

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

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLGİNİN KATEGORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

MERVE NUR YILMAZ

İstanbul, 2015

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

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLGİNİN KATEGORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

MERVE NUR YILMAZ
Danışman: DOÇ. DR. ÖMER TÜRKER

İstanbul, 2015



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi Merve Nur Yılmaz'ın İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLGİNİN KATEGORİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 23.06.2015 tarih ve 2015/22-19 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 14 / 07 / 2015

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. ÖMER TÜRKER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. CÜNEYT KAYA	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyad	: Merve Nur YILMAZ
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Ömer TÜRKER
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Temmuz 2015
Anahtar Kelimeler	: İbn Sînâ, Bilgi, Kategori, İttihâd, İzâfet, Nitelik

ÖZET

İbn Sînâ, *Kategoriler* kitabında bilginin dâhil olduğu kategorileri izafet ve nitelik olarak belirlemektedir. Bununla birlikte, araz olup olmadığı tartışmalı olan bazı kategorileri, *Metafizik* kitabında tekrar ele alarak araz olduklarının ispatını yapmaktadır. Bu bağlamda, bilginin araz oluşuna dair itirazları, felsefesinin en temel kavramsallaştırmalarından olan varlık-mâhiyet ayrımı üzerinden aşmaya ve bilginin araz oluşunu ispatlamaya çalışan filozof, bilginin nefiste bulunmak bakımından araz olduğunu söylemektedir. Fakat İbn Sînâ'nın bu görüşü, çeşitli eserlerinde farklı imaları barındıracak şekilde ele aldığı bilgi tanımları açısından kuşkulu hale gelmektedir. İbn Sînâ kimi yerde bilgiyi maddi özelliklerinden soyutlanmış bir hakikatin kişide meydana gelmesi (*husul*) şeklinde tanımlarken, kimi yerde ise, aklın bilgisine konu olan bilinen ile (*makul*) ile bilen öznenin (*âkil*) tek bir şey haline gelmesi olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlardan ilkine göre, bilgi nefiste bulunan bir araz durumundayken, diğer tanımda bulunduğu yer ile aynı şey haline gelen bilginin araz olması mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın nefsin yetkinliği ve birliği ile ilgili görüşleri söz konusu olduğunda bilginin araz olması konusu karmaşıklaşmaktadır. Diğer taraftan, tarihsel olarak bilginin araz oluşuna dair problem, İbn Sînâ müstakil olarak ele alınmamaktadır. Fakat problemin takibi, Aristoteles'in ve Yeni-Eflatuncu felsefenin bilgi ve nefis ile ilgili görüşlerinin imalarından yapılabilmektedir. Bu bakımdan, konu İbn Sînâ'nın kendisine intikal eden felsefi mirasın problemlerini, kendi felsefesinde nasıl aşmaya çalıştığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Mervenur YILMAZ
Field : Philosophy and Religion Sciences
Programme : Islamic Philosophy
Supervisor : Doc. Dr. Omer TURKER
Degree Award and Date : Master – July 2015
Key Words : Avicenna, Knowledge, Category, Identification, Relative, Quality

ABSTRACT

Ibn Sina in his *Categories* defines categories that include knowledge as relativity and quality. In addition in his *Metaphysics*, he deals with some categories that are under controversy as to if they are accidental (*‘araz*) or not and proves that they are accidental. In this framework, the philosopher who tries to overcome objections against the fact that knowledge is accidental through one of the basic conceptualizations of his philosophy, meaning the distinction between existence-nature, and thus tries to prove that knowledge is accidental; claims that knowledge is accidental as to its being present in human-self (*al-nafs*). However, this idea of Ibn Sina becomes suspicious with regard to his definitions of knowledge which he defines in a way to contain various implications. While Ibn Sina defines knowledge at some point as emergence (*husul*) of a truth (*haqiqah*) which is abstracted from its material qualities, in some cases he defines it as unification of the known (*al-ma‘qul*) and the knower (*al-‘aqil*). According to the first of these definitions, while knowledge is an accident that is present in human soul (*al-nafs*), in the second definition, for knowledge which becomes the same thing as where it exists, it is impossible to become accidental. Similarly, when Ibn Sina’s ideas about competence and unity of the human soul (*al-nafs*) are in question, the problem of knowledge being accidental or not becomes more complicated. On the other hand historically, the problem regarding if knowledge is accidental or not is not examined by

