde tedbir ilişkisinde olmasını, onun akıl olmasının önünde bir engel saymaktadır. O halde nefis, nefis olmaktan çıkıp ayrık bir akıl

82 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 369.
83 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 193-194.

olmadığı sürece ayrık akıllarda olduğu gibi tümel bir bilgiye sahip olamayacaktır. Tümel bilgiye sahip olmamak ise onun hazzının varlığı bir yolla idrak edilse bile bu hazzın niteliğini tasavvur edememek demektir. Bu sebeple İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te insanın tanrısal hazzın niteliğini tasavvurdan âcizliğini bir ilke olarak vazeder:

> Bazan fiile çıkmak öyle bir yetkinlikte olabilir ki onun var ve haz veren olduğu bilinir fakat meydana gelmedikçe niteliği tasavvur edilemez ve haz verdiği farkedilemez. Kişi farkına varmadığında ise, ona arzu duymaz ve kendisine yönelmez. Bunun örneği iktidarsızdır. O, cinsel ilişkinin bir hazzı olduğundan emindir, fakat cinselliğe özgü istek ve arzu ile o hazzı arzulamaz ve ona karşı istek duymaz. Aksine, acı duysa bile uyuzun hazzı idraki bakımından istek duyduğu gibi, başka bir isteği olabilir. Kısaca iktidarsız, cinsel ilişkinin hazzını tahayyül edemez. Güzel suretlerde körün ve düzenli sesleri duymada sağırın durumu da böyledir. Bu sebeple akıllı kişinin, bütün hazzın tıpkı eşeğin hazzının midesinde ve cinsel uzvunda bulunması gibi olduğunu; âlemlerin rabbinin katına yaklaştırılmış ilk ilkelerin (yani ayrık akıllar) haz ve gıptadan yoksun olduğunu, âlemlerin rabbinin saltanatında ve mülkünde kendisine ait güzelliğin olmadığını vehmetmemesi gerekir. Onun sonsuz gücünde son derece faziletli bir durum ve haz diye isimlendiremeyeceğimiz kadar yüce bir şey yoktur da eşeklerin ve hayvanların hoş ve hazlı halleri mi vardır? Asla! Bilakis söz konusu yüce ile bu değersiz nasıl kıyaslanabilir ki? Fakat biz, bunu tahayyül ederiz, gözlemleriz ve onu bilinçle (istiş'ar) değil, kıyasla bilebiliriz. O halde onun katında bizim durumumuz, güzelliklerinden emin olduğu halde asla duymayan sağırın, sese ait hazzı tahayyül etmedeki haline benzer. Bu da diğer bir asıldır.[84]

Bu pasajın ana vurgusu, tahayyülün, gözlemin ve kıyasın Tanrı ve ayrık akıllara ait hazzın mahiyetiyle ilgili yalnızca bir varlık tespitine ulaştıracağı ama ulaşılan şeyin mahiyetini veya niteliğini idrakte yetersiz kalacağıdır. Nitekim İbn Sînâ yine *Kitâbü'ş-Şifâ*

84 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 170-171.

Metafizik'te duyunun duyuluru idraki sonucunda oluşan hazz ile aklın mâkulü idraki sonucunda oluşan haz arasında hiçbir nispetin olmadığını belirterek ancak bedenden ayrıldığımızda zatımızı mütalaa edebileceğimizi ve bu sayede akıl gücümüzün gerçek varlıklarla, gerçek güzelliklerle ve gerçek hazlarla örtüşen aklî bir âlem haline geleceğini söyler.[85]

Bunun anlamı, aklî hazzın gerçekte ancak bedenden ayrıldıktan sonra idrak edilebileceğidir. Haz kavramının varlık, bilgi ve yetkinlik kavramlarının başka bir açıdan ifadesi olduğunu hatırlayacak olursak, insanın ayrıklara ve dolayısıyla eşyanın hakikatine ilişkin bilgilerinin tam da İbn Sînâ'nın *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*'ta ifade ettiği gibi varlık ve hakikat/mahiyet bilgisi olarak ikiye ayrılması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bu düşünce ise İbn Sînâ'nın gerek varlık-mahiyet ayırımıyla gerekse bu düşüncenin bir uzantısı olarak vazettiği varlık burhanı ve illet burhanı ayırımıyla tamamen uyumludur. Çünkü İbn Sînâ mahiyet veya hakikat bilgisinin, ancak şeyleri metafizik illetlerinden bildiğimiz takdirde elde edileceğini, zira metafizik illetlerinden bilmediğimiz sürece maddî ve sûrî parçaları bir illet olarak bütün sonuçlarıyla kavrayamayacağımızı düşünmektedir.

Ayrıca İbn Sînâ'nın feleklerin nefislerinin aklî olduğu düşüncesi de böyle bir sonucu zorunlu kılmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere feleklerin nefisleri, ayrık akıllarından gelen mâkulleri taakkul ve tahayyül güçleriyle mâkul ve duyulur olarak idrak ederler. Feleklere gelen mâkuller, şeylerin hakikatleri olduğundan bu hakikatlerin tahayyüldeki suretleri, onların zamansal oluşlarını ayrıntılı olarak içerir. Aynı durumu, ayrık ve aklî bir varlık olan insan nefsi ile tahayyül gücüne tatbik ettiğimizde nefsin idrak ettiği mâkullerin şeylerin hakikatleri olması

85 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 115. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta da duyusal haz ile aklî haz arasında dikkate değer bir nispetin olmadığını belirtir (Bk. s. 439-440).

durumunda bu mâkullerin tahayyül gücündeki karşılıklarının onların zamansal oluşlarını ayrıntılı olarak içermesi gerekecektir. Oysa bu sonuç doğru değildir. Dolayısıyla sonucu gerektiren öncülün de doğru olmaması gerekmektedir. Şu halde nefis, ya nesnelerin hakikatlerine tekabül eden mâkule ulaşamamakta ya da ulaştığı mâkuller nesnelerin hakikatlerine tekabül etse bile farklı kuvvelere bölünmüşlüğü sebebiyle bunları neyseler o olarak idrakten âciz kalmaktadır. Her iki durumda da sonuç aynıdır: İnsanın bedendeyken kendi zatını ve illetlerini idrakte yetersiz kaldığından şeylerin hakikatini kavrayamamaktadır.

İbn Sînâ, söz konusu görüşleri, metafizik bilgiye ulaşmak için kullanılan herhangi bir yöntemin eksikliğine dayandırmadığından bu sorunun İbn Sînâ düşüncesinde başka bir yöntemle aşılabileceğini söylemek de mümkün değildir, aksine bütün bilgi araçları veya nefiste gerçekleşen sezgi gibi en hızlı olanları da dahil bütün intikaller, yalnızca insanı aklî bir âlem olmaya hazırlayabilir. Bu sebeple İbn Sînâ insanın dünyadaki halini bir tür sarhoşluk veya körlük haline benzeterek ölümden sonraki tümel idrakini, kendisini nasıl idrak ediyorsa bütün âlemi de öylece idrakini, "ayıklık" (nühûz, النهوض) ve "müşahede" olarak adlandırır.[86]

Müşahede tam bir ittisal hali olduğundan onda orta terimi veya kıyasın diğer terimlerinin parçalarını hatırlama söz konusu olmadığı gibi tahayyül ve vehim güçlerinden kaynaklanan bir çatışma ve ittifak da söz konusu değildir. Çünkü bu seviyede nefis mâkullere tamamen alışmış durumdadır. Dolayısıyla müşahedeye, kıyasa ve istidlâle dayalı olmayıp orta terimin daima hazır bulunduğu ve her mâkulün duyulur suretinin de kavrandığı bir aklî idraktir.[87] Nefis zatını ve birliğini müşahede ile idrak eder ve tam bir aklî haz, ancak müşahedeyle olur.[88]

86 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 199.
87 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 199.
88 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 219-217.

Şu halde İbn Sînâ'ya göre eşyanın hakikatinin illetlerinden bilinmesini idrak etmek anlamında müşahede, bedenin araçsallığının tüketilmesini ve nefsin hiçbir şekilde bedene muhtaç olmamasını gerektirmektedir. Hatta İbn Sînâ'nın bedenin araçsallığına vurgusu öylesine güçlüdür ki ona göre beden aracılığı ile gerçekleşebilecek hazırlık tamamlanmadığı sürece ölümden sonra dahi insanın müşahede veya ayıklık haline ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla aklî hazza erişmek için öncelikle bu dünyada nefsin kendisine ait bedeniyle belirli bir hazırlığı gerçekleştirmesi gerekir. İbn Sînâ bu hazırlığın yaklaşık ölçüsünü yukarıda aktarılan *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *Mübâhasât*'taki ihtiyat pasajlarında ifade etmişti. Şayet bir kimse akıl gücüne yetkinliğine arzu duymayı kazandırarak asgari hazırlığı yapmadıysa ebedî bedbahtlığa düşer. Çünkü nefsin yetkinliğine arzusu, doğuştan gelmeyip belirli bir çabayla sonradan oluşur. Diğer deyişle nefsin, bir kısım şeylerin bilgisine orta terimlerle ulaşabileceğine ikna olması, bu uğurda çaba sarfetmesi ve böylece aklî hazzın dayandığı görüşü elde etmesi gerekir. Bu görüşe ulaştığında nefiste zorunlu olarak onun arzusu meydana gelir. İşte nefis bedenden tam olarak ayrıldığında ulaşacağı şeylerin bilgisi ve arzusu kendisinde bu dünyadayken meydana gelmemişse ebedî bedbahtlığa düşer. Çünkü İbn Sînâ'nın ifadesiyle, "İlmî melekenin ilkeleri (evâil), başkasıyla değil ancak beden ile elde edilebilirdi ve beden de gitmiştir."[89]

Şayet asgari şartları haiz olarak ayrılmışsa aklî hazza yönelik arzuya sahip olduğundan ebedî mutluluğa ulaşabilecektir ancak İbn Sînâ yine de bu dünyadakine benzer bir yetkinleşme sürecinin bedenden ayrıldıktan sonra da gerçekleşme imkânını öngörmekte ve böyle bir kimsenin beden olarak semavî cisimleri kullanmasının hatta ruhanî şeyler ve semavî nefsânî güçlerden

89 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 175.

yardım almasının mümkün olduğunu düşünmektedir.[90] Çünkü teorik olarak yetkinliğe hazırlık, mutlaka cisimsel güçlerin yardımıyla gerçekleşmek durumundadır. Eğer bir nefis, bu dünyada bedenin araçsallığını tüketmişse daha önce de belirtildiği gibi onun birliğine kavuşması için bedenden ayrılmaktan başka herhangi bir engel yoktur ve ölümden sonra ayrık akıllardan gelen feyizle eşyayı defaten taakkul edebilecektir.[91]

Fakat bu sonuç bizi, İbn Sînâ düşüncesiyle ilgili daha köklü bir sorunla yüz yüze getirmektedir: Bu dünyada bedenin araçsallığını tüketip tam bir hazırlığa ulaşmış nefisler, nasıl bir taakkule sahiptir? *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in son fasıllarından ve özellikle *el-İşârât*'ın "makâmâtü'l-ârifîn" kısmından anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ filozofların, âriflerin ve peygamberlerin -şayet bunları tek bir ad altında toplamayıp farklı zümreler olarak değerlendirirsek- bu gruba girdiğini ve tümel (metafizik)

90 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 178-179; a.mlf., *Mübâhasât*, s. 198-199, 202-203. İbn Sînâ, ihtiyat sınırının yalnızca felsefî bilgi ile elde edilmesi gerektiğinde ısrarlı değildir. Ona göre ölçü, nefsin bu dünyada değersiz yapılarla donanmamış olmasıdır. Bu sebeple mâkullerin avamın anlayacağı tarzdaki inancına ve tasavvuruna sahip olan kimseler, göksel cisimlerin yardımıyla, "İnandıkları bütün uhrevî halleri tahayyül ederler ve ... böylelikle dünyada kendilerine söylenmiş kabir halleri, diriliş, uhrevî iyilikler gibi bütün şeyleri müşahede ederler." Bundan yoksun olan, "Bayağı nefisler de, dünyada kendilerine tasvir edilmiş şeye göre, azabı müşahede eder ve ona kıyaslarlar" (Bk. *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 178-179).

91 Böyle bir yetkinliğe ulaşan nefsin bu yetkinlikten sonra dünyadaki hali, en uzak yetkinliği, var oluşundan itibaren gerçekleşebilen şeylerin tanrısal yetkinliğe benzeme çabasına benzetilebilir. Çünkü bu nefisler, tıpkı feleklerin nefislerinin cisimlerindeki hareketler sayesinde yetkinleşmesi gibi, başlangıçta tanrısal iyiliği aklederek zihnî/nefsânî intikallerle dünya hayatında ulaşabilecekleri en uzak yetkinliğe ulaşmışlar ama beden engelinden dolayı tam bir taakkule yani cevherlerinin halleri ve gerekleri açısından ulaşabilecekleri nihaî yetkinliğe ulaşamamışlardır. Dolayısıyla bunların yetkinliklerinin devamlılığı ve ölümden sonraki tamlığı, sebat göstermelerine bağlıdır (yetkinlik, hareket ve sebat ilişkisi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 132-133).

bilginin yalnızca bedenin araçsallığını tüketmiş bu nefislere özgü olduğunu düşünmektedir. Bu durumda aklî âlem haline gelmek, bedenden ayrılıkla gerçekleşecekse bunların bilgilerinin gerçekten metafizik bilgi olduğu iddia edilebilir mi veya insan türünün bu dünyadaki en yetkin örnekleri olan bu kimselerin bilgisi, gerçekten tümel bilgi midir? Tümel bilgiye ulaşamadıklarını düşünecek olursak bilginin kesinliği nasıl sağlanacaktır? Tümel bilgiye ulaştıklarını düşünecek olursak acaba bu nefisler, tümeli idrak etmelerine rağmen onu hazzının farkına mı varamamaktadır? Eğer böyleyse -İbn Sînâ'nın haz ve idraki özdeşleştirmesinin aksine-[92] haz ile idraki ayırmamız mı gerekmektedir?

Şimdiye kadar yapılan tahliller, bizi, İbn Sînâ'nın *Ta'lîkât* ve *Mübâhasât*'ta açıkça ifade ettiği görüşlerin *eş-Şifâ* ve *el-İşârât* gibi sistematik eserleriyle çelişmek bir yana onun felsefî düşüncesinin hatta -İbn Sînâ'yı sonraki müslüman düşünürlerin kabul ettiği gibi Meşşâî geleneğin İslâm dünyasındaki en yetkin temsilcisi sayıp onun düşüncesinin ilkeleri itibariyle bütün Meşşâî geleneği temsil ettiğini düşünürsek- genel olarak felsefî düşüncenin zorunlu sonucu olduğunu gösterdi. Fakat bu sonuç, İbn Sînâ düşüncesinin bir iç çelişki barındırmadığı anlamına gelse bile en azından ilk bakışta felsefî düşüncenin ve özellikle metafiziğin burhanîlik iddiasını geçersizleştirmektedir.

Bu sebeple yukarıdaki soruların tamamı, daha üst bir soruya bağlanabilir: Nefsin ancak bedenden ayrıldıktan sonra aklî âlem haline gelebilmesi veya eşyanın hakikatini olduğu gibi idrak edebilmesi, metafiziğin burhanîlik ve kesinlik (yakîn) iddiasıyla çelişmez mi? Doğrusu şimdiye kadar cevabını aradığımız sorular içinde en çetin olanı bu sorudur. Bu soruyu cevaplayabilmemiz için İbn Sînâ düşüncesinde bir bilgi hakkında "burhanî" ve

92 İbn Sînâ'nın haz ve idraki özdeşleştirmesi ve Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 440-444.

"yakīnī" denildiğinde ne kastedildiğini ve bunun ölçütlerinin neler olduğunu ortaya koymamız, ardında da kesinlik ölçütleriyle İbn Sînâ'nın, "Nefis ancak bedenden ayrıldıktan sonra şeyleri illetlerinden bilebilir" ilkesini değerlendirmek ve bir önceki paragrafta ifade edilen soruları bu bağlamda cevaplamak gerekir. Bu bakımdan sonraki bölümde İbn Sînâ düşüncesinde kesinlik sorunu ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KESİNLİK veya BURHANÎLİK

A. Tikelden Tümele veya Özelden Genele Geçiş

İbn Sînâ düşüncesinde bilginin imkânı ve kesinliği sorunları, aynı ilkeye bağlı olarak incelenir. Her ikisinin de temelini bedîhî ve zorunlu olduğu kabul edilen kavramlar ve önermeler oluşturur. Buna göre nefsin özü gereği bildiği, "Ben varım" önermesinde içerilen "varlık" kavramıyla "bir şey vardır" önermesi, bilginin hem imkânının hem de kesinliğinin temelini oluşturur. Dolayısıyla kesinlik sorunu, her ne kadar en geniş şekilde *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'de (*Kitâbü'l-Burhân*) ele alınsa da bir yönüyle metafizik, bir yönüyle psikoloji bir yönüyle de mantığın alanına girer. Fakat bu disiplinlerdeki bütün tartışmalar, soyut bir cevher olarak nefsin varlığı ve bedenle birlikteliğine dayandığından kesinlik sorununu inceleme için en uygun başlangıç, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'teki "havada asılı adam" temsilidir. İbn Sînâ bu temsilde şu tahayyülü (tevehhüm) önerir:

> Bir kimse yetkin bir şekilde bir anda yaratıldığını hayal etsin. Fakat gözü dıştaki şeyleri görmesin. Havada veya boşlukta asılı dursun. Duyumsamasını gerektirecek şekilde herhangi bir hava akışına mâruz kalmasın. Organları ayrılmış olsun ve hiçbir şekilde birbirine dokunmasın. Sonra da zatının varlığının sabit olup olmadığını düşünsün ve zatının var olduğundan hiçbir kuşkuya kapılmasın. Bununla birlikte iç ve dış organlarından hiçbirini, ne kalbini ne beynini ne de dıştan herhangi bir şeyi olumlamasın. Aksine sadece zatını olumlasın ve ona uzunluk, genişlik ve derinlik

> nispet etmesin. Bu durumda bir el veya başka bir organını tahayyül etmesi mümkün olsa bile onu zatının bir parçası veya şartı olarak tahayyül etmesin.[1]

İbn Sînâ bu temsilde olumlanan ve olumsuzlana şeyin farklılığından hareketle insanın zatı ile bedeninin başka şeyler olduğu sonucuna varmaktadır. Şayet bu temsili bir delil olarak alırsak M. Marmura'nın dediği gibi İbn Sînâ'nın hipotetik öncülden kategorik bir sonuca ulaştığını yani kıyası oluşturan önermelerin maddeleri ile sonucun maddesi arasında tutarsızlık olduğunu söyleyebiliriz.[2] Fakat İbn Sînâ bu temsili, nefsin varlığını ispat için bir delil olarak zikretmemektedir. Onun amacı, yalnızca "nefsin varlığına ilişkin bir uyarı, hatırlatma ve işaretten" ibarettir. Zira temsil, insandaki ben idrakinin apaçıklığı hatta kalp ve beyin gibi canlılığın vazgeçilmez araçlarından dahi bağımsız olarak düşünülebileceği üzerine kurulmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ, temsil yoluyla ben idrakinin bedîhîliğine onun organlardan yani bedenden bağımsızlığını da eklemektedir. Muhtemelen İbn Sînâ'ya bu ilâveyi yapma imkânı veren şey, insanın varlığının başlangıcından beri sahip olduğu ben bilincinin/bilgisinin başka herhangi bir organ veya cisimsel nesnenin tasavvuruna dayanmayacak ölçüde doğrudan, ilksel ve sürekli olmasıdır.

Tabii ki bir sofist ben bilgisinin dahi bir yanılsama olup olmadığını tartışmaya açabilir hatta yanılsama olduğunu iddia edebilir. Bununla birlikte gerek İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu Meşşâî filozoflar gerekse de kelâmcılar insan idrakinin en doğrudan verisi olan bu bilginin yanılsama olabileceği kuşkusunu tartışmayı kabul etmezler. Gerekçeleri ise açıktır: Bir şeyi ispatlamak için kullanabileceğimiz öncüller ispatlanan şeyden daha açık olmalıdır. Bu, ispat yönünden böyle olduğu gibi çürütme yönünden de böyledir. Bir şey hakkında kuşkulanabiliriz fakat

1 İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 13.

2 Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", s. 383-395.

bu kuşkudan olumlu ya da olumsuz bir sonuca ulaşabilmemiz için kuşkulandığımız öncülden daha güçlü ve dolayısıyla daha açık öncüller bulmamız gerekir. Oysa bir insanın en doğrudan ve açık bilgisi kendisinin var olduğu bilgisidir. Bu öncülden kuşkulanıldığı takdirde onun ispatlanması mümkün olmadığı gibi çürütülmesi de mümkün değildir.

Bu sebeple İbn Sînā kişinin kendisinin var olduğuna dair bilgisinin bedîhîliğini kabulü zorunlu bir veri olarak alır. Veri olarak alınan ben bilgisi, kişinin kendi varlığına ilişkin bir kavrayış hali ve dolayısıyla kavram bilgisi gibi görünmekle birlikte duyu verilerinin de katkılarıyla tahlil edildiğinde metafiziğin temelini oluşturan bütün bedîhî kavramları içerecek bir önerme bilgisine dönüşmektedir. Daha önce nefsin bilgi edinme araçları olan duyuların insanın yetkinleşmesindeki olumlu ve olumsuz işlevleri anlatılmıştı.

İnsan, tamamıyla özel ve tikel olan benlik ve varlık kavrayışını genel ve tümel bir varlık, şeylik ve mevcut bilgisine duyu verilerinin hazırlayıcı katkısıyla dönüştürür. Çünkü dış ve iç duyular, herhangi bir hastalıkla mâlûl olmadığı takdirde İbn Sînā'nın yukarıda alıntıladığımız temsilinin gösterdiği gibi salt benlik şuuruna hem kendilerine ilişkin hem de dış şeylere ilişkin tasavvurları eklemektedir. Böylece ben idraki, duyu organlarının yardımıyla varlık ve benlik kavramlarından oluşan ve "Ben varım" şeklinde ifade edilebilecek bir önerme bilgisine dönüşmektedir.

Bununla birlikte genelde kelâmda ve felsefede özelde İbn Sînâ düşüncesinde duyu verilerinin bir kişinin özel bir duruma dair bilgisinin genelleştirilmesi veya tümelleştirilmesinde nasıl işlev gördüğü anlaşılması en güç meselelerdendir. İbn Sînā pek çok filozof ve kelâmcı gibi duyu verilerini zorunluluğu açık öncüller arasında sayar. Fakat yine onlar gibi, tekrarlanmayla biriken duyu algılarının tasnif edilmesinden ibaret olan tümevarım ve

tecrübenin kendinde zorunluluk ifade etmediğini düşünür. Öyleyse ferdin kendisiyle sınırlı olan varlık kavramı nasıl olup da başka nesneleri hatta metafiziği dikkate aldığımızda Tanrı ve bütün âleme yüklenebilen genel bir varlık kavramına dönüşmektedir? Dahası genel bir varlık kavramına ulaşsak bile başka nesnelerden ayrışmış bireysel varlık anlamında mevcut kavramına nasıl ulaşabiliriz? Bu sorular aynı zamanda kesin bilgiye ulaştıran burhanî kıyasların ilkeleri olan zorunlu öncüllere nasıl ulaştığımız sorularının başka ifadesidir. Dolayısıyla özel bir şey ve varlık kavramından şeyler ve genel varlık kavramına nasıl ulaştığımız sorusunu cevaplamak, aynı zamanda bütün bilgilerimizin temelini oluşturan ilk kavramlara ve öncüllere nasıl ulaştığımız sorusunu da cevaplamak demektir.

Bu soruların İbn Sînâ düşüncesindeki cevaplarını bulmanın yegâne yolu İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi[3] nefsin mâkullere ulaşmasında duyuların aracılık ettiği ilkesinden hareket etmektir. Hatırlanacağı üzere bu ilkenin tümel-tikel tekabüllüğü bakımından anlamı, tümelliğin daima soyut akıl, tikelliğin de duyular tarafından kavrandığıydı. Buna göre nefis özü gereği mâkulleri idrak etme özelliğine sahiptir fakat kendi varlığına ilişkin özel bir mâkulü duyusal güçlerin yardımı olmaksızın genelleştiremez. Nefsin duyusal güçlerden aldığı yardım ise bir bilinenden kıyas yoluyla başka bir bilinene ulaşma tarzında değildir. Başka bir ifadeyle duyular, öğretmenin terim anlamıyla nefse herhangi bir şeyin bilgisini öğretmez. Zira duyular temelde iki şeyi idrak eder. Birincisi, duyulur şeyin sureti ve yaratılışıdır (hilkat). İkincisi ise duyulur şeyin anlamıdır. Duyulur şeyin anlamını idrak eden güç, vehim gücüdür. Dolayısıyla duyular, vehim gücü aracılığı ile nefse duyulur şeyin suretini, yaratılışını ve anlamını ulaştırır. Burada özellikle "yaratılış" ve "anlam" kelimeleri tümel-tikel ilişkisinin kurulmasında kilit konumdadır.

3 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 263.

İbn Sînâ suret ve yaratılış kelimelerini, birbirini açıklayan kelimeler olarak kullanır ve esas itibariyle nesnenin yapısını, biçimini ve görünüşünü kasteder. Meselâ koyun, kurdun kendisine zarar veren biçim ve yaratılışını, sahibinin ise kendisine zarar vermeyen biçim ve yaratılışını idrak eder. Anlam ise suretin ve yaratılışın da temelini oluşturan ve yaratılışı bir şeyle uzlaşır ve uzlaşmaz hale getiren şeydir. Meselâ koyunun kendisi ile sahibi ve kurt arasındaki uyuşma ve uyuşmazlığı idraki, biçim ve yaratılışla birlikte anlamın da idraki demektir. Bu sebeple koyun bir kurt heykelini gördüğünde başlangıçta bu heykelin gerçek kurda suret ve yaratılış bakımından benzerliği sebebiyle ondan ürkebilir fakat vehim gücünün ayrıştırması sayesinde bu heykel ile kendisi arasında uyuşmazlık anlamı bulunmadığını idrak ettiğinde ürküntüsü gider. Fakat yaratılış ve anlam, vehim gücünde olduğu sürece -tümelliğe en yakın durumda olsa bile- tümelliği ifade etmez. Vehim gücünde biriken duyulur anlamlar, nefis tarafından ayrıştırma ve birleştirme işlemlerine tâbi tutulur.

Bu sayede nefis, suretler arasında benzer ve farklı olanları tespit eder ve bir sureti o suret yapan ve özünü oluşturan özellikler ile ona sadece dışta var olabilmesi için eklenen ve özünün dışında olan özellikleri ayrıştırır. Böylece nefiste ilk olarak basit tasavvurlar meydana gelir. Sonra nefis müfekkire gücü aracılığıyla -ki daha önce bu gücün, vehim gücünün nefsin tesiriyle yaptığı işlemleri ifade ettiği belirtilmişti- basitlerin bir kısmını diğeriyle birleştirir ve bir kısmını diğerinden ayırır. Böylelikle nefiste, söz konusu basit anlamlar hakkında birleşimler meydana gelir ve nefis, "Bütün, parçadan büyüktür" gibi herhangi bir öğretim ve orta terime ihtiyaç duymadan bilebileceği ilksel önermeleri idrak eder.[4]

4 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 263-264.

Fakat İbn Sînâ düşüncesinde feyiz ve soyutlama meselesinde daha önce işaret ettiğimiz sorunların aynısı ilk bilgilerin oluşum sürecinde de geçerlidir. İbn Sînâ'nın bu soruna tahsis ettiği *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'in son faslındaki anlatımı, âdeta nefsin ilk tasavvurları soyutlayarak aldığı ve faal aklın katkısıyla da önerme bilgisine ulaştığı hissini vermektedir. Nitekim şu pasaj, ilk ilkelerin ancak duyu verileri basitlere ayrıştırıldıktan ve bu basitler arasında birleştirme ve ayırma işlemleri yapıldıktan sonra akledildiğini ifade etmektedir:

> Öyleyse bizim bu ilkeleri bilmeyişimizin sebebi, yine onların ilkesinden yoksun olmamızdır. Bu ilke, tasavvurdur. Her ne kadar ilk ilkelerin tasdik bakımından ilkeleri yoksa da tasavvur bakımından ilkeleri vardır. Onların tasavvur bakımından ilkeleri, duyu, tahayyül ve tevehhüm ile elde edilir. O ilkeler elde edildiğinde de bunlardaki birleştirme ve ayırma (tafsil ve terkip) tasdik yerine konulabilir ve böylece onlar, birleşik (mürekkep) ve ayrıntılı (mufassal) olmaları bakımından tasavvur edilirler. Bu tasavvurdan sonra onları (yani ilk ilkeleri) bizzat akleder iz. Bu tasavvur onların ilkelerinden biridir... İçimizden biri duyudan ve tahayyülden onların basitlerini yukarıda söylenen tarzda elde ettiğinde ve basitlerin telifi ona göründüğünde bu, istidatlı insanın hiç ayrı kalmadığı ilâhî feyizle ittisal halinde olduğunda, bizim onları zatı gereği tasdikimizin sebebi olur.[5]

Bu pasajda İbn Sînâ'nın faal aklın feyzinin katkısıyla ilgili sözleri -ki bütün fasıl boyunca feyiz kavramına atıf yaptığı tek cümle budur- ilk ilkelerin tasdikinin feyizle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Hatta faal aklın feyzini ifade eden son cümle, tasdiklerin yani önermelerin de soyutlamayla elde edildiği ama nefsin önermeleri tasdik etmesinin faal aklın feyziyle gerçekleştiğidir. Halbuki daha önce "soyutlama" kavramının duyulardan nefse herhangi bir şeyin intikal ettiği anlamında anlaşılmaması gerektiği yönünde bizzat İbn Sînâ'nın uyarılarını

5 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 264-265.

aktarmıştık. Bu uyarı nefsin sadece kazanılmış bilgileri için değil, ister zorunlu ister kazanılmış olsun genel olarak bütün bilgiler için geçerlidir. Öyleyse İbn Sînâ'nın ilk kavram ve önermelerin oluşumu hakkındaki açıklamalarını da aynı ilke doğrultusunda anlamamız gerekir. Ancak konuyla ilgili sorunun kaynağını doğru tespit etmemk gerekir.

Sorun, İbn Sînâ'nın aynı meseleyi farklı disiplinlerde birbirine hemen hemen hiç açık gönderme yapmadan ele almasından kaynaklanmaktır. İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'in son faslında ilk tasavvurların ve ilk tasdiklerin duyuların yardımıyla nasıl oluştuğu sorusunu cevaplamaktadır. Buradaki amacı esas itibariyle herhangi bir şekilde kıyasla elde edilmeyen ilksel önermelerin nasıl oluştuğunu tespit etmektir. Bu sebeple duyuların nefiste bir mâkulün oluşumuna katkısını sadece "yardımcılık" kavramıyla anlatmakta ve duyudan nefse bir tasavvurun geçip geçmeyeceğinin tahkikini yapmamaktadır. *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*'de duyuların idrak ettiği bütün suretlerde bir şekilde genel anlamın da içerildiği meselesini ele almaktadır. Fakat bu meseleyi tamamıyla gaye sorunuyla ilişkili olarak varlıkta ve bilgide önce veya sonra olmak bağlamında ele aldığından duyulur suretin genel anlamı içermesinin nefsin mâkulleri idrakiyle ilişkisine değinmemektedir. *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'in başında nefsin ben idrakinin özü gereği olduğunu ve hiçbir şekilde duyuların yardımıyla ilgisi olmadığını söylemektedir. Ancak amacı, yalnızca soyut bir nefsin varlığına dikkat çekmek olduğundan bütün tasavvurları ve tasdikleri önceleyen ben idrakinin ilk tasavvurlarla ve tasdiklerle ilişkisine değinmemektedir. Yine *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'te nefsin mâkulleri idrak etmesinin niteliğini incelediği bir fasılda duyulardan herhangi bir şeyin nefse intikal edemeyeceğini ve bütün mâkullerin faal akıldan feyiz yoluyla alındığını söylemektedir. Fakat buradaki amacı, mâkulün ancak nefis tarafından idrak edilebileceğini ve duyularda kesinlikle soyut bir anlamın bulunamayacağını

açıklamak olduğundan bunun, bedîhî bilgilerin oluşumuyla ilişkisine değinmemektedir. *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te mevcut, şey, varlık gibi kavramların bedîhî oluşunu ele almaktadır. Ama buradaki amacı, metafizik bilginin dayanağının oluşturan genel kavramların bedîhî olduğuna ve dolayısıyla tanımlanmaya muhtaç olmadığına dikkat çekmek olduğundan bu kavramların bedîhîliği ve bütün bilgileri öncelemesinin nefsin ilk mâkulleri veya genel olarak mâkulleri nasıl idrak ettiği sorusuyla ilişkilendirmemektedir. *eş-Şifâ*'daki bu dağınıklık, İbn Sînâ'nın başka bir eserinde de telâfi edilmiş değildir. Bu sebeple söz konusu metinlerin herhangi biri esas alındığında tatminkâr bir sonuca ulaşılmadığından tamamını dikkate alarak ayrıntılı bir çözümleme yapmak gerekir. Aksi halde İbn Sînâ düşüncesinde "tümelliğe" nasıl ulaşıldığının doğru bir açıklamasını yapmak, diğer deyişle İbn Sînâ'nın metafizikçi bir filozof oluşunu kavramak imkânsızdır. İbn Sînâ'nın farklı eserlerindeki açıklamalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun bilginin imkânı, oluşumu ve sürekliliği hakkındaki düşüncesi şöyle özetlenebilir:

İnsan nefsi başlangıçta bütün tasavvurlardan ve tasdiklerden yoksundur. Bunun tek istisnası, nefsin kendisinin var olduğuna dair bilincidir. Ancak bu bilinç tek başına nefsin kuvveden fiile çıkması yani yetkinleşmesi için yeterli değildir. Zira nefis, kendi varlığının dışında başka bir varlığın bilgisine sahip olmadığından kıyas yoluyla bildiklerinden bilmediklerine ulaşamaz. Diğer deyişe ben bilinci "Ben varım" önermesine dönüşse bile bu önermenin taraflarından biri, herhangi bir kıyasta büyük terim, küçük terim veya orta terim olmaya elverişli değildir. Çünkü nefis, bu aşamada orta terim olmaya elverişli genel bir kavram bir yana üçüncü bir kavrama dahi sahip değildir. Nefsin ben bilinci, yalnızca bilme özelliğine sahip bir akıl olmasını gerektirmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ ben bilincinin ilksel bilgi olarak bütün bilgilerin temelinde bulunan bilgi olduğunu değil, bütün bilgileri kazanmayı mümkün kılan bir idrak olduğu kanaatindedir.

İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'de nefsin ilk bilgileri nasıl elde ettiğini incelediği fasılda ben idrakine açıkça hiç gönderme yapmamasının sebebi de budur. Çünkü nazarî gücün veya bilme gücünün ilk bilgileri kazandığını veri olarak almak, nefsin ben idrakini bütün zorunlu ve kazanılmış bilgilerin temeline yerleştirmek demektir. Yani nefis mâkulleri doğrudan ve duyulurları da duyu güçleri aracılığıyla biliyorsa onun bilmesine imkân veren şey, nefsin kendisini bilecek durumda olması, diğer deyişle aklî bir cevher olmasıdır. Fakat nefsin bedenle birlikteliği (mukârenet), bu cevherin kendisini bilgisinden varlığın bilgisine geçmesine yani yetkinleşmesine imkân vermemektedir. Çünkü aklî bir cevher, şayet bir cismin formu haline gelmişse o cisimden bağımsız olarak veya o cismin hazırlayıcı yardımcılığı olmaksızın yetkinleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla nefsin kuvveden fiile intikalini sağlayacak yardımcılar gerekir. İşte bu yardımcılar, duyusal güçlerdir. Nefsin kendi varlığına ilişkin duyuları önceleyen şuuru da ancak duyu verilerinin sağladığı hazırlık sayesinde kavram ve önerme bilgisine dönüşmektedir.

Duyular, nefse en yakın olan vehim gücüne -ki mütehayyile, hâfıza, hatırlama ve müfekkire güçlerinin vehmin farklı işlevlerinin adı olduğunu daha önce gerekçeleriyle birlikte açıklamıştık- duyulur nesnelerin suretlerini getirir. Vehim gücünde bu suretler farklı işlemlere konu olur. Bu sebeple de nefisteki ilk mâkullerin oluşumunda merkezî öneme sahip güç, vehimdir. Ancak İbn Sînâ düşüncesinde vehim gücünden önce dış duyuların duyulur nesneleri idrakinin niteliğini gözden kaçırırsak vehmin suretlerdeki işlemini kavrayamayız. Dış duyular, kendi doğalarına uygun duyulur nesneleri herhangi bir ayrışma içermeksizin bir bütün olarak idrak ederler. Her ne kadar dış duyular mutlaka tikeli idrak etseler de tikeli bir bütün olarak idrak ettiklerinden tikelin zımnında tümeli de idrak etmiş olurlar. İşte İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'in son faslında tümelin suretinin nefiste toplanması hakkında Aristo'nun görüşünü

anlatırken, "Tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli duyumsamıştır" sözüyle işaret ettiği[6] ve *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*'nin ilk faslında varlıktaki gaye sorunu bağlamında nispeten ayrıntılı olarak incelediği husus budur. Buna göre insan söz gelimi belirli bir insan ferdini duyumsadığında genel olarak insanı, canlıyı ve cismi de duyumsamış demektir.[7]

Bu, öylesine önemli bir ilkedir ki eğer tikelin zımnında tümel de duyumsanmış olmasaydı duyuların nefsin yetkinleşmesine aracılık etmesi kesinlikle mümkün olmazdı. Çünkü aksi halde dış duyuların verileri, ortak duyu ve hayal gücü aracılığı ile vehme ulaştığında ayrıştırılamayacağından nefis, tikellerde genel bir anlamın varlığını idrak edemezdi. Bu, vehimdeki işlemleri mümkün kılan ilk ilkedir. Vehimdeki işlemleri mümkün kılan ikinci ilke ise şudur: Beş dış duyu farklı özelliklere sahip olduğundan her biri diğerinin idrak ettiğinden başka bir şeyi idrak etmektedir. Bu sebeple duyulardan gelip vehim gücünde toplanan duyusal veriler, tek bir türden veriler değildir. Görme, dokunma, işitme, koklama ve tatma duyularının algıları, henüz vehme ulaşmamışken bile kendiliklerinde farklıdırlar. Hayal gücünde soyutlanmaya başlayan bu veriler, vehim gücünde ilâve işlemlere konu olur.

Şu halde vehim gücünde toplanan veriler iki özelliği haizdir. Birincisi, her ne kadar tikel suretler olsalar da kendi içlerinde genel anlamı taşırlar. İkincisi ise duyu araçlarının farklılığı sebebiyle hayalin, vehmin ve nefsin tasarruflarından önce kendiliklerinde bir ayrışma içerirler. Dolayısıyla vehim gücündeki işlemler, hem ayrıştırma hem de birleştirme yapmayı içerir. Yani vehim gücü, bir yandan tikel suretlerinin zımnında içerilen suretlerin belirginleştirilmesi için soyutlama yaparken bir yandan da birbirinden ayrı olarak gelmiş veya son soyutlama

6 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 265.

7 İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 7-12.

esnasında birbirinden ayrışmış suretler arasında birleştirme yapar. İbn Sînâ düşüncesindeki karışıklık da tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Zira vehim gücündeki işlemler ister vehmin kendisi tarafından ister nefsin tesiriyle yapılsın elde edilen suretler zorunlu olarak duyulur olacaktır. Duyulur olarak kalması ise vehimdeki işlemlerin sonucunda ulaşılan suretlerin tikelliğini gerektirmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ nefsin bilme gücünü yani teorik (nazarî) gücünü anlatıya dahil ederek duyulur suretlerde nefsin kuvveden fiile intikalini sağlayacak şekilde bir ayırma ve birleştirme işlemini doğrudan teorik gücün kendisine nispet etmekte hatta *İkinci Analitikler*'de bunu özellikle belirtmektedir.[8]

Halbuki nefsin doğrudan kendisinin vehim gücünde gerçekleşen bir eylemin fâili olması mümkün değildir. Nefis ancak vehim gücünü harekete geçirerek duyulur suretlerde tasarrufta bulunabilir ki daha önce vehmin bu türlü eylemlerine müfekkire gücü dendiğini söylemiştik. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'in ilgili faslındaki tasvirini söz konusu esaslar doğrultusunda anlamamız gerekir. İbn Sînâ şöyle der:

> Sonra bizdeki ilk bilgileri elde eden güç, söz konusu iç vehimleri mütalaa ederek benzer ve farklı olanları birbirinden ayrıştırır, her suretten ona bilaraz ait olanları çıkarır ve ona bizzat ait olanları soyutlar. Böylece o güçte ilk olarak basit şeylerin tasavvuru meydana gelir. Sonra müfekkire denilen gücün yardımıyla o basitlerin bir kısmını diğeriyle birleştirir ve bir kısmını diğerinden ayırır. Bu sayede o güçte o anlamlar hakkında birleşimler oluşur. Bu gücün söz konusu anlamlardan 'Bütün, parçadan büyüktür' gibi herhangi bir öğretim ve orta terim olmaksızın öğrenebileceklerini bilir ve tecrübe eder. Anlamların çoğunda birleştirme ve ayırmanın (terkip ve tafsil) hükmünü tecrübe yoluyla duyudan alır.[9]

8 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 265-266.
9 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 264.

Bu pasajda İbn Sînâ'nın doğrudan nefse nispet ettiği birleştirme ve ayırma işlemleri, gerçekte nefsin tesiriyle vehim gücü tarafından yapılmaktadır. Bu işlem, vehim gücünün nefsin tesirinden ayrı olarak gerçekleştirdiği birleştirme ve ayırma işlemlerinden farklıdır. Vehmin gerek kendisinin gerekse nefsin tesiriyle yaptığı birleştirme ve ayırma işlemleri, esas itibariyle benzerliklerin, farklılıkların, bizzat olanların ve bilaraz olanların tespitini içerir. Bu işlemler arasında ilk bakışta vehme nispeti sorunlu görünen bizzat ve bilaraz olanların ayrıştırılmasıdır. İbn Sînâ da bilinçli olarak bu işlemi doğrudan bilme gücüne yani nefse nispet etmekte ama bu işlemlerden sonra elde edilen basit tasavvurlar arasında terkip oluşturma işini nefsin müfekkire gücünün yardımıyla yaptığını söylemektedir. Oysa tasavvurlardan tasdik oluşturmak için nefis müfekkire gücünden yardım alıyorsa tasavvurların kendilerine ulaşmak için de yardım almalı veya yardım alışında hiçbir teorik sorun bulunmamalıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın tasavvurlara ulaşma kısmında müfekkire gücünü zikretmemesinin sebebi, müfekkire gücünün bu aşamada işlevsiz olması değil, bilakis işlevinin çok açık olmasıdır. Çünkü nefsin tikel suretleri mütalaası, daima müfekkire gücü aracılığı ile olur. Fakat tasavvurlara ulaşıldıktan sonra bunlardan ilk tasdiklerin türetilmesi, nefsin kendisine nispet edileceğinden ilk bakışta müfekkire gücünün katkısı olmadığı akla gelebilir. Halbuki nefis, kavramlar arası ilişkileri de duyu verilerinin yardımıyla keşfetmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ ikinci aşamada özellikle müfekkire gücünü zikretmektedir. Dolayısıyla vehme gelen duyu verilerinin sözü edilen dört işleme konu olması yine vehimde gerçekleşmektedir. Bu işlemler sayesinde vehimde yalın tasavvurlar ve bu tasavvurlardan oluşan tasdikler meydana gelmektedir. Fakat vehimdeki tasavvurlar ve tasdikler, vehmin idrak alanı olan duyulurlarla sınırlı olup mâkul değildir. Bununla birlikte duyulurlarla sınırlı olarak kaldığı ölçüde de doğrudur. Vehmin duyulurlarda söz konusu dört işlemi

yapmasını mümkün kılan ise yukarıda sözünü ettiğimiz iki ilkedir. Yani bir yandan her bir tikel algıda tümelin içerilmesi bir yandan vehmin nefsin etkisiyle fiil yapmasıdır. Burada özellikle vehmin üzerindeki nefis etkisini gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü nefsin vehme etkisi, vehmin insandan başka herhangi bir canlıda görülmeyen fiiller yapmasına sebep olur. Diğer deyişle düşünen faslı, bir kuvve olarak vehmin neredeyse bütün güçlerini işlevsel hale getirecek denli vehmi ve ilişkili kuvveleri derinden etkiler. Nitekim İbn Sînâ'nın şu sözleri de nefsin vehme tesirini anlatmayı amaçlamaktadır:

> Duyu nefse Sokrat'ı 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 Sokrat'ın Eflâtun'dan ayrılmadığı soyut insan kalır. Eğer duyu, herhangi bir şekilde insanı idrak etmemiş olsaydı bizdeki ve hayvandaki vehim, bir türün fertleri ile diğer türün fertlerini akıl olmadığı sürece ayrıştıramazdı. Duyu da bu ayrıştırmayı yapamazdı. Vehim bir ayrıştırma yapardı ama vehim bir şeyi ayrıştırır ve akıl da başka bir şeyi ayrıştırır.[10]

Dikkat edilirse İbn Sînâ insan kavramını soyutlamayı önce akla yani nefse nispet etmekte, ardından duyu verilerinde genelin de içerilmiş olması sebebiyle vehim gücünün farklı türlerin fertlerini ayrıştırabileceğini söylemektedir. İlk bilgileri edinme sürecinin karmaşık anlatımı *İkinci Analitikler*'in ilgili faslının bu pasajında da devam etmektedir. Üstünkörü okunduğunda pasaj, sanki vehim gücünün akıl olmayınca türlerin fertlerini birbirinden ayrıştıramayacağı gibi bir anlam ifade etmektedir. Fakat daha dikkatli okunduğunda hem insan hem de hayvandaki vehim gücünün türlerin fertlerini ayrıştırabildiği ve bu ayrıştırmanın akıl gücünün etkisine dayanmayıp tikelin idrakinin genelin idrakini içermesi ilkesine dayandığı söylenmektedir.