Ibn Sina on its own. However it is possible to track the problem through implications of Aristotelian and Neo-Platonist philosophy's ideas about knowledge and self (*al-nafs*). In this respect, the subject is important because it shows how, and within the boundaries of his own philosophy, Ibn Sina tried to overcome problems of the philosophical legacy that were conveyed to himself.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi
ÖNSÖZ	vii
 GİRİŞ	 1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR	4
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLARI.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN MÂHİYETİ PROBLEMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

I. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE PROBLEMİN BAĞLAMI	10
A. Bilginin Araz Oluşunun Metafizik Bağlamı	14
II. YUNAN DÜŞÜNCESİNDE PROBLEMİN BAĞLAMI.....	24
A. Aristoteles Felsefesinde Bilginin Yapısı	25
1. Aristoteles'in Akleden Öznesi.....	29
a. Potansiyel Akıl (<i>Nous Dunatos</i>)	37
b. Bilfiil Akıl (<i>Nous Energeia</i>)	39
c. Faal Akıl	42
2. Aristotelesçi Özdeşlik Düşüncesi ve Sûretlerin Nefsteki Durumu.....	44
B. Yeni Eflâtuncu Nefs ve Bilgi Görüşü	49
1. Yeni Eflâtuncu Nefs Anlayışı.....	50
2. Yeni Eflâtuncu Felsefede Nefsin Bilmesi	56
3. Yeni-Eflâtuncu Felsefede Formların Yeri ve Özdeşlik Düşüncesi	58
a. Porfiryüs ve Akıl-Makul Özdeşliği.....	65
b. Fârâbî Felsefesinde Akleden Cevher Olarak Nefis ve Sûret	69

İKİNCİ BÖLÜM
İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLGİNİN ONTOLOJİK YAPISI

I. BİLGİNİN KATEGORİSİ.....	77
II. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLEN ÖZNENİN YAPISI.....	81
A. Akleden Nefis.....	82
1. Nefsin Güçleri	85
B. Nefsin Bilmesi.....	87
1. Soyutlamanın Dereceleri	89
a. Kuvveden Fiile Çıkışın Nedeni Olarak Faal Akıl.....	95
b. Akledilirlerin Haznesi olarak Faal Akıl.....	96
III. VARLIK-MAHİYET AYRIMI BAKIMINDAN BİLGİNİN ARAZLIĞI ...	101
A. Husul Görüşü ve Zihni Varlık.....	102
B. Varlık-Mâhiyet Ayrımının Bilgi Açısından Sonuçları.....	105
1. Kendinde Mâhiyet Fikri	109
2. Mâhiyetin Dışta ve Akılda Durumu	115
C. Sûretin Mevzûda ve Mahalde Bulunuşu	118
1. Araz ve Cevher Tanımı Açısından Sûretlerin Bulunuşu	119
IV. İTTİHÂD DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA BİLGİNİN ARAZLIĞI	122
A. İttihâd Görüşü.....	123
1. İbn Sînâ Felsefesinde İttihâd Fikri	124
2. İbn Sînâ Felsefesinde İttihâd Fikrinin Reddi	127
B. Yetkinlik Bakımından İnsan Aklının Halleri	130
1. Aklın Dört Aşaması.....	131
2. Nefsin Yetkinliği	134
3. Bilginin Kategorisi Arazdır	141
SONUÇ	146
KAYNAKÇA.....	149

KISALTMALAR

s.	: sayfa
c.	: Cilt
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik Eden
Bkz.	: Bakınız
Krş.	: Karşılaştırınız
Ed.	: Editör
Der.	: Derleyen
Çev.	: Çevirmen
Akt.	: Aktaran
Vol.	: Volume
Nşr.	: Neşreden
Trs.	: Translator, Çeviren
Bs.	: Basım
T.y.	: Tarih yok

ÖNSÖZ

İslam felsefesinin kuşkusuz en önemli ismi olan İbn Sînâ'nın felsefesini anlamanın en iyi yollarından birisi, onun bilgi teorisini ele almaktır. İbn Sînâ'nın bilgi teorisi söz konusu olduğunda ise, bilen öznenin mâhiyeti konunun bir yönünü oluştururken, bilinen nesnenin durumu da diğer yönünü oluşturmaktadır. Buradan hareketle, İbn Sînâ felsefesinde bilginin kategorisinin ne olduğuna dair yapılan bir çalışmanın temel soruları da bu iki yön üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü İbn Sînâ, bilginin araz olduğu fikrini, nefsin aklî yapısına ve bilgi olarak adlandırılan sûretin nefiste meydana geldiği düşüncesine dayandırmaktadır. Nefis gibi aklî bir varlık tarzına sahip olan sûretler, İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'te olduğu gibi bulundukları yerde, orayla özdeşleşerek değil araz olarak bulunmaktadır.

İbn Sînâ öncesinden bir tartışma konusu olarak ele alınmayan bilginin kategorisi problemi, İbn Sînâ tarafındn etraflıca tartışılmıştır. Bu bakımdan onuyu ele aldığı pasajlarda felsefesinin en temel unsurlarını gündeme getiren İbn Sînâ için problem temel bir noktada durmaktadır. Bilginin araz olduğu düşüncesini, varlık-mâhiyet ayrımı üzerinden temellendiren İbn Sînâ'ya göre, cevher ve arazlara ait sûretler kendinde durumları dikkate alındığında cevher ve araz manalarını sürdürmekle birlikte, her halükarda nefiste bulunmaları bakımından arazdırlar. Bu bakımdan Aristoteles'i takiben İbn Sînâ da bilginin dâhil olduğu kategorileri izafet ve nitelik olarak belirlemektedir. Fakat yine Aristoteles ve Yeni-Eflatuncu düşünceden kaynaklanan ve kendisine intikal eden birçok problemi de bu yolla aşmaya çalışan İbn Sînâ'nın tartışması, klasik dönemde nasıl felsefî problemlerin nasıl ele alındığını göstermesi bakımından önemlidir.

Nihayet bu çalışmanın ortaya çıkmasında desteği ve yardımını gördüğüm birçok isme teşekkürü bir borç bilirim. Öncelikle tez konusunun belirlenmesinden, metnin okunmasına her konuda yardımını gördüğüm kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Ömer Türker'e teşekkürlerimi sunarım. Kuşkusuz onun yol göstericiliği ve desteği olmasaydı bu çalışma vücuda gelemezdi. Gerekli kaynakların paylaşımından, kapalı kısımların müzâkere edilmesine, her aşamada yardımına başvurduğum hocam Yrd. Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer 'e teşekkür ederim. Aynı şekilde, Aristoteles felsefesinin anlaşılması

ile ilgili sorduğum her soruya tüm nazikliği ile cevap veren ve vakit ayıran hocam Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ayhan itil'e teŗekk rlerimi sunarım. Ayrıca tez j rim olma nezaketini gösteren ve kıymetli yorumları ile alıŗmanın son halini almasına katkıda bulunan hocalarım Prof. Dr. Ali Durusoy ve Doç. Dr. Cüneyt Kaya'ya teŗekk r  bir borç bilirim. Tez süresince yararlandığım İSAM kütüphanesine ve İhtiyaç duyduğum kaynakların sağlanmasıda, baŗta Ekrem Arslan olmak üzere emeği geçen kütüphane alıŗanlarına teŗekk rlerimi sunarım. Son olarak tüm eğitim ve öğrenim hayatım boyunca beni destekleyen ve maddi-manevi her zaman yanımda olan değerli aileme ve arkadaŗlarıma teŗekk r ederim.