10 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 265.

Bundan çıkan netice, vehim gücünün akıldan da bağımsız olarak genel tasavvurlara ulaştığıdır. Vehim gücünün duyulur verilerdeki işlemleri hakkında yukarıda yapılan açıklamaları da dikkate aldığımızda vehim genel tasavvurları terkip ederek bir kısım tasdiklere de ulaşmaktadır. Nitekim ileride "vehmin duyulurlardaki hükümleri" adı verilen bir tasdik/önerme grubundan söz edilecektir. Eğer vehim gücü nefsin de tesiriyle genel tasavvurlara ve tasdiklere ulaşabiliyorsa nefsin bilgisinin vehimden farkı ne olacaktır ve nefsin ilk bilgilere ulaşmasının anlamı nedir?

Kuşkusuz nefsin ulaştığı ilk bilgiler, vehim gücündeki genel tasavvurlar ve tasdikler değildir. Çünkü vehmin ulaştığı tasavvurlar ve tasdikler, ne kadar genel olursa olsun, aklî bir soyutluğa sahip olamaz. Nitekim İbn Sînâ yukarıda alıntılanan pasajda vehim gücünün ayrıştırmasıyla ilgili olarak "türlerin fertleri" ifadesini seçerek kullanmakta ve özellikle "türleri ayrıştırır" demekmektedir. Çünkü vehim gücü, ayrıştırdığı fertlerin farklı türlere ait olduğunu bildiğinden onun fertleri ayrıştırması, henüz tümelleşmemiş ama tümelleştirilmeye elverişli bir genelliğe dayalıdır. Aynı durum, vehim gücünün tasdikleri için de geçerlidir. Bu sebeple vehim gücünde ortaya çıkan anlam ve yargılar, bizzat nefse taşınmaz. Taşınmamasının sebebi, sadece nefsin varlık bakımından cisimleri öncelemesi değil, aynı zamanda vehimdekilerin -mâkul olmadıkları için- nefse taşınmaya elverişli olmamasıdır. Bu bakımdan nefiste ilk mâkullerin oluşmasına vehim gücündeki anlamların ve terkiplerin katkısı, nefse kendi varlığının dışındaki şeylerin özel ve genel bilgisinin "görünmesini" veya "belirmesini" temin etmektir. Bundan dolayı İbn Sînâ kendiliğinden açık ilksellerin başlangıçta nefiste bulunmamasının sebebini, basitlerin zihne görünmemesi (عدم لوح البسائط للذهن) olarak tespit eder.[11] Basitler yani yalın

11 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 265.

tasavvurlar nefse göründüğünde nefis artık bu tasavvurların mâkulünü faal akıldan alacak hazırlığa ulaşır ve mâkuller faal akıldan feyiz olur.

İlk mâkuller, ilksel önermelerin temelini oluşturur ve nefis, vehim gücündeki anlamlar arasındaki birleşimlerin sağladığı "tanışıklık"tan hareketle mâkulleri birleşime sokarak ilk önermeleri elde eder. Bu sebeple İbn Sînâ, nefsin mâkuller arasındaki birleşimde de müfekkire gücünden yardım aldığını söyler. Zira nefis, mâkuller arasındaki tertibi de vehim gücündeki algı tekrarıyla oluşan tecrübenin yardımıyla gerçekleştirir (فتلوح لها في تلك المعاني تركيبات).[12]

Vehimdeki terkiplerin tamamı ilk önermelerin oluşumu için hazırlık oluşturmaya elverişli olmadığından nefis bunlardan yalnızca orta terimsiz önermelerin oluşumuna katkı sağlayabileceklerden yararlanır. Fakat duyu güçlerinin yardımı her ne ölçüde olursa olsun mâkullerin feyzi, faal akıldan gelir. Nefsin bizzat kendisinin mâkullerdeki tasarrufu, onların terkibe sokulmasından ibarettir. Kimi tasdiklerde nefsin yanılmasının sebebi de tasdikin faal aklın değil, nefsin kendisinin fiili olmasıdır. Çünkü nefis, özellikle vehim gücünün etkisinde kalarak onun duyulur nesnelere bağımlı tasdiklerini aklî tasdikler olarak algıladığında hataya düşer. Nitekim İbn Sînâ *Mübâhasât*'ta, "Fikir denilen şey, akılla ittisal için tam istidadı talep etmek olduğuna göre kişi fikir edip bildiğinde onda dilediği zaman akılla ittisal etme durumu oluşur. Öyleyse hata nasıl meydana gelir ve nasıl zâil olur?" sorusuna şöyle cevap verir: "Fikir, terimlerin hazır edilmesi, tasavvuru ve orta terimin hazır edilmesinde ilkelerle bağlantıya ihtiyaç duyar. Ama bunların terkibi nefsin kendisine aittir, kimi zaman iyi kimi zaman da kötü yapar."[13] Bu bakımdan mâkullerin birleşimindeki hata, nefsin kendisine özgü

12 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 264.
13 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 198.

birleştirme ve ayırma fiillerinde ortaya çıkar. Fakat ilk bilgiler, orta terimsiz gerçekleştiğinden bunlarda hata imkânı yoktur.

Şu halde nefisteki ilk önermelerin iki ilkesi vardır. Birincisi, vehimde nefse görünen tasavvurlardır. Bu tasavvurlar olmasaydı nefsin feyze hazırlanması mümkün olmazdı. İkincisi ise faal aklın feyzidir. Şayet faal akıldan ilk mâkuller gelmeseydi ilk önermelerin oluşması mümkün olmazdı. Duyulardan nefse bir şey intikal etmediğinden duyuların işlevi "şart" kelimesiyle daha doğru ifade edilebilir. Burada İbn Sînâ'nın "levh" veya fiil olarak "lâhe/yelîhu" kelimeleriyle ifade ettiği görünme veya belirmeyi doğru kavramak gerekir. Tabii ki "levh" kelimesi ve türevleri, terim olarak değerlendirilemez. İbn Sînâ bu kelimenin yerine yakın anlamları ifade eden "zahara", "bâne" veya başka herhangi bir kelimeyi de kullanabilirdi. Önemli olan, vehim gücünde belirginleşen anlamların ve terkiplerin nefse görünür hale gelmesidir. Bununla birlikte "vehimdeki anlam ve terkibin nefse görünmesi" ifadesinin bir mecaz olduğunun farkına varmamız ve bunu, nefsin anlam ve terkibi idrak etmesi şeklinde anlamamak gerekir. Çünkü idrak, algılanan şeyin idrak edende meydana gelmesidir. Oysa nefse görünen anlamlar ve terkipler, nefiste değil, vehimde meydana gelmektedir. Dolayısıyla onları doğrudan idrak eden yalnızca vehimdir. Daha önce görünme veya belirme dediğimiz şeyin İbn Sînâ düşüncesinde "hazırlık" kelimesinden başka herhangi bir ismi olmadığını belirtmiştik. Çünkü bunun ismi idrak değildir ama büsbütün idraksizlik hali de değildir. Hazırlık durumunu, daha önce de söylediğimiz gibi, ancak bir tür tanışıklık ve ülfet olarak değerlendirebiliriz. Zira hazırlık durumu, kuvvenin fiile dönüşmediği ama dönüşmesinin önünden kuvve sahibi açısından herhangi bir engel kalmadığı durumdur. Kuvve sahibinin kendisi ve şartları açısından engeller kalkınca geriye feyiz kalmaktadır. Fakat hazırlık ile feyiz arasında sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Yani nefsin hazırlığı, faal aklı feyze mecbur edemez. Bu sebeple de İbn Sînâ, nefsin talebinin yalnızca

bir yöneliş, yakarış ve tazarru olduğunu söyler ki bu, kuvveden fiile intikalin ileri aşamalarında yani bilfiil akıldan müstefat akla geçiş aşamasında ciddi bir soruna dönüşse de heyûlânî akıldan bilmeleke ve bilfiil akıla geçişte ciddi bir sorun olarak görünmemektedir. Şu halde her ne kadar bir adlandırma sorunu bulunsa da duyu algıları belirli bir yeküne ulaştığında tikel suretlerde içerilen genel anlam, bir mâkul olarak faal akıldan nefse feyiz olur.

Feyzolan ilk mâkuller, ilksel tasdikler de dahil bütün tasdiklerin temelini oluşturan, mevcut, şey ve bir gibi bedîhî kavramlardır. Nefis bunları önceleyen herhangi bir kavrama sahip olmadığından -çünkü nefsin ben idraki kavram veya önerme bilgisi değildir- onların herhangi bir şekilde tarif edilmesi mümkün değildir. Bu türlü bedîhî lafızların yalnızca isim açıklaması olabilir ve bu açıklama da ancak uyarı (tembih) işlevi görebilir.[14]

Nefis söz konusu bedîhî kavramlardan yine vehim gücündeki terkiplerin yardımıyla, ilksel öncüller dediğimiz, "Bir şey ya vardır ya yoktur" ve "Bütün, parçadan büyüktür" gibi orta terimsiz elde edilen öncüllere ulaşır. İbn Sînâ'nın bedîhî kabul ettiği kavramları ve önermeleri dikkatli düşünmediğimizde felsefî ilimlerin yapısını ve metafiziğin nasıl olup da bir disiplin haline getirildiğini kavramak mümkün değildir. Zira İbn Sînâ düşüncesinde duyular, nefse sadece tikellerle tahakkuk eden genel anlamda varlık ve birlik kavramlarını göstermekle kalmaz, aynı zamanda bu kavramların tahakkuk ettiği fertleri yani mevcutları ve birleri de gösterir. Zira nefsin kuvveden fiile ilk intikalinde onun kendi zatının varlığına ilişkin kavrayışında içerilen varlık, mevcut, şey, birlik, parça ve bütün gibi temel kavramlar zatından başka şeyleri de bilfiil içerecek şekilde ayrışır. Duyu verilerinin asıl katkısı, bu kavramların oluşumunda değil, konularının çoğaltılmasındadır. Çünkü duyu verilerinden

14 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 28-29.

önce henüz belirgin bir şeyin kavram ve önerme bilgisi meydana gelmemiş olsa bile zımnen varlık kavramının yegâne konusu nefsin zatı iken duyu verilerinden sonra birden çok şey onun konusu olur. Mâkul bir şey ise birden fazla şey arasında ortaklığı bir defa idrak edildiğinde tümelleşmiş demektir. Böylece ben idrakinde içerilen varlığın mâkullüğü, vehmin varlık kavramını duyulurlarla sınırlı olarak tasavvurunun da ötesine geçerek varlık kavramını metafiziğin temeli olacak şekilde genişletir.

Aynı durum, ben kavramı zımnında bireyselliği ifade eden mevcut kavramı için de geçerlidir. Nefsin birlik, şey ve mevcut tasavvuru, ben idrakinde zımnen içerildiğinden duyu verileri bunların konularını yani fertleri ve şeyleri çoğaltmaya imkân verir. Nefis fertlere ilişkin algının tekrarı ve değişkenliği sayesinde kendi varlığına ilişkin kavrayışını kavram ve önerme bilgisine dönüştürmesinin yanı sıra "varlık" kavramıyla bağlantılı olarak zorunluluk, imkân, imkânsızlık ve hudûs kavramlarına ve "mevcut" kavramıyla da bağlantılı olarak da zorunlu, mümkün, imkânsız ve hâdis kavramlarına ulaşır. Bu kavramlar, bir defa varlık ve mevcut kavramına ulaştıktan sonra aklın zorunlu olarak yaptığı taksimler neticesinde ortaya çıkar. Her ne kadar zorunlu ve mümkünler, kazanılmış bilgi seviyesinde duyu algılarının çeşitliliğine bağlı olarak cinsler ve türlere bölünerek çeşitlense de, "Bir şey ya vardır ya da yoktur" veya "Olumlama ile olumsuzlama arasında vasıta yoktur" ve "Bütün, parçadan büyüktür" gibi ilk öncüller, özellikle zorunlu, mümkün ve hâdis kavramları aracılığı ile metafiziğin temelini oluşturur. Bu ilk öncüllerin konu ve yüklemleri, bütün diğer bilgileri önceleDiğinden bütün varlığı konu edinen metafiziğin dışında herhangi bir ilimde incelenmeye elverişli değildir. Fakat metafizikteki incelenmeleri, bedîhî kavramların tanımlanamazlığı ve ilksel öncüllerin de ispatlanamazlığını açıklamaktan ibarettir. Bu sebeple İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in birinci makalesinin ilk dört faslında metafiziğin konusunu ve kısımlarını incelediKten

sonra ikinci dört fasılda okuyucuyu iki şeye ikna etmeye çalışır. Birincisi, varlık, mevcut, şey, zorunlu, mümkün ve imkânsız gibi kavramların bedîhî olmaları sebebiyle tanımlanamazlığı ile bütün önerme bilgilerinin dayanağının oluşturan, "Olumlama ile olumsuzlama arasında vasıta yoktur" öncülünün zorunlu olması sebebiyle ispatlanamazlığıdır. İkincisi ise bedîhî kavramlar ve zorunlu öncüllerin bizi bütün varlığın bir ilkesi bulunduğu ve bu ilkenin zorunlu olması gerektiği düşüncesine ulaştırdığıdır. Diğer deyişle İbn Sînâ bilgideki düzen ve hiyerarşinin varlıkta da bulunması gerektiğini, aksi halde nasıl ki bedîhî kavramlar ve zorunlu öncüller olmadığında bilginin var olduğunu ispatlamak mümkün değilse zorunlu bir varlık/mevcut olmadığında da herhangi bir şeyin varlığının mümkün olamayacağını açıklamaya çalışır. Böylece İbn Sînâ kavram ve önermelerdeki birlik ve "bir"den varlıktaki birlik ve "bir"e ulaşır ve her iki durumda da bir zorunlu ilke olmadığı takdirde aklen sonrakilerin varlığının temellendirilemeyeceği yani var olmayacağı sonucuna varır.[15]

Şu halde duyular, nefse tikel şeylerin varlık ve birliğine dair duyulur nesnelerle kayıtlı olmak şartıyla zorunlu bir idrak ulaştırırlar. Bu idrak, daha önce de belirtildiği gibi tikel olmakla birlikte bir yönüyle tümeli de içerir. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde tümel bir anlam, kural olarak ancak tikellerin zımnında veya daha doğru bir ifadeyle tikel olarak tahakkuk eder.[16]

****

15 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 27-52. Bu temellendirme, insanın bilgi süreçleri dikkate alındığında böyledir. Yani bilgide önce olanı esas alıp temelledirme yaptığımızda bilgideki zorunluluk, varlıktaki zorunluluğu önceler. Fakat varlıktaki zorunluluk, gerçekte bilgideki zorunluluktan önce geldiğinden zorunlu varlık kavramı değil, "zorunlu varlık"ın kendisi, zatı sebebiyle temellenmiş olup bütün varlıkların ve bilgilerin ilkesini oluşturur. Bu sebeple İbn Sînâ zorunlu varlığın hakikatinin "tekkûdü'l-vücûd" yani temellenmiş varlığın kendisi olduğunu söyler (Bk. *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 33, 43).

16 İbn Sînâ'nın tümelin dışta tahakkukuyla ilgili en ayrıntılı açıklamaları için bk. *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 172-187.

Tikellerde tahakkuk eden mâkul anlam ise faal akıldan gelir. Bu sebeple nefsin tümeli ve tikeli bilmesi, bilhassa müstefat akıldan önceki seviyelerde duyusal araçlarla faal aklın tek yönlü yardımlarıyla gerçekleşmediği gibi tikellerle tümel arasındaki örtüşmeyi bilmesi de tek yönlü bir yardımın sonucunda gerçekleşmez. Zira duyular nefse asıl itibariyle bir mevcudun veya oluşun bilgisini ulaştırırken varlıkta gerçekleşen mahiyet veya oluşlar arasındaki tümel nizam, faal akıldan gelen feyiz sayesinde nefis tarafından kavranır. Söz konusu tikel varlık, duyulur nesnelerde duyulur olup ancak duyusal araçlarla idrak edilirken aklî varlıklarda aklî olup ancak nefis tarafından idrak edilir. Fakat nefis soyutlanıp da bir tür "müşahede"ye ulaşmadığı sürece aklîlerin varlığını duyunun duyuluru idrak etmesine benzer bir yolla idrak edemediğinden onları ancak istidlâl yoluyla bilir. Özel varlığın kendisine ulaşmanın duyusal araçları veya -aklîler söz konusu olduğunda- tam soyutlanmayı gerektirmesi ise şeye ilişkin zihinde oluşan mâkul ile o şeyin tahakkuk etmiş varlığı arasında bir ayırım yapmaya imkân verir hatta gerekli kılar. Çünkü duyuların algılayıp nefse ulaştırdığı nesneler, durumlar ve fiiller, duyusal suretler olarak kaldığı sürece sadece bir varlık durumunun tasvirinden ibarettir. İbn Sînâ'yı varlık-mahiyet ayırımına ve bu ayırımın bir uzantısı olan mahiyet-arazlar ayırımına ulaştıran da duyunun idraki ile nefsin idraki arasındaki bu farklılıktır. Dolayısıyla nefis, olumlama anlamındaki genel varlık ile mahiyet ve hakikat anlamındaki özel varlık bilgisini duyu verilerinin hazırlayıcı yardımı ve feyiz sayesinde elde eder. Zira bir şeyin, durumun veya mahiyetin varlığı anlamındaki özel varlık daima tikeldir.[17] İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin en önemli ilkesi budur ve epistemolojik bir ayırım olarak varlık-mahiyet ve mahiyet-arazlar ayırımı tamamıyla bu ilke üzerine temellenir.

17 Genel ve özel varlık ayırımı için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 29.

O halde İbn Sînâ düşüncesinde nefsin özelden genele veya tikelden tümele geçişini sağlayan şey, duyuların hazırlayıcı yardımının ardından faal akıldan gelen feyizdir. Diğer deyişle insanın ben idrakinden bütün mevcutları kuşatacak bir varlık tasavvuruna ulaşmasının veya metafizik bilginin garantisi faal akıldır. İbn Sînâ düşüncesinde ne kendi içinde genelliği taşıyan duyu verileri ne de nefsin duyusal güçlerden bağımsız olarak kendi varlığını idraki, onun tikelden tümele geçişi temin eder. Diğer deyişle nefis, fikir gücünün yardımıyla sadece duyu verilerinden veya sadece kendi varlığını idrakinden istidlâller yaparak metafizik bilgiye ulaşamaz. Eğer faal akıldan feyiz gelmeseydi nefis, vehim gücüne bağımlı ve dolayısıyla duyulur nesnelerle sınırlı olacağından metafizik mümkün olmazdı. Faal aklın feyzi sayesinde nefis, ben idrakini sadece kendisiyle ilgili bir idrak olmaktan öteye taşıyarak kavram ve önerme bilgisine dönüştürüp tümelleştirir. Aksi halde nefis soyut bir varlık olmasına rağmen ben idrakindeki tümelliği farkedemez ve varlık ve mevcut kavramlarını sadece kendisi ve maddî nesnelerle ilişki olarak düşünebilir.

B. Zorunlu Bilgiler

İbn Sînâ düşüncesinde duyuların nefse ulaştırdığı varlık bilgisi, mizaçta veya duyuların bizzat kendisinde bir kusur bulunmadığı yahut duyunun işlevini icra etmesine mani bir dış engel olmadığı takdirde algılanan şeylere mutâbık kabul edilir. Bu bakımdan dış ve iç duyular aracılığı ile vehim gücüne ulaşan duyulur suretler, bir mevcudun veya durumun varlığını bildirmesi bakımından doğrudur. Fakat duyuların hazırlayıcı katkısıyla nefiste meydana gelen ilk bilgiler, duyulur şeylerin mâkulleri veya duyulur şeylere özgü kavramlar ve önermeler değildir. Bilakis duyulur ve aklî kısımlarıyla varlığın bütününe yüklem olmaya elverişli kavramlardan oluşan ve aynı özelliği haiz önermelerdir. Dolayısıyla bu önermeler, özü gereği konusuyla yüklemi arasında herhangi bir aracı olmayan ilksel bilgilerdir. Bunlar nefsin duyuların yardımı olmaksızın ulaşamayacağı ve bu sebeple de duyulur nesnelere özgü bilgiler yani duyusal bilgiler değildir. Bilakis nefsin herhangi bir dış yardımcıya ihtiyaç duymadan kendiliğinden terkip ettiği ve bu sebeple de bütün mevcutları kuşatan bilgilerdir.

İbn Sînâ bu türden bilgilere "kabulü zorunlu ilksel (evvelî) bilgiler" adını verir. Bunların zorunluluğu tamamen akıldan kaynaklanır, çünkü mâkuller nefse faal akıldan gelse de bu mâkullerin terkibi nefsin kendisinin eylemidir. İlksel bilgilerin başında, "Olumluma ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur"

veya "Bir şey ya vardır ya da yoktur" şeklinde ifade edilen en genel önerme gelir. Ayrıca nefsin ilk kavramları aldığında herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan kendiliğinden oluşturduğu başka önermeler de bu bilgilere dahildir. Meselâ nefis, parça ve bütün kavramlarını aldığında "Bütün, parçadan büyüktür" öncülüne özü gereği ulaşır. Bu sebeple genel olarak bütün bilgiler nihaî tahlilde bu öncüllere dayanır ve bilgide kısırdöngü bulunmadığı bu öncüllerin varlığı kabul edildiği takdirde ispatlanabilir.[18]

Nefsin faal akıldan gelen mâkullerden oluşturduğu terkiplerin tamamı orta terimsiz öncüller değildir. Bu bakımdan ilksel bilgilerin ardından nefsin ulaştığı zorunlu önermeler temelde iki gruba ayrılır. Birincisi kıyası fıtrî öncüller, ikincisi ise duyusal bilgiler. Kıyası fıtrî öncüller, nefsin kendiliğinden değil de, kendisinde garîzî olarak (yaratılıştan) verili bir şeyin yardımıyla ulaştığı bilgilerdir. Bunlar, orta terimi fıtrî olarak mevcut ve zihne verili olan bir kıyasla bilinen öncüllerdir. Garîzî ve verili olmakla nitelenen öncülün kendisi değil, öncüle ulaşmayı sağlayan orta terimdir. Zorunlu öncüller içinde anlaşılması en güç olanı da aslında bu türden öncüllerdir. Çünkü İbn Sînâ'nın nefiste "garîzî olarak bulunan" derken ne kastettiği tam açık değildir. Bununla nefsin özü gereği ulaştığı öncüller demek istemediği açıktır, zira kıyası fıtrî öncülleri zaten bu türden öncüllerin mukabili olarak görmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ "nefiste garîzî olarak bulunan" derken, nefsin terimler arasındaki nispeti herhangi bir çıkarıma gerek kalmadan idrak edebilecek özellikte olmasını kastetmektedir. Nefsin sahip olduğu bu özellik "kuvve" cinsinden herhangi bir adı olmadığından "yaratılıştan sahip olma" anlamında "garîzî" ismiyle adlandırılmıştır. Dolayısıyla bu öncüllere bir kıyasla ulaşılmaktadır ancak bu kıyasta, nefis terimler arasındaki

18 İbn Sînâ'nın bilgide kısır döngüyü ve teselsülü bu öncüllerin varlığından hareketle çürütmesi için bk. *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 64-66.

yakınlık sebebiyle öncülleri tertibe ve küçük terimi orta terim vasıtasıyla büyük terim altına sokmaya gerek duymadan sonucu elde etmektedir. Meselâ dördü ve çifti anlayan kimsenin zihninde hem dördün çift olduğu hem de dördün iki eşit parçaya bölündüğü canlanır. Yine zihinde her ne zaman dört ve iki canlansa dördün ikinin katı olduğu da canlanır, çünkü orta terim canlanmıştır. Bunun sebebi, terimler arasındaki nispetlerin yakınlığı sebebiyle nefsin sonuca öncül tertibine ihtiyaç duymadan varmasıdır. Nitekim dördün yerine iki eşite bölündüğü hemen akla gelmeyen başka bir rakam konulsa zihin orta terimi arama ihtiyacı duymaktadır. Bu bakımdan âdeta hiçbir kazanım gerektirmeyecek şekilde elde edilmesinden dolayı bu türlü öncüllere "kıyası fıtrî öncül" adı verilmiştir.[19]

Zorunlu bilgilerin üçüncü grubunu duyusal bilgiler oluşturur. Terim anlamıyla duyusal bilgilerle kastedilen, vehim gücünde toplanan duyu verileri değildir. Zira daha önce idrak bahsinde belirtildiği gibi İbn Sînâ bilgiyi, "mâkulün nefiste meydana gelmesi" olarak tanımladığından vehim gücündeki duyusal suretler, gerçekte bilgi değildir. Bu sebeple İbn Sînâ vehim gücüne duyulur suretin yerleşmesiyle nefse mâkulün yerleşmesini ayrıştırmak için birincisine mârifet, ikincisine bilgi adını verir.[20] Mârifet kapsamına giren duyu verileri, kazanılmış aklî bilgilerin ilkeleri olmaya elverişli olmadığından yalnızca nefisteki zorunlu bilgilerin faal akıldan feyzine hazırlık işlevi görürler. Duyuların hazırlayıcı işlev gördüğü bilgiler ise bizzat duyusal olmaları anlamında değil, duyuların katkısıyla oluşması anlamında duyusal bilgiler olarak adlandırılır. Duyuların doğrudan verileriyle oluşumuna katkı sağladıkları bilgilerin İbn Sînâ düşüncesindeki ortak adı ise genel olarak hissiyattır (duyusallar). Bu sebeple de genel bir kullanımla her iki gruptakilere de duyusal bilgiler denilir.

19 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 14.
20 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 19.

Duyuların doğrudan verilerini teşkil eden birinci gruptaki duyusal suretlerden yani mârifetten farklı olarak duyuların katkısıyla nefiste meydana gelen bilgiler, kesinlik ifade eder. Çünkü nefisteki mâkuller, herhangi bir değişime konu olmayacaklarından sürekli bir şey ya da durum hakkında vâkıaya mutabık önermelerdir. Mârifet sayesinde nefis gördüğümüz güneşin aydınlatıcı ve şu ateşin sıcak olduğuna hükmeder. Bu sebeple mârifette nefsin herhangi bir kıyası ve istidlâli söz konusu değildir. Mârifet, tikel bir duruma ilişkin olduğu ve herhangi bir kıyasa da eşlik etmediği için varlığı sürekli şeyler hakkında sürekli kesinlik vermek anlamında bir kesinlik veremez. İkinci anlamıyla duyusal bilgi sayesinde ise nefis "güneşin aydınlatıcı" ve "ateşin sıcak" olduğuna hükmeder. Bu bilgi, tikeli duyumsama neticesinde zihnin âniden orta terime ulaşması yoluyla ya da ancak pek çok tikeli duyumsayarak orta terime ulaşması yoluyla olur.

Diğer deyişle tikellerin duyumsanmasına mutlaka bir kıyas eşlik eder ve bir kıyas eşlik etmediği sürece tikeller ne kadar çok idrak edilirse edilsin kesinliğe ulaşmak mümkün değildir. Bu bakımdan duyu verileri, nefsin tümel bir hükme ulaşmasına imkân vermeyecek durumda olduğunda duyusal bilgi kesinlik ifade etmez. Dolayısıyla duyusal bilgilerin en önemli özelliği, duyu araçlarının aracılığı olmaksızın nefsin ulaşamayacağı ve bu sebeple de duyulur nesnelerin mâkulleriyle ilgili önermeler olmasıdır. Özellikle tek tek mahiyetlerin bilgisi söz konusu olduğunda bu durum daha açık görülür. Meselâ nefis, mıknatısın demiri çekmesini bizzat duyularla idrak etmeden sahip olduğu mâkullerden mıknatısın demiri çektiği bilgisine istidlâlle ulaşamaz. Bu bakımdan genel olarak duyusal bilgi kapsamına, müşahede, vehmin duyulur nesnelere dair hükümleri, tecrübe, tevâtür ve sezgi girmektedir. Bunlar arasında tecrübe, tevâtür ve sezgi, bir kıyasın eşlik ettiği duyusal bilgi olduğundan kesinlik

ifade ederler ama kesinlikleri bizzat kendilerinden değil, onlara eşlik eden kıyastan kaynaklanır.[21]

İşte duyuların katkısıyla meydana gelen, aklın başka hiçbir şeyden yardım almaksızın salt kendisinden kaynaklanan ve aklın kendisinde garîzî olarak bulunan bir şeyden yardım alarak ulaştığı zorunlular olmak üzere bu üç öncül grubu, İbn Sînâ düşüncesinde burhanî bilginin temelini oluşturur. Bütün bunların temeli ise İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'de nazarî güç olarak ifade ettiği nefsin kendi varlığına dair idrakidir. Nefsin ben idrakinin zorunlu öncüllerin temelini oluşturmasının İbn Sînâ düşüncesinde çok esaslı bir gerekçesi vardır. Bu gerekçe İbn Sînâ'nın kabule dayalı tasdiklerde niçin kuşkulanılabileceğini anlattığı şu pasajda ifade edilmiştir:

> Eğer temyiz gücüne sahip bir insan, kendisini sanki dünyaya temyiz gücüyle bir anda gelmiş, hiçbir şeye alışmamış, hiçbir eğitimden geçmemiş gibi düşünse ve akıldan başka hiçbir hüküm vereni dikkate almasa, hayâ ve utanmadan etkilenip de aklî değil ahlâkî hüküm vermeyecek olsa, bir maslahatın gereğine bakıp da zorunlulukla değil aracıyla hüküm vermeyecek olsa, tümevarımdan yüz çevirse ve verdiği hüküm aracıyla olmasa, herhangi bir

21 İbn Sînâ aklın duyu yoluyla önerme bilgisi elde etmesinin bilaraz, tikel kıyas, tümevarım ve tecrübe olmak üzere dört yolu olduğunu söyler. Bilaraz olan, duyuların ilksel bilgilerden sonraki hazırlayıcı katkısını ifade etmektedir. Tikel kıyas dediği şey, aklın sahip olduğu tümellerden kıyas yoluyla başka bir hükme ulaşmasıdır. Tümevarım yeni bilgi vermez, yalnızca tümel bir inancın farkına varılmasını sağlar. Tecrübe ise kıyasın ve tecrübenin bir karışımı olup tikellerin duyumsanmasına eşlik eden bir kıyas sayesinde kesinlik oluşturur (Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 167-169). İbn Sînâ'nın özellikle *İkinci Analitikler*'de yaptığı bu kabilden açıklamaların kapsamlı açıklamalar olmadığını ve söz gelişi yukarıdaki metinde önerme bilgisinin bütün yollarını açıklamadığını gözden kaçırmamak gerekir. Zira burada İbn Sînâ'nın tecrübeyle ilgili olarak dile getirdiği bu durum, tevâtür ve sezgi için de geçerlidir.

> eleştiriden çekinmese; işte bütün bunları yaptığında ve o kabulde şüphelenmek istediğinde şüphelenmesi mümkündür.[22]

Bu pasajın iddiasını yukarıda zikredilen zorunlu öncüllere uyguladığımızda son cümlenin yüklemini tersine çevirmek gerekir: Temyiz gücüne sahip bir insan salt nefsiyle baş başa kalsa yukarıda sözü edilen zorunlu öncüllerden şüphelenmesi mümkün değildir. Yani zorunlu öncüller öylesine bir kesinliğe sahiptir ki hiçbir tecrübe ve istidlâl bunların kesinliğini zedeleyemez. Kazanılmış olan diğer bilgilerin tamamı, söz konusu ilk bilgilerden hareketle elde edilir ki bu, İbn Sînâ'nın da bilginin imkânı hakkında görüşlerinin de dayanağını oluşturur. Zira İbn Sînâ, sofistlerinin bilginin imkânına yönelik eleştirilerinin ancak bütün bilgilerimizin hiçbir şekilde kuşku duyamayacağımız zorunlu bilgilere dayandığı ve bu bilgilerimizi uzantısı olduğu kabul edildiği takdirde cevaplanabileceğini düşünür. Pekâlâ zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere nasıl geçilmektedir?

22 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 15-16; ayrıca bk. a.mlf., *el-İşârât* (Necefzâde), I, 255.

C. Zorunlu Bilgilerden Kazanılmış Bilgilere Geçişin Temel İlkeleri

Zorunlulardan kazanılmış bilgilere nasıl geçildiği, Aristo'nun eserlerinden bu yana mantık tarihinin en köklü sorunlarından biri olagelmiştir. Sorun, temelde Platon'un (Eflâtun) *Menon* diyalogunda erdemin bilinip bilinemeyeceğiyle ilgili bir paradoks etrafında tartışılır. Parmenides'in takipçilerinden Menon'a nispet edilen bu paradoks, öğrenmenin imkânsızlığını kanıtlamayı amaçlar. Buna göre bir şey, biliniyorsa talep edilemeyeceği gibi bilinmiyorsa da talep edilemez. Bilindiği takdirde talep edilemez, çünkü zaten bilinen şeyin talebe konu olması, var olan bir şeyin var edilmesinin imkânsızlığı sebebiyle, imkânsızdır. Bilinmediği takdirde de onun talep edilmesi mümkün değildir; ayrıca talep edilse bile bulunduğunda aranılan şey olduğundan emin olunamaz. O halde şey, ya zorunlu olarak bilinir yahut hiçbir şekilde bilinemez.[23]

Platon bu sorunu, meşhur hatırlama teorisiyle çözmüştür. Aristo ise zihinde gerçekleşen her türlü öğrenimin önceden var olan bir bilgiden yola çıkacağını iddia etmiş ve geriye doğru teselsülün önünü kesmek için bütün öğrenim sürecini, herhangi bir şekilde çabayla kazanılmayan ve insanda zorunlu olarak meydan gelen

23 Menon paradoksu için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 53-55; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 24-26.

ilksel öncüllere dayandırmıştır. Ayrıntıda farklar olmakla birlikte genel olarak Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi müslüman filozofların çözümü de Aristo'nun bu görüşü etrafında şekillenir.

Başka bir deyişle Meşşâî gelenek, Menon paradoksunun ancak yukarıda anlatılan zorunlu öncüllerin varlığı kabul edildiğinde çözülebileceği görüşünü benimsemiştir.[24] Ancak bu paradoks etrafında yapılan tartışmaların bizim buradaki araştırmamız için en önemli tarafı, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın zorunlu bilgilerle kazanılmış bilgilere nasıl geçildiği sorusuna verdikleri cevabın özünü içermesidir. Aristo'nun, "Her türlü zihinsel öğrenim ve öğretim, önceki bilgiden yola çıkar" cümlesindeki önceki bilgiler "bilinenlere", öğrenilmek istenilenler de "bilinmeyenlere" tekabül eder.

Fârâbî'nin çözümü bilinenlerin bilinmeyenleri mutlaka bir yönden içerdiği üzerine kuruludur. Buna göre bilinmeyen şeyler, bütünüyle bilinmiyor değildir, aksine bir yönden bilinir ve bir yönden de bilinmez. Bilinmeyenlerin bilinen yönü daha önceki bilinenlerle ilişkili tarafı iken bilinmeyen yönü öğrenilmek istenen tarafıdır. Böylece Fârâbî, öğrenilmek istenen şeyin aslında zihinde onun bir yönden bilgisini içeren bir "tasavvurunun" bulunduğunu ve ona dair yeni bir tasdiki amaçladığımızı söyleyerek tasavvur-tasdik ayırımına ulaşır. Ona göre Menon, tasavvur ve tasdik ayırımı yapmadığı için öğrenmenin mümkün olmadığını iddia etme hatasına düşmüştür. Fârâbî'nin çözümünü daha da ayrıntılandıran İbn Sînâ tartışmaya bilkuvve-bilfiil kavramlarını katarak zorunlu bilgiden kazanılmış bilgiye geçişin ilkelerini belirginleştirir. İbn Sînâ'nın çözümü *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'in şu pasajında özetlenir:

24 Bu hususta Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çözümlerinin ayrıntılı bir tahlili için bk. Aydınlı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu", II, 129-142.

> Eğer matlûbu, bütün yönlerden biliyorsak onu talep edemeyiz ve yine eğer hiçbir yönden bilmiyorsak onu talep edemeyiz. Dolayısıyla matlûp bizim için iki yönden bilinendir, bir yönden de bilinmeyendir. Matlûp bizim için tasavvurla bilfiil bilinenken tasdikle bilkuvve bilinendir. Onun bizim için bilfiil bilinmeyen olması, özel olması bakımındandır. Bununla birlikte özel olmaması bakımından yine bilfiil bilinendir. Biz "Böyle olan her şey, şöyledir" bilgisine herhangi bir talep olmaksızın aklın fıtratıyla veya duyuyla veya başka bir şekilde sahip olmuşsak, bilkuvve pek çok şeyin bilgisini kuşatmışız demektir. Duyuyla o tikellerden bir kısmını herhangi bir talep olmaksızın algıladığımızda bu bilgi o anda birinci bilginin altına bilfiil girer."[25]

Bu pasajın ilk iki cümlesi Fârâbî'nin çözümünün bir özetidir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin tasavvur dediği şeyi "matlûbun bilfiil bilgisine" tasdik dediği şeyi ise "bilkuvve bilgisine" dahil eder. Buna göre genelin bilgisi özelin bilgisini içerir. Bu sebeple bir defa genel bir önerme bilindiğinde bilkuvve o genelin altına giren bütün özeller bilinmiş demektir. Burada genel yerine tümel, özel yerine tikel demek de mümkündür. Daha önce aklın tümeli idrak ettiğini ve bu sebeple de akıl tarafından bilinen kavramların ve önermelerin tamamının genel veya tümel olduğunu belirtmiştik. Bu bakımdan bir defa zorunlu önermelerin bilinmesi, bilkuvve bütün şeylerin de bilinebilir olması anlamına gelmektedir.

Nitekim İbn Sînâ, "Biz 'böyle olan her şey, şöyledir' bilgisine herhangi bir talep olmaksızın aklın fıtratıyla veya duyuyla veya başka bir şekilde sahip olmuşsak, bilkuvve pek çok şeyin bilgisini kuşatmışız demektir" sözünde yukarıda açıklanan zorunlu öncüllere gönderme yapar. Zira aklın fıtratıyla elde dilen önermeler, ilkseller; duyuyla elde edilen önermeler, ilk duyusal bilgiler -buna başka duyusalların dayanağı oluşturan kazanılmış duyusallar da eklenebilir-; başka bir şekilde elde edilen önermeler ise zorunlu önermeler içinde aklın kendisinde

25 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 25.

garîzî olarak bulunan bir şeyin yardımıyla ulaştığı önermelerdir. Dolayısıyla bu zorunlulara ulaşıldığında yeni bir şeyin öğrenilmesi için yapılması gereken, bunların konu ve yüklemlerini çeşitlendirecek tikellerin idrak edilmesidir. Tikeller de ancak duyular tarafından idrak edilebileceğine göre zorunlu bilgilerden kazanılmışlara geçişi sağlayan şey, duyu algılarıdır. Yukarıda İbn Sînâ'nın duyuların idrakini aklın idrakinden ayrıştırmak için birincisine mârifet, ikincisine ilim/bilgi dediğini aktarmıştık. Bu durumda zorunlu bilgiden kazanılmış bilgiye geçiş, mârifetlerin bilgilere eklenmesiyle gerçekleşmektedir.

Başka bir deyişle akıl, vehim gücü yardımıyla ilk bilgilerin konu ve yüklemlerini çeşitlendirmektedir. Bu bakımdan "Şey vardır" önermesindeki "şey" yerine doğrudan duyuyla veya istidlâl yoluyla ulaşılan bütün nesneleri, "vardır" yüklemindeki "varlık" yerine ise bütün oluşları koymaktadır.[26] Zira önermedeki şey, mutlaklıktan yani belirsizlikten çıkıp cevherler ve arazlar olarak çoğalırken varlık da gerek mutlak olarak gerekse özel varlıklar yani yine cevherler ve arazlar olarak çoğalmaktadır. Böylece "Şey vardır" önermesi meselâ "Masa vardır" veya "Masa cisimdir, sarıdır, dörtgendir, yukarıdadır, üçayaklıdır, dün yapılmıştır, odadadır" gibi önermelere dönüşür.

Duyu verileri sayesinde konuların ve yüklemlerin çeşitlenmesi başlangıçtaki genel-özel veya tümel-tikel ilişkisine iki şey arasında kurulabilecek gereklilik, inatlaşma, bir anlamda ortaklık, karşılıklı görelilik (mütezâyif) ve beraberlik gibi başka ilişkilerin de eklenmesine sebep olur. Çünkü "Bir şey tasdik edildiğinde bilkuvve başka bir şeyin tasdiki oluyorsa, o şey söz konusu başka şeyin ya gerektirenidir ya muânididir ya üstündeki bir tümeldir ya altındaki bir tikeldir ya onun beraberindeki bir tikeldir"[27] ya

26 İbn Sînâ bu açıklamayı Menon paradoksunda zikredilen kaçak köle örneğine tatbik eder ve bu örneği, bilinenden bilinmeye gidişi açıklamakta kullanır (Bk. *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 25-26).

27 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 10.

onunla daima veya çoğunlukla birlikte olan ya da onun karşılıklı görelisi olan bir şeydir. Bununla birlikte söz konusu durumların hepsinde kuvve-fiil ilişkisi eşit değildir. Zira tümelin bilgisinin tikelin bilgisini içerme gücü ile söz gelişi gerekenin bilgisinin gerektirenin bilgisini içerme gücü, muhtelif gereklilik ilişkilerini dikkate aldığımızda, eşit değildir.[28] Eğer kuvveden fiile intikalin bütün durumları tümel-tikel ilişkisindeki gibi olsaydı mârifetin bilgiye eklenmesiyle daima zorunlular gücündeki öncüllere yani sürekli kesinliği ifade eden öncüllere ulaşılırdı. Halbuki sürekli kesinlik için bir şeyin sadece vâkıaya mutabakat anlamındaki doğruluğu yeterli değildir. Dolayısıyla maddesi ve formu doğru bir kıyasın sonucu da doğru olmakla birlikte bu doğruluğun, "Şöyle olmaması mümkün değildir" şeklinde ikinci bir inancın eşlik ettiği bir kesinlik olması gerekmez. Çünkü "Şey şöyledir" anlamındaki bir doğruluk hem tikeli hem tümeli içerir. Tikelin ise şöyle olduğu bilinse bile öyle olmamasının imkânsız olduğunu bilmek mümkün değildir. Çünkü tikel, özü gereği değişkendir. Bu sebeple İbn Sînâ felsefesinin kesinlikteki en önemli ilkesi şudur: "Kesin, varlık ona örtüştüğü için ve tümevarımla kesin olmaz. Sadece zorunlu öncülleri dikkate alan yalın aklın, varlığını inkâr etmediği her şeyin varlığı ilke olarak mümkündür. Varlığını mümkün gördüğümüz herhangi bir şeyin mukabili ise bizim için kesin olamaz."[29] Bu bakımdan İbn Sînâ'nın burhan teorisi incelendiğinde bu teoride zorunlu bilgilerden doğru ve kesin kazanılmış bilgilere intikalin dört ilkesinin bulunduğu görülür.

Birinci ilke, insana özgü bir fiil olarak dilin kendisidir. İslâm düşüncesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların burhan kitaplarında, zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçişte dil daima verili kabul edilmiştir. Bilgi teorisinin temel meselelerini inceleyen mantık literatürü hatta kelâm

28 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 11.
29 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 31.

kitaplarının bilgi ve yöntem bahislerinde de dil verili kabul edilmektedir. Doğal olarak bu, filozofların dil öncesindeki bir bilgilenme sürecini dikkate almadığını göstermez. Dilin kaynağı ve oluşumu meselesi kelâmcılar ve dilciler tarafından incelendiği gibi filozoflar tarafından da incelenmiştir. Özellikle Fârâbî *Kitâbü'l-Hurûf*'unun "Lafızların Oluşumu, Felsesefe ve Din" başlığını taşıyan ikinci kısmında dilin oluşum süreciyle ilgili ayrıntılı bir teori geliştirmiştir.[30]

Bu oluşum teorisi, toplumsal olarak duyulurdan mâkule geçiş ile bireysel olarak duyulurdan mâkule geçişi ayırarak insanın duyulurdan tahayyül edilene ve ondan akledilene geçişinin dilin aracılığı ile olmadığını bilakis kelime dağarcığı ve yapı olarak dilin, düşünceyi ve dolayısıyla bilgileri izlediğini iddia eder. Fârâbî'den sonra İbn Tufeyl de *Hay b. Yakzân*'da ıssız bir adada doğup büyüyen, her türlü toplumsal etkinlik ve dilden bağımsız olarak zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçen ve istidlâl yoluyla metafizik bilgiye ulaşan bir insanı tasvir eder.[31]

Bu eserin nirengi noktası da bilgideki tümelliğin tevarüs edilmediği ve ilksel bilgilerden metafizik bilgiye ulaşmanın herhangi bir toplumsallığa dayanmayıp insan doğasının böyle bir imkânı içerdiğidir. Fakat bu teoriler, asıl itibariyle insanın metafizik bilgisinin tarihsel veya antropolojik bir araştırma ile çürütülemeyeceğini, zira mâkullerin her bir insanın sahip olduğu tümeli idrak gücüne dayandığını ortaya koymayı amaçlar. Fârâbî özel olarak bu güçten din ve felsefe ilişkisine dair hem antropolojik hem de felsefî sonuçlar çıkarır. Dolayısıyla dilin oluşumuna ilişkin teorilerin asıl işlevi, dilin oluşumunu mâkullerin idrakinin ardına koymakla toplumsal yapıların zorunluluğuna ilişkin kanıların sorgulamasını yapmaktır.

30 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 72-95.

31 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* (Sa'd), s. 106-236. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* (Babanzâde Reşid - Yaltkaya), s. 65-161.

Bu sebeple söz konusu teoriler, zorunlu bilgilerden kazanılmışlara geçişte fiilî bir durum olarak dilin katkısını ikincil konuma indirgemez. Bu bakımdan herhangi bir toplumda yaşayan insanın zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçişinin temel ilkelerinden biri, onun varlığa dair ilk kategorik bilgileri elde ettiği dili hazır bulmasıdır. Teorik olarak düşünmenin dilden ayrı olduğunu ve dile dayanmadığını kanıtlasak bile insan fertleri dil olmadan düşünememektedir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın şu sözü sadece kendisinin değil, nazarî düşünce ekollerinin ortak kanaatini ifade eder:

> Fakat zaruret, lafızları kullanmaya yönelttiğinden ve özellikle de anlamlarla birlikte lafızlar hayal edilmedikçe anlamları tertibe koyup düşünmek müteazzir olduğundan hatta neredeyse düşünme, insan zihninin tahayyül edilen lafızlardan yardım almasından ibaret olduğundan, lafızların farklı hallere sahip olması ve bu haller sebebiyle onların nefiste örtüştüğü anlamların hallerinin de farklılaşması ve böylece anlamların, lafızlar olmasa sahip olmayacakları birtakım hükümleri bulunması gerekmiştir.[32]

Pasajdaki "müteazzir" kelimesi, kendinde mümkün olan ve fakat insanın gücü dahilinde bulunmayan şey demektir. Dolaysısıyla İbn Sînâ bu kelime ile lafızlar olmaksızın düşünmenin kendinde mümkün olduğunu ama insan gücünün sınırlarını aştığını belirtmektedir. Bu durumda düşünme faaliyeti, ancak dille birlikte gerçekleşmekte ve insan dildeki isimlerin/lafızların yardımıyla nesneleri ayırt ederek bedîhî ve zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçmektedir. Nitekim burhan teorisinin bu ilkesinin işlevi ileride "sorular" meselesi anlatılırken daha açık görülecektir.

İkinci ilke, "Bilgiye konu olan şey, zorunlu olarak veya çoğunlukla gerçekleşmelidir." Öncüllerin maddesiyle ilgili olan bu ilke, zorunlu ve mümkün ayırımına dayalıdır. Varlığı zorunlu olan

32 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, s. 16.

şeyler hakkındaki bir kıyasın sonucu doğru olduğu takdirde bu doğruluğun vâkıaya örtüşmesinin yanı sıra sürekliliği de içereceği açıktır. Fakat mümkün şeylerde aynı dürum söz konusu değildir. Bu sebeple İbn Sînâ mümkün şeyleri birincisi varlık ve ikincisi imkân olmak üzere iki açıdan değerlendirmiştir. Varlık açısından baktığımızda mümkünler arasında gerçekleşmesi çoğunlukla olanlar araştırma konusu olur ve bunlar hakkında kıyas yapılır.

Bunun sebebi, bu gruba girenlerin var olmalarının doğa ve irade bakımından var olmamalarından daha üstün olmasıdır. Yani ister bir doğadan kaynaklansın isterse iradeli bir tercihin sonucu olsun bir şey çoğunlukla gerçekleşiyorsa onun hakkında -çoğunlukla gerçekleşme kaydı dikkate alınmak şartıyla- burhan oluşturulabilir. Çünkü o şeyin çoğunlukla gerçekleşmesi, gerçekleşmemesinden daha üstün ve muhtemel olduğunu gösterir. Gerçekleşmesi ve gerçekleşmemesi eşit olanlara gelince bunların varlık veya yokluk tarafından biri hakkında burhan veya delil oluşturulamaz. Çünkü taraflardan biri hakkında burhan veya delil oluşturabilmemiz için iki taraftan birini diğerine baskın hale getirecek bir müreccihin bulunması gerekir. İmkân açısından baktığımızda ise ister çoğunlukla ister eşit olarak isterse azınlıkla gerçekleşsin mümkünler hakkında burhan oluşturulabilir. İbn Sînâ burada burhan ile şeyin var olduğunu veya olmadığını değil, onun varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan bir şey olduğunu yani imkânını açıklayan bir burhanı kasteder. Şayet burhanın sonucunun olumsuz olmasını dikkate alırsak varlığı çoğunlukla gerçekleşen hakkında söylediklerimizin tamamını, var olmaması çoğunlukla olana taşımamız mümkündür.[33]

•••••••••

33 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 191. İbn Sînâ burhanın hangi maddeler hakkında oluşturulabileceği meselesine *el-İşârât*'ta da değinir ve burada azınlıkla gerçekleşen şeyler hakkında sadece imkân bakımından değil, varlık bakımından da burhan oluşturulabileceğini ama burhanın sonucunun öncüllerin özellikleriyle paralel olacağını söyler. Hatta ⇨

Üçüncü ilke, "Şey hakkındaki bilgi, kategorilerde açıklanan genellik-özellik sıralamasına uyumlu olmalıdır." Bu ilkeye göre şeyler hakkında bilgiye ulaşmak için dildeki kategorik ayırımlar bir hareket noktası olsa bile bilgideki kesinlik için bu ayırımlar yeterli değildir. Herhangi bir şey hakkında kesin bilgiye ulaşabilmek için o şey hakkındaki yüklemlerin kategorilerde açıklanan hiyerarşiye yani varlıktaki düzene uygun olması gerekmektedir. Çünkü herhangi bir konunun mahiyetlerini ve arazlarını belirleyebilmek yani onu cins, tür, fasıl, hassa ve genel arazlarıyla kavrayabilmek için doğrudan ve bir aracı ile sahip olduğu özellikleri ayrıştırarak varlık hiyerarşisindeki yerini tespit etmek gerekir. Aksi halde bir şeye ilişen niteliklerin hangisinin ona kendisi sebebiyle ilişti̇ğini, hangisinin onun için ilksel ve diğerlerinden önce olduğunu, hangisinin daha genel veya daha özel bir durum sebebiyle ilişti̇ğini belirlemek mümkün olmaz. Bu durumda da konu hakkında ulaştığımız tasdiklerin konuya özgü olup olmadığını bilemediğimizden kesinliğe ulaşamayız. Zira konuya özgü ve değişmez kabul edilen bir nitelik daha genel veya dış bir durumdan kaynaklandığı takdirde değişebilir. Meselâ bir kalemin ak olduğunu söylediğimizde ona rengi, niteliği ve arazı da yüklemiş oluruz. Aklık, dokuz araz kategorisinden niteliklere ve nitelikler içinde de renge girer. Herhangi bir arazla nitelenebilmesi kalemin cisimsel bir cevher olması gerekir. Renk, altında pek çok türün bulunduğu bir cins olduğundan bir şeyin renkle nitelenmesi için öncelikle bu türlerinden biriyle nitelenmesi gerekir. Çünkü bir cins ancak türüyle gerçeklik kazanabilir.

.....

el-İşârât'taki görüşünün nüveleri, *İkinci Analitikler*'de burhanî öncüllerin özelliklerinden biri olan "ilişkili olma"nın (münasip) açıklamasında bulunmaktadır. Aşağıda burhanî öncüllerin zorunluluğu açıklanırken bu mesele genişçe ele alınacaktır (İbn Sînâ düşüncesinde mümkün önermeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*, s. 176-182).

Bu sebeple kalemde önce renk anlamı gerçekleşip de ardından aklığın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bilakis kalem ancak ak olarak nitelenmesi aracılığı ile renk sahibi olmakla nitelenebilir. Başka bir ifadeyle aklık kalemde meydana geldiği için renklik kalemde meydana gelir. Bununla birlikte renk, aklıktan daha geneldir ve karalık, sarılık, yeşillik gibi aklığın olmadığı durumlarda da bulunabilir. Fakat rengin ak olmakla nitelenen tek tek şeylerde yani aklığın tikellerinde bulunmasının sebebi, onun aklıkta bulunmasıdır. O halde rengin aklık için varlığı ilksel ve aracısız iken kalem için varlığı ikincil ve aklık aracılığıyladır ve kalemin ak olması onun renk sahibi olmasının sebebidir. Aynı durum, renk-nitelik ve nitelik-araz ikilisi için de geçerlidir.[34]

Bu bakımdan mantığın kategoriler kitabı ile beş tümelin tanımı ve ilişkilerini inceleyen bölümleri[35] genel olarak zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçişin özel olarak felsefî ilimlerdeki araştırmaların ana çerçevesini belirler.

Bu genel çerçeve, iki türlü uygulamayı içerir. Birincisi, metafizikte incelenen varlık-mahiyet ayırımının duyulur nesnelere tatbikidir. Bu tatbik, herhangi bir nesnenin cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz kavramlarıyla tahlil edilmesidir. İkincisi ise varlık-mahiyet ayırımının tatbiki neticesinde ortaya çıkan verilerin, kategorilerde ortaya konan varlık hiyerarşisine göre değerlendirilmesidir. Buna göre öncelikle bir şeyi o şey yapan

34 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 51.

35 Geleneksel Meşşâî tertibe göre yazılan *eş-Şifâ* külliyatında bu bölümler, medhal (îsâgûcî), burhan ve cedel arasında paylaşılmıştır. İbn Sînâ tasavvur-tasdik ayırımını dikkate alarak yazdığı *el-İşârât*'ta bu bölümleri mantığın kıyastan önceki kısımlarını oluşturan tasavvurat bölümünde toplamıştır. Sonraki mantık eserlerinde *el-İşârât*'ın tertibi esas alındığından beş tümelle ilgili bahislerin tamamı tasavvurat kısmında incelenmiştir. Kategoriler kitabı ise İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da sadece Meşşâî tertibi esas aldığından mantık bölümünde incelediği ve kategorilerin gerçekte mantığın değil metafiziğin meselesi olduğuna yönelik uyarıları doğrultusunda mantıktan çıkarılmıştır.

özellikler belirlenerek cins ve fasıl tespit edilir. Cinsin ve faslın birleşimi türü verdiğinden bu araştırma sonucunda nesnenin hangi türe girdiği ve dolayısıyla mahiyeti belirlenir. Mahiyeti belirlenen nesne, cevherse cevher arazsa araz olarak -zira araştırma konusu olan şey, kendi başına var olması anlamında bir cevher olabileceği gibi ancak bir başka şeyde bulunarak var olması anlamında araz da olabilir- kategorilerdeki hiyerarşisi de belirlenmiş demektir. Mahiyetin dışında kalan özelliklerin tamamı ister o şeyden ayrılabilsin isterse de hiçbir şekilde ayrılmasın onun arazları arasında sayılır.

Mantıkçılar mahiyeti oluşturan özelliklere "zatî"; mahiyetin dışında kalan özelliklere de "arazî" adını vermişlerdir. Mahiyeti oluşturan özelliklere zatî denmesinin sebebi, bir nesnenin mahiyetinin onun zatını yani kendisini oluşturmasıdır. Diğer özelliklere arazî denmesinin sebebi ise zatın dışında kaldıklarından âdeta cevhere yerleşerek onda varlık kazanan araz gibi zata eklenerek onunla var olmalarıdır. Bu durumda zatî yüklemler, konunun tanımına giren özelliklerden oluşur. Bunun dışında kalanlar ise arazî özellikler sayılır. Fakat arazların tamamının şeye nispeti de aynı değildir. Dolayısıyla zatîlerin dışında kalan özelliklerin tamamı, şey hakkında aynı derecede bilgi veren özellikler olarak görülemez. Bu sebeple İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu Meşşâî filozoflar, bir nesne hakkında kesin bilgiye ulaşmak için zatînin ikinci bir anlamını da dikkate almışlardır: "Bir şey, bir şeye iliştiğinde ve ilişenin tanımında ilişilen ya da ilişilen şeyin konusu ya da ilişilen şeyin konusunun cinsi alındığında bütün bunlara zatî ilişen ve şeyin o odur yoluyla ilişeni denir."

Bu durumda tanımında konunun kendisi, konunun konusu veya konunun cinsinin hatta bu cinsin konusunun alındığı şeyler zatî yüklemlerdir. Bu gruba giren özellikler, konunun zatını oluşturan zatî yüklemlerden farklı olduğundan onlara zatî

arazlar denilmiştir ve tikel ilimlerin meseleleri konularının ẓatî arazlarıdır denildiğinde kastedilen bu arazlardır. Tanımlanan anlamda zatî arazların dışında kalanlar yani konunun tanımında alınmayan ve kendisinin tanımında konunun veya konuyu kaim kılan şeyin alınmadığı yüklemler mutlak arazlar olarak adlandırılır.[36]

Mutlak arazlar konuya özgü kılınamayacağından onlar sayesinde nesne hakkında kesin bilgi elde edilemez. Bu sebeple de nesne hakkında kesin bilgi veren kıyaslarda yüklem olarak kullanılmaya elverişli değildirler. Açıklanan anlamıyla zatî ve arazî yüklemlerin İbn Sînâ felsefesindeki diğer isimleri, bizzat ve bilaraz yüklemlerdir.

Şu halde üçüncü ilke, bir şey hakkındaki kesin bilginin varlığın kategorileri arasındaki genellik-özellik ilişkisinin dikkate alınarak bizzat/zatî ve bilaraz/arazî özelliklerin ayrıştırılmasıyla elde edilebileceğini göstermektedir. Bu ise bizi burhan teorisinin dördüncü ve en önemli ilkesine ulaştırır: İlliyet. Çünkü bir şeyin zatî ve arazî özellikleri ancak o şey illetleriyle bilindiği takdirde tespit edilebilir.

Dördüncü ilke, "Bir şey ancak illetleriyle bilindiğinde gerçek anlamda bilinmiş olur." Bu ilkeye göre bir şeyin ve durumun sebebi bulunduğunda onun kesin olarak bilinmesi, ancak sebebini bilmekle mümkün olabilir. Çünkü bir yüklemin bir konuya sürekli yüklenmesinin, konudan sürekli olumsuzlanmasının veya yüklenme ve olumsuzlanmanın zorunlu olduğu belirli bir vakitte yüklenmesi ya da olumsuzlanmasının bir illeti varsa konu ile yüklem arasındaki nispet, bu illete bağlı olarak zorunluluk kazanacaktır. Bu illet bulunmadığı takdirde nispet zorunluluğunu kaybedip imkâna dönecektir. Bu durumda yüklem ve konu, aralarındaki ilişkiyi zorunlu hale getiren illet

36 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 72-73.

yönünden değil de başka bir yönden bilindiğinde birbirine nispeti zorunlu kılan yönden bilinmemiş olurlar.

Başka bir deyişle yüklemi konuya nispet ederek verilen hüküm, zorunlu olduğu yönden değil, mümkün olduğu yönden bilinmiştir. Dolayısıyla konunun şöyle olduğu bilinmiştir ama öyle olmamasının mümkün olmadığı yönden bilinmemiştir.[37]

Bu bilginin illetin gerektirdiği nispete bağlı olarak sürekli bir kesinlik ifade etmesi mümkün değildir. Bu durum, şeyin kendisinin veya şey ile yüklem arasındaki nispetin bir illeti olduğunda böyledir. Fakat genel olarak Meşşâî burhan teorisi sofistliğe karşı geliştirildiğinden önermelerin sonsuza kadar gitmesinin mümkün olmadığı görüşü ile bir şeyin yüklemlerinin sonsuza kadar gidemeyeceği ve bu sebeple de şey ile onun kurucu yüklemleri arasında herhangi bir vasıta bulunmadığı görüşüne dayalıdır. Diğer deyişle burhan teorisi, illeti olmayan öncüller ve yüklemlerin bulunduğu düşüncesine dayalıdır. Daha önce illeti bulunmayan öncüllerden bahsedilmişti.

Buradaki araştırmamız açısından önemli olan ise illetsiz şey ve yüklemlerin bulunduğu düşüncesidir. İlletsiz şey içine yalnızca Tanrı girerken illetsiz yüklemler arasına bütün nesnelerin kurucu nitelikleri girmektedir. İlletsiz yegâne mevcudun Tanrı oluşunun burhan teorisindeki kayda değer sonucu, bir şey hakkında illeti bilinmeden de kesinliğe ulaşılabileceğini göstermesidir. İbn Sînâ illeti bilinmeyen şey hakkında kesinliğe ulaşabileceğimiz görüşünü, Tanrı hakkındaki bilgilerimizin kesinliğine dayandırır. Buna göre her bir tikel ilmin gayesi kendisinin üzerindeki ilme ulaştırmak olduğundan bütün felsefî ilimlerin nihaî amacı metafizik, metafiziğin nihaî amacı ise herhangi bir illeti bulunmaksızın zatı gereği var olan Tanrı'yı bilmektir. Dolayısıyla Tanrı bütün bilgi sürecinin nihaî gayesini oluşturduğundan illetsiz bir şey hakkında kesin bilgiye ulaşılamayacağını

37 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 33-34.

söylemek, özelde metafiziğin genelde felsefî ilimlerin anlamsız olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki bilgilerimiz, illeti bulunmayan bir şey hakkında kesin sonuca ulaşabileceğimizi gösterir.[38]

İlleti bulunmayan yüklemlere gelince bunlar, kendiliğinden açık yüklemlerdir. Çünkü yüklemin konuya nispetinde bir sebep yoksa konunun tikelleri duyularla idrak edildiğinde aracısız yüklemin de herhangi bir kıyasa gerek kalmadan idrak edilmiş olması gerekir. Bu sebeple de bu türlü yüklemler kendiliklerinden açık değillerse onların bir kıyasla açıklanmasına imkân yoktur.[39]

İbn Sînâ illetsiz şey ve yüklemlerle ilgili bu tahlillerden hareketle, "İlletleriyle bildiğimizde şeyi kesin olarak bilmiş oluruz" cümlesinin doğruluğunun, "İlletlerini bilmediğimiz şey hakkında kesin bir bilgiye sahip olamayız" cümlesinin doğru olmasını gerektirmediği sonucuna ulaşır ve ileride anlatılacak olan varlık burhanının kesinlik vermesini buna dayandırır. Fakat bir şey veya durumun illetleri bulunduğu takdirde onun hakkında farklı yönlerden sadece varlık bilgisi bakımından kesinlik elde edebilsek bile tam ve yetkin bir kesinlik yine onun illetlerini bilmekle sağlanabilir. Bu sebeple de o şey hakkındaki gerçek burhan, illeti veren burhandır. Bu bağlamda "Bir şey ancak illetleriyle bilindiğinde gerçek anlamda bilinmiş olur" ilkesi, bilgi teorisinin varlık teorisiyle paralelliğini temin eden ilkedir.

Burhan teorisi ise metafizik ve fizikte illiyetle ilgili açıklamaların illetlerin ilişkilerine dair bir kısım ilâvelerle[40] bilgi teorisine uyarlanmasından ibarettir. Dolayısıyla illetlerin türleri, illiyet

38 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 81.

39 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 41-42.

40 Bu ilâveler iç atıflarla fazlasıyla yüklü olan geleneksel yazım tarzından kaynaklanır. Gerçekte illetlerin ilişkileriyle ilgili meseleler, teorik fiziğin (es-semâu't-tabîî) konusudur.

ilkesinin tümel kuralları, illet türlerinin ortak özellikleri her bir illet türünün kendisine mahsus özellikleri ve illet türleri arasındaki ilişkiler, bir şeyin bilgisine ulaşmanın çeşitli yönlerini ve şeyi bilmiş olmak için neleri bilmek gerektiğini gösterir. Bu sebeple burhan teorisini kavrayabilmek için illet türlerini, bu türlerin ortak durumlarını, her bir illet türünün özelliklerini ve illetler arası ilişkileri belirlemek gerekmektedir.[41]

41 Burada illiyet meselesi metafizik bir sorun ele alınmadığından bu ilkenin İbn Sînâ düşüncesinde nasıl temellendirildiği ve illetlerle ilgili bilgilerin tümdengelimsel olup olmadığı gibi tartışmalara girilmeyecek ve yalnızca kesin bilgiye ulaştırdığı iddia edilen burhan teorisine esas teşkil etmesi bakımından ele alınacaktır (illiyet teorisinin İbn Sînâ felsefesinde nasıl temellendirildiği için bk. Türker, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi", I, 317-321). Ayrıca İbn Sînâ düşüncesinde illiyet meselesine ilişkin veriler felsefî külliyatın çeşitli kitaplarında dağınık olarak verilmiştir. Bu mesele hakkında en sistemli ve ayrıntılı inceleme, ilk defa Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde görülmektedir (Bk. *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1, 586-670). Bu eserin illet-mâlûl bahsinin İbrahim Coşkun tarafından Türkçe'ye müstakil bir çevirisi yapılmıştır (Bk. Fahreddin er-Râzî, "İlletler ve Ma'lûller", VI/1, s. 49-86; VI/2, s. 53-88).

D. Parçadan Bütüne ve Özelden Genele Geçişin Temel Aracı: İlliyet İlkesi

Genel olarak Meşşâî filozoflarda olduğu gibi İbn Sînâ'ya göre de bir nesne hakkındaki sürekli kesinliği veren bütün bilgiler, o nesnenin illetlerinden ibarettir. Yani bir nesnenin illetlerini bir araya getirdiğimizde, o nesnenin hem nelerden oluştuğunu hem de neler tarafından oluşturulduğunu belirleriz. Dolayısıyla illiyet ilkesi, nesnenin bütünlüğünü onu parçalayarak kavramayı amaçlar. Çünkü bu ilke, bir nesnenin neyse o olarak kesin bilgisinin ancak muhtelif yönlerden elde edilebileceğine dayalıdır. Bu yönler ise nesnenin özünü oluşturan parçalar anlamında illetler olabileceği gibi nesnenin dışta var olmasının sebebi olan illetler de olabilir. Bu bağlamda genel olarak Meşşâî filozoflar, varlıktaki illet-mâlûl ilişkisinin dört illet üzerine kurulduğunu düşünür: Fâil, madde, suret ve gaye. Fâil illetle, kendi zatından ayrı bir varlık veren illet kastedilir. Fâilin kendi zatından ayrı varlık vermesinin anlamı, varlığını fâilden alan şeyin varlığının fâilin bir parçası olmaması ve ondan ayrışmış bir varlığının bulunmasıdır.[42]

Metafizik illetlerin tamamının soyut akıllar olduğunu dikkate alırsak parça olarak bulunmanın zaten mümkün olmadığını anlayabiliriz. Metafizik illet varlık verdiğinden onun mâlûlü

42 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 1.

ondan aldığı varlıkla tasavvur edilir. Bu, fâil illetin metafizikteki anlamıdır ve soyut-aklî varlıklar hakkında herhangi bir kıyas oluşturulduğunda fâil illetin bu anlamı dikkate alınır. Fâil illetin fizikteki anlamı ise bir başka varlığa hareket veren demektir. Hareketle kastedilen, maddede gerçekleşen bütün kuvveden fiile çıkışlardır.[43]

Doğal nesneler hakkında kıyas oluşturulduğunda ise fâil illetin bu anlamı esas alınır. İbn Sînâ hareketin ilkesini esas itibariyle hazırlayıcı ve tamamlayıcı olmak üzere ikiye ayırır. Hazırlayıcı ilke, maddeyi elverişli hale getiren, tamamlayıcı ilke ise sureti verendir. Bunların yanı sıra İbn Sînâ bir de yardımcı ve uyarıcı (müşîr) ilkeleri sayar. Yardımcı ilke hareketin ilkesinin bir parçasıdır. Yardımcı olarak nitelenmesinin sebebi, hareket ettirmede kendisine mahsus bir gayesinin bulunmaması, aksine ya hareketin asıl ilkesinin gayesine uyması ya da asıl ilkenin gayesinden başka bir gayeyi amaçlamasıdır. Uyarıcı ilke ise iradî bir duruma yönelik hareketin ilk ilkesi olan mâkulün sebebidir. Bu bakımdan uyarıcı ilke, hareketin ilkesinin ilkesi kabul edilir.[44]

Dolayısıyla cisimler dünyasında türsel değişim gerçekleşip de yeni bir şey varlık kazandığında bu değişimin metafizik illeti, ilgili semavî akıldır. Bu anlamda cisimsel şeylerin cevherinde gerçekleşen oluş ve bozuluş, metafizik illetin eseri iken cevherde gerçekleşmeyen dönüşümler ve başkalaşımlar fiziksel illetin eseridir. Bu sebeple cisimsel bir nesnenin fâili, hem metafizik hem de fiziksel fâili kuşatacak bir deyişle, sureti maddeye yerleştirendir.

Bu dört illetin tamamı, bütün varlıklarda bulunmaz. Tanrı zorunlu varlık olduğundan fâili ve gayesi yoktur, bilakis o, her şeyin fâili ve nihaî gayesidir. Dolayısıyla Tanrı dışındaki her şeyin bir illeti vardır. Bu bakımdan Tanrı'ya dair bilgilerimiz,

43 İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 48.

44 İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 49.

bir kıyasla ulaşılması durumunda zihinde illeti bulunan bilgiler olsa da varlığın kendisi açısından illeti bulunmayan bilgilerdir. Soyut akıllar, maddesiz olduklarından onların varlığı/hüviyeti salt suretten ibarettir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar Tanrı'ya benzemeyi gaye edindiklerinden ilk aklın doğrudan ve diğer akılların da bir üstteki akıl aracılığı ile Tanrı'yı gaye edinmesi sebebiyle akılların da bir gayesi vardır. Daha önce belirtildiği gibi gaye aynı zamanda yetkinlik anlamına geldiğinden bir şey başka bir şeyi gaye ediniyorsa onunla yetkinleşiyor demektir.

Bu açıdan akıllardan sudûr eden nefis ve cisimler, akılların gayesi olamazlar. Çünkü varlık bakımından önce gelenin, sonra gelenle yetkinleşmesi mümkün değildir. Zira önce gelen, sonrakinin sahip olduğuna ve fazlasına sahip olduğundan onun sonrakinden alabileceği herhangi bir yetkinlik yoktur. Bu bakımdan ayrık akılların fâil, sûrî ve gaye illetleri vardır. Ancak onların maddesi ve hareketi bulunmadığından fâile nispetleri ve gayeleri suretlerine dahildir. Dolayısıyla ayrıklar, gerçekte yalnızca surete sahiptirler ve suret zımnında fâil ve gaye illete sahip olurlar. Cisimler, madde ve suretten oluştuklarından dört sebebin tamamına sahiptirler.[45]

Dört illetin hem kendisine özgü durumları hem de her birine ortak olarak yüklenen belli başlı durumlar da vardır. Metafizikteki genel durumların (el-umûrü'l-âmme) metafiziğin ikincil konularına nispeti ne ise genel durumların (el-umûrü'l-müştereke) illetlere nispeti de odur. İbn Sînâ illetlerin ortak durumlarını müstakil bir başlık altında *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*'de incelemekle birlikte gerek *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te gerekse *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'de zaman zaman illetlerin ortak durumlarına uygulamalarıyla birlikte işaret eder. Buna göre illetlerin altı ortak durumu vardır: Bizzat-bilaraz, yakın-uzak, özel-genel, tümel-tikel, basit-birleşik ve bilkuvve-bilfiil. İlletin bizzat oluşu,

45 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 127.

zatı sebebiyle bir fiilin ilkesi olduğu anlamına gelirken bilaraz oluşu bunun dışındaki açılardan ilke olduğu durumları ifade eder. Diğer deyişle eğer mâlûl zatını yapması bakımından o illete nispet ediliyorsa illet bizzattır, aksi halde bilarazdır. Dolayısıyla fiil ne ise o fiili yapma vasfı bakımından nispet edildiğinde fâil illet bizzat, daha genel veya başka bir durum sebebiyle nispet edildiğinde ise fâil bilaraz olur.

Bu sebeple fâil, bir şeyin zıddını veya engelini kaldırarak onun varlığına sebep olduğunda bilaraz fâil olduğu gibi doğal veya iradî olarak hareket etmesi durumunda asıl gayesinin dışında bir şeyi yaptığında da bilaraz fâil olur. Madde özel varlığı sebebiyle bir sureti kabul ediyorsa bizzat illet iken kabul ettiği suretin zıddıyla birlikte alınarak kabul ediyorsa veya kabul etmenin kendisine dayanmadığı bir vasıfla birlikte alındığında kabul ediyorsa bilaraz illettir. Suret, bir şeyi o şey yapan suret olduğunda bizzat iken ilâve bir araz olduğunda bilarazdır. Gaye ise doğal veya iradî hareketin yalnızca kendisi için yöneldiği şey olduğunda bizzat iken aksi durumda bilarazdır. Yakın illet, mâlûl ile kendisi arasında aracı bulunmayan illet; uzak illet, mâlûl ile kendisi arasında aracı bulunan illettir. Genel illet kendisinden pek çok şeyin etkilendiği illet; özel illet ise kendisinden tek bir şeyin etkilendiği illettir. Basit illet, zatı tek olan illet; birleşik illet, tesiri birden çok şeyin bir araya gelmesine bağlı illettir. Mâlûl ile illet arasında fert, türde veya cinste paralellik bulunduğunda illet tikel iken paralellik bulunmadığında illet tümeldir. İllet mâlûlünü gerektirecek duruma henüz gelmemişse bilkuvve; mâlûlünü gerektirecek durumda olup gerektiriyorsa bilfiil illettir.[46]

•••••••••

46 İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 55-59. *es-Semâû't-tabîî*'deki açıklamaların Türkçe'de serbest tercüme şeklinde bir ifadesi için bk. Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 139-146. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili açıklamalarının daha sistematik bir ifadesi için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I, 664-667.

İlletlerin bu ortak durumları, gerek her bir illetin kendisine özgü özelliklerinin gerekse bir şey hakkında kesin bilgiye ulaşmanın şartlarının açıklanmasında dikkate alınması gereken anahtar kavramları oluşturur.

Her bir illetin kendisine özgü durumlara gelince metafizik ve fiziksel anlamını da kuşatacak şekilde fâil illetin üç temel özelliği vardır. Birincisi, "Birden ancak bir çıkar" kuralıdır. Bu kural, illiyet prensibinin en önemli kuralı olup bir şeyden bir yönden ancak bir fiil çıkabileceği anlamına gelir. Şayet bu şey, Tanrı gibi mutlak olarak basitse ondan tek bir fiil çıkabilir. Ancak şeyin basitliği, mutlaklık derecesine varmadığı veya mutlaklığa yakın bir basitliğe sahip olmadığı takdirde onun zatı birden çok şeyden birleşik olmasa bile anlamsal bir birleşikliği barındırır. Bu sebeple de onun pek çok ilişeni bulunması ve ondan birden çok şeyin çıkması mümkündür ki varlıkların çoğu böyledir.[47] Bu kural, "bir şeyin zatında herhangi bir parçalanma olmadan başka bir şey için hem fâil hem de kâbil olmasının imkânsızlığını" gerektirir.[48]

Başka bir ifadeyle herhangi bir şeyin zatını birlik sahibi tek bir şey olarak dikkate aldığımız sürece ondan doğrudan doğruya tek bir fiil çıkabilir. Meselâ insandaki bütün kuvveler, müstakil birimler olarak dikkate alındığında tek bir fiil icra edebilirler. Söz gelişi göz, sadece görme işlevi görür. Eğer birden çok şeyin bir araya gelerek yeni bir nesneyi oluşturduğunu düşünecek olursak -şayet bahis konusu olan şey buna elverişliyse- o şeye farklı yönlerden birden çok fiil nispet edebiliriz. Ama yine aynı yönden tek bir fiil nispet edebiliriz. Birden fazla fiil nispet edebilmemiz için nispet ettiğimiz fiillerin doğrudan değil, dolaylı yollarla onun gereği olması gerekir.

47 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 35.
48 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 28.

İkincisi, her illet mâlûlüyle birliktedir. Bu kurala göre bir şeyin zatını var eden illetlerin o şeyden zaman bakımından önce olması mümkün değildir. İlletler, mâlûlünü gerektirecek şekilde yani bilfiil var olduğunda mâlûl de var olur. Zira illet, sahip olduğu varlıktan başka birine varlık verebilecek bir bütünlüğe sahiptir. Fakat illet bilkuvve olduğunda onun bilkuvve oluşu, mâlûlün bilkuvve oluşunun sebebi değildir. Çünkü mâlûlün bilkuvve oluşu onun kendisindendir.[49]

Bu sebeple illet ancak varlığın illeti olabilir ve mâlûlün varlık veren illetinden aldığı şey varlığın kendisidir. Mâlûlün bu varlığı almadan önceki yokluğunun herhangi bir illeti yoktur. Mâlûlün yokluğunun bir illeti olmadığı için varlığın yokluktan sonra oluşunun da bir illeti yoktur. Zira mâlûl, tanımı gereği, bir yoklukla öncelenmeksizin var olamaz. Bu, mâlûlün mümkün olmasının illet-mâlûl ilişkisi açısından ifadesidir. Dolayısıyla İbn Sînâ yokluğun illetini illetin yokluğu olarak tespit eder fakat bu, sadece mümkün tanımının gereğini ifade etmek içindir. Aksi halde yokluk, vücûdî (olumlu) bir durum olmadığından bir illetin eseri olmaya elverişli değildir. Böylece mâlûlle ilgili olarak birincisi varlık, ikincisi daha önce olmamak ve üçüncüsü de olmamaktan sonra olmak üzere üç durum vardır ve bunlar içinde yalnızca varlık, bir fâilin sonucudur.[50]

Bu kural, illet var olduğunda mâlûlün var olmasını gerektirdiği gibi mâlûl var olduğunda illetin var olmasını da gerektirmektedir. Çünkü kendisi var olmayan şey başkasını da var edemeyeceğinden illetin mâlûlden önceliği, yalnızca zat yani varlık bakımındandır. Ancak bu ilke, şeyin yakın ve doğrudan illetleri için geçerlidir. Uzak ve dolaylı illetlerin şeyi zaman bakımından öncelemesi mümkün olduğu gibi belirli bir sınırda durması da gerekmez.[51]

49 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 233.
50 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 4-5.
51 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 11-12.

Mâlûl ile illet arasında zaman bakımından fark olmadığından mâlûl varsa mutlaka illet de var olacaktır. Bu sebeple de oluş ve bozuluşa konu olan yani şahıs olarak sürekliliğini devam ettirmeyen şeylerde illet-mâlûl ilişkisi türler üzerinden devam eder. Çünkü herhangi bir fertteki cevherî değişimin illeti, cisimsel bir şey değil, mufârik bir akıldır. Mufârik akıl devam ettiği halde onun mâlûlünün değişime konu olarak ortadan kalkıp yerini başka bir ferde bırakması durumunda illet olduğu halde mâlûl ortadan kalkmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ düşüncesinde hareket kavramı esas itibariyle varlıktaki sürekliliği yani illetler ile değişken mâlûller arasındaki ilişkiyi türler üzerinden temin etme işlevi görür.[52]

Dolayısıyla bu kuralın değişime konu olan varlıklardaki geçerliliğini daima hareket kavramıyla birlikte düşünmek gerekir. Bu durum, illet-mâlûl ilişkisinin başka bir yönüne dikkat çeker: Şeyin zatını var eden illetlerin yanı sıra bir de bu illetlerin yardımcıları ve hazırlayıcıları olan illetler vardır. Fiziksel illetleri dikkate aldığımızda hareketin ilkesi olan illetler, bunların yardımcısı ve hazırlayıcısı olan illetlerden farklıdır. İbn Sînâ bu iki illet grubundan birincisine bizzat illetler, ikincisine de bilaraz illetler adını verir. Tanımları gereği farklılaşmalarının yanında bu iki grup arasındaki en önemli fark, bizzat illetlerin sonlu olmasına karşın bilaraz illetlerin sonsuz olmasıdır. Hâdislerin sebepleri sonsuzdur denildiğinde de bilaraz illetler kastedilir. Hareket kavramıyla da ilişkisi de dikkate alındığında açıkça anlaşılacağı üzere bilaraz illetlerin en önemli işlevi, hâdis ile kadim arasındaki irtibatı kurmasıdır.[53]

Tikel felsefî ilimlerin ilim sayılması ve yakın illetleri bilindiğinde şeyin de bilindiğinin kabul edilmesi tamamıyla bu kurala

52 Bu hususta bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 11-12.

53 Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyâti'ş-Şifâ*, II, 1016-1017; fiziksel illetlerin bizzat ve bilaraz olanlarının dört illetten örnekleri için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa İkinci Analitikler*, s. 233-234.

dayalıdır. Çünkü bu kural, şeyin bütün içindeki yerini göreceli olarak tespit etmeyi meşru kılmakta ve bütün varlığa ilişkin kavrayışa sahip olmasak bile şeyi yakın illetleriyle bildiğimizde onu bilmiş olduğumuzu kabul etmeye imkân vermektedir. İleride İbn Sînâ'nın eşyanın hakikatlerini tam olarak bilemediğimiz görüşü ile felsefî ilimlerin burhanî bilgi iddiası arasındaki tutarsızlık sorunun çözümünde bu kuralın önemli bir işlevi olduğu görülecektir.Üçüncüsü, bir şey zatı gereği bir şeyi gerektiriyorsa zatı var olduğu müddetçe onu gerektirmeye devam eder. Bu kural, ikinci kuralın sonucu olup zattan kaynaklan fiiller ile zat arasındaki ilişkinin zorunluluğunu gösterir. Buna göre şayet zatın varlığı sürekli ise mâlûlün yani ondan çıkan fiilin veya şeyin de sürekli olması gerekir. Böylesi zatlar varlıklarının sürekliliklerinden dolayı illet olmaya daha lâyık kabul edilir. Çünkü mâlûllerini yokluktan çıkarıp var ederler ve mâlûllerinin de sürekliliğini gerektirirler. İbn Sînâ düşüncesinde "ibdâ" kelimesi bu türlü illetlerin mâlûllerini var etmesi anlamında kullanılır. Açıktır ki böylesi zorunluluk için illetin zatta değişmeyi gerektiren kuvve halinde bulunmaması ve tamamıyla bilfiil olması gerekir.[54] Bu sebeple böylesi illetler, gerçek anlamda metafizik illetler olan mufârik varlıklardır. Şayet zatın varlığı sürekli değilse var olduğu sürece mâlûlünü gerektirir. Aşağıda burhanî öncüllerin zorunluluğuna bu kuralın kaynaklık ettiği görülecektir. Çünkü İbn Sînâ burhanî öncüllerin zorunluluğunu her iki zat grubunu da kapsayacak şekilde tanımlar.

Maddî illet, şeyin varlığının parçası olan ama şeyi bilfiil değil, bilkuvve o şey yapan şeydir. Dolayısıyla madde, şeyin olma gücünün bulunduğu illettir. Maddî illetin bu tanımında içerilen iki temel özelliği vardır. Birincisi, maddenin taşıyıcı olması ve birbiri ardına gelen suretleri kabul edebilmesidir. Bu bakımdan belirli bir nesnenin değil de genel olarak cisimlerin maddesi

54 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 12.

anlamında kullanıldığında madde, bütün cisimler arasında ortaktır ve bütün cisimlerde ortaya çıkan suret ve arazları kabule elverişlidir. Maddenin kabul gücünün sınırlanması ancak, özel cisimler olarak belirginleştikten sonra ortaya çıkar. Meselâ genel madde, hem kılıç hem de ahşap olmaya elverişlidir. Fakat ahşabın ham maddesini oluşturan ağaçlar grubunun maddesi olarak özelleştiğinde o madde artık kılıç olmayı kabul etmez. Aynı durum, ahşaba nispetle kılıcın maddesi için de geçerlidir.

İkinci özellik şudur: Madde şeyin olma gücünü taşıdığından, "Şey, maddeden oldu" (كان الشئ عنها) meselâ "Masa, ahşaptan oldu, kılıç demirden oldu" denilebilir. Ancak bunun için şeyin bir bütün olarak bir başka şeyde meydana gelmemesi gerekir. Diğer deyişle bir şey bütün yönlerden başka şeyde var oluyorsa bu şeyin o başka şeyden olduğu söylenemez. Meselâ "İnsandan yazan oldu" denilemez, çünkü insan, tamamıyla yazanda mevcuttur.[55]

Yine bir şey başka şeye dönüştüğünde şayet birinciden ikinciye herhangi bir şey intikal etmezse ikincinin birinciden olduğu söylenemez. Meselâ karalıktan aklık oldu denilmez. Bu durumda birinci ikincinin, örnekte karalık aklığın maddesi olmamaktadır. Çünkü ikinci bütün yönlerden birinciden "sonra" gelmektedir. Dolayısıyla bir şeyin diğer şeye maddî illet olabilmesi için ondan bir kısım şeylerin diğerinde bulunması gerekir. Meselâ "Sudan hava oldu" denir. Zira su bütünüyle değil, bir kısım parçalarıyla havada bulunur. Şu halde maddî illet, şeyden önce gelir ama bu öncelik, maddenin bir parçasıyla onu öncelemesi bir kısmıyla da ondan sonra gelmesi anlamındadır.[56]

55 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*, I, 641; a.mlf., "İlletler ve Ma'lûller", VI/2, s. 67-68.

56 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*, I, 641; a.mlf., "İlletler ve Ma'lûller", VI/1, s. 67-68.

Bu bakımdan birleşiğin parçası olmadan önce madde, parçası olacağı birleşiğin bilfiil değil, bilkuvve illetidir. Bilkuvve illet olarak dikkate alındığında maddî illetin zaman bakımından birleşiği öncelediği söylenir. Şayet "Bir şey, başka şeyden oldu" sözünün söylenebilmesinin şartlarını dikkate alırsak madde birleşiğin bir parçası olduğunda illet olabildiğinden mâlûlünü zaman bakımından öncelemesi mümkün değildir.

Sûrî illet, şeyin varlığının bir parçası olan ve onu bilfiil o şey yapan şeydir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere suret, maddenin değil, birleşiğin sûrî illetidir. Basit şeylerde suret, tabiatla özdeşleşir. Çünkü basit şeyleri bilfiil var eden suretleri onların tabiatından ibarettir. Aynı şeye basit şeyin fiillerinin kaynağı olması bakımından tabiat denirken basiti başka türlerden ayrıştıran bir fasıl olması bakımından suret denir. Birleşiklerde ise tabiat, hareketin ilkesi olması anlamda kullanılır ve bu durumda suret, tabiatla aynı anlamı ifade etmez. Çünkü birleşik, hareketin ilkesi olan şey sebebiyle değil, suret sebebiyle bilfiil var olur.

Gâî illet, şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği ve hareketin ilkesinin kendisine doğru sevkedildiği illettir. Bu sebeple gaye, tamamlanmışlığı ve tamlığı ifade eder. Bu bakımdan İbn Sînâ bazan gaye illeti "el-illetü't-tamâmiyye" yani tamlık illeti olarak da adlandırır.[57]

Gâî illetin en önemli özelliği, anlam bakımından bütün illetlerden önce ama varlık bakımından hepsinden sonra gelmesidir. İbn Sînâ düşüncesi âlemin gerçek gayelere göre var olduğu ve her bir varlığın kendi tanımında içerilen gayeye doğru yöneldiği üzerine kuruludur. Bu sebeple gayelerin taksimi, varlığa bağlı olarak yapılır. Buna göre şayet bir şey dâimî ise veya çoğunlukla gerçekleşiyorsa ona götüren gaye de zorunlu iken dâimî veya

57 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 1-3; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 127.

zorunlu olmayıp da iki tarafı eşit veya azlıkla gerçekleşiyorsa ona götüren gaye rastgele (ittifakî) adını almaktadır.[58]

İlletlerle ilgili bir diğer mesele, illetlerin birbiriyle ve mâlûlle ilişkisidir. İbn Sînâ illetler arası ilişkiyi *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*'de müstakil başlık altında incelemekle birlikte bu kitapta verdiği bilgiler burhan teorisini kavramak için yeterli değildir. İlletler arası ilişkiler hakkında *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve özellikle *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'de dağınık olmakla birlikte *es-Semâu't-tabîî*'yi tamamlayıcı veriler bulunmaktadır. Hatta doğrudan burhan teorisiyle ilgili tahliller içerdiğinden *İkinci Analitikler*'deki veriler bilgide kesinlik meselesi açısından hayatî önemi haizdir. İbn Sînâ'nın illetlerin birbiriyle ve mâlûlle ilişkisi hakkındaki söz konusu kitaplardaki açıklamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde bunları altı maddede özetlemek mümkündür.