Merve Nur Yılmaz

 sk dar, 2015

GİRİŞ

İbn Sînâ bilgiyi, “bilinen şeyin sûretinin bilen nezdinde meydana gelmesi”¹ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle İbn Sînâ epistemolojisinde bilginin mâhiyetine yönelik bir araştırma, iki temel yönü içermektedir. Bilgi araştırması bir yandan bilgiyi elde eden öznenin varlık tarzına, onun yetilerine ve bilgiyi elde etme sürecine; diğer yandan da bilinen sûretlere yani bilinen şeylerin nitelik ve hususiyetlerine yoğunlaşmak durumundadır. Bu bağlamda İbn Sînâ’ya göre bilen özne metafizik bir cevherdir ve ancak kendisine benzer özelliklere sahip bir sûreti idrâk edebilir. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinde bilen özne ve bilinen sûret arasında karşılıklı bir gerektirme ilişkisi vardır. Birden çok bilinene nispet edilip tümel bir şekilde bilinen sûret, metafizik bir cevheri gerektirirken metafizik cevher de soyut bir sûreti gerektirir. İbn Sînâ bunu “bir şey ancak kendisiyle varlık tarzı bakımından uyumlu olan şeyi idrâk edebilir” şeklinde ilkeleştirmektedir. Fakat bilgi teorisinin belkemiğini oluşturan bu ilke, bilginin ontolojisine ilişkin sorunların da kaynağını oluşturmaktadır.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE ÖNEMİ

İbn Sînâ bilginin mâhiyeti problemini, hem bilginin dâhil olduğu yüksek cinsler bakımından ele almakta, hem de cevher mi araz mı olduğuna yönelik şüpheler üzerinden değerlendirmektedir. Bu bakımdan, İbn Sînâ bilginin araz olması meselesini öncelikli olarak, bilgiyi nitelik ve izâfet araz kategorileri altına dâhil ettiği *Kategoriler* kitabında ele almaktadır. Fakat *Kategoriler* kitabında kendisinin de söylediği gibi, cevher ya da arazların ontolojik yapısı ile ilgili herhangi bir ispatlamaya gitmemekte, cevher ve araz olan varlıkların ispatının ilerde *el-İlâhiyât*’ta ele alınacağını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle İbn Sînâ her ne kadar *Kategoriler* kitabında bilginin

¹İbn Sînâ, **en-Necât**, Macid Fahri (thk.), Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985, s. 207. Benzer tasvirler bazı farklılıklarla birlikte diğer kitaplarında da yer almaktadır. Örneğin İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinde “hakikatin bilen nezdinde temsil edilmesi” olarak ifade etmektedir. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbihât**, Süleyman Dünya (thk.) Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. b.s, 1960, c. II, s. 334. Krş. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, s. 110. Daha sonra Fahreddîn er-Râzî, temsil kelimesinden yola çıkarak İbn Sînâ’nın bilgi teorisini eleştirecektir. Fahreddîn er-Râzî, **Şerhu'l- İşârât ve'tenbihât**, Alireza Najafzade (ed.), Tahran: International Colloquium on Cordoba and Isfahan, 2005, Vol. III, s. 216.

ontolojisini ele alsada bu sorunu nihâi tahlilde varlık araştırması yapan metafiziğe havale etmektedir.

İbn Sînâ meseleyi problematik olarak, temelde bilginin araz oluşuna dair şüpheleri dile getirdiği ve bu şüpheler üzerinden konuyu etraflıca tartıştığı *el-İlâhiyât* 3.8’de ele almaktadır. Söz konusu kitabında, İbn Sînâ konuyu daha çok varlık ve mâhiyet ayrımı üzerinden analiz ediyor gözükmekle birlikte, bilen öznenin ve sûretin konuda bulunuşunun mâhiyeti, akıl-makul ittihâdı gibi tartışmalara uzanan imalara sahiptir. Bu tartışmalar bağlamında, İbn Sînâ’nın *el-İlâhiyât* 3.8’deki konuyu açıklama şekli, onun genel felsefesi içinde tutarlı bir bağlama oturtulmak durumundadır. Çünkü bilginin araz olarak düşünülmesi, ilk bakışta çelişkili bir durum arz etmektedir. Bunun sebebi, İbn Sînâ’nın bilgiyi çeşitli eserlerinde, yukarıda ifade edildiği gibi nefiste sûretin husûlü olması şeklinde tanımlamakla birlikte, bilgilenme sürecini kuvveden fiile çıkma şeklinde tasarlamasıdır. Bu ise soyut bir mana olan bilginin, yine soyut bir cevher olan akılla birleşmesini gerektirmektedir. Bu durumda bilginin araz olduğunu söylemek ilk bakışta çelişkilidir. İbn Sînâ’nın ittihâdı bazı eserlerinde kabul eden, bazı eserlerinde ise açıkça reddeden tavrı, durumu daha da karmaşıklştırmaktadır.