1. Fâil, gayeyi var etmesi bakımından gayenin sebebidir. Gaye ise fâili fiil yapmaya sevketmesi bakımından fâilin sebebidir. Diğer deyişle fâil gayenin varlığının sebebi iken gaye fâilin fâil oluşunun sebebidir. Bu sebeple gaye, fâilin niçin yaptığının cevabında söylenir. Maddeyi ve sureti harekete geçiren fâil olduğundan gaye fâili fâil yapmakla suret ve maddenin de sebebi olur. İbn Sînâ *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*'de bazan fâil, suret ve gayenin tek bir mahiyet olabileceğini belirtir ve buna babanın çocuğun ilkesi olmasını örnek verir. Bu örnekte baba insanlık mahiyetine sahip olması bakımından ilkedir yani fâil insanlık mahiyetidir. Babanın verdiği yani nutfede meydana gelen şey, insanlık mahiyetidir. Nutfenin kendisine doğru hareket ettiği şey de insanlık mahiyetidir. Fakat fâil, suret ve gaye arasındaki bu birliğin hüviyet birliği değil, mahiyet yani anlam birliği olduğuna dikkat etmek gerekir.[59]

58 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 190-191.

59 İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 53-54; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 39-40.

Bununla birlikte İbn Sînâ *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*'de "bazan" ifadesiyle kısmî bir durum olarak ifade ettiği şeyi, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'de doğal şeylerle ilgili genel bir ilke olarak vazederek doğal şeylerde fâil, suretin ve gayenin tür bakımından bir olduğunu ve suretten farklı olan gayenin doğanın fiili olmayıp daha yüce ve doğanın gayesi olan bir ilkeden geldiğini söyler. Buna göre söz gelişi dişlerin öğütmeye konu oluşunda amaçlanan gaye öğütme fiilidir. Öğütme doğadan daha yüce bir ilke tarafından kastedilirken öğütmeye konu olmanın kendisi doğal fâilin gayesi ve onun kastıdır. Bu durumda âdeta doğal şeylerde birincisi suretin kendisi, ikincisi ise hareketin sonu ve doğal hareket ettiricinin tamlığı/gayesi olmak üzere iki gaye bulunmaktadır. Suretin kendisi doğadan daha yüce olan ayrık aklın gayesi olup oluş esnasında verilirken bilfiil suretten sonraki fiiller, örnekteki öğütme fiilleri, doğal fâilin gayesidir.[60] İbn Sînâ'nın gayeyle ilgili bu ayırımı, oluş ve bozuluşun sürekliliğinde metafizik illet ile fiziksel illet ortaklığını ortaya koymayı amaçlar.

Buna göre türsel gayenin varlığı, metafizik illetin eseri iken onun tek tek durumlara bağımlı olan sürekliliği, fiziksel illetin tikel durumlarda türsel gayeyi yinelemesine bağlıdır. Zira genel olarak türsel gayenin sürekliliği metafizik illete bağlı olsa da bu süreklilik tikellerde yinelenmekle gerçekleştiğinden metafizik illetin verdiği şeyin sürekliliği için tikellerin sürekliliği şarttır. İbn Sînâ buradan hareketle fâil illetin anlamın bizzat varlığının illeti olması ile bilaraz varlığının illeti olmasını ayırır ve bu ayırımdan illet-mâlûl eşitliğine dair genel bir hükme ulaşır. Buna göre fâil illet anlamın bizzat varlığının yani türlüğünün, doğasının veya mahiyetinin illeti ise illet ve mâlûl tür bakımından farklıdır. Dolayısıyla bunlar arasında herhangi bir eşitlik olamaz. Meselâ İbn Sînâ'ya göre bedenin gerçekleştirdiği ihtiyarî

60 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 128-129.

fiillerin ilkesi mufârık bir cevher olan insan nefsidir. Şayet illet, anlamın mahiyetinin değil de belirli bir fert olarak bulunuşunun illeti ise illet ile mâlûl arasında türlükte eşitlik vardır. Meselâ çakmağı çakıp ocağı yaktığımızda çakmaktaki ateş, ocaktaki ateşin illetidir. Fakat çakmağın ateşi, ocaktaki ateşin türlüğünün değil, bir ateş ferdi olarak varlığının illetidir. Bu sebeple de çakmaktaki ateş, ocaktaki ateşin mahiyetinin bilaraz illeti iken somut bir fert olarak varlığının bizzat illetidir. Dolayısıyla her iki ateş de mahiyette ortaktır. Buradan çıkan genel hüküm şudur: Fâil ile münfailin eşit olabilmesi için fâil, anlamın varlığının bilaraz fâili olmalıdır. Aksi halde ikisi arasında eşitlik olamaz.[61]

2. Suret ve madde cisimsel şeyin varlığının parçalarıdır ve bunların bir araya gelmesiyle şeyin kendisi yani mahiyeti meydana gelir. Bu sebeple surete ve maddeye mahiyetin illetleri (ilelü'l-mâhiyye) denir ve bunlarla şey arasında herhangi bir vasıta yoktur. Mahiyeti oluşturan illetler, şeyin parçası olarak alındıkları sürece ona yüklem olamazlar. Yüklem olabilmeleri için maddenin cins, suretin fasıl olarak dikkate alınması gerekir. Diğer deyişle suret ancak maddeyle birlikte alındığında yüklem olurken[62] madde ise ancak belirli bir durumla sınırlı olmayan ve birden çok türe yüklenmeye elverişli bir anlam olarak alındığında yüklem olur. Bu durumun daha genel sebebi şudur: Madde şeyin kendisini öncelediğinden varlığını kesintisiz olarak devam ettirir ve aynı ve farklı türden suretlere konu olur. Suretler ise bir önceki suretin yerini alarak maddede varlık kazandıklarından maddeye katılmadıkları sürece şeyin varlığının bir parçası olamazlar. Bu sebeple surete nispet yapılarak, "Şey, suretten oldu" denmez; suretten yalnızca bir isim türetilerek

61 İllet-mâlûl arasında mahiyet ortaklığı olması durumunda eşitlik şartlarını belirlemek için İbn Sînâ maddenin istidadını, engelin veya zıddın bulunmasını dikkate alarak meseleyi toplam beş kısımda inceler (Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 16-19).

62 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 238.

şeye yüklem yapılır. Meselâ insanın tanımına "düşünme" (nutuk) değil, düşünmeden türetilen "düşünen" (nâtık) girer. Yine aynı gerekçeyle maddede ortak olmayan şeyler, türde ortak olamazlar.[63] Çünkü suretin bir maddeye yerleşmesi için maddenin o surete kâbil olması gerektiğinden farklı maddelere yerleşen suretler aynı türden şeyleri oluşturamazlar. Bununla birlikte her iki illet de nesnenin kendisinin parçaları olduğundan bunlardan oluşturulan cins ve faslın nesnenin kendisine yüklenmesinin herhangi bir illeti olamaz.[64] Çünkü bir şey ile onun kendisi arasında aracı olamaz. Diğer deyişle bunlar sebepsiz yüklemlerdir. Nitekim aşağıda İbn Sînâ'nın sebepsiz yüklemler hakkındaki görüşü tartışılırken bu durumda işaret edilecektir. Fâil ve gaye varlığı meydana getirdiğinden bunlara da varlığın illetleri adı verilir. Doğal, yapay ve zihinsel şeylerde fâil, konu ve suret olduğunda fiilin kendisi için yapıldığı bir gaye de olur. Şayet matematiksel şeylerde olduğu gibi bir şey sadece suretten oluşmuşsa onun hareketin kendisinde sona erdiği şey anlamında bir gayesinin olması gerekmez. Fakat fâil ve maddî illetler rastlantısal olduğunda, her ne kadar bir gayeye götürse de, o gayenin ilkeleri bizzat değil bilarazdır. Dolayısıyla bu illetlerin bizzat değil bilaraz gayeleri olacaktır. İşte İbn Sînâ'nın talih ve raslantı dediği şey budur. Meselâ alacağını tahsil etmek için giden bir insanın yolda bir hazine bulduğunu düşünelim. Böyle bir durumda yürüme, hazinenin varlığının sebebidir ama bilaraz sebeptir. Hazineyi bulmak ise bir yönden yürümenin gayesidir ama bu da bilaraz gayedir. Yürümenin bizzat veya zatî gayesi, alacağın tahsil edilmesidir, çünkü zatî, daima veya çoğunlukla gerçekleşendir. Bu türlü durumlar, daima veya

63 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 28.

64 Şeyin kendisi ile zatîleri yani maddesi ve sureti arasında aracı bulunmadığı meselesi mahiyetin mecûl olup olmadığı tartışmasıyla ilgilidir. Nitekim Seyyid Şerîf el-Cürcânî, mahiyetin mecûl olmamasını şey ile onun zatı arasında aracı bulunmaması olarak açıklamıştır (Bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 116-118).

çoğunlukla gerçekleşmediği için resim, tanım ve burhanda kullanılamaz.[65] Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi kesin bilginin konuları daima ve çoğunlukla gerçekleşen şeylerdir.

İlletler ile şeyin varlığı arasındaki bu ilişki sebebiyle maddî ve sûrî illet şeyin tanımına girerken fâil ve gaye illet şeyin tanımına girmez, yalnızca resmine girer.[66] Bu sebeple İbn Sînâ suret ve madde ile yapılan tanıma "şeyin mahiyeti bakımından tanımı"; fâil ve gaye ile yapılan tanıma ise "şeyin varlığı bakımından tanımı" adını verir.[67] Fakat hangisi olursa olsun sebeplerin tanıma girebilmesi için tanımlanan şeyin doğasından daha özel olmaması gerekir. Çünkü şeyin doğası özel illetin varlığına dayanmadığından özel illetler, şeyin mutlak olarak değil, özel bir durumda sebebi olurlar. Meselâ humma hastalığı, varlıkta yalnızca ruhun ısısının var olmasından değil, başka sebeplerden de kaynaklanır. Dolayısıyla ruhun ısısı yalnızca belirli bir bedende hummanın varlığının illeti olabilir. Bununla birlikte özel illetler, şeyin doğasıyla örtüşen ve doğanın olduğu yerde bulunup olmadığı yerde bulunmayan genel bir duruma bağlanabilirse bu takdirde özel illetler, genelin varlığının illetleri olurlar. İbn Sînâ buna bulutun oluşumunun illetlerini örnek verir. Buna göre bulutun bütün illetleri yukarıdaki havanın yoğunlaştırılmasının şiddetinde birleşseler bile buluta örtüşen illet, yukarıdaki havanın yoğunlaştırılmasının şiddetidir. Yukarıdaki havanın yoğunlaştırılmasının şiddetinin ise iki illeti vardır: Yükselen buhar ve soğuk. Fakat bulutun tanımında özel illet konumundaki soğuk ve buhar değil, yoğunlaşmanın şiddeti alınır. Böylece tanımda olumlama ve olumsuzlama bakımından buluta örtüşen bir illet alınır.[68]

65 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 238-239.
66 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 204.
67 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 237.
68 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 256-258.

3. Doğal suretlerden her birinin türce kendisine uygun bir maddesi olup suretin bu maddeden ayrı olarak var olması ve başka bir maddede bulunması imkânsızdır. Bu sebeple doğal suretlerin maddeleri, onların tanımına girmektedir. Matematik ilimlerde incelenen üçgen, dörtgen, beşgen gibi matematik şeyler ise maddeden ayrı olarak dışta var olamasalar da zihinde maddeden ayrı düşünülebilirler. Diğer deyişle matematik şeylerin tanımları, maddeden ayrıktır. Çünkü bunların konuları, türce belirli şeyler değildir. Meselâ üçgen, bir ahşapta olabileceği gibi bir altında da olabilir ve üçgenin doğası, belirli bir konuyu gerektirmeyip herhangi bir konuda bulunabilir. Bu sebeple matematik şeylerin konuları onların tanımlarının bir parçası olamaz ve onlara zatî olarak yüklenemez.[69] Dolayısıyla matematik şeylerin tanımı yalnızca suretle yapılır.

4. Gayeden ve suretten her birinin varlığı, mâlûlün varlığını gerektirir. Bununla beraber mâlûl açısından baktığımızda mâlûl olduğunda suretin de mutlaka olması gerekirken gayede böyle bir zorunluluk yoktur. Çünkü bir şey, ancak suretin maddeye yerleşmesiyle meydana geldiğinden suret zaman bakımından mâlûlle birliktedir. Fakat gaye, zaman bakımından mâlûlden sonra gelebilir. Zira gaye bazan dış dünyada bulunuşu bakımından bilkuvve mevcut olur. Meselâ yatak, yatmak için yapılır ve gayesi onda yatılmasıdır. Ama bu gaye, yatak var olduğu anda zorunlu olarak gerçekleşmez. Bu sebeple mâlûlün var olduğu söylendiğinde bütün sebeplerin de var olduğu söylenmiş olur ama gayenin gerçekleşip gerçekleşmediği bilinmediği takdirde mâlûlün var olması dışında başka bir bilgiye ihtiyaç vardır.[70] Dahası bir şey sadece suretten oluştuğunda onda hareketin son bulduğu tarzda bir gayenin bulunması gerekmez. Meselâ geometrik anlamlarda hareketin son bulduğu şey anlamında bir gaye yoktur. Böylesi şeylerde gaye varsa bile bu, hareketin son

69 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 128.
70 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 235.

bulduğu şey anlamında bir gaye değildir. Bu bakımdan gayelerin bir kısmı gayesi olduğu edilgen cisimde bir suret ve araz olarak bulunurken bir kısmı yalnızca fâilde bir anlam olarak bulunur. Kısaca gaye, ya fâildedir ya da münfaildedir ya da kendi başına bir maddede veya bir maddeden meydana gelmiş bir cevher olarak var olur. Bu üç durumun dışında gaye var olamaz.[71]

5. Hem suret hem de gaye, illet olmaları bakımından mâlûlden öncedir. Madde ise bir kısım doğal şeylerde zorunlu olarak sureti gerektirir ve onun varlığı ile birlikte mutlaka mâlûl ve gaye var olur. Maddenin sureti zorunlu olarak gerektirmesi, orada bir gayenin bulunmasını engellemez. Çünkü çoğu doğal şey, zorunluluk ve gaye ile birlikte meydana gelir. İbn Sînâ buna azı dişlerini örnek verir. Buna göre azı dişlerinin yaratıldığı madde geniştir ve tam istidatla meydana geldiğinde suret zorunlu olarak onun gereği olur. Fakat onun genişliğinin yaratılışı, bir tamlık ve gaye içindir. Bu gaye ise yiyeceğin öğütülmesidir. Nitekim dişlerin keskinliğinin yaratılışı da bir tamlık ve gayeye yöneliktir ki bu gaye, yiyeceğin kesilmesidir.[72]

Bir kısım maddelerde ise istidadın meydana gelişi esnasında gayenin meydana gelmesi gerekmez. Bunun sebebi o maddenin tamlığının yani gayesinin hareket ettirici bir illetin hareketine bağlı olmasıdır. Her hareket ise bir zamanda meydana gelir ve sonunda surete varır. Doğal şeylerdeki bu ayırıma karşın yapay şeylerin tamamında gaye veya tamlık bir harekete bağlıdır. Onlarda da sadece maddenin varlığı ile suretin varlığı gerekli olmaz. Meselâ ahşabın insanın barınabileceği bir barınak suretine istidatlı olması, herhangi bir hareket ettirici olmadan onda barınak suretinin meydana gelmesini gerektirmez. Şu halde madde her durumda kendiliğinden surete yönelmez ve surete yönelmesi ancak bir fâil illetle olur. Fâil illet ise maddenin

71 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 40-41.

72 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 233-234.

kendisinden var olan doğal bir güç olabileceği gibi onun dışında yabancı bir güç de olabilir. Şayet illet, doğal ve şeyin cevherinde mevcutsa ve doğal bir güç olduğu için boyun eğdirmeyle ve bizzat etki yapıyorsa, tam istidat meydana geldiğinde mutlaka etkisini gösterir.[73]

Şayet fâil illet, maddenin dışında ise madde ile buluşması ve buluşmaması mümkündür. Bu durumda maddenin istidadı yeterli olsa bile fâil illetle buluşmadığı takdirde suretin varlığı zorunlu olamaz. Bu sebeple hareketin ilkesi olan fâil illetlerin bir kısmı, madde olduğu takdirde mâlûlün varlığını gerektirirken bir kısmı gerektirmez. Maddenin hareket ettiren illeti gerektirdiği durumlarda maddenin varlığı kabul edildiğinde hareket ettirici illetin de varlığı kabul edilmiş olur; gerektirmediği durumlarda maddenin varlığını kabul etmek, hareket ettirici illeti kabul etmek demek değildir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, fâil illetin etkisini zorla icra eden doğal bir güç mü yoksa iradî, arzuya dayalı veya yapay bir güç mü olduğudur.[74]

6. Doğal şeylerin çoğunda illet-mâlûl sıralaması, doğrusal değil döngüseldir. Yani meselâ su havaya ve hava da suya dönüşerek varlığını sürdürür. Fakat birbirine dönüşerek varlığını sürdüren şeylerdeki illet ve mâlûller, zat bakımından bir değil tür bakımından birdir. Dolayısıyla zat bakımından bir olan su havaya veya hava suya dönüşmez, aksine havaya dönüşen bütün sular veya suya dönüşen bütün havalar aynı türden olduğu halde farklı farklı zatlardır.[75]

Burhan teorisinin özünü oluşturan illiyet ilkesinin temel çerçevesi özetle bundan ibarettir. İbn Sînâ düşüncesi nedensellikle ilgili yukarıda anlatılan esasların herhangi bir nesneye doğru olarak tatbik edildiği takdirde o nesnenin ne ve niçin olduğunu

73 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 235.
74 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 235.
75 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 239-240.

kavrayabileceğimiz iddiasındadır. Kategoriler bize varlıktaki sıralamayı ve genellik-özellik ilişkisini veriyorsa illetler de bize nesnenin bu sıralamanın neresinde bulunduğunu ve hangi ilişkiler ağına sahip olduğunu verir.[76] Dolayısıyla illetler doğru olarak verildiğinde şeyin varlık hiyerarşisinde bulunduğu yer de doğru olarak verilmiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında illiyet ilkesi, şimdiye kadar söylenen bütün ilkeleri zımnen içermektedir.

Hatırlanacağı üzere zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçişin ilk ilkesi, dilin verili kabul edilmesiydi. Bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş sürecini bilimsel araştırma seviyesinde düşündüğünde zorunlu bilgiler yerine doğruluğu kanıtlanmış ve kabul edilmiş bilgiler, bilinmeyenlerin yerine de bilimin konusunun öğrenilmek istenen durumları geçer. Bu defa zorunludan kazanılmışa doğru seyreden genel intikalde dilin yanına söz konusu kanıtlanmış ve kabul edilmiş bilimsel veriler eklenir. Fakat ister bir bireyin yetkinleşmesi ister sistematik bir bilimsel araştırma olarak düşünülsün, tıpkı geçişin diğer ilkeleri geçerliliğini koruduğu gibi, dilin verili kabul edildiği ilkesi de geçerliliğini korur. Zira dil, herhangi bir düşünme etkinliğinin başlangıcı olan isimleri verir. Genel olarak burhan teorisinde dilin bu işlevi ise zorunludan kazanılmışa geçişin ilk aşaması olan sorularda kendisini gösterir.

76 İlliyet ilkesiyle ilgili meselelerde esas itibariyle *eş-Şifâ* külliyatına dayandık. Bunun sebebi, İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde buradaki araştırmamızı derinden etkileyecek bir farklılığın bulunmamasıdır.

E. Zorunludan Kazanılmışa Geçişin İlk Adımı: Sorular

Duyular yoluyla zorunlulardan kazanılmışlara geçmenin ilk adımı, nesnelerde tahakkuk eden kategorileri, kendi hiyerarşilerine uygun sorularla öğrenmek ve/veya araştırmaktır. Bu sorular, sıradan bir bireyin öğrenmesi, meselâ bir çocuğun eşyayı tanıma süreci, söz konusu olduğunda dilde içerilen kategorik hiyerarşiyi ve sebep-sonuç ilişkilerini kavramayı amaçlarken, bilimsel bir araştırma söz konusu olduğunda nesnenin tanımlanmış kategorik özelliklerini ve sebep-sonuç ilişkilerini kavramayı amaçlar. Bu sebeple İbn Sînâ düşüncesinde öğrenme veya araştırmanın ilk adımı sorulardır ve herhangi bir bilme süreci mutlaka gizli veya açık sorular tarafından yönlendirilir.

İbn Sînâ'nın burhan teorisinde soruların öğrenme ve araştırmadaki işleviyle ilgili en temel kuralı şudur: "Sorular ve bu sorularla bilinenler eşittir." Bu kuralın anlamı, dildeki soruların bir nesnenin varlıktaki sebeplerinin tamamını araştırmayı gerektirecek kadar kapsamlı olduğudur. Zira her bir soru ya varlığı ya da varlıkla birlikte kategorilerden birini -veya soruları birkaç soruya indirgediğimizde bir kısmını- ifade eder. Bu sebeple bir nesne hakkındaki sorular, o nesnenin dildeki isim anlamından başlayıp illetlerinin tespitine ve kategorik özelliklerinin belirlenmesine kadar uzanır. Bu sebeple de sorular, burhan teorisinde hazır bir veri olarak dilin önemini açığa çıkarır. Çünkü araştırmanın

veya öğrenmenin ilk adımı, isim anlamını soran "ne" (mâ) sorusudur. İsmi olmayan şeyi araştırmak mümkün değildir, zira ismi bilinmeyen şeyin kendisi de bilinmeyeceğinden zihindeki bilinenlerle ilişkisi kurularak onun hakkında yeni bilgiye ulaşılamayacaktır. Bu sebeple araştırmanın veya öğrenmenin konusu olan şeyin mutlaka ismi bilinmelidir. İsmi bilindikten sonraki adım, o şeyin dışta var olup olmadığının sorulmasıdır. İbn Sînâ buna "yalın varlık sorusu" (matlabu hel el-basît) adını verir. Bu soru, nesnenin herhangi bir tarzda var olup olmadığını değil, sadece dışta sübut bulma anlamında var olup olmadığını sorar. Bu sebeple bazan buna "mutlak varlık sorusu" da (matlabu hel el-mutlak) denir. Şayet varlık sorusu, nesnenin bizzat kendisinin varlığını değil de bir şey olarak varlığını sorarsa buna "birleşik varlık sorusu" denir. Yalın varlık sorusunda varlık yüklem olurken birleşik varlık sorusunda varlık bağ olur. Meselâ "İnsan var mıdır" dediğimizde varlığın insana yüklenip yüklenmediğini sorarız ve bu, yalın bir varlık sorusudur. Fakat "İnsan canlı mıdır" dediğimizde bu soru, insanın canlı olarak varlığını sorduğundan "dır" bağlacıyla ifade edilen varlık, yüklem değil bağ olmaktadır. Bu sebeple birleşik varlık sorusu, nesnenin zaman, mekân, nitelik, nicelik, konum, etki, edilgi, izâfet ve sahiplik gibi kategorik özelliklerini açığa çıkarmayı amaçlayan, "hangi, nasıl, nice, nerede, ne zaman" gibi soruların tamamını içerir. Bununla birlikte "hangi" sorusu, diğer sorulardan daha yalındır ve araştırılan şeye daha güçlü delâlet eder. Çünkü bu soruyla, bir şeyi ona özgü niteliklerle ayrıştırmak amaçlanır. Nasıl, nice vb. diğer sorular ise daha kapsamlıdır ve verilen cevapta araştırılan şeyin dışındakilerin ortak olması da mümkündür. Bu sebeple İbn Sînâ "hangi" sorusunun, bir yönden nasıl, nice, nerede vb. soruları kapsadığının da düşünülebileceğini söyler.[77] Zira bir şeyi başkalarından ayrıştırdığımızda onun kategorik özelliklerini de zımnen ifade etmiş oluruz.

77 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 18-19.

Her tür varlık sorusuna da varlığın sebebini soran "niçin sorusu" (matlabu lime) eşlik eder. Dolayısıyla biz, ya şeyin varlığının sebebini ya da şeyin herhangi bir durumda bulunmasının sebebini sorarız. Her iki durumda da ya bir hükmün illeti sorulur ya da bizzat varlığın illeti sorulur. Yani bizim bütün niçin sorularımız, dışta var olan şeylerin dıştaki varlıklarının veya dışta bir durumda bulunmalarının illetini sormaktan ibaret değildir, bunun yanı sıra bir hükümle karşılaştığımızda bu hükmün illetini de sorabiliriz. Meselâ insanın gülen olmasının sebebini sorduğumuzda bu soru, insanın dışta gülme özelliğini haiz olmasının sebebine ilişkin olabileceği gibi "İnsan gülendir" yargısını veren bir kimseyi bu hükme ulaştıran illete ilişkin de olabilir. Varlığın ve hükmün illetleri ise daima uyuşmazlar. Çünkü zihinde bir sonuca ulaştıran illet, o sonucun varlıktaki illeti olmayıp sonucu, görelisi, daima birlikte bulunduğu bir şey vb. olabilir. Aşağıda illet ve varlık burhanları arasındaki fark açıklanırken bu durum daha açık görülecektir.

Yukarıda illetlerle ilgili açıklamalarda belirtildiği gibi illetler şeyin ya zatının varlığının sebebi olan ya da zatını oluşturan şeylerdir. Şeyin zatını var eden illetlere ilişkin soru, fâil ve gaye illetleri bulmayı amaçladığından genel olarak "nedir" sorusuyla kesişmez. Fakat fâil illetin gayesi, suretin maddede oluşturulması ise suret ile gaye özdeşleşir. Bu durumda mahiyete ulaşıldığında surete yani gayeye de ulaşılmış olur. Dolayısıyla da niçin sorusu ile nedir sorusu, gaye-suret özdeşliğinin bulunduğu durumlarda da kesişir. Şeyin zatını oluşturan özelliklerin ise onun mahiyeti olduğu belirtilmişti. Şeyin zatını oluşturan illetleri soran niçin sorusu, aynı zamanda, "Mahiyet sorusudur" (matlabu mâ) ve "Şey nedir" şeklinde ifade edilir. Niçin sorusunun bu kısmı ile mahiyet/nelik sorusu arasında yalnızca itibarî bir farklılık vardır. Çünkü şeyin mahiyetini oluşturan özellikler şeye "O, odur" şeklinde yüklenir. Niçin sorusunun cevabında söylenen özellikler şeyin bir parçası olduğundan, "O, odur" yoluyla yüklenmez.

Bunların "O, odur" yoluyla yüklenebilmesi için parça olmaktan çıkarılıp cins ve fasıl haline getirilmesi gerekir. Diğer deyişle niçin sorusuyla ulaştığımız madde-suret ikilisini cins-fasıl ikilisine dönüştürmek gerekir.

Madde-suret ikilisi ile cins-fasıl ikilisi arasındaki farklılık, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatında her fırsatta dikkat çektiği ve tanım ile burhan farklılığının da esasını oluşturan kurallardan biridir. Buna göre madde, belirsizliğe ve olmamışlığa tekabül ederken suret belirginliğe ve olmuşluğa tekabül eder. Suretin eklenmesiyle maddenin kabiliyeti fiile dönüşerek belirginleşir. Bu belirginlik de kendi içinde başka suretleri almaya elverişli ise başka bir suretin eklenmesiyle yeni bir belirginlik oluşur ve bir önceki özelleşme sonrakinin maddesi haline gelir. Dolayısıyla madde-suret çiftleşmesiyle gerçekleşen her bir özelleşme, o maddede gerçekleşen bütün önceki özelleşmeleri madde haline getirir. Söz gelimi düşünme, canlılık doğasına eklenen bir suret, canlılık da cisimlik doğasına bir surettir. Cisim, canlıya nispetle madde işlevi görürken canlı da insana nispetle madde işlevi görür. Bir maddeye onun kâbil olmadığı herhangi bir sureti vermek imkânsız olduğundan belirgin bir fert oluncaya kadar cisme eklenen bütün özellikler, cismin kâbil olduğu özelliklerdir. Bu kabiliyet açısından baktığımızda en üstteki madde aşağıdaki bütün özellikleri bilkuvve içerirken özelliklerin eklenmesi açısından baktığımızda yeni eklenen her suret, bir yönden belirsiz olan maddeyi eklendiği yönden belirgin hale getirir. Bu özelleşme sürecinde madde daima özelleşen bir cismin başka cisimlerle ortak yönünü, suret ise onlardan farklılığını ifade eder. İşte bu ortaklık, o nesnenin cinsini oluşturur. Cisimliğe eklenerek onu bir derece belirginleştiren suret, oluşturduğu yeni terkibi diğerlerinden ayırdığı için fasıl (ayırım) adını alır. O halde burada madde ile cins aynı şey olmaktadır. Aynı şeye, dışta belirgin ve tamamlanmış bir cisim veya şey olması açısından madde denirken farklı suretleri kabul

edebilmesi yani pek çok anlamla birlikte bulunabilecek belirsiz bir anlam olması açısından cins denilmektedir. İbn Sînâ madde ve cins farkını açıklamak için cisim kavramını örnek verir. Buna göre cisim sadece uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak düşünülür ve bu üç anlamdan başka herhangi bir anlamın girmemesi şart koşulursa bu anlamların dışında duyu, beslenme vb. cisme eklenecek bütün anlamlar cisimliğin dışında kalacaktır. Bu durumda cisim, madde olmaktadır. Çünkü burada cisim tamamlanmıştır ve ona herhangi bir anlam eklediğimizde cisim ile bu anlamdan yeni bir cevher oluşur ve cisim, eklenip suret işlevi gören anlamın maddesi olur. Bu sebeple de cisim, kendisinden ve eklenen suretten oluşan cevhere yüklem olamaz. Ancak cismi, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak düşünür ve bu boyutlarla tamamlanmamış oluşunu şart koşarsak bu durumda cisim cins olur. Çünkü bu anlamda cisim, dışta özel varlığı ve suretleri kâim kılan birçok anlamla birlikte söz konusu boyutların bulunduğu herhangi bir cevhere ait bir cisimlik olur. Bu takdirde anlamların oluşturduğu bütüne, "O, odur" yoluyla cisim yüklemesi yapılabilir. Yani o cevher, üç boyuta sahip olur ve üç boyuta ilâve anlamların tamamı onun hüviyetine dahil olur. Bu anlamıyla cisim ise maddeden ve suretten oluşan ve üç boyuta sahip olan her toplama yüklenir.[78]

Cisimle ilgili olarak yapılan bu açıklama, bütün cinsler için geçerli olduğu gibi fasıllar için de geçerlidir. Çünkü cinsi madde olarak dikkate aldığımızda fasıl da suret olarak dikkate alınmakta ve her ikisi de bunlardan oluşan nesnenin bir parçası olmaktadır. Meselâ düşüneni ilâve bir şey bulunmama şartını koşarak düşünme sahibi bir cisim olarak aldığımızda düşünen fasıl değil, insanın bir parçası olur. Dolayısıyla bu durumda canlıyı düşünene yüklem yapamayız. Ancak düşüneni düşünme sahibi olduktan sonra başka suret ve şart bulunmasını mümkün kılan

78 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 46-50; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 189-194.

bir cisim veya şey olarak aldığımızda fasıl olur ve bu durumda canlıyı ona yüklem yapabiliriz. Şu halde bir şeyin madde ve cins oluşunun genel kuralı şudur: Aynı şey herhangi bir fazlalık olmaması şartıyla madde veya suret; fazlalıkların her birinin, onun anlamının bütünlüğüne dahil olması mümkün olduğunda cins ve fasıl olmaktadır. Cins ve fasıl bir araya geldiğinde ise tür denilen şey oluşmaktadır. Dolayısıyla tür, cinse dönüşen ve pek çok anlamın katılımına elverişli olan şeye bu anlamlardan yalnızca bir tane eleyerek bir belirginlik oluşturulduğunda ortaya çıkmaktadır.

Maddenin cins ve suretin fasıl olması, herhangi bir tür altına giren fertteki parça-bütün ilişkisini genel-özel ilişkisine dönüştürmektedir. Bu bağlamda bir fert, kendi türünden en üst cinsine kadar kendisinden daha genel olanların hepsini içermektedir. En üst cins de kendisi ile herhangi bir türünün fertleri arasındaki bütün özelleşme durumlarını bilfiil kapsamaktadır. Genelden özele doğru ilerleyen sıralamada her bir özelleşme aşaması, kendinden önceki anlamların kendinden sonrakilerde bulunmasının ve onlara yüklenmesinin illetidir. Diğer deyişle, bir tür, cinsinin ve cinsinin faslının kendi ferdine yüklenmesinin illeti olduğu gibi bir cins de kendi cinsinin ve cinsinin faslının kendi türüne yüklenmesinin illetidir. Meselâ canlı, insana yüklenmesi aracılığı ile Zeyd'e yüklenmektedir. Dolayısıyla insan, Zeyd'in canlı olarak varlığının illetidir. Çünkü canlı önce insana yüklenmekte ve insan da Zeyd'e yüklenmektedir. Ayrıca canlı, kendi faslının yüklenmesinin de illetidir. Zira fasıl, canlının bir parçası olmaklığında canlının cinsi gibidir ve önce canlı, sonra da canlı vasıtasıyla insan için vardır. Bu sebeple duyumsayanın insan için varlığı, ancak insanın canlı olması aracılığıyla gerçekleşir. Aynı şekilde cisim, önce canlıya sonra insana yüklenmektedir. Dolayısıyla canlının insan için varlığı, insanın cisim olarak varlığının illetidir. Bununla birlikte tek başına insan, canlının mutlak olarak varlığının illeti olmadığı gibi tek başına canlı da

cisim anlamının mutlak olarak varlığının illeti değildir. Niçin sorusunun cevabıyla, ne sorusunun cevabının, herhangi bir itibarî ayırım olmaksızın kesiştiği alan işte burasıdır. Ne sorusu, şeyin zatını oluşturan unsurları vermekle niçin sorusunun genellik-özellik ilişkisinde ortaya çıkan illetlerinin bir kısmını açıkça vermiş, bir kısmına da tazammunun delâleti yoluyla işaret etmiş olur. Çünkü mahiyet vermek demek, tazammun yoluyla daha üst cins ve fasılları da vermek demektir.

Öyleyse sorularla şeyin önce isim anlamı tespit edilir (isim anlamı sorusu). Sonra bu anlamın dışta bulunup bulunmadığı belirlenir (yalın varlık sorusu). Ardından var olan bu şeyin illetleri tespit edilir (niçin sorusu). Bu illetler içinde şeyi var edenler fâil ve gaye illetler iken dıştaki varlığını oluşturan unsurlar, aynı zamanda şeyin ne olduğu sorusunun da cevabıdır (niçin ve ne soruları). Dolayısıyla niçin sorusu her hâlükârda isim ve mutlak varlık sorusundan sonra gelir. Daha sonra şeyin durumları belirlenir (birleşik varlık sorusu). Şeyin bir durumda varlığı belirlendikten sonra da o durumun illeti sorulur (tekrar niçin sorusu). Bu bakımdan şeyin dışta olup olmadığını soran varlık sorusu ile şeyin mutlak olarak varlığının veya bir durumda varlığının sebebini soran illet sorusu, nesne hakkında bir tasdik talep ederken şeyin zatına ulaşmayı amaçlayan ne ve hangi soruları tasavvur talep eder. Dolayısıyla isim bakımından olan "ne" sorusu, bütün sorulardan öncedir. Zira şeyin varlığı belirlenmeden önce onun ne olduğu sorulduğunda bu soruya verilecek cevap onun mahiyeti değil, yalnızca isim anlamı olabilir. Şeyin kendinde gerçekleşmesi bakımından sorulan ne sorusu ise basit varlık sorusundan sonradır. Çünkü şeyin mahiyeti var olduğu belirlendikten sonra araştırılabilir. Bundan önce şeyin mahiyeti/zatı hakkındaki veriler, onun gerçekten tanımı olsa bile başlangıçta onun yalnızca isminin anlamı mı yoksa şeyin gerçek tanımı mı olduğu anlaşılamaz. Bununla birlikte bazan kendinde şey bakımından ne sorusu, birleşik

varlık sorusundan sonra gelir. Bu durumda şeyin önce mutlak varlığı sonra da bir durumdaki varlığı tespit edilir. Yani şeyin varlığı ve bir özelliğe sahip olduğu belirlenir. Sonra da bu özelliğin ne olduğu sorulur. Meselâ insanın varlığı belirlendikten sonra onun yazan sıfatına sahip olduğu tespit edilir. Bu aşamaya kadar insan hakkında isim bakımından ne sorusu, basit varlık sorusu, kendinde şey bakımından ne sorusu ve birleşik varlık sorusu sorulup cevaplanmış olur. Yazanın ne olduğu sorulduğunda ise birleşik varlık sorusundan sonra tekrar mahiyet sorusu sorulmuş olur. Çünkü bu durumda her ne kadar insanın yazanla nitelenmesi açısından baktığımızda, "İnsan yazan mıdır" sorusu birleşik varlık sorusuysa da sadece yazan açısından baktığımızda insanın yazan olduğunu söylemek, yazanın mutlak olarak varlığını tespit etmekten ibarettir. Bu durumda da soru, yazanla ilişkili olduğu sürece mutlak varlık sorusu olarak değerlendirilip yazanın mahiyeti sorulabilir. Bununla birlikte ilişenlerle ilgili isim bakımından ne olduğu sorusunun cevabı, varlık tespiti yapılmadan önce de mahiyet araştırması için yeterli bir başlangıç olabilir. Meselâ insanın yazan sıfatıyla nitelendiğini tespit etmeden önce de yazanın ne olduğu hakkında dildeki açıklama onun mahiyetini açıklamak için yeterli bir başlangıç sayılabilir. Zira niteliğin varlığı tespit edildiğinde mahiyet de açıklık kazanabilir.[79]

Sorular sıralamasını karmaşık hale getiren şey, zorunlu bilgilerden kazanılmışlara geçişin bilgi ve mârifet ortaklığıyla, diğer deyişle duyuların yardımıyla gerçekleşmesidir. Çünkü bir nesnenin veya oluşun illetleri çoğunlukla duyuların idrakiyle açıklığa kavuşmaz. Duyular çoğunlukla şeyin doğrudan varlığını, beraber olduğu şeyleri veya sonuçlarını algılar. Şayet şeyin varlığı duyular tarafından açık olarak idrak ediliyor ama illeti bilinmiyorsa bu durumda herhangi bir istidlâle gerek olmayacağından

79 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 202.

kendinde şey bakımından niçin sorusu, düşünce, kıyas veya sözdeki niçin sorusuna gerek duymaz. Bu durumda sözdeki illetin varlıktaki illeti öncelemesi söz konusu değildir. Şayet şeyin varlığı kendiliğinden açık değilse bir kıyas ve istidlâlle açıklanır. İstidlâl yoluyla belirlendiğinde de şey hakkında oluşturulan kıyasın sonucunun illeti ile kendinde şeyin illeti başkalaşabilir. Bu takdirde düşünce bakımından niçin sorusu, kendinde şey bakımından niçin sorusunu önceler. Hatta bazan bir şeyin şöyle olduğu bir istidlâlle bilinebilir ama varlıkta onun niçin öyle olduğu bilinemez. Bu durumdaki kıyastaki niçin sorusu, varlıktaki niçin sorusunu önceler. Bir başka ihtimal ise kıyastaki illet ile kendinde şeyin de illetinin aynı olmasıdır. Bu durumda tek bir açıklamada iki soru bir araya gelmiş olur.[80]

Şimdiye kadar yapılan açıklamalar göstermektedir ki sorular içinde en önemlisi, niçin/illet sorusudur. İllet sorusunun cevabı, aklî varlıklarda fâili, sureti ve gayeyi; matematik varlıklarda yalnızca sureti; fiziksel varlıklarda ise dört illetin tamamını içerir. Ancak aklî varlıklarda gayeye ve fâile nispet, surette içerildiğinden suret bilindiğinde gayeye ve fâile nispet de bilinmektedir. Yahut tümdengelimsel bir yolla fâil bilindiğinde mâlûlün kendisi de bilinmiş olur. Çünkü sudûr teorisinde aklîler hakkındaki bilgilerimiz, zorunlu varlığa ilişkin bilginin zaruri bir sonucudur ve aklîler arasında hiyerarşi farklılığının dışında herhangi bir farklılık tespit edemeyiz. Bu sebeple niçin sorusunun cevabının son derece karmaşıklaştığı alan fiziksel varlıklardır. Çünkü fiziksel varlıklarda kuvveden fiile çıkış anlamında hareket bulunduğundan illetlerle ilgili yukarıda ifade ettiğimiz karmaşık ilişkilerin tamamını görmek mümkündür. Her bir oluş, bizzat-bilaraz, yakın-uzak, özel-genel, tümel-tikel, basit-birleşik ve bilkuvve-bilfiil karşıtlıklarının tamamına konu olur. Ayrıca sorunun kendisi de illetlerden herhangi birini içerebilir. Bununla birlikte doğal şeyler

80 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 21.

ile iradî şeyler, illetlerin tespitinde aynı zorlukta değildir. Dahası iradî oluşlarda irade, kolayca sayılamayacak şeylerin bir araya gelmesinden sonra kesinleştiğinden oluşu açıklamak için bu illetlerin tamamını saymak gerekir ki bu da çetin bir araştırmayı gerektirir. Bu sebeple de hem niçin sorusunun kendisi hem bu sorunun cevabı, söz konusu karşıtlıkların da oluşturduğu kombinasyonlarla birlikte dört illetten de olabilir. Bu bağlamda soru fâili içerdiğinde bunun cevabı gaye olabileceği gibi fâili uyaran ilke de olabilir. Ama bu sorunun cevabında suretin söylenebilmesi için onun fiilin kendisiyle özdeş olmaması gerekir. Dolayısıyla cevapta söylenen şey, ya gayelerin gayesi olan suret olabilir ya da surette içerilip suret gibi işlev gören bir anlam olabilir. Fâili içeren sorunun cevabında madde de suretle aynı hükümdedir. Soru gayeyi içerdiği zaman, fâil ilke ile veya fâile nispet edilmiş maddî ilke ile cevap verilebilir. Fakat tek başına maddeyle cevap verilmez. Gayenin zikredildiği soruya suret nâdiren tatminkâr bir cevap olur. Suretin cevap olduğu bu türlü sorularda çoğunlukla bir fâile veya maddeye varıncaya kadar soru devam eder. Soru madde ve maddenin istidadı hakkında olduğunda gâî ve maddî illetle cevap verilebilir. Maddenin suret gibi olmayan istidadı hakkındaki soruya fâil illetle cevap verilemez, zira fâil maddeye istidadı veremez. Fakat fâilin veremeyeceği istidat aslî istidattır, tam hazırlık anlamındaki istidat değildir. Bu sebeple istidatla tam hazırlığın kastedilmesi durumunda fâilin cevap olması mümkündür. Yine bu soruya istidadı tamamlayıcı suretle de cevap verilebilir. Soru, sureti içerdiğinde gaye ve fâil ile cevap verilebilir. Fakat tek başına madde ile cevap verilmez, aksine maddeye istidat eklenir ve fâile nispet edilir. Bununla birlikte herhangi bir illet sorusuna verilecek gerçek cevap, bütün illetlerin eksiksiz sayılmasıdır.[81]

81 Bu soruların örnekleri için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, s. 75-77.

Şu halde şeyin gerçek bilgisi, illetlerin tamamının sayıldığı bilgidir. İlleti bulunan bir şey hakkındaki bilgi, onun illetlerinden ne derece yoksun ise o derece eksiktir. Bu sebeple zorunlulardan türetilen bilgilerin sürekli kesinliği verebilmesi için şeyin illetlerinin kullanıldığı istidlâller oluşturulması gerekir. İşte bu istidlâllere burhanî kıyas adı verilir. Genel olarak kıyas teorisi, bilinenden bilinmeyene gitmenin muhtemel bütün yollarını ve bu yollardan hangilerinin doğru sonuç hangilerinin ise yanlış sonuç vereceğini ortaya koyar. Burhanî kıyas ise kıyaslar içinde yalnızca sürekli kesinliği veren kıyasları ifade eder. Bu sebeple burhan teorisinin özünü oluşturan burhanî kıyaslar mantığın bir alt dalı olarak burhan kitaplarının gayesidir ve burhan kitaplarında anlatılan diğer bütün meseleler, bu kıyasın açıklamasına bir hazırlık teşkil eder. Yukarıda dil, kategoriler ve illiyet ilkesiyle ilgili olarak anlatılan bütün esasların hangi şartlarda ve nasıl kullanıldığı takdirde kesin sonuca ulaşacağımızı açıklayan şey, burhanî kıyastır. Burhan teorisi denildiğinde de münhasıran burhanî kıyas kastedilir. Burhanî kıyas ise esas itibariyle iki işlemden oluşur. Birincisi, kesin sonuç vermeye uygun öncüllerin seçilmesi, ikincisi ise kıyasın kurulmasıdır. Şu halde sorulardan sonra ikinci adım, araştırılan şey hakkında sürekli kesinliği vermeye elverişli öncüllerin bulunmasıdır.

F. Zorunlulardan Kazanılmışlara Geçişin İkinci Adımı: Uygun Öncül Seçimi

Öncüllerin seçimi işleminin maksadı, öğrenilen veya araştırılan konuda sürekli kesinliği temin etmek için bir öncülde hangi özelliklerin bulunması gerektiğini belirlemektir. Zira sürekli kesinlik için öncüllerin doğru olduğu ile yetinmemek gerekir. Öncüllerin doğruluğu, kesin sonuç veren bir formda kurulan kıyasın doğruluğunu garanti etse bile bu doğruluğunun sürekliliğini garanti edemez. Bu sebeple öncüllerin doğruluğa ilâve bir kısım özelliklere sahip olması gerekir.[82] İbn Sînâ burhanî kıyasta kullanılacak öncüllerde yedi özelliğin bulunması gerektiğini söyler.

1. Burhanî öncüller, ispata muhtaç olmayan ve kendiliğinde açık öncüllere (evvelî ve bedîhî) dayanmalıdır. Bu özellik, bilgide herhangi bir şekilde kısır döngü veya teselsülün bulunmayacağını ifade eden genel ilkedir.[83] Bunun bir şart olarak ortaya konulması, burhan kitabının aynı zamanda bilginin ve öğrenmenin yani istidlâlin imkânını da açıklamasından kaynaklanır. Bu sebeple daha önce zorunlu bilgilerin oluşumu anlatılırken işaret edilmişti. Burhanî öncüllerin sonuçlarının illetleri olabilmesi için doğa bakımından sonuçlarını öncelemesi şartıyla

82 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 121.
83 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 64-67.

sonuçlarından daha iyi bilinmeleri gerektiği şartı bu özellik kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü bu iki şart, bilginin bedîhî ve zorunlu olarak bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin bilgisine ulaşılabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bununla birlikte burhanî öncüllerin sonuçlarından doğa bakımından önce gelmesi gerektiği şartı, bütün burhanları kuşatıcı bir şart değil, aşağıda anlatılacak illet burhanına özgü bir şarttır.[84] Çünkü öncülün doğa bakımından sonucu öncelemesi için hükmün illetini değil, varlıktaki illetleri vermesi gerekir.

2. Burhanî öncüller zorunlu (zarurî) olmalıdır. Öncüllerin zorunluluğu, konularının ve yüklemlerinin zorunluluğuna, diğer deyişle şeylerin kendinde zorunluluğuna bağlıdır. İbn Sînâ zorunluları üç kısma ayırır. Birincisi, herhangi bir şart koşulmadan mutlak varlık bakımından zorunluluktur. Bunun diğer adı, bir şeyin zatı sebebiyle zorunlu olmasıdır. Bu sebeple herhangi bir anda yok olduğunun var sayılması imkânsızdır. İkincisi, herhangi bir şart koşulmadan mutlak yokluk bakımından zorunluluktur. Bu, varlıkla ilgili açıklamanın aynıyla yokluğa uyarlanmasından ibarettir. Bu sebeple de yokluğu zorunlu şeyin herhangi bir anda var sayılması imkânsızdır. Üçüncüsü ise herhangi bir yüklemin varlığı veya yokluğu bakımından zorunluluğudur. Burhanî öncüller açısından asıl önemli olan da bu üçüncü kısımdır. Zira ilk iki kısımda genel anlamda varlık ve yokluk yüklemlerinin zorunluluğu veya imkânsızlığı dikkate alınmaktadır.

Üçüncü kısımda ise mutlak olarak varlığın ve yokluğun yanı sıra diğer bütün özelliklerin yüklenmesi dikkate alınmaktadır. Bu sebeple de nesneler hakkındaki muhtelif zorunluluk durumlarını açığa çıkaran üçüncü kısımdır. Şayet burhanî öncüllerde sadece ilk iki kısım dikkate alınsaydı varlığı kendisi sebebiyle zorunlu olan ile varlığı başkası sebebiyle de olsa

84 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 472.

sürekli zorunlu olan şeyler dışındaki nesneler hakkında burhan oluşturulamazdı. Oysa sadece varlığı zorunlular değil, varlığı çoğunlukla gerçekleşenler hakkında da bilgi edinilmektedir. Hatta İbn Sînâ varlığı azınlıkla gerçekleşenler hakkında da burhan oluşturulabileceğini iddia eder. Daha önce zorunlulardan kazanılmışlara geçişin temel ilkelerini anlatırken burhanın sadece varlığı zorunlular hakkında değil, çoğunlukla ve azınlıkla gerçekleşen şeyler hakkında da kurulabileceğine işaret etmiş ama bunun ayrıntısına öncüllerin özellikleri anlatılırken değinileceğini yani burada inceleneceğini belirtmiştik. Burhanın öncüllerinin maddeleri bakımından özelliğini kavramak için bu meseleyi vuzuha kavuşturmak gerekir.

İbn Sînâ burhandaki öncüllerin maddesi bakımından durumuna bütün kitapları içinde esas itibariyle iki yerde değinir. Birincisi *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'de, ikincisi de *el-İşârât*'tadır. *İkinci Analitikler*'deki açıklamaları varlık ve imkân ayırımına dayalıdır. Buna göre biz zorunlulukla gerçekleşen şeyin hem zorunlu olduğu hem de var olduğu hakkında burhan oluşturabiliriz. Ancak ister çoğunlukla ister eşitlikle ister azınlıkla gerçekleşsin mümkün şeylerin kısımlarının tamamı hakkında böylesi bir imkâna sahip değiliz. Zira bunlar, zorunlu olmadıklarından onların var olduklarını veya olmadıklarını zorunlularda olduğu gibi kanıtlamak mümkün değildir. Bu sebeple yalnızca çoğunlukla gerçekleşen şeyler hakkında varlık bakımından burhan oluşturabiliriz ve bu burhan da sadece onların çoğunlukla gerçekleştiğini ortaya koyabilir. Fakat bütün bu kısımların varlığının ve yokluğunun kendiliğinde zorunlu olmadığını ve mümkün olduğunu kanıtlayan bir burhan oluşturmak mümkündür. Diğer deyişle biz, ister çoklukla ister eşitlikle ister azlıkla gerçekleşsin bir şeyin mümkün olduğunu kanıtlayabiliriz. Hatta mümkün olduğunu kanıtladığımız bu şeyin imkânının çokluk, eşitlik ve azlık bakımından durumunu da açıklayabiliriz ama çoklukla gerçekleşenler hariç imkânını kanıtladığımız bu şeylerin

gerçekleşip gerçekleşmediğini kanıtlayamayız.[85] Açıktır ki bu durumda imkân, önermede kip değil yüklem olacaktır.

İbn Sînâ *eş-Şifâ*'dan sonra kaleme aldığı *en-Necât*'ta, "burhandan mümkünlerin bilgisinin meydana gelmesinin niteliği" başlığı altında aynı düşünceyi sürdürür. Yine *en-Necât*'ta da mümkünleri, "çoğunlukla olanlar ve rastgele olanlar" şeklinde iki ayırarak eşitlikle ve azlıkla gerçekleşenleri *eş-Şifâ*'dakinin aksine herhangi bir ayırıma tâbi tutmadan "rastgele olanlar" içinde değerlendirir. Buna göre çoğunlukla olan şeylerin çoğunlukla gerçekleşen illetleri vardır. Bu illetler orta terim yapıldığında birincisi bilgi, ikincisi zan olmak üzere iki tür inanç verir. Bilgi olan inanç, bu şeylerin imkânının çoğunlukla olmasıdır. Bilgi olduğu için de bu inanç kesindir. Zan olan inanç ise onların olmalarına dairdir. Çünkü bir şeyin çoğunlukla gerçekleşeceğini bilmek, onun varlığına dair yalnızca bir zan oluşturur ve bu zannın doğruluğu için gerçekleştiğinin duyu araçları ile idraki gerekir. Fakat bunlar henüz olmamışken olacakları hakkında çoğunlukla olduklarına dayanarak bir burhan oluşturmak mümkündür. Bu sebeple İbn Sînâ, çoğunlukla olanlarda bir tür zorunluluk olduğunu söyler. Rastgele olanların ise yalnızca rastgele oldukları ve genel olarak mümkün oldukları kanıtlanabilir. Bunlar hakkında ileride olacakları veya olmayacaklarına dair bir burhan oluşturmak imkânsızdır. İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki açıklamasının dikkat çeken tarafı, çoğunlukla gerçekleşenlerin ileride gerçekleşmesiyle ilgili kanaatimizi *eş-Şifâ*'da "beklenti" (التوقع) kelimesiyle ifade edip bizdeki zanna dikkate çekmekle yetinmesine rağmen burada beklentiyi oluşturan "bir tür zorunluluk" (ضرورة ما) bulunduğunu söylemesidir.[86] Yani bir şey çoğunlukla gerçekleşiyorsa onun ileride de gerçekleşeceğine dair beklentimizi doğuran şeyi, İbn Sînâ bir tür zorunluluk olarak adlandırmaktadır. İlk bakışta bu zorunluluğun yukarıda belirtilen "bilgi" kısmını ifade ettiği

85 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 191.
86 İbn Sînâ, *en-Necât* (Fahrî), s. 111.

düşünülebilir. Ancak aynı bilginin hem çoğunlukla hem de rastgele olan kısımda bulunduğunu gözden kaçırmamalıyız. İki grup arasındaki fark, bilgide değil zandadır. Zira rastgele olanlarda zan derecesinde bir inanç elde etmek mümkün değildir. Öyleyse çoğunlukla gerçekleşendeki "bir tür zorunluluk" nedir? Bu sorunun cevabına gerek *eş-Şifâ* gerekse *en-Necât*'taki açıklamalardan hareketle ulaşmak mümkündür. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da bir şeyin varlığı hakkında -imkânı değil- burhan oluşturmayı o şeyin varlığının yokluğundan ayrışmasına dayandırmıştır. Şayet herhangi bir nesnenin varlığı, yokluğundan ayırt edilebiliyorsa biz onun var olacağına dair bir beklentiye girebiliriz demektir. Çünkü bu durumda ister doğal ister iradî olsun, "O şeyin varlığı, çelişiğinden ayrışmış demektir."[87]

İşte İbn Sînâ bizde bu beklentiyi oluşturan ve şeyin varlığının çelişiğinden ayrılmasını sağlayan gerçekleşme durumunun bir tür zorunluluk olduğunu söylemektedir. Rastgele gerçekleşenlerde böylesi bir zorunluluk bulunmadığı için de onların varlıklarına dair burhan oluşturulamayacağını düşünmektedir.

eş-Şifâ ve *en-Necât* dikkate alındığında mesele -zorunluluk kavramının belirsizliğine rağmen- anlaşılır görünmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki açıklamaları sorunu karmaşıklaştırmaktadır. Zira İbn Sînâ *el-İşârât*'ta imkân ve varlık ayırımı yapmadan azlıkla gerçekleşen şeyler hakkında burhan oluşturulabileceğini iddia etmekte ve aksini düşünenleri eleştirmektedir:

> İlimlerde, bazan hükmün zorunluluğu bazan hükmün imkânı bazan da -yıldızların birleşme ve ayrılma durumlarının bilinmesi gibi- zorunlu olmayan belirsiz bir varlık araştırılır... Her cinsin de kendisine özgü öncülleri ve sonuçları vardır. Burhan oluşturan kimse, zorunluyu zorunludan ve zorunsuzu da zorunsuzdan çıkarır. O halde 'burhan oluşturan kimse, yalnızca zorunluları ve çoğunlukla gerçekleşen mümkünleri kullanır, başkalarını

87 İbn Sînâ, *en-Necât* (Fahrî), s. 111.

> değil' kimsenin sözüne iltifat etme. Aksine burhan oluşturan kişi, azlıkla gerçekleşen bir mümkünün doğruluğunu intaç etmek istediğinde azlıkla gerçekleşen mümkünü kullanır ve her kısımda ona uygun olanı kullanır. Öncekilerin muhakkiklerinden biri, bunu, sonrakilerin farkına varmadığı bir anlamda söylemiştir. O, "Burhanda zorunlu yalnızca zorunlulardan çıkarılır ama burhan dışındakilerde zorunlu olmayanlardan çıkarılabilir" demiş ve bundan başka bir şey kastetmiştir. Ya da "Burhanın öncüllerinin zorunluluk, imkân veya mutlaklığı bakımından doğruluğu, zorunlu bir doğruluktur" demek istemiştir.[88]

Bu pasaj ilk bakışta zorunlulukla, çoğunlukla ve azlıkla gerçekleşenlerin tamamının burhanda yukarıda açıklanan anlamda varlık bakımından alındığını ifade etmektedir. Oysa *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta azlıkla gerçekleşenlerin yalnızca imkân bakımından alındığı ifade edilmişti. Şârihlerden Fahreddin er-Râzî, bu pasajın şerhinde metni yeniden ifade etmekle yetinmiş ve ayrıntısına girmemiştir.[89]

Meseleyi daha ayrıntılı inceleyen Nasîrüddîn-i Tûsî ise imkânın yüklem ve kip olmasının farklılıklarını da dikkate alarak öncelikle İbn Sînâ'nın zorunlu, mümkün ve vücûdî taksimini örneklerle belirginleştirir. Buna göre ilimlerde araştırılan şeyler, üçe ayrılır: Zorunlu (üçgenin açılara sahip olması), sırf mümkün (veremlinin iyileşmesi) ve vücûdî ("ay"ın tutulması). Ancak Tûsî, mümkün önermede kipi değil de hükmün kendisini dikkate aldığımızda mümkün öncülün de zorunlu kısmına gireceğini söyler. Diğer deyişle önermenin amacı, imkân hükmünün bizzat kendisi ise önerme zorunluya dönüşmektedir. Bu durumda "Veremli iyileşir" önermesi, eğer iyileşmenin mümkün olduğunu ifade ediyorsa veremlinin iyileşebileceği hükmü zorunlu olmaktadır. Çünkü konuya yüklenen yüklemin imkânıdır. Fakat imkân, önermede yüklem değil de kip ise yani veremlinin

88 İbn Sînâ, *el-İşârât* (Necefzâde), I, 347.
89 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (Necefzâde), I, 349-351.

iyileşmesinin varlıkta gerçekleşme durumu ifade ediliyorsa bu durumda önerme mümkün olmaktan çıkıp vücûdî olmaktadır. Vücûdî önerme ise çoğunlukla, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşenler olarak üçe ayrılmaktadır. Daha sonra Tûsî bu üç kısmın tamamı hakkında burhan oluşturulabileceğini ama burhanların sonuçlarının öncüllerin durumuyla paralel olduğunu söylemektedir.[90]

Eğer Tûsî'nin yorumu doğruysa *eş-Şifâ* ve *en-Necât* ile *el-İşârât* arasında azlıkla gerçekleşen şeyler hakkında burhan oluşturulup oluşturulamayacağı hakkında görüş farklılığı var demektir. Zira İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta mümkün şeylerden yalnızca çoğunlukla gerçekleşenler hakkında burhan oluşturulabileceğini söylerken *el-İşârât*'ta azlıkla gerçekleşen şeyler hakkında da burhan oluşturulabileceğini iddia etmekte hatta buna karşı çıkan önceki mantıkçıları eleştirmektedir. Doğrusu Tûsî'nin yorumu, *Muhâkemât* yazarı Kutbüddin er-Râzî gibi sonraki şârihler tarafından eleştirilmemesi bir yana *el-İşârât* metniyle tamamıyla uyumludur. Çünkü İbn Sînâ sadece imkânın yüklem olmasını dikkate almış olsaydı her öncülün kendisine uygun sonuç vereceğini söylemesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü Tûsî'nin de dediği gibi imkân yüklem olduğunda önerme mümkün değil zorunlu olmaktadır. Nitekim önceki mantıkçıların yorumlarının yanlışlığı ile ilgili Tûsî'nin açıklamaları da bunu desteklemektedir. Buna göre önceki mantıkçıların yanlış yorumladığı söz, Aristo'nun, "Burhan, kesin bir sonuca ulaşmak için kesin öncüllerden kurulu bir kıyastır" sözüdür. Sonrakilerin çoğu, bu sözü "burhan oluşturan kimse, yalnızca zorunlu öncülleri kullanabilir" şeklinde anlamıştır. Fakat onlar, doğal ilimleriyle uğraşanların burhan oluştururken zorunlu olmayan sonuçları zorunlu olmayan öncüllerden çıkardığını görünce kıyasta çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin de kullanılabileceği kanaatine varmışlardır.

90 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 466-469.

İşte İbn Sînâ'ya göre bu doğru değildir, zira burhan oluşturan kimse her hükümde kesinliğe ulaşmayı amaçlar ve bu hükmün zorunlu veya zorunsuz olması arasında fark yoktur. Bu bakımdan her hüküm kendisiyle ilişkili ve kendisine uygun öncüllerden çıkar ve burhan, öncülü ve sonucu ile zâil olmayacak bir zorunlulukla doğru olur. Fakat buradaki zorunluluk, önermelerin kipi olan zorunluluk değil, kesin önermeye ilişkin başka bir zorunluluktur. Diğer deyişle önermedeki hükmün zorunluluğu anlamında zorunluluk değil, önermenin kendisi ister zorunlu ister mümkün olsun öncüllerin ve sonuçların doğruluğu anlamında zorunluluktur. Bu, Kutbüddin er-Râzî'nin ifadesiyle "zorunlu olmayan hükme yüklenme şartıyla" yani konu yüklemle nitelendiği sürece zorunlu olarak onunla nitelenir anlamında "eklenen bir zorunluluktur."[91]

Tûsî'nin vücûdî öncülün kısımlarına verdiği örneklerden biri üzerinde bu zorunluluğu daha belirgin hale getirmek mümkündür. Tûsî çoğunlukla gerçekleşenlere erkeğin sakalının çıkmasını; eşitlikle gerçekleşene canlının erkek olmasını ve azlıkla gerçekleşene bir insanın beşten fazla parmağının olmasını örnek verir.[92] "Canlının erkek olması mümkündür" dediğimizde bununla sadece imkânı yükleme yapıyorsak bu öncül zorunlu hale gelmektedir. Ama söz gelişi bir tabip hamile bir kadını muayene edip karnındaki çocuğun erkek olabileceğini söylüyorsa bu durumda önerme eşitlikle gerçekleşen vücûdî bir önerme olmaktadır. Yine bir insanın altı parmaklı olabileceğine dair bir hüküm veriyorsak imkânı yüklem yapıyoruz demektir. Fakat yine azlıkla gerçekleşen bir kısım öncüllere dayanarak söz gelişi gelecek yıl falan mevkide doğacak çocukların bir kısmının altı parmaklı olabileceğini söylediğimizde azlıkla gerçekleşen bir

91 Râzî, *el-Muhâkemât*, vr. 47ª.

92 Tûsî'nin açıklamaları için bk. *Şerhu'l-İşârât*, I, 469-470. Tûsî'nin verdiği örneklerin bir kısmını İbn Sînâ da zikreder (Bk. *en-Necât*, s. 111; *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 241).

durum hakkında hüküm veriyoruz demektir. İşte İbn Sînâ bu hükmün azlıkla gerçekleşen bir durumun imkânını bildirmesi değil, nâdiren gerçekleşme şartına bağlı varlığını bildirmesi anlamında doğru olduğunu söylemektedir.

Dolayısıyla *el-İşârât*'taki açıklamaları, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'taki açıklamalarına ilâve olup ilimlerde sadece çoğunlukla olan şeyler hakkında değil, azlıkla gerçekleşen şeyler hakkında da burhan oluşturulabileceğini ifade etmektedir. O halde genel olarak İbn Sînâ'nın görüşü şudur: Vücûdî önermelerin her türü burhanda kullanılabilir ama kendi özellikleriyle kayıtlı bir doğruluk ve kesinlik ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, tıpkı önceki mantıkçıların çoğunlukla gerçekleşenleri doğa ilimlerinin incelemelerinden yani pratik durumdan hareketle burhana dahil etmeleri gibi, pratik durumdan hareket ederek bu görüşe varmıştır. Zira İbn Sînâ aşağıda ayrıntılı olarak bahsedileceği üzere yine *İkinci Analitikler*'de burhanî öncüllerin yüklemlerinin zatî ve özgü olması gerektiğini söylediği halde "ilişkili olmayı" geniş tanımlayarak araştırma alanını esnetmiş ve konuyla ilişkili hale getirildiği takdirde uzak arazların da burhanî öncülde yüklem yapılabileceğini söylemiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta azlıkla gerçekleşenleri burhana dahil etmesi, *eş-Şifâ İkinci Analitikler*'de aynı meseleye ilişkin açıklamalarıyla bağdaşmasa da "ilişkili olma" tanımındaki esneklikle uyumludur.

Şimdi zorunluluğun üçüncü kısmının ayrıntısına geçebiliriz. İbn Sînâ üçüncü kısmı kendi içinde beş kısma ayırır.

1. Olumlama ve olumsuzlamanın ezelden beri sürekli olması. İbn Sînâ buna Tanrı'nın bir oluşunu ve cisim olmamasını örnek verir. Zira Tanrı'ya bir niteliğinin yüklenmesi veya Tanrı'dan cisim niteliğinin olumsuzlanması ezelden beri süreklidir.

2. Olumlama ve olumsuzlamanın mutlak olarak sürekli olmayıp konunun zatı mevcut olduğu sürece devam etmesidir. İbn Sînâ

buna, "Bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır" sözümüzü örnek verir. Zira insan fertleri var olduğu sürece onun canlı olması zorunludur. Öte yandan herhangi bir insan ferdi bozuluşa konu olduğunda canlılığını yitirir. Bu sebeple de zorunluluk kalkar.

3. Konunun zatı yüklemle nitelendiği sürece devam eden zorunluluk. Buna örnek "Her ak zorunlu olarak aktır" sözüdür. Zira şeyin aklığının zorunlu oluşu, onun aklıkla nitelenmesine bağlıdır. Şey varlığını devam ettirmesine rağmen karardığı zaman zorunluluk ortadan kalkar.

4. Konu ve yüklem şartına değil, mutlaka gerçekleşmiş bir vakit şartı bağlı olan zorunluluk. Meselâ "Ay zorunlu olarak tutulur" denildiğinde buradaki zorunluluk, ayın tutulma vaktiyle kayıtlıdır.

5. Yüklem var olduğu sürece devam etmekle kayıtlı zorunluluk.

Beşinci şık, bütün zorunluluk tarzlarında geçerlidir. Çünkü ister varlığı zorunlu olsun ister olmasın mevcut olduğu sürece mevcut olma şartıyla şartlandığı takdirde mevcut olmaması mümkün değildir. Dolayısıyla bu kipin maddesi, her konu için her vakitte geçerlidir. İbn Sînâ *İkinci Analitikler*'de bu şıkkın zatı gereği zorunlu olan burhanî sonuçların çıkarılmasına hiçbir katkısı olmadığını ama çoğunlukla gerçekleşen bir durum hakkında ise çoğunlukla gerçekleşen mümkün sonuçlar çıkarılabileceğini söyler. Bu görüşü, *İkinci Analitikler*'deki azlıkla gerçekleşen şeyler hakkında burhan kurulamayacağı görüşüyle tamamen uyumludur. Fakat İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki açıklamaları azlıkla gerçekleşenleri de burhana dahil ettiğinden zorunluluğun beşinci şıkkının da burhanî sonuçların çıkarılmasında katkısının bulunması gerekmektedir.

Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi Kutbüddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta azlıkla gerçekleşen şeylerin burhanda kullanılabileceği hakkında görüşünü zorunluluğun bu anlamına

dayandırarak, "Zorunlu olmayan hükme yüklenme şartıyla eklenen bir zorunluluktur" demiştir ki bu sözün başka bir ifadesi, konu yüklemle nitelendiği sürece zorunlu olarak onunla nitelenir demektir. Diğer şıkların her biri zorunlu oldukları yönden alındıklarında kesin ama yalnızca kendileri gibi sonuç verirler. Çünkü zorunlu oldukları için değişime uğramaları imkânsız olduğundan bu yönden verdikleri sonucun değişmesi de imkânsızdır.[93] Fakat bunların burhanda kullanılabilmesi için yüklemlerinin zatî olması gerekir. Bu durum bizi burhanî öncüllerin zorunluluğunu ancak zatîlikle birlikte değerlendirmemiz gerektiğini gösterir. Bu sebeple hem zatîliği açıklamak hem de zatîlikle birlikte zorunluluğu daha da berraklaştırmak gerekir.

3. Burhanî öncüllerin yüklemleri zatî olmalıdır. Zatî kelimesi, mantığın çeşitli kitaplarında farklı anlamları ifade eder ve İbn Sînâ *İkinci Analitikler*'de bu kelimenin sekiz ayrı anlamını sayar.[94] Fakat bu anlamlardan yalnızca ikisi burhanî öncüllerin zatî olmasını ifade eder. Birincisi şeyin tanımına giren yüklemlerdir. Buna göre bir şeyin tanımına giren ve o nedir yoluyla ona söylenen her şey zatîdir. İkincisi ise tanımında konunun kendisi, konunun konusu, konunun cinsi veya bu cinsin konusunun alındığı şeylerdir. Buna göre bir şey diğerine iliştiğinde ve ilişen şeyin tanımında ilişilenin kendisi, ilişilen şeyin konusu ya da ilişilen şeyin konusunun cinsi alındığında bütün bunlara zatî ilişen ve şeyin o odur yoluyla ilişeni denir. Bu türlü yüklemlerin diğer adı zatî arazlardır. Şu halde konunun tanımında alınmayan ve kendisinin tanımında konunun veya konuyu kâim kılan şeylerin alınmadığı yüklemler zatî değildir ve bunlara mutlak araz denir.[95]

•••••••••

93 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 68-69.

94 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 74-75, 170-171.

95 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 72-73; ayrıca zatî ile ilgili ilâve açıklamalar için bk. *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 83-90.

Mutlak arazlar, bir şeyin cevheri ve doğası bakımından zorunlu olmayıp cevherin ve doğanın dışında kalan bir durum sebebiyle gerekli olan arazlardır. Buna karşılık zatî arazlar, cevher ve doğa sebebiyle zorunlu olan arazlardır. Konunun tanımına dahil olan şeyler, konunun cevheri bakımından zorunludur. Tanımında konunun veya konunun cinsinin alındığı şeylere gelince konu veya onun cinsi bunlar için cevher bakımından zorunlu iken bunlar konu veya onun için mukabillik yoluyla zorunludur.

Şu halde zatî arazlar, konunun kendisine veya cinsine özgü olmaları veya konunun kendisinin veya cinsinin ya mutlak olarak ya da mukabillik yoluyla onlardan yoksun kalmaması sebebiyle zatî araz adını alırlar. Meselâ iç açıların iki dik açıya eşit oluşu, üçgen olmak bakımından üçgenin ayrılmaz özelliğidir. Bu özellikle üçgenin ayrılmaz özelliği olduğu için üçgen türlerine de ilişir. Dolayısıyla o, hem üçgenin hem de eşkenar üçgenin zatîsidir. İç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasına eşkenar üçgen açısından baktığımızda bu özellik, hem konunun yani eşkenar üçgenin hem de konunun cinsinin yani üçgenin zatî özelliğidir. Buna karşılık şaşırma (taaccüp) özelliği, insanın düşünen olmasının zorunlu sonucu olup ayrılmaz özelliğidir. Ama bu özellik, canlının zatî özelliği değildir. Çünkü canlı olmak bakımından canlının bir niteliği değildir. Dolayısıyla şaşırmayı insana nispet ettiğimizde konunun cinsine değil, sadece konunun kendisine özgü bir zatî özelliği nispet etmiş oluruz. Gerek iç açıların iki dik açıya eşit oluşunun üçgene nispeti gerekse şaşırmanın insana nispeti durumlarında şeyin zatının mutlak olarak yoksun kalmadığı bir zatî özellik yüklenmektedir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi bütün zatîler böyle değildir. Zira bir kısım zatîler, konuya mutlak olarak değil mukabillik yoluyla ilişir.

Mukabillik yoluyla yoksun kalmamaktan kastedilen, konunun mutlaka ya o arazla ya da onun zıddı veya yokluğu anlamında mukabiliyle nitelenmesidir. İbn Sînâ bu kısma çizgi için

doğruluk ve eğrilik, sayı için teklik ve çiftlik ve şey için olumluluk ve olumsuzluk örneklerini verir ki bu örneklerden her biri mukabilliğin farklı tahakkuklarını ifade eder. Böylesi arazların zatî araz adını alması için konunun türünden veya cinsinden başka bir şeyde bulunmamaları ve konunun bunlardan yoksun kaldığında sadece olumsuzluk durumunda kalmayıp onların dengi olan bir mukabiliyle nitelenmesi gerekir. Çünkü konu bunların birine sahip olmadığında sadece olumsuzluk halinde kalıyorsa gerek onlarla birlikte bulunma gerek onlarla var olma anlamında onları gerektirmez.[96]

Mukabillik yoluyla zorunlu olanların tamamı burhanî öncüllerin sıfatı olan zatî kapsamına girmez. Zatî kapsamına girmesi için yalnızca bir türün zorunlu gereği olmalıdırlar. Şayet bunlar yalnızca türce bir olan konuda var olmuyorlar da birden çok türde bulunuyorlarsa burhanî öncüllere giremezler.[97] Dolayısıyla burhanî öncüllerin zorunlu yüklemleri cinsler, fasıllar ve zatın gereği olan arazlardır. Özetle burhanda kullanıldığı anlamda zatî arazlar, birincisi konunun tanımında bulunanlar, ikincisi de konunun kendisi veya cinsinin tanımında bulunduğu şeylerdir. İkinci kısma girenler ya sürekli olarak ilişiler ya da mukabillik yoluyla ilişirler. Mukabillik yoluyla iliştiklerinde ise konunun cinsinde değil, konunun kendisinde ya kendilerinin ya da yokluk durumu hariç mukabillerinin bulunması gerekir.

Şimdi zatî hakkındaki bu açıklamalardan sonra zorunluluğu yeniden tanımlayabiliriz. Burhanî öncüllerin zorunluluğundan kastedilen, "A ile nitelenen şey, A ile nitelendiği sürece B olması zorunludur" anlamındaki zorunluluktur. Bu zorunlulukta "zatı mevcut olduğu sürece" şartı yoktur. Bu tanımın içine yukarıdaki üçüncü kısmın beşinci maddesi hariç zorunluluk şıkları girmektedir. Tanımı şıklara uyguladığımızda bu durum

96 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 78.
97 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 97.

daha açık görülebilir. İlk iki kısım mutlak varlık ve mutlak yokluktur. Mutlak varlıkla nitelen A, A olduğu sürece mutlak varlıkla nitelenir. Mutlak yoklukla nitelenen A, A olduğu sürece mutlak yoklukla nitelenir. Üçüncü kısmın şıklarına gelince hatırlanacak olursa bunların burhanda kullanılabilmeleri için zatî olması gerekiyordu. Buna göre şayet olumlama ve olumsuzlama ezelden beri devam ediyorsa zatî bir özellik olması durumunda konu kendisi olduğu sürece onunla niteleniyor demektir. Olumlama ve olumsuzlama mutlak olarak sürekli olmaz da konunun zatı mevcut olduğu sürece devam ediyorsa yüklem zatî olması durumunda konu kendisi olarak kaldığı sürece onunla niteleniyor demektir. Konunun zatı yüklemle nitelendiği sürece devam eden zorunlulukta şayet yüklem, zatî bir özellikse konu kendisi olarak kaldığı sürece onunla nitelenecek demektir. Zorunluluğun konu ve yüklem şartına değil de bir vakit şartına bağlandığı yüklemlerde yüklem zatî olması durumunda bu vakit konunun kendisi olarak kaldığı bütün süreyi kapsayacaktır. Bu sebeple bu kısım da buradaki zorunluluk tanımına zatîlik şartını taşıdığında girer. Yüklem var olduğu sürece devam eden zorunluluğa gelince yüklem zatî ise konu konu olarak kaldığı sürece yüklenmeye devam edecektir. Dolayısıyla bu da zatîlik şartını taşıdığında zorunluluk tanımına girer. Şu halde bir öncülün zorunluluk tanımlarından birine girmesi, onun sürekli kesinliği veren bir burhanda kullanılabilmesi için tek başına yeterli değildir, bunun yanı sıra zatînin iki anlamından biriyle zatî olması gerekir. Çünkü zorunlunun tanımlanan anlamlarından biriyle nitelenen bir özellik zatî olmadığında konu konu olduğu sürece ona yüklenmeyebilir. Bu durumda da onunla şey hakkında sürekli bir kesinlik elde edilemez. Zatî ve zorunlu arasındaki bu ilişki bize burhanî öncüllerin tümel olmasını gerektiğini gösterir.

4. Burhanî öncüller tümel (küllî) olmalıdır. İbn Sînâ'nın burhan teorisinden öncülün tümelliğiyle ilgili iki terim vardır. Birincisi

"bütüne yüklenen" (el-mekûl ale'l-kül), ikincisi de "küllî" terimidir. Her ikisi de yüklemin konunun bütün fertlerine yüklenmesi anlamına gelmekle birlikte aralarında esaslı bir fark vardır. Biz bunlardan birincisine tümlük, ikincisine ise tümellik diyebiliriz. Tümlükten kastedilen, konuyla nitelenenlerin her birinin, konuyla nitelendiği bütün zamanlarda -mutlak olarak bütün zamanlarda değil- yüklemle nitelenmesi veya aksi durumda yüklemin ondan olumsuzlanmasıdır. Dolayısıyla konulardan biri hakkında yüklemin geçerli olmadığı ve nitelenenlerin bazısının bir zamanda yüklemle nitelenmediği tespit edilirse zorunlu öncülün tümlüğü bozulur.[98]

Şu halde öncülüğün tümlüğü, fertlerin her birine o konunun ferdi oldukları bütün zamanlarda yüklenmektir. Tümellik ise bu anlama ilâve bir şart daha içerir: Fertlerin her birine bütün zamanlarda ve ilk olarak yüklenme. Bu sebeple tümel, üç şartın bir araya gelmesiyle tümel olur: Her bir ferde yüklenme; yüklenme şartının bulunduğu bütün zamanlarda yüklenme; ilk olarak yüklenme.[99] Burada yukarıdaki özelliklere ve tümlük tanımına ilâveten "ilksellik" (evvelî) şartı eklenmektedir ki bu şart, burhanî öncüllerin kapsamını biraz daha daraltmaktadır. Çünkü şimdiye kadarki açıklamalar, zatînin yukarıda açıklanan iki anlamından birine sahip yüklemlerin bulunduğu öncüllerin burhanî öncül kapsamına girdiği anlaşılıyordu. Oysa zatînin iki anlamından her biri, bazan ilk olarak yüklenir, bazan da ilk olmayarak yüklenir.[100] Şu halde ilkselliğin anlamını açıklamamız gerekir.

5. Burhanî öncüllerin yüklemleri ilksel (evvelî) olmalıdır. İlksel olmaktan kastedilen, cins, fasıl ve zorunlu araz gibi konunun tümelliğine yüklenen şeyin, ilk önce konudan daha genel bir şeye yüklenip de o genel şey aracılığı ile konuya yüklenmemesidir.

98 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 70-71.
99 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 83.
100 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 83.

Meselâ "Bütün insanlar cisimdir" dediğimizde cisim, insan için ilksel değildir. Çünkü cisim önce canlıya yüklenir, canlı aracılığı ile de insana yüklenir. Cismin canlıya yüklenmesi, insana yüklenmesine dayanmazken insana yüklenmesi canlıya yüklenmesine dayanır. Bu sebeple konudan daha genel bir şeye yüklenen bütün yüklemler, ilk olarak daha genel olana, ikinci olarak da konuya yüklenirler. Bununla birlikte ilkselliği yüklem ile konu arasında aracı bulunmaması olarak anlamamak gerekir. Çünkü ilksel bir yüklem ile konu arasında bir kısım aracılar bulunabilir. Fakat böylesi yüklemlerin ilksel sayılmasının sebebi, daha genel bir şey aracılığı ile konuya yüklenmemeleridir. Bu bakımdan ilk olarak yüklenen şeyin konuya eşit olması da zorunlu değildir, bilakis eşit veya daha genel olabilir. Meselâ cisim canlıya ilk olarak yüklenir ama cisim canlıdan geneldir. Fakat daha genel bir şeye yüklendiği için canlıya yüklenmediğinden yani ilişmenin daha genel bir şey aracılığıyla olmamasından ötürü ilksel kabul edilir. Öte yandan iç açıların toplamının iki dik açıya eşit oluşu üçgene ilk olarak yüklenir ve bu özellik ile üçgen arasında eşitlik vardır.

Şu halde ilkselliğin şartı, yüklemin yalnızca konuya ilişerek var olması değildir. Zira her iki özellik de konuları için ilksel olmasına rağmen iç açıların toplamının iki dik açıya eşitliği yalnızca üçgene ilişirken cisim, sadece canlıya ilişerek var olmaz, canlı olmayan başka şeylere de ilişir. Yine ilkselliğin şartı, konu ile yüklem arasında hiçbir aracının bulunmaması da değildir. Çünkü iç açıların iki dik açıya eşitliği üçgene ilk olarak yüklenmekle birlikte üçgen ile bu yüklem arasında hepsi de üçgene bu yüklemden daha yakın aracılar vardır. Öyleyse ilkselliği bozan şey, bir yüklemin önce daha genel bir şeye ilişmesi sonra da iliştiği bu genel şey aracılığıyla ve dolayısıyla ona ilişmesinden sonra bir konuya ilişmesidir. Eğer yüklemin konudan önce ilştiği şey, konuya eşit ise bu durumda ilksellik bozulmaz. Eşit aracıda ilkselliğin bozulması için eşite yüklenen özelliğin,

eşitten önce konudan daha genel bir şeye yüklenmesi gerekir. Diğer deyişle, konu ile yüklem arasındaki aracılar, bütünüyle konuya eşitse ilksellik bozulmaz. Ama yüklem, konudan önce daha genele yükleniyorsa daha genel ile konu arasındaki aracılar konuya eşit olsa bile yüklem ilksel olma vasfını yitirir. Bu sebeple de ilksel öncül ile yüklemi ilksel öncül farklıdır. Bu bölümün başında anlatılan ilksel öncüllerden kastedilen, tasdik edilmek için konusuyla yüklemi arasında herhangi bir aracı bulunmasına ihtiyaç duymayan öncüllerdir. Nitekim birinci şıkta, "Burhanî öncüller ilksel öncüllere dayanmalıdır" derken kastedilen bu gruba giren öncüllerdi. Oysa yüklemi ilksel öncüllerde konu ile yüklem arasında çoğunlukla aracılar bulunur.

Şimdi ilksellikle ilgili bu açıklamayı zatî ve tümellikle ilgili açıklama ile uyumlu hale getirmemiz gerekir. Yukarıda zatînin iki anlamı açıklanmıştı: Birincisi şeyin tanımına giren yüklemler; ikincisi ise tanımında konunun kendisi, konunun konusu veya konunun cinsinin veya bu cinsin konusunun alındığı yüklemler. Bu zatîlerin bir kısmı şeyin tümelliğine yüklenirken bir kısmı yüklenmez. Şeyin tümelliğine yüklenenler, cinsler, fasıllar ve zorunlu arazlardır. Diğer deyişle şeyin tanımına giren yüklemler ile şeyin mahiyetinden kaynaklanıp bütün fertlerinde bulunan arazlardır. Bu kısma girenler, ilksellik şartına sahiptir. Fakat bunların tazammun yoluyla içerdiği ve konudan daha genel anlamlar, ilksellik şartına sahip değildir. Meselâ canlı, düşünen ve şaşıran (müteaccip) insana ilksel olarak yüklenir. Oysa cisim, insanın tümelliğine yüklenme özelliğine sahip olmasına rağmen ilksellik şartına sahip değildir ve yalnızca canlı için ilkseldir. Düşünen, insanın kurucu (mukavvim) faslıdır ve kurucu bir fasıl olması bakımından yalnızca insan için ilkseldir. Fakat düşünen, canlıyı bölerek (mukassim) insan türünün meydana gelmesini sağlar ve bölen bir fasıl olması bakımından insan için değil, canlı için ilkseldir, çünkü insanı bölüp türlere ayırmamaktadır. Şaşıran ise insanın insan olduğu bütün zamanlarda insan

fertlerinin tamamına yüklenir ve bu sebeple insanın tümelliğine yüklendiği söylenir. Tanımında insan alındığından insan için zatîdir. Bütün insan fertlerine daha genel bir aracı olmaksızın yüklendiğinden de insan için ilkseldir. Konuya tümel olarak yüklenmeyenlere gelince bunlar, konunun veya onun türlerinin mahiyetine girmedikleri gibi konuya özgü zatî arazlar arasına da girmezler. Bunlar yalnızca yukarıda açıklanan mukabillik yoluyla şeye yüklenen zatîlerdir. Bu türlü özellikler, gerçekte türe değil, cinse özgüdür. Bununla birlikte cins bunlarla nitelenmek için belirli bir tür olmaya ihtiyaç duymadığı gibi onlar da cinsin tamamını kuşatmazlar. İbn Sînâ buna cisim için hareketli ve durağan olmayı örnek verir. Bilindiği gibi cisim, bu iki özellikle mukabillik yoluyla yani birisi olduğunda diğerinin bulunmaması veya birisi olmadığında mutlaka diğerinin bulunması yoluyla nitelenir. Fakat cismin hareketli veya durağan olabilmek için herhangi bir tür olarak özelleşmesi gerekmediğinden hareketli ve durağan olmak yalnızca cisme özgüdür. İşte bu anlamda cisim için ilkseldirler. Dolayısıyla konunun tümelliğine mukabillik yoluyla yüklenen zatîler, ancak neye özgü iseler onun için ilksel olabilirler. Zatî, ilksel ve zorunlu arasındaki bu ilişki bizi, burhanî yüklemlerin bir diğer özelliğine ulaştırır.

6. Burhanî yüklemler, konularına özgü (has) olmalıdır. Burada özgülükten kastedilen, konuya yüklenen şeyin yalnızca konunun fertlerinde bulunması ve başka şeylerde bulunmamasıdır. Bu tanıma göre bir şeyin mahiyetini oluşturan ilksel özelliklerin bir kısmı o şeye özgü iken bir kısmı değildir. Daha önce de belirtildiği gibi mahiyete giren özellikler cins ve fasıllardır. Cins ve fasıl bir bütün olarak yüklendiğinde konuya özgüdür. İbn Sînâ bunu, "Tanımlar konuya özgüdür" şeklinde ifade eder. Çünkü tanım, bir bütün olarak düşünüldüğünde şeye yüklenen tek bir kavram haline gelir. Bu sebeple de tanımın tanım olması bakımından tasdik ve tekzibi olamaz. Bir tanımı tasdik veya tekzip edebilmek için onun şeyin kendinde varlığına

örtüşüp örtüşmediğini dikkate almamız gerekir. Ancak tanımın parçalarını müstakil yüklemler olarak düşündüğümüzde cins, zatî ve ilksel olmasına rağmen konuya özgü değildir. Çünkü her cins birden çok türe yüklenme özelliğine sahiptir. Fasıl ise daima konuya özgü gibi görünse de gerçekte konuya özgü olmayan fasıllar vardır. Meselâ çiftin faslı, iki eşit parçaya bölünendir. Oysa iki eşit parçaya bölünme sadece çifte ilişen bir özellik değildir, bölünebilir cisimlerin tamamı iki eşit parçaya bölünme özelliğine sahiptir. Bu sebeple iki eşite bölünmek, daha genel bir şeye ilişerek çifte ilişmediğinden çift için ilksel olsa bile sadece çiftte bulunmadığı için çifte özgü değildir. Bununla birlikte doğal şeylerde bir türü o tür yapan fasılların -tür altındaki sınıfları ayrıştıran fasılların değil- konularına özgü olduğunu belirtmek gerekir. Mahiyete girmeyen zatî arazlara gelince bunların bir kısmı hem ilksel hem de konuya özgü iken bir kısmı ilkseldir ama konuya özgü değildir. Meselâ iç açıların toplamının iki dik açıya eşit oluşu üçgene özgü ve ilksel bir yüklemdir. Ama iki çizgi üzerinde aynı yönden oluşan iki açının iki dik açıya eşit oluşu, bu çizgiler için ilkseldir ama özgü değildir.[101] Yüklemin konuya özgülüğü, bizi burhanî öncüllerle ilgili bir diğer özelliğe ulaştırır.

7. Burhanî öncüller konularıyla ilişkili (münasip) olmalıdır. İbn Sînâ *İkinci Analitikler*'de "ilişkili" kavramını kimi zaman zatî ve özgü kavramlarıyla aynı almama gelecek şekilde kullanır. Meselâ zatıyla ilgili açıklamalardan sonra, "Konunun zikredilen iki yönden biriyle bu arazlardan yoksun kalmaması durumuyla bu arazların, konudan veya onun cinsinden başkasında bulunmamaları durumu bu arazlarda birleşirse onlar, konunun zatıyla ilişkili (münasip) olurlar" der.[102] Halbuki bu, burhanda kullanıldığı anlamıyla zatînin açıklamasıdır. Yine burhanî ilimlerde konudan daha genel olan yüklemlerin "konuya özgü

101 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 85-86.
102 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 78.

kılınması" işlemini "konuyla ilişkili hale getirmek" olarak ifade eder. Fakat farklı bağlamlardaki "ilişkili" kelimesinin kullanımı, ilişkili olmanın yukarıda tanımlanan anlamıyla zatî ve özgü olmaktan başka bir şey olduğunu gösterir.[103]

İlişkili kavramının İbn Sînâ'nın bütün kullanımlarını kuşatacak şekilde açıklaması, bir yüklemin ister yukarıda açıklanan anlamlarıyla zatî ve özgü olsun isterse olmasın özgülüğün genel anlamıyla konuya özgü bir şekilde kullanılmasıdır. Yüklemin konuyla ilişkilendirilmesi, yalnızca konu hakkında bilgi verecek derece özelleştirilmesi olduğundan İbn Sînâ, ilişkili kelimesini çoğunlukla "özgü" kelimesiyle yan yana kullanır. Fakat bu kullanımlarda anlamı değişen "ilişkili" kelimesi değil, "özgü" kelimesidir. Çünkü bu türlü bağlamlarda "özgü olmak", "konuya yüklenen şeyin yalnızca konunun fertlerinde bulunması ve başka şeylerde bulunmaması" anlamında kullanılmaz. Aksine ister yalnızca konunun fertlerinde bulunsun ister konunun cinsinde bulunsun isterse de başka şeylerde bulunsun yalnızca konuyla ilgili olarak kullanılması anlamına gelir. Bu anlamıyla bir yüklemi konuya özgü kılmak, onu konuyla ilişkili hale getirmektir. Dolayısıyla özgü kılmak, yukarıda tanımlanan anlamıyla değil de dildeki anlamıyla kullanıldığı durumlarda ilişkili kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Şu halde bir yüklemin ilişkili olması, hem tanımlanan anlamlarıyla zatîliği ve özgülüğü hem de konunun kendisi ve cinsinden daha genel bir yüklemin konuya özgü olarak kullanılmasını ifade eder. Aynı durum, bir öncülün bir ilmin konusuyla ilişkili hale getirilmesinde de geçerlidir. Şimdi ilişkili olmayı daha ayrıntılı inceleyebiliriz.

Bir yüklemin konuyla veya bir öncülün sonuçla ilişkili olması, konu ile yüklem veya öncül ile sonuç arasındaki uzaklığın giderilmesi demektir. Bu sayede konu genel olduğunda yüklem de

•••••••••

103 İlişkili kelimesinin kullanıldığı ana paragraflar için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 53, 80, 101, 121, 129, 163.

genel, konu özel olduğunda yüklem de özel olarak kullanılmış olur. Bu işlem, konunun tümelliğinin dışına taşan bütün arazlar geçerlidir. Özellikle de konunun uzak arazlarından biri inceleniyorsa ilişkili hale getirme işlemi yapılmadığı takdirde ulaşılan sonucun konuyla hiçbir ilgisi bulunmayabilir. Çünkü uzak arazlar, mutlak olarak alındıklarından onların varlığı, konuya özgü olamaz. Bu bakımdan herhangi bir ilimde uzak arazlarının sanata özgü bir inceleme kapsamına girebilmesi için sanatın konusuna özel olmaları bakımından kullanılmaları gerekir.[104] Meselâ tıp ilminin konusu insan bedenidir. Bu ilimde insana insan olması bakımından ilişmeyen bir özellik araştırıldığında bu araştırmayı tıbba özgü bir incelemeye dönüştürmezsek özellik ilksel olarak neye aitse araştırma da gerçekte o şeyi inceleyen ilmin kapsamına girer. Bu bağlamda tabip mutlak olarak morluğu incelediğinde tıp ilminin konusuna özgü bir inceleme yapmış olmaz. Araştırmanın tıbbın konusuna özgü olması için morluğun, söz gelişi kan kanserine delâlet eden bir morluk olması bakımından incelenmesi gerekir. Bu takdirde morluk, mutlak morluk olması veya insana ait bir morluk bakımından değil, bir durumla birlikte morluk olarak alınır. Bu sayede morluk sadece insana nispet edilmekle kalmaz, bunun yanı sıra bir durumla ilişkilendirilir ve bu durum sayesinde onun insana nispeti belirginleşir. Dolayısıyla da morluk, tıbbın konusuyla ilişkili hale getirilir. Oysa morluk, yukarıda tanımladığımız anlamlarıyla ne zatî ne de özgüdür. Ama söz konusu bakış açısı, onu zatî ve özgü hale getirmiştir. Bu bakımdan konunun zatı sebebiyle ilişmeyen bütün arazlar, konudan daha genel olacaklarından sürekli olarak konuya ilişseler bile konuya özgü bir sonuca ulaştırmazlar. Ama bunlar, özelleştirme ve ilişkilendirme sayesinde konunun zatisi olurlar ve bunların tanımında konu alınabilir.[105]

104 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 79.
105 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 79.

Şu halde ilişkili olma, zatî ve özgü özelliklerin dışındaki uzak arazların konu, konunun cinsi veya cins gibi olanla ilişkili hale getirilip genel için genel ve özel için özel olmasıdır. İlişkilendirme sayesinde uzak bir araz, her ne için kullanılıyorsa ona özgü hale gelir ve arazın yabancılığı ve uzaklığı ortadan kalkar.[106] Bu açıdan bakıldığında ilişkilendirme, bir özelliği veya yüklemi şeye özgü hale getirmenin temelini oluşturur ve özgülük, ilişkili olmayı izler. Bu sebeple özgü ve ilişkili olmak birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Yüklemi konuyla ilişkilendirme, zatî ve özgü tanımlarıyla daralan kesinlik alanını genişletmektedir. Öyleyse zatî ve özgünün yukarıdaki tanımlarının ne yararı vardır? Cevap açıktır: Bu iki kavramın tanımları, nesne hakkında kesinliğe ulaşmak için herhangi bir arazın ya zatî ve özgü tanımlarında geçtiği kadar ilişkili olmasını ya da ilâve bir işlemle bu derecede ilişkili hale getirilmesi gerektiğini gösterir.

Yukarıda öncüllerdeki yüklemlerin özellikleriyle sayılan durumların tamamını, zatîlik kavramında toplamak mümkün görünmektedir. Nitekim İbn Sînâ *el-İşârât*'ta burhanî öncüllerin zatî ve zorunlu olmak üzere sadece iki niteliğini saymıştır.[107]

Bu iki niteliğin kuşatıcılığını dikkate alan Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta burhanî öncüllerin birincisi, sonuçtan doğa bakımından önce gelme, ikincisi, sonuçtan daha bilinir olma, üçüncüsü sonuçla ilişkili olma, dördüncüsü, zorunluluk ve beşincisi tümellik olmak üzere beş özelliğinin bulunduğunu söyler. İlk şartın illet burhanına özgü olduğunu belirten Tûsî zatîliği ilişkili olma içinde, ilkselliği tümellik içinde değerlendirir ve tümelliğin de aslında ilişkili olma ile zorunlulukta bilkuvve içerildiğini belirtir.[108] Bu durumda ilksellik, zatîlik, tümellik, zorunluluk

106 İbn Sînâ'nın verdiği örnek ve açıklamaları için bk. *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 80-81.

107 İbn Sînâ, *el-İşârât* (Necefzâde), I, 347; Fahreddin er-Râzî, *Şerhul-İşârât* (Necefzâde), I, 348-349.

108 Tûsî'nin açıklamaları için bk. *Şerhu'l-İşârât*, I, 470-472.

ve ilişkili olma bir araya gelmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yaptığı gibi sadece zatî ve zorunlu dediğimizde genel olarak burhanî öncüllerin özelliklerinin tamamını ifade etmiş oluruz. Hatta sadece zatîlik içinde diğer bütün özellikleri ifade edebiliriz. Bu sebeple İbn Sînâ *Uyûnü'l-hikme*'de, "İlimlerde burhan, yüklemleri zatî olan öncüllerden oluşur" diyerek zatîlik vasfıyla yetinmiştir.[109]

Bununla birlikte herhangi bir konu hakkında yapılan araştırmaların her zaman tanımlanan anlamlarıyla zatî özelliklerde cereyan etmediğini ve ilişkili olmanın geniş anlamından kaçınmanın çoğu durumda mümkün olmadığını dikkate alırsak bu özetlemenin daha ihtiyatlı kullanılması gerektiği açıktır. Ancak uzak arazların ve azlıkla gerçekleşen şeylerin burhanî öncüllere girmesi durumunu "ilişkili olma" şartı içinde mütalaa edersek burhanî öncüllerin özellikleriyle ilgili şimdiye kadar yaptığımız açıklamalar ışığında akılda tutulması gereken kural şudur: "Burhanî öncüller, yüklemleri ilksel, zatî, özgü ve ilişkili olan zorunlu ve tümel öncüllerdir". Burhan teorisini özetleyen en önemli cümlelerden biri budur ve burhanî kıyasla ilgili aşağıda söylenecek şeyler buna yalnızca iki cümle daha ilâve edecektir.

Öncüllere ilişkin açıklamalar, bir kıyasın öncüllerinin doğru bile olsa zorunlu olmadığı takdirde sonucun kesinliğini niçin garanti etmediğini göstermektedir. Çünkü öncüller incelemenin yapıldığı konunun kendisi veya cinsi ile ilişkili olmadığında veya hem konu hem de yükleminin yahut sadece konusunun

109 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 11. Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 215-217. Sirâceddin el-Urmevî, Kutbüddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi sonraki mantıkçılar burhanî öncüllerdeki yüklemlerin özelliklerini, "Bir ilim, konusuna ilişen zatî arazları inceler" cümlesinin izahında incelemişler ve ilksellik, özgülük ve ilişkili olma durumlarını zatîlik özelliği içinde değerlendirmişlerdir (Bk. Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, s. 19-20; Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, s. 19-20; Cürcânî, *Hâşiye*, s. 62-64).

özelleştirilmesiyle ilişkili hale getirilmediğinde yalnızca doğruluğu verir ama doğruluğun zorunluluğunu ve niçinliğini vermez.[110] Halbuki bir doğrunun öyle olmamasının imkânsız olduğunun gösteren şey, onun zorunluluğu ve niçinliğidir.[111] Bu ikisini temin eden ise yukarıda sayılan özelliklerdir. Bu bakımdan bir kıyasın burhanî olabilmesi için öncüllerinde yukarıda sayılan özelliklerin tamamı bir arada bulunmalıdır. Çünkü kıyasın kesinliğinin sebebi, sonucun kesin olması değil, sonuçtaki hükmün illeti olan öncüllerin kesin olmasıdır. Şimdi burhanî kıyasın tanımına ve kısımlarına geçebiliriz.

110 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 98, 101, 103-104, 121, 129.
111 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 98.

G. Zorunlulardan Kazanılmışlara Geçişin Üçüncü ve Son Adımı: Burhanî Kıyas

Burhanî kıyas, yukarıda sayılan özelliklere sahip öncüllerden oluşturulmuş kıyas türünü ifade eder. Genel olarak burhan teorisinde öncüllerin özellikleri, araştırılan şey hakkında sürekli kesinliğe ulaştıracak şekilde belirlenmiştir. Bu sebeple de burhanî öncüllerin özellikleri, zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçişin bütün ilkelerini içerir. Daha önce de belirtildiği gibi bu ilkeler içinde en kuşatıcı olanı illiyet ilkesidir. Zira şeyin bütün illetleri verildiği takdirde onun ne ve niçin olduğu, varlık ve mahiyeti bakımından bilfiil, nispetleri bakımından da bilkuvve ortaya konulmuş olur. Fakat öncüllerin özelliklerinden de anlaşılacağı üzere burhanî kıyasta öncüllerin yüklemlerinin tamamı şeyin illetleri değildir, Bunların yanı sıra şeyin illeti olmayan uzak arazlar da vardır ve bu arazlar, şeyle ilişkili hale getirildiği takdirde burhanî öncüllerde yüklem olabilmektedir. Öncüllerin özelliklerinin farklılığı, onlardan oluşan kıyasların da farklılığını geretirmektedir. Çünkü kıyas türlerini ve sınıflarını belirleyen şey, öncüllerdir. Bu bakımdan öncüllerinin özeliklerine bağlı olarak burhanî kıyas türü de kendi içinde varlık burhanı (ennî burhân) ve illet burhanı (limmî burhân) olmak üzere iki kısma ayrılır.

1. Varlık burhanı: Varlık burhanı, şeyin şöyle oluşunun varlıktaki illetini vermeyip sadece bilgideki illetini veren burhandır.

Bu burhana varlık burhanı denilmesinin sebebi, gerçekte bir şeyin ya da durumun varlığını kesin bir şekilde tespit etmesidir. Dolayısıyla bir şeyin ve durumun sebebi olmayan unsurlar orta terim olarak kullanılarak burhan oluşturulduğunda varlık burhanı kurulmuş demektir. İşte şeyin ve durumun sebebi dışında şeylerin özelliklerine göre varlık burhanı temelde iki formda kurulur.

a) Kıyastaki orta terim, varlıkta büyük terimin küçük terimde var oluşunun illeti veya mâlûlü olmaz da onun görelisi veya illete nispette eşiti olup onunla birlikte ilişen veya doğası gereği onunla birlikte olan başka şeylerden biri olursa bu durumda kıyas varlık burhanıdır. İbn Sînâ buna şu örneği verir:

Hummaya yakalanmış bu hastanın idrari çok beyazdır.

İdrari böylesine beyaz olan kimsenin menenjit olma tehlikesi vardır.

O halde bu hummalının menenjit olma tehlikesi vardır.

Bu kıyasta orta terim "idrarın çok beyaz olması", büyük terim "menenjit olma tehlikesi" ve küçük terim de "bu hummalı"dır. İdrarın beyazlığı, her ne kadar kıyasta büyük terimin küçük terime yüklenmesinin illeti olsa da gerçekte menenjit olma tehlikesinin illeti değildir. Bilakis hem idrarın beyazlığı hem de menejit olma tehlikesi, keskin karışımların başa doğru itilmesinin sonucudur. Dolayısıyla aynı illetin sonucu olan iki şeyden biri diğerine orta terim yapılmıştır. Bu iki özellik aynı illetin sonucu olmaları bakımından daima birlikte bulunabileceğinden birinin varlığını diğerinin varlığına aracı yapmak mümkün olmaktadır.

Sonuçta sebebe gitme dışında varlık tespiti yapan bütün burhanları içerdiği için bu burhana, mutlak varlık burhanı da denilmektedir. Bu kısmı diğer burhan türlerinden ayıran şey, orta terimin büyük terimin illeti veya mâlûlü olmamasıdır.

Dolayısıyla bu kısımla ilgili olarak gözden kaçırmamamız gereken şey, mutlak varlık burhanının hem sebebi bulunmayan şeyleri hem de sebebi bulunan şeyleri içerecek denli geniş bir alana sahip olmasıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ *İkinci Analitikler*'de terimleri arasında farklı nispetler bulunduğundan âdeta varlık burhanının farklı kısımları hissi veren çeşitli formlar zikreder. Meselâ kıyastaki büyük terim herhangi bir sebep olmaksızın zatı sebebiyle küçük terimde bulunur ama ondaki varlığı açık olmazsa ve orta terim de herhangi bir sebep olmaksızın zatı sebebiyle küçük terimde bulunur ama büyük terimin aksine bunun varlığı açık olursa bu varlık burhanı olur.[112] Fakat ilk bakışta zannedildiğinin aksine bu, üçüncü bir kısım değil, mutlak varlık kısmının sebepsiz şeylerde gerçekleşen versiyonudur.

b) Kıyastaki orta terim varlıkta, büyük terimin küçük terimdeki varlığının mâlûlü olur. İbn Sînâ bu kısma şu örneği verir:

Bu ahşap yanmaktadır.

Yanan her şeye ateş temas etmiştir.

O halde bu ahşaba ateş temas etmiştir.

Kıyasta orta terim yanma, büyük terim ateşin teması ve küçük terim de bu ahşaptır. Dış dünyada herhangi bir şeyin yanmasının sebebi o şeye ateşin temas etmesidir. Oysa bu kıyas, ateşin temasının sonucu olan yanmayı, ateşin o şeydeki varlığını ispatlamaya aracı yapmıştır. Sonuçtan illete gitme olduğu için bu kıyasa, delil de denilmektedir.[113]

2. İllet burhanı: Bir kıyastaki orta terim, büyük terimin küçük terime olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının hem zihinde veya sözde hem de varlıkta illeti olması durumunda

112 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 34.

113 Varlık burhanının kısımları için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 28-29.

bu kıyas, illet burhanı adını alır. İllet burhanının da varlık burhanında olduğu gibi iki temel formu vardır.

a) Orta terim, hem büyük terimin hem de onun küçük terimdeki varlığının sebebidir. Bunun başka bir ifadesi orta terimin büyük terimin bir konudaki varlığının değil, mutlak olarak varlığının sebebi olmasıdır. İbn Sînâ bu kısma safranın bozulmasının gün aşırı tutan hummanın mutlak olarak sebebi oluşunu örnek verir. Çünkü safranın bozulması gün aşırı tutan hummanın kendinde varlığının sebebi olduğu gibi herhangi bir konuda varlığının da sebebidir.

b) Orta terim, büyük terimin kendinde varlığının sebebi değil, yalnızca küçük terimdeki varlığının sebebidir. Bu kısım, bir şeyin illeti olan şeyin onun gerek kendisinin gerekse bütün durumlardaki varlığının illeti olması gerekmediği ilkesine dayalıdır. Bu ilkeye göre büyük terimin herhangi bir konuda illeti olan şey, onun kendisinde de illeti olmak zorunda değildir. Hatta tam tersine büyük terimin bir konuda illeti olan şey, gerçekte büyük terimin kendisinin mâlûlü olabilir. Çünkü bir illetin mâlûlü olan şey varlıkta o illetin başka bir mâlûldeki varlığına aracı olabilir. Dolayısıyla onun başka mâlûlün illeti olmasının illeti olabilir. Bu durumda söz konusu şey bizzat kendi illetinin başka bir mâlûlün illeti oluşunun illeti olabilmektedir. İbn Sînâ buna cismin canlı aracılığı ile insana yüklenmesini örnek verir. Buna göre canlının insandaki varlığı, insanın cisim olarak varlığının illetidir. Halbuki tek başına canlı, cisim anlamının mutlak varlığının illeti değildir, zira canlı olmayan cisimler de vardır. Örnekten de anlaşılacağı üzere böylesi bir illet-mâlûl ilişkisi bütün cins-tür ilişkilerinde bulunmaktadır. Zira cins, kendi cinsinin ve faslının türe yüklenmesinde türün illetidir.

İllet burhanın bu kısmı illetin kendinde varlığı ile bir şey için varlığı aynı olmadığında gerçekleşebilir. Zira orta terim ve büyük terimden her birinin bir zatı bulunduğu ve bu iki zattan her

biri de bir şeyde tahakkuk ettiğinde büyük terimin zatı, orta terimin zatının illeti olmaktadır. Fakat onların zatı ayrı ayrı şeyde bulunduğundan her biri hem kendisi açısından hem de bir şeydeki oluşu açısından dikkate alınabilmektedir. Bu takdirde eğer orta terim yalnızca küçük terimde var olabiliyorsa büyük terim orta terimin sadece zatının değil, küçük terimdeki varlığının da illetidir. Ancak orta terim küçük terimde bulunmak zorunda değilse onun orada bulunmasının illeti büyük terimden başka bir şey de olabilir. Aynı şekilde büyük terimin zatı ve küçük terimde bulunuşu farklı olduğundan küçük terimde bulunmak büyük terimin de gereği olmayabilir. Bu durumda orta terimin büyük terimin küçük terimdeki illeti olduğunu kesinlemek için yeterli şartlar sağlandığı takdirde burhan illet burhanı olur. Aksi halde varlık burhanından öteye geçemez. Bu sebeple İbn Sînâ, "büyük terimin orta terimle dikkate alınması, küçük terimde zorunluluğa değil de henüz imkâna sahip olan bir şeyin dikkate alınması ise orta terim yönünden kesinliğin gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını" söyler.[114] Meselâ cisim ve canlıdan her birinin bir zatı ve bir de çeşitli şeylerdeki oluşları vardır. Her ikisinin de insandaki oluşunu dikkate aldığımızda canlı, cismin insandaki varlığının illeti olmaktadır. Zira cismin varlığı, cismin insan için varlığının ta kendisi değildir. Çünkü cisim insan dışındaki türlerde hatta canlı dışındaki cinslerde de bulunmaktadır. Yine canlının varlığı da onun insan için varlığının ta kendisi değildir. Çünkü canlı insan dışındaki türlerde de bulunmaktadır. Hiyerarşik olarak canlı cisimden sonra geldiğinden veya cisim canlıyı ve fazlasını içerdiğinden cisim canlının illetidir. Fakat cisimlik anlamı ara mertebeleri ve vasıtaları aşarak canlının türlerinden herhangi birinde bulunamayacağından canlının bir türünde cisimliğin gerçekleşmesi, canlının mâlûlüdür. Dolayısıyla cisim canlının varlığının illeti olsa bile insanın cisim olmasının illeti canlıdır. Eğer durum böyle

114 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 37.

olmasaydı canlı bulunmadan insanda cisimliğin bulunması ve dolayısıyla canlı olmayan ama cisim olan bir insanın bulunması mümkün olurdu.[115] Burhanın asıl amacı, bir şeyin ve durumun illetleriyle bilinmesi olduğundan İbn Sînâ illet burhanına mutlak burhan adını verir.[116]

Pekâlâ varlık ve illet burhanının farklı kısımları ne derecede kesinlik vermektedir? Doğrusu bu dört kısmın tamamına da burhan adının verilmesi hepsinden aynı derece kesinlik elde edildiği izlenimi verse de bu izlenim yanıltıcıdır. Zira İbn Sînâ düşünce bir kıyasın tam ve sürekli bir kesinlik vermesinin ana ilkesi şudur: Bir şey veya durumun sebebi bulunduğunda onun kesin olarak bilinmesi ancak sebebini bilmekle mümkündür.[117] Çünkü bir şeye veya duruma dair bilginin kesin olabilmesi için onun zorunlu olduğu yönden bilinmesi gerekir. Bir sebebi bulunan şey veya durum ise ancak sebebiyle zorunlu olur. Aksi halde bir sonucun "böyle olduğu" bilinir ama onun beraberinde, "Böyle olmaması mümkün değildir" şeklinde bir tasdik olmaz. Şimdi bu ilkeyi esas alarak varlık ve illet burhanının kısımlarını değerlendirebiliriz.

• • • • • • • • •

115 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 32-35, 50-51. İllet burhanının ikinci kısmını daha belirginleştirmek için Fahreddîn er-Râzî'nin dediği gibi büyük terimin küçük terimdeki varlığının onun arazlarından biri olduğunu dikkate almak yeterlidir. "Bu durumda bir şeyin mâlûlü, onun arazlarından birinin illeti olmaktadır ki bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur. Meselâ ateşin hareketi onun doğasının mâlûlüdür. Sonra bu hareket, ateşin dokunduğu şeyde ateşin var olmasının sebebi olur. Bundan dolayı, ateşin kendisi değil onun hareketi, büyük terimin meydana gelmesi için orta terim yapılabilir. Çünkü ateşin kendisi, doğrudan yakmanın illeti olmaz, temastan ibaret olan mâlûlü aracılığıyla yakmanın illeti olabilir" (Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 258).

116 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 29.

117 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 34.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere varlık burhanının her iki kısmı da sebebi bulunan şeyleri sebebiyle açıklamayı üstlenmemektedir. Bu durumda varlık burhanının sebebi olan şeylerde verdiği kesinliğin sürekli bir kesinlik olduğunu düşünmemek gerekir. Fakat sebebi bulunmayan şeylerde öncüller tümel ve zorunlu olup hiçbir kuşku barındırmaması durumunda sonuç da kesin olacağından varlık burhanı kesinlik verir. Çünkü sebepsiz şeylerde sebebin yerinde zat vardır. Böylesi durumlarda hem büyük terimin hem de orta terimin küçük terim için varlığı zatı gereğidir. Ancak büyük terimin varlığı gizli iken orta teriminki açıktır. Bu sebeple de orta terim, büyük terimin küçük terime yüklenmesine aracılık edebilmektedir. Zira büyük terimin orta terim için varlığı bir sebep nedeniyle olmayıp zatı gereği olduğundan sebep bilinmediği takdirde büyük terimin orta terim için varlığının bilinmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Diğer deyişle küçük terim -birden fazla şeyi gerektirmesini engelleyecek basitliğe sahip olmadığından- aynı anda büyük ve orta terimi gerektirmektedir. Şu halde varlık burhanı, yalnızca sebebi bulunmayan şeylerde sürekli kesinlik vermektedir ve diğer durumlarda verdiği kesinlik, sürekli kesinlik değildir.[118] Bu bakımdan ne görelilik, illete nispette eşitlik vb. durumlarda ne de mâlûlden illete gitme durumunda süreklilik kesinlik elde edilebilir.

Aynı kural illet burhanında da geçerlidir. İllet burhanında orta terimin hem büyük terimin kendisinin hem de onun küçük terimdeki varlığının sebebi olduğu birinci kısım sürekli kesinlik verebilir. Fakat orta terimin yalnızca büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olduğu ikinci kısımda tam ve sürekli bir kesinlik için orta terimin yalnızca büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olması tek başına yeterli değildir. Sürekli kesinlik için orta terimin küçük terim için varlığının

118 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 35.

sürekli olması gerekir aksi halde burhan, ifade ettiği kesinliği herhangi bir vakitte ifade eder.[119]

Şu halde İbn Sînâ düşüncesinde, "Gerçek anlamda kesin bilgi, şu şöyledir diye inanılan ve öyle olmamasının mümkün olmadığına değişmesi imkânsız bir inançla inanılan bilgidir."[120] Bu bakımdan bir burhanın sürekli kesinliği verebilmesi için hükmün sadece öyle olduğunu değil, niçin öyle olduğunu da kesin olarak cevaplamak gerekir. Açıktır ki bu şart varlık burhanında yalnızca sebepsiz şeylerde yerine gelmektedir, çünkü sebepsiz şeylerde niçin sorusu anlamını yitirmektedir.

• • • • • • • • •

119 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 38. İbn Sînâ *Uyûnü'l-hikme*'de, "Burhanlar arasında burhan adını almaya en lâyık olan, orta terimin, büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olduğu burhandır... ve bunun aksi olanlara delil adı verilir" der. Bu ifade ilk bakışta, varlık burhanını ikinci kısımla ve illet burhanını da ikinci kısımla sınırlı tuttuğu izlenimi verir. Fakat İbn Sînâ, varlık ve illet burhanını kendi içinde ayırıma tâbi tutmadan özet bir şekilde anlatmayı amaçladığından her iki burhan türüyle ilgili ifadeleri, o türün bütün kısımlarını içerecek şekildedir. Zira orta terimin büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olması, illet burhanının her iki kısmı için de geçerlidir. Birinci kısım ile ikincisi arasındaki fark, ikincinin aksine birincide orta terimin büyük terimin kendisinin de illeti olmasıdır. Yine orta terimin büyük terimin küçük terimdeki varlığının gerçekte illeti olmaması durumlarının tamamına varlık burhanı dediğimizde varlık burhanının bütün kısımları ifade edilmiş olmaktadır. Çünkü varlık burhanını varlık burhanı yapan şey, orta terimin varlıkta değil yalnızca hükümde illet olmasıdır ve kısımların farklılığı bu ortaklıktan sonra başlar. Şu var ki, İbn Sînâ varlık burhanının ikinci kısmının adı olan "delil" kelimesini her iki kısmın da adı olarak kullanmıştır. Bunun sebebi de açıktır: Sebepsiz şeyler dışında varlık burhanının ana niteliği, delil olmaktan ibarettir. İbn Sînâ'nın *en-Necât* ve *el-İşârât*'taki açıklamaları da *Uyûnü'l-hikme*'deki açıklamalarıyla paraleldir. Ancak *el-İşârât*'ta illet burhanının iki kısmı arasındaki farka dikkat çeker (Bk. İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 11; a.mlf., *en-Necât*, s. 103; a.mlf., *el-İşârât* [Necefzâde], I, 356; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 214-215; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât* [Necefzâde], I, 356-358; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 485-488).

120 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 27.

Bir şeyi çelişiğinin imkânsızlığı ile ispatlayan hulfî kıyasın ve tikellerinin tamamının sayıldığı tam tümevarımın varlık burhanı vermesinin sebebi de budur.[121] Zira bunlar, kesin bilgi verse de hükmün niçin öyle olduğu sorusunu cevapsız bırakırlar. Söz konusu şart, illet burhanın her iki kısmında da yerine gelmektedir. Bu bakımdan mutlak olarak burhan denildiğinde illet burhanı kastedilir.

Hatırlanacağı üzere ikinci bölümün sonunda, "Nefsin ancak bedenden ayrıldıktan sonra aklî âlem haline gelebilmesi veya eşyanın hakikatini olduğu gibi idrak edebilmesi, metafiziğin burhanîlik ve kesinlik (yakîn) iddiasıyla çelişmez mi?" sorusunu sormuş ve bu soruyu cevaplamayabilmek için burhanîliğin ne anlama geldiğini açıklamak gerektiğini söylemiştik. İşte şimdiye kadar burhan teorisiyle ilgili yaptığımız inceleme, bu soruyu cevaplamanın yeter koşullarını ortaya koydu. O halde şimdi bu soruyu cevaplayabiliriz.

121 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 38.

H. İlletten Bilme ile İlletlerle Bilme Arasındaki Fark

Burhan teorisi, şeyleri fâil, gaye, maddeden ve suretten oluşan illetleriyle bilmeyi amaçlayan bir teoridir. Dolayısıyla bu teori, bir nesneyi bir yönüyle parçalarından bir yönüyle de kendisi dışındaki unsurlardan hareketle bilmeyi taahhüt etmektedir. Teorinin özünü oluşturan burhanî kıyasla ulaşılan bilginin kapsamına metafizik illet de girmektedir. Fakat metafizik illete ilişkin bilgi, onun yalnızca fâil bir illet olarak tespitinden ibarettir yani nesnenin türsel suretin varlığının metafizik illetten geldiğini bilmekle sınırlıdır. Teori bu haliyle insanın farklı kuvvelerinin tamamının nefsin bilme sürecine katılımını öngörmektedir. Zira istidlâl nefsin hazırlığına dayalı olduğundan her bir nesne veya duruma ilişkin mâkul, o nesne ve durum ile uyumlu kuvvelerin algılarını zorunlu kılmaktadır. Halbuki ikinci bölümde açıklandığı üzere insanın yetkinleşmekteki amacı, parçalılıktan kurtularak tıpkı ayrık akıllarda olduğu gibi bölünme ve parçalanma kabul etmeyen bir birliğe ulaşmasıdır. Bu seviyede insanın ulaştığı bilginin ana karakteri, şeyleri parçalarından hareketle değil, metafizik illetinden alarak bilmesi, yani insanın şeylerin mâkullerini şeylerin kendisinden değil, onların metafizik illetinden alarak "bir" haline gelmesidir.

Bu durumda yetkinleşmenin nihaî gayesi, alternatifler arasında tercihte bulunma anlamındaki insanî iradeden yani kasıtla yetkinleşme durumundan kurtularak tıpkı Tanrı gibi zorunlu bir

şekilde bilme ve yapma seviyesine ulaşmaktır. Bu ise bilginin ve eylemin örtüştüğü ve kişinin kendisini bilmesiyle hakikatleri bilmesinin aynîleştiği bir bilme durumudur. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'nın gerçek bilgi dediği şey, bilenin "zatıyla yetindiği" ve zatını bilmesinin şeyleri bilmesi anlamına geleceği tanrısal bir bilgidir. Nitekim İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'teki şu sözünde Tanrı'ya benzemenin esas itibariyle "zatla yetinmek" olduğunu ifade eder: "İlk illete benzemek, hiçbir şey amaçlamaması bilakis zatıyla yetinmesi hususundadır. Çünkü O, ilim ehlinden bir grubun görüş birliğiyle, bu sıfatta bulunmaktadır. Kasıtla yetkinlik elde etmek ise, O'na benzemekten farklıdır."[122]

İnsanın şeylerin hakikatini kendi metafizik illetinden yani tek bir fâil illetten bilmesiyle onların illetlerinden bilmesi arasındaki en önemli fark, ikinci tür bilginin aksine birinci tür bilgide bütün şeylerin hakikatlerini sonuçlarıyla birlikte idrak etmesidir. Buna göre insan, duyu verilerinin hazırlığıyla faal akıldan mâkulün feyzine hazırlıklı hale geldiğinde gerçekte faal akıldan o hazırlığa uygun bir mâkul geliyor değildir. İbn Sînâ'nın metinlerinde, "faal akılda mâkullerin bulunduğu" ve "faal akıldan mâkullerin feyiz olduğu" anlamını ifade eden bütün sözler, kişinin bilme ve yetkinleşme süreci dikkate alınarak söylenmektedir. Çünkü faal akılda birden çok mâkulün birbirinden ayrışmış bir şekilde bulunduğunu düşünmek, onun bir kasıtla yetkinleşme sürecine girmeye muhtaç olmaması ve kendisine dair bilgisinin varlık mertebesi bakımından kendisinden aşağıda bulunan bütün şeylere dair bilgisini içermesiyle çelişir. Her ne kadar mümkün varlık olması bakımından zorunlu varlığa nispetle bir tür aklî birleşiklik içerse de faal aklın "birliği" böylesi bir ayrıntıya elverişli değildir. Bu bakımdan faal akıl, "birden bir çıkar" kaidesi gereğince, tek bir surete kaynaklık eder. Fakat bu suret, maddenin farklı kabiliyetleri sebebiyle en temel cisimsel suretten insan nefsine kadar farklı formlarda gerçekleşir.

122 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 140-141.

İbn Sînâ düşüncesinde maddenin bütün farklılıkları kendi içinde taşımasının veya maddenin bütün suretlere kâbil olmasının anlamı budur. İnsanın herhangi bir araştırma neticesinde araştırılan konuyla ilişkili mâkulü almasının anlamı, öyle görünüyor ki faal akıldan feyiz eden mâkulü ancak hazırlandığı konuyla ilgili olarak kavrayabilmesidir. Yani bilgide ayrıntı, öncelikle kuvvelerin ve kuvveler aracılığı ile de nesnelerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Duyu verilerinin yardımıyla gerçekleşen hazırlık sınırlı olduğu ve duyular yoluyla bir nesneyi veya fiili oluşturan bütün nispetleri kavramak mümkün olmadığından insan, faal akıldan gelen mâkulü bütün sonuçlarıyla idrak edememektedir.

İbn Sînâ'nın nefsin mâkullerin deposu olmadığında ısrar etmesinin sebebi de budur. Çünkü faal akıldan gelen feyiz, tek tek mahiyetlere ilişkin suretler olmadığından nefsin bunların her birini ayrı ayrı muhafaza etmesinin herhangi bir anlamı yoktur. Kişi soyutlanıp da (tecerrüt) hazırlanma yükümlülüğünden kurtularak doğrudan faal akıldan feyiz aldığında gelen sureti neyse o olarak kavrayabileceği için olmuş ve olacak bütün şeylerin bilgisine sahip olmaktadır. Fakat bu bilgi, tıpkı faal akılda olduğu gibi bütün oluşları içeren tümel bir zat bilgisidir. Ayrıntı ancak duyu güçleri sayesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü duyu güçleri, tıpkı maddenin gelen sureti kendisine uygun bir biçimde alması gibi nefisteki mâkulü ancak kendi doğalarına uygun bir şekilde kabul etmektedir.

Bu sebeple aynı mâkul, dış ve iç duyularda onların idrak edebileceği duyulur suretlere dönüşmektedir. Gerçek anlamda tümdengelim denilen şey de budur. Çünkü burada tümevarım, sezgi vb. duyunun aracılığına ve öncüllere ihtiyaç duyan bütün kıyas türleri anlamını yitirmekte ve bunların yerini nefsin kendi metafizik illetinden "mâkulü" vasıtasız kabulü almaktadır. Şu halde İbn Sînâ düşüncesinde aksi mümkün olmayan gerçek

bilgi, bütünüyle tecerrüt etmiş nefsin faal akıldan doğrudan aldığı bilgidir. Bu bilgi, nefisten iç ve dış duyulara geldiğinde onların kendi doğaları doğrultusunda idrak ettiği duyulur suretlere dönüşmekte; dış dünyada mevcut olduğunda duyu araçlarıyla idrak edilebilen duyulur nesnelere ve oluşlara dönüşmektedir. Bunun dışındaki her türlü bilgi, duyusal güçlerin yardımıyla zedelenmiş olduğundan bir tür sonuçtan sebebe gitmeyi barındırır.

Metafizik illetten doğrudan alınan bilgi ile duyuların hazırlığı aracılığıyla alınan bilgi öylesine farklıdır ki eğer birincisine bütün varlığı kapsaması anlamında tümel diyecek olursak ikinciye tümel dememiz uygun olamaz. Çünkü ikinci bilgide mâkul, yalnızca neyin mâkulü ise onunla sınırlı kalmakta hatta o mâkulün tikellerinin tikel olmak bakımından hallerini içermemektedir. Oysa birinci bilgi, feleklerin nefisleriyle ilgili olarak anlatılanlarda belirtildiği üzere, duyu araçlarına geçtiğinde tikellerin sadece kendi tümellerine bağlanma yönünü değil, başka tümel ve tikeller ile ilişkileri sonucunda gerçekleşen hallerini de vermektedir. Bu sebeple Fârâbî ve İbn Sînâ, nübüvveti bu ilkeden hareketle temellendirir. Ancak iki bilginin farkı, bilginin vâkıaya mutabakat anlamında hatta mutabakatla birlikte aksinin alınmasının imkânsızlığı anlamında doğrulukla ilgili değildir. Çünkü gerekli şartları taşıdığı takdirde özellikle illet burhanıyla elde edilen bilgiler de kesinliğin tanımını taşımaktadır. Kesinlik ancak bilginin kendi kapsamının dışına çıkarılması durumunda bozulmaktadır. Şu halde iki bilginin farkı, kapsamında ve dolayısıyla sonuçlarının öngörülebilirliğindedir. Biz, herhangi bir nesne veya durumun bilgisini metafizik illetten almamız durumunda onun bütün iç ve dış sebeplerini ve bütün hallerini tek bir bilişle bilebiliriz. Buna karşılık o nesnenin veya durumun varlık burhanı yoluyla varlığını, illet burhanı yoluyla da sebeplerini tespit edebiliriz ama sebepler hakkındaki bilgilerimiz, onun bütün nispetlerini

kapsamaz. Bu sebeple de ikinci bilgi, birinciye nispetle yüzeysel bir bilgidir.

Bu ayırımı dikkate alarak felsefî ilimlere baktığımızda; tikel bilimlerin tamamının duyu verilerinin hazırlığı ile gerçekleşen bilgiler olduğunda herhangi bir kuşku yoktur. Bu sebeple de bu bilimler, daima yeniliğe ve değişime açıktır. Yenilik, sadece daha önce bilinmeyen bir şey veya durumun bilgisine ulaşılması anlamında değil, bunun yanı sıra daha önce bir şekilde bilinen ama sebepleri bilinmeyen şeyin sebepleriyle bilinmesini yani bilginin burhanîleştirilmesini veya varlık burhanının illet burhanına taşınmasını da içerir. Teorik ve pratik felsefî ilimlerin tamamının burhan yöntemini kullanması ve bilginin burhanîliğini iddia etmesi ilk bakışta böyle bir hükmün doğru olmadığı izlenimini uyandırsa da gerçekte yukarıda anlatılan burhan teorisinin de gösterdiği gibi herhangi bir konu hakkında burhan oluşturulması o konunun burhan oluşturulduğu yönden bile tam anlamıyla bilindiğini garanti etmez. Çünkü burhanın kapsamı "konuyla ilişkili" şeyleri içerdiği ölçüde çok geniştir ve önemli derecede duyu verilerine bağımlı olan bu geniş alanın tamamında aksini düşünmenin imkânsız olacağı anlamında bir kesinlik bulunmamaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ *İkinci Analitikler*'in iki yerinde burhanın yalnızca zatî özelliklerden kurulacağını iddia edenleri eleştirerek burhanın olduğundan fazla abartılmaması gerektiğini belirtir.[123]

Burada asıl sorun, metafizikte ortaya çıkmaktadır. Çünkü metafizik, felsefî ilimler arasında varlık, mevcut, imkân ve zorunluluk gibi tamamıyla bedîhî kavramlara dayalı yegâne tümel ilim olduğu iddiasındadır. Fakat İbn Sînâ'nın insanın tam anlamıyla soyutlanmasını bedenden sonraya bıraktığını düşünecek olursak bir filozofun ulaştığı metafizik bilgi, duyu araçlarının sağladığı hazırlık sayesinde mâkulün alınması yoluyla

123 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 77, 205.

yani burhan teorisi kullanılarak edinilen bir bilgi olacağından tikel ilimlerden yalnızca derece farkıyla ayrılacaktır. Bu sonuç, metafiziğin içerdiği bilgiler kümesiyle çelişmeyebilir. Zira tek tek meselelere dair bu bilgiler, bedîhî kavramlardan hareketle ulaşılan genel kurallardan çıkarılmış olabilir ve bedîhîlere dayandığı için de aksi imkânsız olacak şekilde doğru olabilir. Nitekim İbn Sînâ en kuşkucu göründüğü metinlerinde bile metafizikte söylediklerinin yanlışlığını belirtmez, bilakis doğruluğunu teyit eder. Meselâ zorunluluğun Tanrı'nın hakikati olmadığını söylediği pasajlarda Tanrı'nın zorunlu olduğu bilgisinin yanlışlığını iddia etmez, aksine bu bilginin doğru ama eksik olduğunu zira Tanrı'nın hakikati neyse zorunluluğun bu hakikate yalnızca alâmet teşkil ettiğini iddia eder. Metafiziğin ve fiziğin alanına giren bütün şey ve durumlarla ilgili kuşku izhar ettiği pasajlarda her neyi örnek veriyorsa aynı tavrı sürdürür. Üstelik konulara yüklenen yüklemlerin konu var olduğu sürece yüklenebilirlikleri anlamında tümelliğiyle ilgili bir sorun da yoktur.

Şu halde İbn Sînâ'nın insanın bedendeyken bilme gücünün sınırlılığıyla ilgili iddiaları, doğruluğu burhanî olarak kanıtlanan teorik bilgilerin yanlışlığını değil, her ne hakkında iseler o şeyle ilgili eksik ve yetersiz bilgi olduklarını ifade eder. Bu sebeple de illetlerle bilmeyi amaçlayan burhan teorisinin yetersizliği, metafizikteki bilgilerin doğruluğu ile çelişmediği gibi bir hükmün konunun bütün fertlerine yüklenmesiyle ilgili tümelliğiyle de çelişmez. Fakat İbn Sînâ düşüncesinde yüklenmenin kuşatıcılığı anlamında tümelliğin yanı sıra bir de "içerme" anlamında tümellik vardır. Bu anlamda tümellik, İbn Sînâ'nın tümelin tanımını verdiği metinlerde açıkça ifade edilmez. Çünkü İbn Sînâ ideler görüşünü reddettiğinden tümelin tanımını tamamıyla mantıkî açıdan yapar: Tasavvuru, birden çok şey arasında ortak olmasına engel teşkil etmeyen şey tümeldir. Lâkin bu tanım, İbn Sînâ'nın tümelle ilgili kullanımlarını yeterince yansıtmadığından aldatıcıdır. Çünkü tümeli sadece bu anlamıyla

alırsak bu tanımın kendisini dahi anlama imkânından yoksun kalırız. Bir kavramın çok şey arasında ortaklığına imkân veren şey, onun kavramı olduğu şeyin birden çok şeyde tahakkuk etmesidir. Bu ise o şeyin tahakkuk ettiği bütün şeyleri bilkuvve içermesini gerektirir. Meselâ canlı, birden çok şey arasında ortaklığı düşünülebilen bir kavramdır. Ama kavramın böyle düşünülmesine imkân veren şey, canlının bütün canlı türlerini bilkuvve içermesidir. Bu kuvve, fasıl sayesinde fiil haline gelir. Cinsin faslı içermesinin anlamı da budur. Doğal nesnelerle ilgili bu durum, metafizik illetlerde de bulunmaktadır. Üstelik metafizik illetler, kendilerinden sonrakileri, onların sahip olduğuna ve fazlasına sahip olma anlamında bilfiil içerirler. Tümelliği bu anlamda kullanırsak -ki metafiziğin tümelliğinin gerçek anlamı, kendisinden sonraki bütün ilimleri içermesi ve metafizikçi filozofun, diğer filozoflarının ilimlerine ve fazlasına sahip olmasıdır- İbn Sînâ'nın bedende bulunan nefsin idrakinin yetersizliği ile ilgili ifadeleri, metafiziğin tümelliğiyle çelişir. Zira metafizik, bedenden soyutlanmış bir filozofun değil de duyu verilerinin hazırlığı ile faal akılla ittisal eden bir filozofun bilgilerini ifade ediyorsa onun bütün sonuçlarını bilfiil içeren bir bilgi olmak anlamında tümel olmasının hiçbir gerekçesi yok demektir. Çünkü metafiziği ortaya koyan taakkulün kendisi tümel olmadıkça bir ilim olarak metafiziğin tümelliğini iddia etmek mümkün değildir.

Bu durum bizi, nefsin burhan teorisini kullanarak ulaştığı bilgilerle ilgili köklü bir sorunla karşı karşıya getirmektedir. Bu sorun, duyu verilerinin sağladığı hazırlık sayesinde nefsin gerçekleştirdiği istidlâl faaliyetlerinin gerçek anlamda bir taakkul olup olmadığıdır. Nefsin mâkulleri bilmesini sağlayan nazar gücü, tikel bir güç olan fikir gücünden nasıl ayrışacaktır? İbn Sînâ'nın özellikle *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *Ta'lîkât*'taki daha önce aktarılan pasajları bedenden soyutlanmadıkça nazar gücünün fikir gücünden ayrılığının yalnızca bir derece farkından ibaret

olduğunu ifade etmektedir. Zira iki gücün işlevleri ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın gerçek bir taakkule ulaşılmadığı sürece mahiyet farkının oluşması mümkün görünmemektedir.

Nitekim Sadreddin Konevî, Nasîrüddîn-i Tûsî'ye yazdığı mektuplarında İbn Sînâ'yı aklın imkânları hakkında kuşkucu bir filozof olarak değerlendirerek onun "nazar" aracılığı ile şeylerin hakikatlerinin gerçek anlamda bilemeyeceği kanaatinde olduğunu *Ta'lîkât*'tan alıntılarla ispatlamaya çalışır. Konevî aynı tespiti dile getiren Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi yazarlardan farklı olarak bu sorunu nazar yoluyla şeylerin hakikatlerinin bilinmesinin mümkün olup olmadığı tartışmasında ele alır ve iddiasını esaslı bir gerekçeye dayandırır: Felsefî bilginin elde edildiği nazar, nefsin tikel bir gücüdür ve tikel güç, ancak kendisi gibi tikel bir şeyi idrak edebilir. Konevî'nin nazar dediği şey, tam da yukarıda anlatılan burhanî istidlâldir. Bu sebeple de "nazar" yerine yer yer "fikir" kelimesini kullanır. Gerçekte eşyanın hakikatlerinin herhangi bir kuvve ile idrak edilemeyeceğinde Konevî de İbn Sînâ ile hemfikirdir. Konevî'ye göre doğru bilginin elde edilmesinin temelde nazar ve müşahede olmak üzere iki yolu vardır. Fakat nazar gücüyle ancak soyut hakikatlerin gereklerini ve sıfatlarını idrak edebiliriz. Konevî'nin nazar gücünün sınırlılığıyla ilgili tespitleri, İbn Sînâ'nın *Ta'lîkât*'taki sözleriyle sadece anlam bakımından değil, lafız ve ifade bakımından da örtüşür: Nazar yoluyla "bilmenin nihayeti, herhangi bir şeyin hassasının, sıfatının, uzak veya yakın gereğinin bilgisinden, o şeyin başka bir sıfatına veya özelliğine ulaşmaktan ibarettir."[124]

Konevî buradan hareketle müşahede yönteminin üstünlüğüne ve ancak bu yöntemle şeylerin hakikatlerinin bilgisine ulaşılacağını söyler. Hatta bu yönteme ilişkin tasvirleri de İbn Sînâ'nın soyutlanmayla ilgili görüşleriyle paraleldir. Konevî'ye göre soyut hakikatleri kendiliklerinde idrak edebilmek için kişinin

124 Konevî, *Yazışmalar*, s. 35.

soyutlanması gerekir. Fakat Konevî, tam bir soyutlanmanın ancak bedenden ayrıldıktan sonra gerçekleşebileceğini iddia eden İbn Sînâ'nın aksine kişinin "özel yön" (el-vechü'l-hâs) sayesinde bu dünyada tam soyutluğa erişebileceğini görüşündedir. Ona göre soyut hakikatlerin kendiliklerinde idraki, "Özel bir yön dışında imkânsızdır. Bu özel yön ise insanın mümkün bir varlık oluşu sebebiyle nitelendiği nispet ve sıfatlarından doğan sınırlılığın ortadan kalkmasıdır."[125]

İlk bakışta Konevî'nin söyledikleri ile İbn Sînâ'nın soyutlanma (tecerrüt) hakkında söylediklerinin örtüştüğü düşünülebilir. Çünkü İbn Sînâ da hakikatleri kendiliklerinde idrak etmenin tam bir soyutlanma ile gerçekleşeceğini söyler ki bunun anlamı, insanın bedenle ilgili engellerden yani ruhun bedene taallukundan kaynaklanan nispetlerden ve sıfatlardan tamamıyla kurtularak tam bir soyutluğa erişip herhangi bir değişimden ve başkalaşımdan arınmış bir akıl haline gelmesidir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ ile Konevî'nin söyledikleri tamamen uyuşmaktadır. Fakat daha dikkatli incelendiğinde iki düşünür arasında esaslı bir fark görülmektedir. Bu fark, Konevî'nin kullandığı "özel yön" ifadesinde kendisini gösterir. Özel yön, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sudûr teorisindeki nedensellik zincirini kıran ve kulun herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan Tanrı ile irtibata geçebilmesini ifade eden bir kavramdır. Bu anlamı ile özel yön, sudûr teorisi ile kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışının bir mezcidir. Konevî'ye göre nazar ve fikir gücüyle ulaşılamayacak soyutluğa ve tümelliğe ancak bu özel yön sayesinde ulaşılabilir. İnsanın özel yönle tümelliğe ulaşabilmesinin sebebi ise bütün varlık hakikatlerini kendisinde toplayan kuşatıcı bir ilâhî (câmî-ilâhî) varlık olmasıdır. Şu halde insanın eşyanın hakikatlerini tümel olarak idrakinin dayanağı, onun varlık hakikatlerini kuşatma özelliği iken soyutlunarak tümelliğe ulaşmasının dayanağı,

125 Konevî, *Yazışmalar*, s. 42.

kuşatıcılık özelliğinin bilgiye dönüşmesinin sağlayan özel yöndür. İnsan, özel yönle kuşatıcı (câmî) bir varlık olduğunu idrak ettiğinde nazar ve fikir gücünün eksikliğini tamamlar. Bu işlevi ile özel yön, burhan yöntemiyle elde edilemeyecek tümelliğe ulaşmayı sağlayarak metafizik bilgiyi ikmal eder. Bu sebeple Konevî nazar yöntemiyle ilgili eleştirilerinden bilim olarak metafiziğin aleyhine bir sonuç çıkarmadığı gibi İslâm düşüncesinde metafiziğin en önemli temsilcisi sayılan İbn Sînâ aleyhine de tutarsızlık vb. herhangi bir hükme varmaz. Ona göre filozofların burhan yöntemiyle ulaştığı metafizik, soyutlanarak nispetlerden ve sıfatlardan arınmış kâmil bir insanın ulaştığı bilgiler kümesinin eksik bir ifadesidir. Nazar ve fikir gücünün sınırlılıklarını gören bir metafizikçi olarak İbn Sînâ ise ya *Ta'lîkât*'taki bir kısım ifadelerinin ima ettiği gibi soyutluğa ermiştir ya da sahih aklı ve selim fıtratı sayesinde nazar gücün sınırlarını kavrayabilmiştir.[126]

İbn Sînâ düşüncesinde Konevî'nin kullandığı anlamda "özel yön" (el-vechü'l-hâs) ifadesine en benzer bir kullanım *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *el-İşârât*'ta yer alır. İbn Sînâ *Metafizik*'te zorunlu varlığın gerçekliğini (el-hak) ele aldığı bir pasajda şöyle der:

> Başka şeylere gelince, öğrendiğin gibi, onların mahiyetleri, varlığı hak edemez. Aksine onlar kendiliklerinde ve zorunlu varlığa izâfetleri kesildiğinde, yalnızca yokluğu hakederler. Bu sebeple onların hepsi, kendiliklerinde bâtıl (yok), O'nun sayesinde gerçektir ve O'nu izleyen yöne kıyasla mevcuttur. İşte bu sebeple O'nun yönünün dışındaki her şey, yok olucudur (فلذلك كلها في أنفسها باطلة، وبه حقة، وبالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصلة، فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه).[127]

126 Konevî, *Yazışmalar*, s. 38; a.mlf., *Tasavvuf Metafiziği*, s. 119-125. İbnü'l-Arabî ve Konevî düşüncesinde insanın kuşatıcı bir varlık olması ve özel yön hakkında geniş bilgi için bk. Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 127-184; a.mlf., *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 205-234.

127 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 101-102.

Bu pasajda İbn Sînâ her bir mümkünün varlığını ve sürekliliğini sağlayan şeyin, Tanrı'dan gelen varlık olduğunu ve herhangi bir mümkündeki varlığın Tanrı'nın o şeye bakan yönü veya yüzü (el-vech) olduğunu söylemektedir. Bu sebeple de pasajın son cümlesi, "Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapma, O'ndan başka tanrı yoktur ve O'nun yüzü dışındaki her şey yok olucudur" anlamındaki Kasas sûresinin 88. âyetine gönderme yaparak, "Tanrı'nın yüzü" ifadesini, zorunlu varlıktan taşarak mümkünün yokluğunu varlığa döndüren şey şeklinde yorumlamaktadır. İbn Sînâ yine *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te nesnelerin varlığının özellikle de türsel varlığın "ilâhî/tanrısal varlık" olduğunu zira Tanrı'nın lutfu olduğunu söyler.[128]

Fakat bu pasajdaki açıklamalar tamamıyla nedensellik ilkesiyle uyumludur ve Konevî'nin söylediklerine yalnızca îmâ yollu bir benzerlik bulabiliriz. Bundan daha açık bir ifade, "yön" kelimesi geçmemesine rağmen *el-İşârât*'ta görülmektedir. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta mümkünler silsilesinin sonsuza kadar gitmesinin mümkün olmadığını ve bu gidişin bir zorunlu varlıkta durması gerektiğini ispatlamayı amaçladığı pasajlarda sonsuza kadar giden mevcutlar silsilesini bir bütün olarak düşünür. Ardından bu bütünün zorunlu bir varlığa dayanması için hem toplamın hem de her bir parçanın bu zorunluya dayanması gerektiğini söyler:

> Bir toplamın illeti olan her şey, o toplamın parçalarından başka bir şeydir. Dolayısıyla o illet, öncelikle toplamı oluşturan fertlerin, sonra da toplamın kendisinin illetidir. Aksi halde fertler, o illete muhtaç olmazlar ve bu sebeple de toplam, fertleriyle tamamladığında o illete muhtaç olmazdı.[129]

Pasajın en önemli vurgusu, bütünün muhtaçlığı ile fertlerin muhtaçlığını veya bütüne illet olmak ile fertlere illet olmayı

128 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 180.
129 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 298-299.

ayrıştırmasıdır. Buna göre bir bütün olarak mevcutlar ilk illete muhtaç olduğu gibi o bütünün içindeki her bir mevcut da ilk illete muhtaçtır. Burada fertlerin her birinin muhtaçlığı, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'teki ilâhî varlık veya Tanrı'nın yüzü ifadesiyle açıklanabilir. Çünkü her bir ferdi Tanrı'ya veya ilk illete muhtaç kılan şey, O'nda tahakkuk eden ilâhi varlıktır veya o şeyin Tanrı'ya bakan yönüdür. Gerçekte bütünün hiyerarşik olarak ilk illete muhtaç olduğunu söylemek, İbn Sînâ metafiziğin ana ilkelerinin zorunlu bir sonucudur ama bütündeki her bir ferdin, ifadelerin zâhirinden anlaşıldığına göre, doğrudan illetle ilişkili olduğunu söylemek, nedensellik ilkesiyle bağdaşmaz. Fakat İbn Sînâ henüz sadece ilk illetin var olması gerektiğini kanıtlamayı amaçlamaktadır. Nedensellik ise ancak ilk illetin varlığın kanıtlandıktan sonra kanıtlanabileceğinden İbn Sînâ fertlerin muhtaçlığı ile toplamın muhtaçlığını herhangi bir sakınca görmeksizin ayırabilmektedir. Bu sebeple de İbn Sînâ, "Tanrı'ya bakan yüz/yön" veya "Tanrı'nın her bir ferdin illeti oluşu" ifadelerden genel bilgi teorisine ilâve edilecek özel bir epistemik sonuç çıkarmamaktadır. Çünkü burada özel bir epistemik sonuç çıkarılabilmesi için nedensellik ilkesinin kaldırılması gerekir ki bu, İbn Sînâ metafiziği açısından mümkün değildir. İbn Sînâ ile Konevî'nin farklılığı bundan kaynaklanmaktadır. Konevî, özel yön sayesinde bir insanın parçalılıktan tamamen kurtulup tam bir soyutlamaya ulaşabileceğini, kabiliyetler farklı olmakla birlikte her bir insana mahsus bir özel yönün bulunduğunu ve bu özel yönün ancak müşahede yöntemiyle tam anlamıyla işlevsel hale geleceğini söyleyerek metafiziği hem bireysel bir bilgi hem de bir bilim olarak temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ ise Konevî'nin söylediği anlamda bir özel yön kabul edemeyeceğinden insanın bedendeyken hiçbir zaman bütünüyle soyutlanamayacağını iddia etmektedir.

Bununla birlikte İbn Sînâ ile Konevî'nin nazar yönteminin sınırlığı hakkındaki düşünceleri birleşmektedir. Bu sebeple Konevî nazar

yönteminin sınırlılığına dair düşüncesini bizzat İbn Sînâ'nın *Ta'lîkât*'ına atıf yaparak desteklemeye çalışır. Ortaklık bu kadarla da sınırlı değildir. Çünkü nazar yönteminin sınırlılığının ancak soyutlanmayla aşılacağını her iki düşünür de kabul etmektedir. Gerçekte Fârâbî gibi Meşşâî felsefenin önde gelen filozofları nazar yöntemiyle soyutlanmanın gerçekleşebileceğini kabul ederler.[130] Fakat Fârâbî'nin filozof/peygamber kralının şahsında dile getirdiği kusursuz soyutlanmayı İbn Sînâ "nühûz" veya "müşahede" kelimesiyle ifade ederek bedenden ayrılık şartına bağlamıştır. Bu anlamda İbn Sînâ'nın kullandığı "müşahede" kelimesi, Konevî'nin kullandığı müşahede kelimesinden farklı olarak bilgiye ulaştıran bir yöntemin adı değil, soyutlanma neticesinde gerçekleşen bilme halinin adı olup tam bir uyanıklık ve farkındalık durumunu anlatır.

Bu bakımdan Konevî ve diğer İbnü'l-Arabî takipçilerinin kullandığı yöntem anlamındaki müşahedenin İbn Sînâ düşüncesindeki karşılığı, bedenden ayrıldıktan sonra ulaşılacak müşahedeye hazırlık teşkil eden fiillerdir. Vâkıa, bu fiiller, İbn Sînâ tarafından bir yöntem olarak formülleştirilmemiştir ve muhtemelen İbn Sînâ sonrasında İşrâkîliğin ortaya çıkışını meşru ve anlamlı kılan şeylerin başında İbn Sînâ felsefesindeki bu belirsizlik gelmektedir. Ancak her ne kadar müşahedeyi hazırlayan pratikler, bir yöntem olarak formülleştirilmemiş olsa da İbn Sînâ'nın özellikle *el-İşârât*'ında önemli bir yer işgal eder ve filozofun nazar yönteminin yetersizliğine dair bütün kuşkularına rağmen metafiziği bir ilim olarak kabulünün temelini oluşturur. *el-İşârât*'ın "makāmātü'l-ârifîn" (âriflerin makamları) başlığını taşıyan bu kısmı, özellikle çağdaş araştırmacılar tarafından İbn Sînâ'daki tasavvufî öğeler olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ekseninde tartışılmıştır.[131] Fakat "makāmātü'l-ârifîn'i"

130 Fârâbî'nin görüşleri için bk. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 55-68, 103-118.

131 Avn, *Nazariyyetü'l-ma'rife inde İbn Sînâ*, s. 271-291; a.mlf., *el-Felsefetü'l-İslâmiyye fi'l-meşrik*, s. 368-372; Âsî, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî*, s. 35-48; ⇨

bu soruyla okuduğumuz ölçüde İbn Sînâ düşüncesinin temel sorunlarını ve filozofun varmak istediği sonucu gözden kaçırırız. Çünkü İbn Sînâ'nın sorunu, sûfî, filozof veya kelâmcı olup olmama yani herhangi bir zümreye ait olma sorunu olmadığı gibi bu zümrelerden herhangi birinin diğerinden önceliğini ispatlamak da değildir. Nitekim *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'in dokuzuncu makalesinin yedinci faslından onuncu makalenin sonuna kadarki kısımda İbn Sînâ'nın makâmâtü'l-ârifînde dile getirdiği düşüncelerin tamamı ifade edilmiştir. Bu bakımdan sorun, bir insanı metafizikçi bir filozof yapan soyutlanmanın nasıl gerçekleşeceğidir. Hatta zihin karışıklığına sebep olmasını engellemek için daha da ileri giderek "filozof" kelimesini atabilir ve sorunu, bir insanın metafizik bilgiye nasıl ulaşabileceği olarak tespit edebiliriz. Bu soruya verdiğimiz cevabın belirli bir zümreye diğerlerinden daha fazla yakıştırılması, bizi cevabın kendisinden uzaklaştırmamalıdır.

İbn Sînâ'nın metafizik bilgiye nasıl ulaşılacağı sorusuna verdiği cevap açıktır: Metafizik bilgiye ancak bedensel ilgilerinden soyutlanan (tecerrüt) kimseler ulaşabilir. Dolayısıyla hangi zümrede bulunursa bulunsun hatta hangi meslek erbabından olursa olsun bir kimse, bedensel ilgilerinden soyutlandığı takdirde "ilâhîlik" vasfını kazanır. Burada öncelikli sorun, soyutlanmanın nasıl gerçekleşeceğidir. Genel felsefî düşünce, nazar ve istidlâl yöntemini kullanarak yani bilimsel araştırma yaparak eşyanın mâkullerine ulaşılacağını ve mâkuller alındığı ölçüde de nefsin soyutlaşacağını var sayar. Geniş anlamıyla ahlâkî pratikler, ancak birinci araştırmaya eklemlendiği ve onu desteklediği ölçüde bu sürece katkı sağlar. Fakat insanlığın tecrübesi ve mizaç farklılıkları, İbn Sînâ'ya, soyutlanmanın sadece belirli bir yöntemin ve o yöntemi temsil eden zümrenin tekelinde olmadığını göstermiştir.

• • • • • • • • •

Nasr, "İbn Sînâ'nın Maşrık Felsefesi", I, 293-297. Bu tartışmaların genel bir değerlendirmesi için bk. Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 153-182.

Hatta İbn Sînâ, daha da ileri giderek bilimsel araştırmanın soyutlanmayı bu dünyada olabilecek ölçüde dahi gerçekleştiremediği sonucuna varmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın bu düşüncesini daha çok muhakkik kelâmcılar için söylenen bir tür tatminsizlikten ayrıştırmak gerekir.

İbn Sînâ'yı doğru anlamanın yolu, metafiziğin konusu ve gayesinden hareket etmektir. Bilindiği gibi metafiziğin konusu varlıktır, gayesi ise bütün varlığın kaynağı olan Tanrı'dır. Yani bir düşünür, tıpkı Tanrı'nın her şeyi önceleyip onları ve fazlasını içermesi gibi, varlık kavramını her şeyi içerek şekilde kavrayabildiği takdirde metafizikçi olur. Bu kavrayış ise bütün kavramlarımızın varlık kavramına irca edilmesi şeklinde gerçekleşen mantıksal bir süreç değildir. Aksine böylesi bir mantıksal sürecin de dayanağını oluşturacak şekilde kişinin kendisinde tahakkuk eden "ilâhî varlığı" kavramasıdır. Diğer deyişle insanın kendisini bildiğinde her şeyi bilecek bir şuur haline ulaşmasıdır. Doğal olarak böylesi bir şuura ulaşmak için -tıpkı diğer bütün alanlarda olduğu gibi- insan olmak bakımından insanın sahip olduğu genel istidat yeterli olamaz. Bu sebeple gerek İbn Sînâ gerekse Fahreddin er-Râzî ve Konevî gibi büyük düşünürler, ferdin mizacının sahihliğini ve fıtratının bozulmamış olmasını şart koşarlar. Yani soyutlanmanın en temel şartı, insan ruhunun mâkulleri kavrayabilmesini ifade eden genel istidadı olmakla birlikte bu istidadın işlevsel hale gelmesi, ferdin yaratılıştan ona elverişli olmasına bağlıdır. Çünkü bedene gelen ruhu kabul eden mizaç, şayet ruhun bedeni tedbir etmesine diğer insanlara nazaran çok daha elverişli ise o ruhun akıllarla irtibatı daha kolay ve hızlı olacaktır. Fakat bir insan "sahih bir mizaca" ve bu sayede "selim bir akla" sahip olsa bile bu durum tek başına soyutlanma ve ruhanîleşme için yeterli olamaz. Bunun yanı sıra o kişinin ayrık akılla irtibatını temin eden hazırlığı yapması gerekir. İkinci bölümde genişçe anlatıldığı üzere bu hazırlığın özü, nefsin faal

aklın feyzine elverişli hale getirilmesinden ibarettir. Pekâlâ nefis, nasıl olup da feyze elverişli hale gelecektir?

Bu sorunun aslında tek bir cevabı vardır: Nefsin cisimsel arzulardan yüz çevirip İbn Sînâ'nın deyişiyle "rubûbiyyet âlemine"[132] yönelmesidir. Sorun tam da buradadır. Çünkü rubûbiyyet âlemine yönelmenin tek bir yolu bulunmamaktadır. Nazar yoluyla yönelmek, asıl itibariyle türsel hakikatleri araştırıp oluş ve bozuluşa konu olan şeylerde ilk anlamıyla "ilâhî varlığı" ve âlemdeki nizamı kavramayı amaçlar. İbn Sînâ'nın bu yolda gördüğü sorun, tam da yolun esasından kaynaklanır. Zira nazar yolu, burhan teorisinin sorunları anlatılırken belirtildiği üzere parçadan bütüne ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu ise zaten bu dünyada tam anlamıyla soyutlanması mümkün olmayan insanın olabilecek soyutlanma imkânının eksiksiz bir tahakkukunu sağlamamaktadır. Çünkü bedîhî kavramlardan hareketle bir ilk ilkeye ulaşıp ondan biçimsel olarak tümdengelim yoluyla âlemin nizamı genel seviyede kavransa bile bedîhî kavramlar "fıtratın başlangıcındaki haliyle işlevselleştiğinden" bu, kendisi bilindiğinde bütün varlığın bilenebileceği bir varlık kavramına dayalı değildir. Aksine parça parça yapılan araştırmalarla derinleştirilen bir varlık kavramı, tümdengelimin temeline yerleştirilmektedir. Yani gerçekte genel hatlarıyla varlıkların ve varlıktaki nizamın belirlenmesi anlamında bir çıkarım yapıldığından metafizik bilgiler, çoğunlukla varlık burhanı gücünde kalmaktadır. Ayrıca bu yolda insanın yönelişi, cismanî arzulardan uzaklaşsa bile cismanî ilgilerden uzaklaşamamaktadır. Çünkü cisimsel olmayan suretler, cisimlerin araştırılmasıyla elde edilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple de araştırma sonucunda ulaşılan tümel anlam, tikellerinden bütünüyle bağımsız olarak düşünülebilse bile bütün sonuçlarını içerecek şekilde düşünülememektedir. Çünkü anlamın tahakkuk ettiği maddelerin

132 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 110-112.

bütün özellikleri kavranamadığı gibi tikellerdeki her türlü oluş ve bozuluşu meydana getiren etkenler de takip edilememektedir. İbn Sînâ'nın, "Biz, ilâhî hazzı kıyas yoluyla tespit ediyoruz ama hakikatini idrak edemiyoruz" demesinin sebebi budur.[133] İşte bu durum, İbn Sînâ'yı "makāmâtü'l-ârifîn"de dile getirdiği başka bir soyutlanma yoluna yöneltmiştir. İnsanın yönelişini türsel tabiatlardan bizzat kendisine çevirmesini amaçlayan bu yolun özü, bedensel ve cismanî ilgilerden yüz çevirerek nefsi faal aklın feyzine hazırlıklı hale getirmekten ibarettir. İbn Sînâ, bu yolu en özlü şekilde *Mübâhasât*'ın şu pasajında ifade eder:

> Burada kemali idrakin ve iç duyumsamayı tarifin başka bir yolu vardır. Bu yol, kıyas yolu değildir, bilakis herkese nasip olmayan müşahede yoludur. Müşahede ancak bu değişken âlemden ve bu âleme ilişkin şehvetlerin meblağı, gazap, tamah vb. maksatların düşüklüğünden yıkanmakla ve bütün bunların himmet harcamaya değmeyeceğinde yakîne ulaşmış kimseye nasip olur. Kişi nefsini tezkiye ettiği, ondan söz konusu örtüleri attığı, onu eğittiği ve terbiye ettiğinde ulvî feyzin kabulüne hazırlıklı hale gelir. Böylece ilk önce hürriyetinde, yükselişinde ve taptığı başka şeylerden kurtuluşunda nefsinin güzelliğini görür. Allah'tan onun nefsine bir nur gelir de bu nur, onu her şeyden alıkoyar ve onun nezdinde her türlü güzelliği hakir kılar. Sonuçta o kişi, sevinir, hoşnut olur ve nefsi nezdinde yücelir. Bu hükümranlığın hiçlikte debelenen ve hiçlik için mücadele eden güvelerine -bunlar o bocalama içindeyken- merhamet eder. Zira bu güveler helâke sürüklenmişler ve aradıkları şey de onları azıtmıştır. Bunlar gam, korku, hüsranlık, üzüntü, arzu ve uğraş içinde uğraşla çevrelenmiş olmalarından dolayı onlara merhamet eder. İşte bu, mutluluktur ve akıl nuru vasıtasıyla Allah katından gelen bir nurdur. Fikir ve kıyas ancak bunun varlığını tespit edebilir ama onun kendisine özgü mahiyetini ve keyfiyetini yalnızca müşahede gösterir. O müşahedeye ise yalnızca nefsin mizacının sahihliği sayesinde

133 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 170-171, ayrıca benzer anlamı ifade eden pasajlar için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 115; a.mlf., *Mübâhasât*, s. 216-217; a.mlf., *Ta'lîkât*, s. 34-35.

> hazırlananlar nâil olur. Nitekim tatlıyı tatmayıp da bir tür kıyas veya tanıklık ile onun haz verdiğini tasdik eden kimse tatlının kendisine özgü hazzına şayet bedeninin mizacının sahihliğiyle ona hazırlıklı ise tadarak ulaşabilir. Şayet orada bir âfet varsa onun hazzına varamaz ve müşahedenin önceki tasdikin gerçekleştiği şeye aykırı olduğunu görür.[134]

Bu pasaj, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *el-İşârât*'ta dile getirdiği hususların özlü bir ifadesidir. Pasajdaki "müşahede" kelimesi, bir yöntemin veya belli başlı pratiklerin değil, bunlar sonucunda ulaşılan idrakin adı olarak kullanılmaktadır. Müşahedeye ulaşmayı sağlayan şeyler, yani cisimsel arzulardan ve ilgilerden yüz çevirerek nefsi arındırmak ve terbiye etmek, her ne kadar burhan yöntemiyle gerçekleştirilen bilimsel araştırmayı içerecek şekilde açıklanabilirse de özellikle *el-İşârât*'ın "makāmâtü'l-ârifîn" kısmında dile getirilen hususları özetlemektedir. Çünkü İbn Sînâ pasajın hem başında hem de sonunda müşahedeye ulaştıran yakînin fikir ve kıyas yolundan farklı olduğunu söylemektedir. Buna göre fikir ve kıyas, hazza ve kemale ilişkin yalnızca bir varlık bilgisi vermekte ama bu hazzı ve kemali tanımayı sağlamamaktadır. İşte nefsi arındırma kapsamına giren pratiklerin burhanî araştırmadan farkı, adı ve varlığı bilinen hazzı tatmaya imkân vermesidir. Pasajdaki "Böylece ilk önce hürriyetinde, yükselişinde ve taptığı başka şeylerden kurtuluşunda nefsinin güzelliğini görür. Allah'tan onun nefsine bir nur gelir de bu nur, onu her şeyden alıkoyar ve onun nezdinde her türlü güzelliği hakir kılar. Sonuçta o kişi, sevinir, hoşnut olur ve nefsi nezdinde yücelir" cümleleri makāmâtü'l-ârifîndeki ârifin zühdünün ve ibadetinin başka bir ifadesidir. Buna göre İbn Sînâ, feyze hazırlık teşkil eden bütün davranışları terkler ve fiiller olarak iki ayırmaktadır. Züht kelimesiyle ifade edilen terkler, kişinin nefsini Hakk'tan alıkoyan şeyden uzaklaşması ve Hakk'tan başka her şeye karşı

134 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 277-278.

büyüklenmesi veya pasajdaki ifadesiyle hakir görmesidir. Yine makâmâtü'l-ârifînde ibadet kelimesiyle ifade edilen fiiller ise kişinin tevehhüm ve tahayyül güçlerini terbiye ederek, "aldatıcı taraftan soyutlayıp Hakk'ın tarafına yöneltmektir." Böylece züht ve ibadet tek bir gayede birleşir: Kişinin bütün davranışlarında başka her şeyden yüz çevirip yalnızca Tanrı'ya yönelmesi. Bu yönelişin iki sonucu vardır. Birincisi, nefsin özgürlüğüne kavuşarak kendisinin yüceliğini kavramasıdır. Aksi halde nefis, muhtaç olması zorunlu olmayan sayısız şeyin esiri olacaktır. İkincisi ise tevehhüm ve tahayyül gücünün nefsin kendisiyle barışık hale gelerek ilâhî feyizleri yadırgamaması ve dolayısıyla nefisle çatışmamasıdır. Bu sayede nefsin Tanrı'ya yönelişi meleke haline gelir ve o, dünyevî arzuların engeli olmaksızın ilâhîliğe yönelir.

Pasajın sonlarına doğru mizacın sahihliğine atıf yapılması, İbn Sînâ düşüncesinde feyze hazırlığı önceleyerek onun temelini oluşturan ana unsuru ifade eder. Bu işleviyle mizaç, Konevî düşüncesindeki "özel yönü" hatırlatır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde mizacın sahihlik derecesi, insanların feyze hazırlıkta farklı nedensel ilişkilere tâbi olmalarına imkân verir. Meselâ İbn Sînâ, peygamberin metafizik bilgisini ve yasa koyucu özelliğini onun yetkinliğini kabul eden maddenin, mizaçların pek azında bulunmasıyla açıklar.[135] Dolayısıyla mizacın insanlar arasında farklılaşması, metafizik bilgiye yönelişte bir farklılık doğurabileceği gibi feyze hazırlığın nitelik ve niceliğini de farklılaştırır. Çünkü her ne kadar nefsin soyut bir varlık olması sebebiyle imkân anlamındaki genel istidatta bütün insanlar ortak olsa da mizaç farklılığı sebebiyle özel istidatlar Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerin mahiyet farklılığını iddia edebileceği kadar farklılaşmaktadır. Fakat sahih mizaçlı bir insanın kendi mizacı açısından yeterli hazırlığı yapması, feyzin gelmesine yalnızca bir vesiledir. İbn Sînâ'nın, bir kıyas ile onun

135 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 191.

sonucunda faal akıldan gelen feyiz arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı düşüncesini daha önce aktarmıştık. Aynı durum, genel olarak züht ve ibadet kapsamında değerlendirilecebilecek bütün pratikler için geçerlidir. Yani ne bilimsel araştırma ne de züht ve ibadet nefsin soyutlanmasının garantisi değildir. Çünkü daha aşağı mertebedeki bir varlık, daha üstekine varlık ve yetkinlik veremeyeceğinden gerçekte onun herhangi bir fiilinin illeti olamaz. Dolayısıyla feyzin gelmesi için yapılan hiçbir hazırlık feyzin illeti olamaz. Bu amaçla gerçekleştirilen pratik ve istidlâllere de bu gerekçeyle hazırlık denildiğini belirtmiştik. Pasajda iki yerde "Allah'tan gelen nur" ifadesi, esas itibariyle bu anlama işaret etmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın herhangi bir metninde bu türlü ifadelerle karşılaştığımızda istisnasız bir kural olarak nedenselliğin İbn Sînâ metafiziğinin en temel ilkesi ilkesi olduğunu daima hatırlamak gerekir. Yukarıdaki pasajda olduğu gibi makâmâtü'l-ârifîn'de de İbn Sînâ terk ve fiillerin ardından ârifte meydana gelen idrake "Hakk'ın nuru", "Allah'tan gelen nur" gibi ifadeler kullanır. Böylesi ifadelerden Konevî'nin özel yönünde olduğu gibi Tanrı ile doğrudan ilişki kurmak anlamını çıkarmamalıyız. Çünkü nedensellik ilkesi aracısız feyiz düşüncesine tamamen kapalıdır ve İbn Sînâ metafiziğinin kelâmî ve tasavvufî düşünceden ayrıldığı en önemli kaide nedenselliktir. Nedensellik ilkesini dikkate aldığımız takdirde ise insanın soyutlanması sürecinde gelen feyizle ilgili kullanılan dilin hiçbir önemi yoktur. Çünkü soyutlanma ile gerçekleşen idrake nur, tecelli, parıltı gibi kelimelerin kullanılması meselenin özünü değiştirmediği gibi bu nur, tecelli veya parıltıyı faal akla veya Hakk'a nispet etmek de değiştirmez. Mesele, soyutlanma sürecinde ve neticesinde gerçekleşen idrakin keyfiyetidir.

Bu bağlamda İbn Sînâ müşahede kelimesini yukarıdaki pasajda nefsi arındırma sürecinin sonucunda gerçekleşen idrak anlamında kullandığı gibi makâmâtü'l-ârifîn'de de müridin riyâzet sürecini bitirip vuslata erdiğinde Hakk'ın yönünün paralelinde

bulunarak tamamen kutsal makamla meşgul olması esnasında gerçekleşen idrak anlamında kullanır.[136] Fakat İbn Sînâ'nın bu idrakten ne anladığını tam olarak belirginleştirmemiz gerekir. *el-Mebde' ve'l-meâd*, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik* ve *el-İşârât*'ta nâtık nefsin ancak bedenden ayrıldıktan sonra aklî âlem haline geleceğini söylediğinden müşahedeyle nefsin aklî âlem haline gelmesini kastetmediği kesindir. Zira bunun kastedilmesi durumunda diğer eserlerle çelişmesi bir yana *el-İşârât*'ın başka pasajlarıyla da çelişecektir. Yine İbn Sînâ müşahedeyi kıyas ve fikir sonucunda ulaşılan idrakten ayırdığından bununla burhanî kıyasın sonucunda oluşan aklî idraki kastetmediği de açıktır. Üstelik İbn Sînâ ârîflerin müşahedeye ulaşmasının niteliğini anlattığı pasajlarda kıyastan ve burhandan hiçbir şekilde söz etmez ve müşahedeyi tamamıyla himmetin Hakk'a hasredilmesini sağlayan bir kısım fiil ve terklere bağlar. Öyleyse İbn Sînâ müşahedede gerçekleşen idrakle neyi kastetmektedir?

Bu soruyu cevaplayabilmek için metafiziğin gayesini dikkate almak gerekir. Bilindiği gibi metafiziğin gayesi, Tanrı'yı bilmektir. Fakat Tanrı'yı bilmeyi Tanrı'nın varlığını ispatlamak veya var olduğu sonucuna ulaşmak olarak anladığımız sürece metafiziği tikel bir ilimden ayrıştıramayız. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmeyi, metafiziğin konusu olan "varlık"la ilişkili olarak anlamalıyız. Metafiziğin gayesinin konusuyla ilişkili olarak ifadesi ise varlığın "dışta sübut" anlamından öteye geçerek bütün özelliklerinin kavranmasıdır. Bu özellikler ise zorunluluk kavramına bağlandığı ölçüde kendi olması bakımından varlıktan ibaret olan Tanrı'da bulunur. Bu sebeple Tanrı kendisini bildiğinde kendisinden hiyerarşik olarak sudûr edecek her şeyi de kendi bilgisi içinde bilmiş olur. Varlık anlamının en güçlü şekilde ve temellenmiş olarak Tanrı'da bulunmasının anlamı budur. Şu halde Tanrı'yı bilmek, varlığı bilmeye özdeştir ve mücmel olarak bütün varlığın nizamının bilgisini de içerir. Bu sebeple nefis soyutlandığında

136 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 458.

imkândan kaynaklanan birleşikliği dışında bütün bakımlardan bir haline geldiğinden mücmel olarak varlığın nizamını bilir hale gelir. Pekâlâ müşahededе gerçekleşen idrak böyle midir?

İbn Sînâ makāmātü'l-ârifînde ârîflerin züht ve ibadet sürecinin sonunda Tanrı bilgisine ulaştıklarını söyler:

> İrfan; ayırma, bırakma, terketme ve reddetmekten başlar, toplanmada (cem) yani Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında toplanmasında derinleşir ve "bir"de sona erer, sonra durur. İrfanı irfan için isteyen kimse ikilikten kurtulamaz. İrfanı bulan kimse ise sanki onu bulmamıştır da onunla bilinen şeyi bulmuş ve vuslat dalgasına dalmıştır.[137]

Pasajda açıkça ifade edildiği üzere İbn Sînâ'nın müşahede esnasında gerçekleşen idrakle nefsin ikilikten kurtularak birliğe ulaştığı idraki kastetmektedir. Bu idrak, metafiziğin gayesiyle uyumlu olarak Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır. Nefsin yetkinleşmesi açısından baktığımızda bunu, nefsin kendisini bilmesi veya nefsin "bir"leşmesi olarak anlamamız gerekir. Çünkü bilgilenme veya yetkinleşme, bu dünyada olabilecek basitliğe ulaşmakla neticelenmektedir. İbn Sînâ'nın ârîflerin bu süreç sonunda kazandığı özelliklere dair söyledikleri de nefsin birleşmesi süreci sonunda kazandığı özelliklerle tamamıyla paraleldir. Zira nefis yetkinleşerek akıl haline geldiğinde tanrısal özellikler kazanarak taakkul-fiil ayırımından kurtulmaktadır. Pasajdaki "Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında toplanması" ifadesiyle kastedilen budur. Bu sebeple İbn Sînâ *el-İşârât*'ın ilerleyen satırlarında soyutlanan kimsenin taakkulü ile fiili arasındaki mesafenin kapandığını ifade etmek için ârifin kazandığı ahlâkî özellikleri saymaktadır. Kitabın onuncu nematında ise soyutlanmanın alâmetlerini açıklamaktadır. Bu alâmetler, nefsin başka nefislere ve oluşlara tesir etmesiyle şeyleri onların oluşlarını önceleyecek bir bilgiyle bilmesidir.

♦♦♦♦♦♦♦♦♦

137 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 458-459.

Hatırlanacağı üzere bu iki özellik de basitlik sahibi akılların ve göksel nefislerin özelliğidir. Bu sebeple İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'te insanların en üstününün, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemlerle donanmış kimse olduğunu ve bunların en üstünün ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimse olduğunu söyler.[138] Fakat buradaki sorun, kişinin ulaştığı Tanrı bilgisinin Tanrı ile birlikte bütün varlığın nasılsa öylece ve duyusallıktan arınmış olarak temessülünü içerip içermediğidir. Çünkü Tanrı bilgisi, varlıktaki düzen olarak açımlanamadığı sürece, tümelliği idrak edilemeyen ve ancak tikel eylemlerde görünen bir bilgi olarak kalır. Dahası bir yandan nefis soyutlanırken diğer yandan soyutlanmanın zorunlu sonuçları gerçekleşmez. Belki bir peygamber hakkında bu sorunun kaçamak bir cevabını bulmak mümkündür. Zira İbn Sînâ peygamberin sıradan insanları tevhit ve tenzihin hakikatini olduğu gibi kavramakla yükümlü tutmaması gerektiğini, çünkü herkesin ilâhî hikmeti anlamaya kabiliyetli olmamasının yanı sıra bir insanın sıradan insanlardan gizlediği bir hakikate sahip olduğunu izhar etmesinin uygun olmadığını söyler.[139] Buradan peygamberin kendisinin sadece tümel hakikatlerin tahayyüldeki suretlerine değil, ayrıca varlığın tümel düzeninin de bilgisine sahip olduğunu ama muhataplarının idrakindeki yetersizlik sebebiyle bunu izhar etmediği sonucuna varabiliriz. Hatta İbn Sînâ'nın metafizik eserlerinde Kur'ân-ı Kerim'den bir kısım âyetlere gönderme yapmasını da bu bağlamda anlayabiliriz. Fakat aynı açıklamanın bütün ârifler tatbiki için hiçbir gerekçe yoktur. Tam tersine İbn Sînâ'nın genel olarak ârifler hakkındaki açıklamaları daima tikellerin bilgisi ve tikellerde tasarruf etme gücüyle ilgilidir. Çünkü ârifler nispet edilen hallerin tamamı, nefsin tikellerde tasarrufuyla igilidir ve İbn Sînâ da mütehayyile gücünün ayrık akıllardan ve semavî nefislerden bilgi almasının

138 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 181.
139 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, II, 189.

imkânını açıklar. Gerçi tek başına peygamberin varlığını soyutlanmanın gerçekleştiğine ve metafizik bilginin tümelliğine delil kabul edebiliriz. Fakat bu takdirde felsefî bir disiplinin tümelliği peygamberin varlığına bağlanacaktır ki, herhangi bir filozofun bunu kabul etmesi hem felsefeyi bırakıp dinî düşünceye geçmesi hem de metafiziği bir tür yoruma çevirmesi demektir. Öyle görünüyor ki bu sorunu çözmenin yegâne yolu, Tanrı bilgisine ulaştıran yöntemin kendisinden hareket etmektir.

Yukarıda belirtildiği üzere ârifler, türlerin araştırmasından hareketle genel bir varlık tasavvuruna ulaşıyor değildir. Bilakis onlar, hem cisimsel isteklerden hem de cisimlerin kendisinden yüz çevirerek soyutlanmakta ve nihayetinde bir Tanrı bilgisine ulaşmaktadır. Bu durumda ulaştıkları bilgi, burhan yönteminde olduğu gibi genel bir varlık araştırmasına dayanmadığından "mücmel bir bilgi" olarak kalmaktadır. Evet, riyâzet ve ibadet sayesinde müşahedeye ulaşan kişi burhan yöntemine kıyasla daha güçlü bir şekilde parçalılıktan kurtularak soyutlanmaktadır. Fakat bu soyutluk, burhan yönteminin sağladığı mantıksal anlamda tümel ayrıntıdan yoksun bir soyutluktur. Soyutlanma ve dolayısıyla yetkinlik ve haz açısından bakıldığında riyâzet ve ibadetle ulaşılan müşahede, daha güçlü ve tercihe şayan görünmektedir. Ama varlığın tümel düzeninin tahlili açısından bakıldığında burhan yönteminin sağladığı veriler bu müşahedede ayrıntılı olarak içerilmemektedir. Aslında tam bir soyutlanmada böyle bir ayırımın anlamlı olmaması gerekir. Zira teorik olarak insan, şeyleri metafizik illetinden bilecek soyutluğa ulaştığı ve bu soyutluğu somutlaştıracak duyu araçlarına sahip olduğunda olmuş ve olacak bütün varlığın tümel ve tikel bilgisine sahip olabilir. Fakat İbn Sînâ insan bedenle kayıtlı olduğu sürece bütünüyle soyutlanmanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Hatta mütehayyile gücü gelişmiş bir insan, tümellerine sahip olmaksızın tikel bilgileri göksel nefislerden alabileceğinden herhangi bir olağaüstü olay, metafizik bilginin

dayanağı oluşturduğu düşünülen soyutluğa delil olamaz. Bu sebeple meselâ gelecekten haber verme, gelecekte gerçekleşen bütün oluşların bilgisine sahip olunduğunu göstermediği gibi bu olayların tümellerinin idrak edildiğini de göstermez. Soyutlanma ancak İbn Sînâ'nın söylediği gibi kişi ikilikten kurtulup "bir"e ulaştığı zaman gerçekleşir. Böylesi bir soyutluk da bir bireyin metafizik bilgisinin garantisi olsa bile metafiziğin bir disiplin olarak tümelliğinin garantisi sayılamaz. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla bu yol, burhan yöntemine kıyasla belki daha güç ama türlerin hakikatlerini araştırmaya dayanmayan ve doğrudan feyzîn ilkesiyle irtibat kurmayı amaçlayan bir yoldur. Belki de ârifin kat ettiği mertebeleri, "hayalden başka ifade etmenin yolu bulunmamasının"[140] sebeplerinden biri budur. Dolayısıyla züht ve ibadet yoluyla Hakk'a yönelen ârif bu dünyada olabilecek birliğe ulaşsa da bile bu birliğin, varlık anlamının tümel idraki sayılması güçtür. Öyleyse metafiziğin bilim olarak tümelliğinin garantisi nedir?

Şimdiye kadar yaptığımız tahliller, metafizik bilgiyi bir bilim haline dönüştürmenin gerçekte burhan ve müşahede yollarını birleştirmekle olabileceğini göstermektedir. Zira metafiziğin bedenli bir insanda olabileceği kadarıyla tümelliği ancak müşahede yöntemiyle gerçekleşirken bu bilginin ayrıntılı bir disiplin haline dönüştürülmesi müşahedede ulaşılan birliğin burhanî yolla tafsil ve temyiz edilmesiyle gerçekleşebilir.[141] Nitekim İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*'inin sonundaki şu sözünü bu anlama yormak mümkündür:

.....

140 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 449.

141 Bu anlamda Dimitri Gutas'ın İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'yı yanlış yorumladığı iddialarının aksine İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'da nazar ve müşahede yönteminin birleştirilmesiyle gerçek kesinliğe ulaşılabileceği görüşü İbn Sînâ'nın bütün olarak felsefesiyle tamamıyla örtüşür (İbn Tufeyl'in görüşleri için bk. Türker, "Hayy b. Yakzân", s. 195-204. Gutas'ın değerlendirmeleri için bk. "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi", s. 73-96).

> Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalettir. Adalet, nazarî erdemin dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse, neredeyse insanî rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helâl olur. O, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir.[142]

Pasajdaki nebevî özellikleri, geniş anlamıyla düşünerek makāmâtü'l-ârifînde ifade edildiği gibi müşahedeye ulaşmış kimsenin sahip olduğu özellikler olarak anlamak mümkündür. Nitekim İbn Sînâ makāmâtü'l-ârifînde âriflerini üstünlüğünü, zâhit, âbit ve ârifi tanımlayarak bunların züht ve ibadetten kastını açıkladıktan sonra ilk işarette âriflerin en üstünü olan peygamberin varlığını ispat etmeye çalışır. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî bu işaretin şerhine şöyle başlar:

> Yazar önce zâhit, âbit ve ârifin ne olduğunu, sonra ârif ve diğerlerinin züht ve ibadetle neyi amaçladığını açıkladığından bu fasılda ârifin varlığına delâlet etmeye çalışır. Bu delâlet, filozofların peygamberin varlığının zorunlu olduğunu delillendirdiği şeydir. Çünkü insanların en üstünleri ârifler ve peygamber de âriflerin en büyüğü ve efendisi olduğundan hiç kuşkusuz peygamberin varlığını gösteren delâlet, ârifin varlığını da gösterir.[143]

Bu durumda metafizik bilgi ancak müşahedenin yanı sıra "nazarî hikmete" yani burhan yoluyla elde edilen felsefî bilgiye sahip bir insan tarafından disiplin haline getirilebilir. Çünkü böylesi bir soyutlanmaya ulaşan insan dünya hayatında olabilecek yetkinliği elde etmiş ve onun mutlak tümelliğe ulaşmasının önünde yalnızca bedenden tamamıyla ayrılması kalmıştır. Bu seviye, mâkulü elde etmek için zihnî intikallerin tükendiği ve bu sebeple fikir, sezgi, kutsî güç[144] gibi nefsin mâkulü kazanma hızını ifade

142 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, II, 204.

143 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 449.

144 Kutsî güç İbn Sînâ felsefesinde mâkulleri herhangi bir öğrenme sürecine gerek duymaksızın öğrenmek demektir. Bu anlamıyla kutsî güç, ⇨

eden kelimelerin önemini yitirdiği seviyedir. Kuşkusuz böyle bir insan İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi ender bulunabilir[145] ve metafiziğin bir disiplin olarak sürekliliği bu ender insanlara bağlıdır. Bu seviyeye ulaşılmadığı sürece metafizikle ilgili bütün

•••••••••

İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili stardart görüşü savunduğu ilk ve orta dönem eserlerinde sezgi gücünün mükemmelliği anlamına gelir. Bu sebeple İbn Sînâ *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'te, *eş-Şifâ*'nın yazıldığı 1020-1027 yılları arasında 1023 yılında yazılan *Kitâbü'l-Hidâye*'de ve *en-Necât*'ta bu gücün peygamberliğin bir tarzı olduğunu hatta peygamberlik güçlerinin en üstünü olduğunu söyler ve bu güce sahip nefsi de "kutsî akıl", "kutsî ruh" veya "kutsî nefis" (el-aklü'l-kudsî, er-rûhu'l-kudsî ve en-nefsü'l-kudsî) kelimeleriyle ifade eder (Bk. *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, s. 248-250; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 293-294; *en-Necât* [Sabrî], s. 168). Fakat İbn Sînâ sezgiyle ilgili görüşünü gözden geçirerek sezgiyi yalnızca mâkulün anlık kazanımı anlamında kullandığı son dönem eserlerinden *Mübâhasât* ve *el-İşârât*'ta bu gücü öğrenilen çoğu şeyin fikre ihtiyaç duymadan sezgiyle öğrenilmesini mümkün kılan güç anlamında kullanır ve hem *Mübâhasât*'ta hem de *el-İşârât*'ta onun peygamberlikle ilişkisine değinmez. Hatta *el-İşârât*'ta bu gücü mâkullerin hiçbir çaba göstermeksizin istenildiğinde müşahede edilmesini sağlayan gücün altına yerleştirir (Bk. *Mübâhasât*, s. 107; *el-İşârât*, s. 232). Bunun sebebi, kutsî gücün nefsin birinci veya ikinci mâkulleri öğrendiğinde ulaştığı bir halin değil, mâkulleri öğrenme hızını ifade eden bir gücün adı olmasıdır. Peygamberlerin mâkullere dair bilgileri herhangi bir öğrenim sürecini içermediğinden veya çok az içerdiğinden İbn Sînâ erken ve orta dönem eserlerinde bu gücün peygamberlik güçlerinden biri olduğunu söylemiştir. Zira peygamberlerin dışındaki insanlar farklı ölçülerde de öğrenim sürecinden geçerler. Fakat ister herhangi bir öğrenime ihtiyaç duymaksızın gerçekleşsin isterse de az veya çok ölçüde öğrenim süreciyle gerçekleşsin müstefat akıl seviyesine ulaşarak yetkinleşmiş insanlar için yetkinleşme süreciyle ilgili bütün kavramlar ve isimler önemini yitirir. Zira bu seviyede nefis, mâkulleri dilediği gibi müşahede edilebilme özelliği kazanmakta ve neredeyse faal akıl haline gelmektedir. Soyutlanmanın bu seviyesinde bir peygamber ile filozof arasındaki fark yalnızca mütehayyile gücünde yani mâkulleri duyulur formlara sokabilme özelliğinde olabilir. İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili standart ve gözden geçirilmiş görüşleri için bk. Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 97-131.

145 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 461.

çabalar, yalnızca metin tahlilleri ve şerhler seviyesinde kalacaktır. Bununla birlikte soyutlanmış insanlar, metafiziğin bilgi ve bilim olarak varlığının garantisi ise şârihler de bu ilmin sürekliliğinin garantisidir. Bu işleviyle şârihler, tümellerin devamını sağlayan tikeller gibidir.

Sonuç

İbn Sînâ felsefesi, ilke olarak akıl ve madde ayırımına dayalıdır. Bu iki varlık tarzının bütün yönleriyle bir araya geldiği yegâne varlık türü ise insandır. İbn Sînâ insanın bütün imkânlarını bu özelliğine bağladığı gibi bütün sorunlarını da bu özelliğine bağlar. Zira ikili yapısıyla insan, Fârâbî'nin ebedî yokluğa mahkûm ettiği bayağı insanlardan başlayıp teorik ve pratik bakımdan yetkinleşmiş ve İbn Sînâ'nın deyişiyle "neredeyse insanî bir rab" haline gelmiş kâmil insanda sona eren bir yetkinleşme sürecinin yolcusudur. Her ne kadar bu yolun sonu, insana sonsuz bir haz ve mutluluk vaat ediyorsa da yolun başlangıcı ile sonu arasındaki mesafe, aşılması son derece güç sorunlar öngörmektedir. Bu anlamda insanın imkânları aynı zamanda onun sorunlarının da kaynağıdır. Çünkü herhangi bir varlığın bir yetkinliğe ulaşma imkânı, o yetkinlikten fiilî olarak yoksun olmasını ve bu yoksunluğu varlığa dönüştürebilmesi için pek çok engelin üstesinden gelmesini gerektirir. Bu engellerin üstesinden gelebilmek ise kimi fıtrattan kaynaklanan kimi çevreden edinilen kimi de şahsî çabanın eseri olan bir kısım özelliklere dayalıdır. İnsanın güç ve fiil arasındaki bu bölünmüşlüğü nasıl ki onun sorunları olarak ortaya çıkıyorsa bu bölünmüşlükten kaynaklanan sorunları aşma çabası olarak İbn Sînâ düşüncesi de aynı sorunları taşır.

Bu bağlamda metafizik bilgiyi mümkün kılan şey, diğer canlılardan farklı olarak insanın aklî bir cevher olan nefse sahip olmasıdır. Bu özelliği ile nefis aklî varlıkların ilkesi ve salt akıl adını almaya en lâyık olan Tanrı'yı, kendisi gibi birer akıl olan ve sadece maddeye temas etmedikleri için nefis adını almayan akılları, akıl olmakla birlikte bir cisimle ilgilerinden dolayı nefis adını alan semavî nefisleri ve dışta tek tek nesneler olarak gerçeklik kazanan mâkul suretleri bilme gücüne sahiptir. Diğer yandan nefis bedene taalluk etmesi bakımından bedenin güçleri aracılığı ile cisimleri bilme özelliğine sahiptir. Bedenin kendisi ve beden sayesinde idrak edilen tikeller, nefsin mâkulleri bilmesi için hazırlık oluşturması anlamında bir imkân olarak görünür. Fakat nefis varlık mertebesi bakımından cisimlerden önce geldiğinden onun aslında bütün tikelleri, metafizik illetinden bilmesi ve varlık bakımından önceliğini idrak etmesi mümkündür. Böyle bir idrak ise nefsin bölünmüşlükten kurtulmasıyla gerçekleşebilmektedir. Oysa bedene taalluk, nefsin bedene muhtaçlıktan bütünüyle kurtulmasını yani tam birliğini engellemektedir. Bu açıdan bakıldığında nefse hazırlık anlamında destek veren beden, onun yetkinliğine engel teşkil eder.

İster bedensel güçlerin sağladığı hazırlıkla gerçekleşsin isterse de herhangi bir hazırlığa gerek kalmadan doğrudan metafizik illetten gelsin nefsin bütün bilgileri, onun kendi varlığını idrak eden bir akıl olması özelliğine dayanır. Bu sebeple de bütün bilgiler, salt aklî bir bilgi olan "Ben varım" bilgisinden türer. Fakat nefis, kendi varlığına dair bilincini bedensel güçlerin sağladığı hazırlıkla tümelleştirdiğinden bilgi başlangıçta ve yetkinleşme sürecinde mâkul anlamın nefiste meydana gelmesi şeklinde oluşur. Bu bakımdan İbn Sînâ düşüncesinde bilgilenme sürecinde bulunan nefsin bilgisi suretin hususlunden (oluşma, meydana gelme) ibarettir. Herhangi bir şekilde husul, husul eden şey ile husul edilenin farklılığını gerektireceğinden İbn Sînâ, bilgilenme sürecinde nefsin bildiği şeyle ittihadını (birleşme)

reddeder. Yetkinleşme veya bilgilenme sürecinin sonunda nefis birliğe ulaştığında, kendi varlığını bilmekle bütün varlığın bilgisini idrak edebilecek seviyeye gelir. Bu seviye, nefsin tanımında içerilen yetkinliğe ulaşmasından ibarettir. Nefsin tanımında içerilen yetkinliği ise tek bir bilgi ile kendisini ve bütün varlığı idrak etmesidir. Bu açıdan bakıldığında nefsin bilgisi, suretin husulü değildir. Çünkü burada artık bilen ile bilinen arasındaki başkalık ortadan kalkar ve mümkün bir varlık olmanın zorunlu kıldığı birleşikliğin dışında nefiste hiçbir bölünmüşlük kalmaz. İşte bu, metafizik bilginin tam olarak gerçekleştiği ve nefsin tıpkı faal akıl gibi bir akıl haline geldiği seviyedir. Şu halde İbn Sînâ düşüncesinde bilginin ne olduğu sorusuna esas itibariyle iki kelimeyle cevap verilebilir: Husul ve ittihat. Bilgilenme veya yetkinleşmenin sürecini dikkate aldığımızda bilgi husul iken sonucunu dikkate aldığımızda bilgi ittihattır. İbn Sînâ tam ittihadın bu dünyada gerçekleşmeyeceğini düşündüğünden ittihada en yakın bilgi, metafiziktir ama hiçbir insan husulden tam olarak kurtulamaz. Bununla birlikte insan nefsinin tam ittihada ramak kalan bilgi düzeyi ile başlangıçtaki bilgi düzeyi arasında hatta süreç olarak bilme veya yetkinleşme ile sonuç olarak bilgi veya yetkinlik arasında kapanması son derece güç bir uçurum bulunmaktadır. Nefis-beden ve akıl-duyu gibi karşıtlıklar şeklinde kendisini gösteren akıl-madde ayırımının ortaya çıkardığı bu uçurum, bir yönüyle insanın umutlarını besleyen ve metafiziğe yönelik arzuya kaynaklık eden bir imkândır. Fakat aynı uçurum, başka bir yönden felsefeye içinden çıkılması neredeyse imkânsız denecek kadar güç bir dil sorunu bırakmakta ve felsefî yönteme yönelik güveni sarsmaktadır.

İbn Sînâ düşüncesinde dil sorunu, biri genel diğeri nispeten özel iki sebepten kaynaklanır. Genel sebep, akıl ve madde ayırımının doğrudan sonucudur. İbn Sînâ, Meşşâî seleflerinden aklî varlık ile maddî/cisimsel varlık arasında varlık tarzı bakımından farklılık bulunduğu ve ikisinden herhangi birinin diğerine dönüşmesinin

imkânsız olduğu düşüncesini tevarüs etmiştir. Bu düşüncenin bilgi ve yetkinlik bakımından ifadesi, varlık mertebesi bakımından daha üstte olan nefsin, daha aşağıda olan cisimden gerçek ve olumlu anlamda herhangi bir bilgi ve yetkinlik alamayacağıdır. Dolayısıyla nefis, bedenle ilgili şeyleri o şeyler oldukları için gaye de edinmemelidir. Fakat nefis ile beden arasında böylesine keskin ayırım görüldüğünde nefsin bedene niçin taalluk ettiğini anlamanın güçlüğü bir yana bedenin araçsallığını anlatabilecek bir terimler dağarcığı geliştirmek son derece zorlaşmaktadır. Felsefenin dili zorunlu olarak gündelik dilden yani asıl işlevi cisimsel nesneler ve durumları ifade etmek olan kelimelerden türetildiğinden aklî varlıklarla ilgili her türlü kullanım bir tür mecaz içermektedir. Meselâ nefisle ilgili olarak kullanılan kuvve, intikal, hareket, istihâle hatta kuvve anlamına gelen akıl vb. kelimelerin tamamı, esas itibariyle maddeyle ilgili anlamları ifade eder ve bunların nefis hakkında kullanımı kaçınılmaz olarak mecaz içerir. Özellikle nefis gibi herhangi bir aklî varlığın farklı yönlerini ifade etmek için kullanılan kelimeler, İbn Sînâ felsefesi okuru için tam bir tuzaktır. Bu türlü kullanımlar, aklî varlığın bizzat kendisinde bölünmüşlük ve parçalanmışlık hissi uyandırarak okuyucuyu yanlış yönlendirir. Bunun İbn Sînâ düşüncesindeki en tipik örneği, faal akılla ilgili söylenenlerdir. Faal akla ilişkin tasvirler, ay altı âlemdeki oluş ve bozuluştan hareketle yani buradaki farklı suretler esas alınarak yapıldığından âdeta faal aklın tıpkı yetkinliğini tamamlamamış bir insan nefsi gibi sayısız suretleri müstakil mâkuller olarak bildiği hissini verir. Oysa böylesi ifadelerin tamamı maddenin kabul gücü dikkate alınarak söylendiğinden mecazidir. Bütün bu ifadelerdeki mecazi kullanımlar elendiğinde ise geriye neredeyse dilsiz bir düşünce kalmaktadır. Bedenin nefse olan bütün katkısının sadece "hazırlık" (istidat) kelimesiyle sınırlı kalmasının, soyutlama ve feyiz kavramlarının kullanımındaki belirsizliğin ve nefsin güçleri meselesinin yanlış yorumlanmasının sebebi budur.

Dil sorununun nispeten özel bir sebebi ise süreç olarak yetkinleşmeye ilişkin tespitlerle sonuç olarak yetkinliğe ilişkin tespitler arasındaki farklılıktır. İbn Sînâ yetkinleşme ve bilgilenme sürecini ele aldığı metinlerinde bilginin suretin husulü olduğunu söyleyip âkıl-mâkul (bilen-bilinen) özdeşliğini reddeder. Eflâtun'un (Platon) hatırlama teorisini kabul etmediğinden bu düşüncesinde gayet tutarlıdır. Zira aklî bir varlık olmasına rağmen nefis, varlığının başlangıcında -özü gereği kendisini bilmesinin dışında- her türlü bilgiden yoksunsa mutlaka bir tür hal değişimiyle bilgilenecektir. Diğer deyişle İbn Sînâ, bilginin nefiste meydana gelen bir nitelik olduğunu kabul etmek zorundadır. Fakat bilginin ve yetkinliğin nihaî gayesi Tanrı'ya benzemek olduğundan yetkinliğin sonu da tıpkı Tanrı'da olduğu gibi nefsin kendisini bilmesinin her şeyi bilmesiyle özdeş olmasıdır. Bu ise bilen ile bilinenin birliğini gerektirir. Bu takdirde bilgi edinmenin süreciyle ilgili söylenenlerin tamamı, soyutlanmış bir insanın bilgisini anlatmak için söylenenlere bir hazırlık teşkil edecektir. Eğer süreç ile sonucun farkı kavranamaz ise İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, tamamıyla bir istidlâl teorisine dönüşmektedir. Bir defa bu hataya düştüğümüzde İbn Sînâ metafiziğini kesinlikle mantıktan ayıramayız ve herhangi bir metafizik metnini okuyup mantıkî seviyede anlayabilen herkesi metafizikçi kabul etmemiz gerekir. Halbuki yetkinleşme süreci, ancak soyutlanmayla (tecerrüt) gayesine ulaştığından istidlâl bu sürecin yalnızca bir parçasını oluşturmaktadır. Bu durumun biri İbn Sînâ'nın görüşlerinin tespit edilmesi diğeri de bu görüşlerin anlaşılmasıyla ilgili iki esaslı sonucu vardır. İbn Sînâ'nın görüşlerinin tespitiyle ilgili sonucun bilgi teorisindeki karşılığı şudur: İbn Sînâ'nın bilgilenme sürecini dikkate alarak bilginin mahiyetiyle ilgili söylediklerinin hiçbiri, gerçekte onun bilgi teorisini bir bütün olarak ifade etmez. İbn Sînâ hakkındaki akademik çalışmalarda en sık görülen hata da filozofun görüşleri arasında parça-bütün ilişkisinin kurulamamasıdır. Meselâ İbn

Sînâ'nın tasavvuf ve İşrâkîlik ile ilişkisine dair tartışmaların temel hatası budur.

İbn Sînâ'nın görüşlerinin anlaşılmasıyla ilgili sonucun bilgi teorisindeki karşılığı ise şudur: Bilginin nesnelliği ile dilin nesnelliği birbirine örtüşen şeyler değildir. Çünkü ortak tecrübe olmadığı sürece bilgide nesnelliği iddia etmek mümkün değildir. Evet, herhangi bir bireysel tecrübe, ortak tecrübenin dili ödünç alınarak anlatılabilir ama bu, o tecrübenin dilden dolayı nesnelleştiği anlamına gelmez. Böylesi bir anlatı, sadece bir işaret olabilir ve aynı tecrübede ortaklık bulunmadığı sürece anlatılanın anlaşıldığını düşünmek, anlama imkânını da kaybetmek demektir. Bu bakımdan bir metafizikçi açısından baktığımızda yetkinleşme sürecini anlatan hiçbir ifade, soyutlanmış bir insanın bilme durumunu anlatmaya elverişli olmadığı gibi sonucun kendisini dikkate aldığımızda metafizikçinin taakkulunu anlatmaya elverişli bir kelime dağarcığımız yoktur.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın bütün felsefesinin bilgi teorisi açısından en önemli cümlesi şudur: Teorik ve pratik bakımdan yetkinleşmiş bir nefis kendisini bildiğinde kendisiyle birlikte her şeyi bilir. Dil açısından bu cümlede herhangi bir kapalılık yoktur. Fakat soyutlanmamış bir insanın bu cümleyi anlaması imkânsızdır. Bu cümlenin daha alt versiyonlarında da aynı sorun devam eder. Meselâ soyutlanmış bir insanın metafizik illetten aldığı mâkul bilginin tahayyül gücünde nasıl olup da oluşların tasvirini içeren bir anlatıya dönüştüğünü soyutlanmamış bir insanın anlaması mümkün değildir. Oysa metafiziğin tikel ilimlerin dayanağı olması, dinin ve peygamberliğin imkânı, felsefe-hukuk ilişkisi gibi felsefenin pek çok önemli meselesi bu ilkeye dayalıdır. Mantıkî düşünme seviyesindeki herhangi bir insan, metafiziğin böylesi önermelerini "varlık burhanı" yoluyla kavramaktan öte geçemez.

Süreç olarak bilme veya yetkinleşme ile sonuç olarak bilgi veya yetkinlik arasındaki uzaklığın felsefî yönteme ilişkin en

önemli sonucu ise burhana olan güvenin sarsılmasıdır. Fakat bu sonuç, burhanî bilginin kesinliği ile ilgili değil kapsamı yani tümelliği ile ilgilidir. Burhan yöntemi, tümel nizamı sebep ve sonuçları ile birlikte bilmeyi sağlamakla birlikte insanı parçalılıktan kurtarıp metafizik illetten bilme anlamında illet bilgisine ulaştırmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ özellikle hayatının sonlarına doğru burhan yönteminin bir tür istidlâl olmaktan öteye geçemeyeceği ve insan yetkinliğinin bu dünyada olabilecek miktarının bu yöntemle tüketilemeyeceği hususunda tam olarak ikna olmuştur.

İbn Sînâ'nın son döneminde yazdığı ve bilgelik kitabı sayılabilecek *el-İşârât*'a "makāmâtü'l-ârifîn" kısmını müstakil bir bölüm olarak eklemesinin sebebi de bu olsa gerektir. Fakat İbn Sînâ'nın müşahede yöntemini burhan yöntemini ikmal edecek bir yöntem olarak mı önerdiği yoksa sadece bu yöntemi kullanarak metafizik bilgiye ulaşan insanların varlığından hareketle bir arzusunu mu dile getirdiği başlı başına bir sorundur. Gerek "makāmâtü'l-ârifîn" gerekse vahiy, peygamberlik, geleceği bilme, başka nefisleri etkileme gibi durumlara getirdiği açıklamalar, İbn Sînâ'nın teorik olarak müşahedeyi burhanı tamamlayıcı bir yöntem olarak görmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ metinleri sorunun ikinci şıkkını destekleyici niteliktedir. Yani İbn Sînâ'nın burhan eleştirileri, felsefenin yöntemini ikmal etmekten ziyade bir yöntem boşluğu doğuracak niteliktedir. Evet, İbn Sînâ'nın genel olarak insan tecrübesinin bütününü dikkate aldığını hatta bu bütünü metafiziğin temel ilkeleriyle uyumlu olarak açıklayabileceğini söyleyebiliriz, fakat bu bütüne ulaşmanın yollarını tutarlı bir yöntem olarak vazettiğini söylememiz güçtür.

Genelde insanın imkânları ile sorunları arasındaki gerilim, özelde felsefî yönteme ilişkin sorunlar, İbn Sînâ düşüncesinin hem açmazı hem de gücüdür. Açmazı olmasının sebebi, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde aşılması çok güç bir düalizm sorununu ortaya çıkarmasıdır. Bu çalışmanın varlık teorisiyle ilgili bir sonuca

ulaşması tabii ki beklenemez. Fakat İbn Sînâ metafiziği ile ilgili bir çalışmada temellendirme umuduyla şimdilik sadece bir hipotez olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ'nın bilgi teorisindeki düalizm sorunu, varlık teorisindeki düalizm sorununun bir uzantısıdır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde aklî varlıklar ile cisimsel varlıklar arasında varlık ilişkisinin tatminkâr bir izahı yoktur.

Diğer deyişle İbn Sînâ cisimsel olanın, aklî olandan nasıl çıktığını açıklayamamaktadır. İbn Sînâ sadece "dışta sübut" anlamındaki genel varlık kavramı ile akıl ve madde düalizminin aşılamayacağının farkındadır ve bu sebeple, önceki filozofların daha ziyade bir mantık kavramı olarak kullandıkları mahiyet kavramını metafiziğe taşıyarak düalizm sorununu çözmeye çalışmıştır. Fakat metafizik bir kavram olarak mahiyet, herhangi bir nesnenin özel varlığı haline getirilmedikçe anlaşılabilir değildir. Mahiyetin özel varlık haline getirilmesi ise dışta genel varlıkla nitelenmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Bu durumda da sorun, yine dolaylı olarak genel varlıkla çözülmüş olmaktadır. Çünkü bir mahiyet, ancak metafizik illetin verdiği varlık sayesinde tahakkuk etmektedir. Dolayısıyla mahiyet kavramı, herhangi bir imkânsızlığa yol açmadan bir nesnenin zihinsel bir form olarak metafizik illetle ilişkilendirilmesine imkân verse de dışta gerçekleşmiş bir varlığın metafizik illetle ilişkisi söz konusu olduğunda belirsizleşmektedir. Zira kendinde bir şey olarak varlık ve yokluk ile nitelenemeyen mahiyetin metafizik illetten gelen varlığı, nasıl olup da akıl veya cisim haline getirdiği anlaşılmamaktadır. Fakat bu belirsizlik ve anlaşılma güçlüğü, özellikle İbn Sînâ sonrasında onun görüşlerinin kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi çeşitli düşünce ekollerinde farklı yorumlarının ortaya çıkmasına imkân veren bir güce dönüşmüştür.

Bu bağlamda İbn Sînâ sonrasında söz konusu açmaz ve gücü farklı yönlerden verimli hale getiren dört önemli düşünür vardır: Fahreddin er-Râzî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nasîrüddîn-i Tûsî

ve Sadreddin Konevî. Biz, İbn Sînâ düşüncesinin açmazlarını ağırlıklı olarak Fahreddin er-Râzî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'de; gücünü ise ağırlıklı olarak Nasîrüddîn-i Tûsî ve Sadreddin Konevî'de görebiliriz. Fahreddin er-Râzî, takipçilerine, bir yandan İbn Sînâ düşüncesinin iç çelişkilerini ortaya koyarak güçlü bir eleştiri geleneği bir yandan da mahiyet ve imkân kavramının belirsizliğini kelâma taşıyarak kelâm ilminin çatısını oluşturan genel kavramların (el-umûr el-âmme) yeni yorumlarını miras bırakmıştır.

Sühreverdî ise daha köklü bir sorunla yüzleşmeyi tercih ederek hem İbn Sînâ'dan tevarüs edilen yöntem sorununu çözmeye hem de Meşşâî felsefedeki akıl-madde düalizmini aşmaya çalışmıştır. Başarılı olup olamadığı bir yana Sühreverdî'nin bu iki alandaki çabası, onu İslâm felsefesinin müteahhirîn döneminin başlangıcı kabul etmemizi haklı çıkaracak niteliktedir. Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Sînâ düşüncesinin sorunlarını yine İbn Sînâ felsefesi içinde kalarak çözmeye çalışmıştır.

Bu bakımdan Tûsî-İbn Sînâ ilişkisi, bir yönüyle İbn Rüşd-Aristo ilişkisine benzer. Fakat özellikle Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine karşı İbn Sînâ savunusu yapan Tûsî'nin felsefesi, yöntem sorununu paranteze alan ve mahiyet kavramını mantıkî bir kavrama dönüştürerek dûalizm sorununu çözmeye çalışan bir felsefedir.

Konevî ise İbn Sînâ'dan metafiziğin bir bilim olduğu görüşünü tevarüs edip tasavvufa tatbik etmiş, İbn Sînâ düşüncesindeki yöntem sorunundan müşahede yöntemi lehine bir sonuç çıkarmış ve düalizm sorununu da İbnü'l-Arabî'nin, "Varlık olmak bakımından varlık Hakk'tır" önermesiyle aşmaya çalışmıştır. Bu bakımdan İbn Sînâ düşüncesinin sonuçlarını görmek için bu dört düşünürü ve takipçilerini daha dikkatli incelemek gerekmektedir. Kuşkusuz bu, büyük bir filozof olarak İbn Sînâ'nın düşüncesinin serüvenini takip etmekten öte bir anlam ifade eder.

Kaynakça

Altaş, Eşref, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yay., 2009.

Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, trc. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.

Âsî, Hasan, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: el-Müesseseti'l-câmiiyye, 1403/1983.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜ İlâhiyat Fakültesi, 1974.

Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Gelişim Yay., 1983.

Avn, Faysal Bûdeyr, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye fi'l-meşrik*, Kahire: el-Mektebetü'l-hürriyyetü'l-hadîse, 1982.

Avn, Faysal Bûdeyr, *Nazariyyetü'l-ma'rife inde İbn Sînâ*, İskenderiye: Mektebetü Saîd Ra'fet, 1977.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 2009, II, 129-142.

Cihan, A. Kamil, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İnsan Yay., 1998.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâlii'l-envâr* ile birlikte, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Bulak: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1266.

Davidson, Herbert A., *al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2009.

Demirli, Ekrem, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2005.

Duralı, Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1995.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (Nefs, Akıl, Ruh)*, İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Yay., 2008.

Fahreddin er-Râzî, "İlletler ve Ma'lûller", trc. İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2004), s. 49-86; VI/2 (2004), s. 53-88.

Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410/1990.

Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1290.

Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, I-II, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1348hş.

Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-tıbâa ve'n-neşr, 1415.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yay., 2008.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2008.

Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Ortodoxy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.

Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, trc. Cemaleddin Erdemci, İstanbul: Vadi Yay., 2001.

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehafütü'l-felasife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005.

Gazzâlî, *Makâsıdü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-maârif, 1961.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

Gutas, Dimitri, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 73-96.

Gutas, Dimitri, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 97-131.

Gutas, Dimitri, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 153-182.

Haklı, Şaban, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği* (doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Hasse, Dag Nicolaus, "Avicenna on Abstraction", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, 9 (2001), s. 39-40.

Hourani, George F., "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence", *Philosophical Forum*, IV/1 (1972), s. 74-86.

İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952.

İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*, Ahmet Özcan, *İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrıkıyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* içinde (yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, s. 198.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Fahreddin er-Râzî ve Tûsî şerhleriyle birlikte, İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1290.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* içinde, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, I-II, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1348hş.

İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2005.

İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire: Mektebetü'l-Kahire el-hadîs, 1973.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik*, trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, I-II, İstanbul: Litera Yay., 2004-2005.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, I-II, İstanbul: Litera Yay., 2004-2005.

İbn Sînâ, *Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihtisâr*, İbn Sînâ, *Ahvâlün'n-nefs* içinde.

İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikıyyîn*, Kum: Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'aşî, 1405.

İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1363/1984.

İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye*, İbn Sînâ, *Ahvâlün'n-nefs* içinde.

İbn Sînâ, *Mübâhasât*, nşr. Muhsîn Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1371hş./1413.

İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâkı'l-cedîde, 1405/1985.

İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabrî, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1357/1938.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, nşr. George C. Anawati-Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1975.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Semâu't-tabîî*, nşr. Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1975.

İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1404/1984.

İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980.

İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Fâruk Sa'd, Beyrut: Dârü'l-âfâkı'l-cedîde, 1978.

İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, trc. Babanzâde Reşid - M. Şereffeddin Yaltkaya, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yay., 1996.

İslam Felsefesine Giriş, ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yay., 2007.

Kaya, M. Cüneyt, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân* (doktora tezi), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Kalın, İbrahim, *Mulla Sadra's Theory of Knowledge* (doktora tezi), George Washington University, Washington, 2003.

Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002.

Konevî, Sadreddin, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002.

Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1995.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2002.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera Yay., 2006.

Marmura, Michel, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *Monist*, 69 (1986), s. 383-395.

Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-erbaa*, III, nşr. Maksûd Muhammedî, Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadra, 1383.

Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyâti'ş-Şifâ*, nşr. Necef Kulı Habîbî, Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1382.

Nahcuvânî, Müeyyidüddin Ahmed b. Ebû Bekir, *Şerhu'l-İşârât*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2689.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "İbn Sînâ'nın Maşrık Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, I, 293-297.

Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yay., 2000.

Râzî, Kutbüddin, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâlii'l-envâr*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Râzî, Kutbüddin, *el-Muhâkemât*, Bulak: el-Matbaatü'l-âmire, 1290.

Ross, W. David, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1993.

Şehristânî, *Milel ve Nihal*, trc. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yay., 2008.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305.

Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ, I-IV, Beyrut: Müessestü'n-Nu'mân, 1413/1992.

Türker, Ömer, "Hayy b. Yakzân: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu", *İstanbul Sosyoloji Dergisi*, 18 (2009), s. 195-204.

Türker, Ömer, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 2008, I, 317-321.

Urmevî, Sirâceddin, *Metâliu'l-envâr*, Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâlii'l-envâr* ile birlikte, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca: Cornell University Press, 2003.

Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2008, s. 101-149.

Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", trc. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004), s. 85-118.

Dizin

abes 152
akıl 45, 67, 134; ~lar 99, 138, 141; ayrık ~lar 188, 190, 191, 196, 198; amelî ~ 57; bilfiil ~ 76; faal ~ 40, 237, 328, 358; müstefat ~ 169
âkıl 134
akletme 126
aklî 68
amelî güç 124
araz 169; mutlak ~ 256, 303; zatî ~ 255, 303, 305
arazî 255
Aristo 18
ay altı âlem 32
ayıklık 209

basitlik 119, 128
bedîhî kavramlar 234
bilaraz 264, 267
bilfiil 169
bilgi 65, 73, 89, 126, 205, 206, 241, 296, 328, 330, 357; duyusal ~ler 239, 241; ilk ~ler 239; ilksel ~ler 239; kabulü zorunlu ilksel (evvelî) ~ler 239; kesin ~ 324; metafizik ~ 17
bilkuvve 169
bilmeleke 169
bizzat 263, 264, 267
burhan; ~ teorisi 332; ~ yöntemi 331, 350
bütüne yüklenen (el-mekûl ale'l-kül) 307

cevher 112
cins 284, 286
cisim 30
cömertlik 147

Davidson, H. A. 47
delil 324
Durusoy, Ali 48
duyumsama 35, 39

Fahreddin er-Râzî 22
fâil 271, 272
fasıl 284, 286
Fazlurrahman 47
felek nefisleri 141, 142
feyiz 45
fikir 334, 336, 343
Furfûriyûs 78, 79

gaye 40, 41, 126, 147, 271, 272, 276, 277; zatî ~ 148
gerekler 182
Goichon, Anne-Marie 47

hâfıza 38, 57
hakikat 112
hangi sorusu 287
Hasse, Dag Nicolaus 47
hatırlama (zâkire) 38
hayal 36; ~ gücü 35
haz 126, 208
hazırlık 58
heyet 169; hakimiyet ve edilgenlik ~i (heyetü'l-isti'lâ ve'l-infiâl) 157; teslimiyet ~i (heyetü'l-iz'ân) 157; teslimiyet ve edilgenlik ~i 158
hezer 152
hissiyat (duyusallar) 241
husul 66, 110, 357

idrak 35, 45, 65, 69, 168, 232; aklî ~ 93
ifrat 157
ilâhîlik 340
ilişkili (münâsip) 311, 312
ilksel (evvelî) 307, 309
illet; ~ burhanı 319, 320, 323; ~ sorusu 287; fâil ~ 261, 265, 272, 275, 277; fiziksel ~ 186; gâî ~ 270; gaye ~ 275; maddî ~ 268, 269, 275; metafizik ~ 186; sûrî ~ 270, 275
infial 169
intiza 45
irtisam 126
istidat (hazırlıklı olma) 59
istihâle 146
istikmal (yetkinleşme) 169
ittihat 76, 78, 81, 85, 87, 174, 175, 184, 357
ittisal 110
iyilik 126, 147

kasıt 149, 151; doğal (bi't-tab') ~ 152; hatalı ~ 153; zannî ~ 152
kıyas; burhanî ~ 291, 317; tikel ~ 243
kuşatıcı bir ilâhî (câmî-ilâhî) 335
Kuşpınar, Bilal 48
Kutbüddin er-Râzî 71
küllî 307

madde 273, 277, 284, 286
mahiyet 112; ~ sorusu 283; ~in illetleri (ilelü'l-mahiyye) 273
makâmâtü'l-ârifîn 339, 344
mâkul 67, 96, 101, 103, 134; ilk ~ler 231, 233
mârifet 65, 241
meleke 169
Menon paradoksu 246
Meşrıkî felsefe 80
metafizik 331, 333
metafizikçi filozof 333
misal 70
misil 70
mizaç 341, 345
mukârenet 101, 109, 166
mücerret 46, 68
müfekkire 37, 55; ~ gücü 56
müşahede 209, 242, 339, 343, 344, 346, 348, 350; ~ yöntemi 334, 338
mütehayyile 36, 37, 55; ~ gücü 56
mütezekkire 37

Nasîrüddîn Tûsî 71
nazar 334, 336; ~ yolu 342; ~ yöntemi 336, 338
ne sorusu 287
nefis 27, 120

niçin sorusu 283, 287, 289
nühûz 209, 339

ortak duyu (el-hissü'l-müşterek) 35

öncül; burhanî ~ler 314, 315; ilk ~ler 234; ilksel ~ler 233, 309; kıyası fıtrî ~ler 24
önerme; ilk ~ler 231, 232; ilksel ~ler 221; vucûdî ~ 299, 301
özel yön 335, 345
özgü (has) 310, 312

Peker, Hidayet 48

raslantı 274

Sadreddin Konevî 22
Seyyid Şerîf el-Cürcânî 60
sezgi 242
soyutlama 57-59, 63, 67, 169
soyutlanma 340, 341, 348, 350
suret 126, 271-273, 276, 277, 286
sürekli kesinlik 324
şevk gücü 124

taakkul 36, 39, 99, 109, 126, 143, 148
tahayyül 35, 39, 57, 142
tâlih 274
tam soyutluk 117
tavassut 157
tecrit 45
tecrübe 242
tefrit 157
temessül 69, 126
tevâtür 242
tevehhüm 35, 39, 57
tümdengelim 329
tümellik 307, 332
tümlük 307
tür 286

varlık; ~ burhanı 317, 319, 323; ~ sorusu 287; bileşik ~ sorusu 282; mutlak ~ sorusu 282; yalın ~ sorusu 282; aklî ~ 28; ilâhî/tanrısal ~ 337, 341; mutlak ~ burhanı 318; zihnî ~ 113; zorunlu ~ 133, 135, 136, 139, 140, 194
el-vechü'l-hâs 335
vehim 38, 228; ~ gücü 36, 54, 55, 57, 228, 229

yetkinleşme 128, 147, 149
yetkinlik 123, 126, 147, 150, 153; hakiki ~ 152; nazarî ~ 123
yüklem; bizzat ~ 256; ilksel ~ 309; zatî ~ 255

zan 296
zat 111, 112
zatî 255, 309; ~ ilişen 303
zorunlu 294, 297, 299
zorunluluk 294, 296, 298, 300-302, 305, 306

İSAM YAYINLARI

İLMÎ ARAŞTIRMALAR DİZİSİ

- Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 1992
- İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, 1995
- Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 1996; 2011
- *İslâm Gelenek ve Yenileşme*, 1996
- *İslâm ve Modernleşme*, 1997
- Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, 1997
- İlyas Üzüm, *Günümüz Alevîliği*, 1997
- Hilal Görgün, *Die politische Rolle der Azhar in der Sadat- Ära (1970-1981)*, 1998
- Tahsin Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, 1998
- M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 1998; (göz. geç. 3. bs.) 2017
- *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*, 1998
- Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 2000
- Vildan Serdaroğlu, *Sosyal Hayat Işığında Zâtî Divanı*, 2006
- *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, 2007
- *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, ed. A. Akyıldız, Ş. T. Buzpınar, M. Sinanoğlu, 2007
- *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, ed. Ali Köse, Talip Küçükcan, 2008; (göz. geç. 2. bs.) 2016
- M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 2008; 2017
- Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 2008; (göz. geç. 6. bs.) 2017
- Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, 2008; (göz. geç. 2. bs.) 2014
- A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 2008; (göz. geç. 3. bs.) 2017
- Mehmet Erkal, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, 2009
- Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, 2009
- Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, 2009; 2017
- Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 2009; 2017
- Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 2009; (göz. geç. 2. bs.) 2017
- Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 2009
- Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 2009
- Abdullah Durmuş, *Fıkhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 2009; (göz. geç. 2. bs.) 2014
- Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik 1250-1517*, 2009; 2017
- *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, ed. Seyfi Kenan, 2010
- Harun Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, 2010
- Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, 2010
- Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması, ed. Cengiz Kallek, 2010
- *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi*, ed. Seyfi Kenan, 2010
- Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu*, 2010
- *Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/North African Studies -A Tribute to Rifa'at Abou-El-Haj-*, ed. Donald Quataert, Baki Tezcan, 2010*Kadı Sicillerinde İstanbul*, haz. Mehmet Akif Aydın, 2010; (gen. 2. bs.) 2011.
- Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi -Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Resst'nin Ölümüne Kadar-*, 2010
- Şeyda Öztürk, Şem'î Efendi ve Mesnevî Şerhi, 2011

İLMÎ ARAŞTIRMALAR DİZİSİ

- Behram Hasanov, *Azerbaycan'da Din Sovyetler'den Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri*, 2011
- Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 2011
- Hamza Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi Hayatı, Eserleri ve Arapça Öğretimindeki Yeri*, 2011
- O. Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 2011; 2017
- Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 2011
- Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, 2011
- Halil İnalcık, *Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi*, 2011; 2017
- Vildan Serdaroğlu Coşkun, *"Sergüzeştüm Güzel Hikâyetdür" Zaîfî'nin Sergüzeştnâme'si*, 2011; (göz. geç. 2. bs.) 2013
- Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi*, 2011; (göz. geç. 2. bs.) 2014
- Semih Ceyhan, *Üç Pîrin Mürşidi Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî ve Telvihât-ı Sübhâniyye*, 2011
- Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, 2011
- Agil Şirinov, *Nasîrüddîn-i Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 2011
- Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 2011
- Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 2012
- Hacer Sibel Ünalan, *Anadolu'daki Türk Kütüphaneleri*, 2012
- Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, 2012
- Adalet Çakır, *Abdülkadir-i Geylânî ve Kadirîlik*, 2 cilt, 2012
- Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular I (Büyük Selçuklu Devleti Tarihi [1040-1157])*, 2013, 2017
- *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), 2013; (göz. geç. 5. bs.) 2017
- Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 2013
- *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker - Osman Demir), 2013
- *İSAM Konuşmaları: İslâm Düşüncesi, Ahlâk, Hukuk, Felsefe-Kelâm – İSAM Papers: Ottoman Thought, Ethics, Law, Philosophy-Kalam* (ed. Seyfi Kenan), 2013
- İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (ed. Tuncay Başoğlu), 2014
- Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu -Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme-*, 2014
- *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), 2015
- Semih Ceyhan, *Üç Pîrin Mürşidi Halvetiyye, Ramazâniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alâeddin Efendi*, 2015
- Eldar Hasanov, *Nûh Kanunları ve Nühilik*, 2015
- *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler* (ed. İsmail Güler), 2015
- Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, 2015
- İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri* (ed. Tuncay Başoğlu), 2015
- Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 2016; 2017
- Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu*, 2016
- Burhan Sümertaş, *Sıdkın Semantik Serüveni -Kur'an'da Doğruluk ve Samimiyet-*, 2017
- Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, 2017
- Muhammet Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsîri*, 2017
- Kâşif Hamdi Okur, *İslâm Hukukunda Sosyal Sorumluluk -Âkile Örneği-*, 2017
- Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, 2017
- Fadıl Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü'n-Nübüvve*, 2017
- *Gülen Yapılanması: 15 Temmuz'a Giden Süreçte FETÖ'nün Analizi ve Tavsiyeler*, 2017
- Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 2017
- *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* (ed. Mustakim Arıcı), 2017
- *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* (ed. Eşref Altaş), 2017
- Osman Gümân, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 2017
- Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 2018
- Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 2018
- Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin -Bir Osmanlı Fakihi-*, 2018
- Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyat Eleştirisi*, 2018

İbn Sînâ, felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde şeylerin hakikatlerini kavraması" olarak tanımlar. Fakat şeylerin hakikatlerini kavramak mümkün müdür? Mümkün olduğunu kabul ettiğimizde insan bu hakikatleri ne dereceye kadar kavrayabilir? Her ne kadar bu sorular, Kant'la birlikte Batı felsefesinde adeta insanlık tarihinde ilk kez böylesine açıklıkla inceleniyor izlenimi verecek şekilde çokça tartışılmış olsa da bilinen felsefe tarihinde sofistlere kadar varan uzun bir geçmişi vardır. Felsefe, kelam ve tasavvuf gibi çeşitli akımlarıyla İslam düşüncesinde de aynı sorular benzer duyarlılık ve derinlikle ele alınmış ve insan gücünün sınırlarına ilişkin muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Bu kitapta yukarıdaki tanımda yer alan "insanın gücü ölçüsünde" ifadesinden ne anlamamız gerektiği, İbn Sînâ felsefesi bağlamında incelenmektedir.

ISBN: 978-605-81261-3-8