İbn Sînâ düşüncesinin en temel ve özgün kavramsallaştırmalarından varlık-mâhiyet ayrımı ve kendinde mâhiyet düşüncesi, bilginin mâhiyeti ile ilgili tartışmada da açıklayıcı bir rol üstlenmektedir. Antik Yunan düşüncesinden itibaren tartışıl原因 konuların çoğunun İbn Sînâ’nın bu temel unsurlar ile birlikte tekrar ele alınması, hem İbn Sînâ felsefesinin özgünlüğü, hem de bu problemlerin bir düşünür tarafından nasıl ele alınıp tekrar inşa edildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda, İbn Sînâ’nın *el-İlâhiyât*’ta bilginin araz oluşunu tartışırken de meselenin merkezine koyduğu varlık-mâhiyet ayrımı, Yunan düşüncesinde problem edilmiş meseleleri hangi hassasiyetler etrafında ele aldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Bu bağlamda İbn Sînâ, şeylerin sûretleri olarak düşündüğü bilgilerin nefiste araz olarak bulunduklarını söylemektedir. Çünkü sûretler nefiste bulunmaları bakımından her halükarda araz olmakla birlikte, kendinde durumları dikkate ele alındığında cevher ve araz olmayı sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle, cevher ve arazlara ait sûretler, cevher ve araz tanımlarına konu olmak bakımından anlamlarını korumaktadırlar. Fakat bu

anlamlar, dışarıda madde ile birlikte bulunduklarında varlıktan kaynaklanan araz ve hükümlere konu olmakla birlikte, nefiste bulunduklarında maddeden soyut olmaları bakımından farklı hükümlere konu olmaktadır. Cevher ve arazların kendinde anlamlarına, nefiste ya da dışarıda bulunmalarından kaynaklanan herhangi araz ya da hüküm dâhil olmamaktadır. Bu anlamda İbn Sînâ, felsefesinin en önemli unsurlarından birisi olan "kendinde mâhiyet" düşüncesi ile sûretler arasında birliği sağlamakla, sûretin bulunuşu ile ilgili problemleri de aşmış görünmektedir.

Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın nefsin yetkinliği ve birliği ile ilgili tartışmaları söz konusu olduğunda kullandığı ifadeler, bilginin nefsi dönüştürmekle nihâi olarak cevher olacağını ima etmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın nefsin soyutlanarak akıl olmasının ancak öldükten sonra mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda aklın aklediliri idraki sırasında, akledilen nesneyle bir anlamda aynılaştacağını söyleyen İbn Sînâ, nefsin bütün sûretleri elde etmekle aklî bir âlem haline geleceğini söylemektedir. Fakat *el-İlâhiyât*'ta bilginin kategorisini net bir şekilde araz olarak belirleyen İbn Sînâ, bilgileri nefsi dönüştüren melekeler olarak, melekeleri ise, "ortadan kaldırılması oldukça zor olan ve nefiste yerleşmiş nitelikler" olarak düşünmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ, bilgileri nefiste bulunmaları, onu bilen olarak nitelemeleri ve nefsi dönüştürerek onda meleke haline gelmeleri bakımından araz olarak düşünmektedir.

Buraya kadar özetlendiği şekliyle çalışma, İbn Sînâ felsefesinin kendisine devreden felsefî mirası, kendi problemleri nasıl ele aldığına işaret etmesi bakımından önemlidir. Aristoteles düşüncesinde bilfiil sûretlerin yeri ve nefis görüşü ile ilgili tartışmalar, sonraki dönemde Yeni-Eflâtuncu nefis görüşünün Aristotelesçi hilomorfik nefis görüşünden ayrılması ile önemli bir problem alanı haline gelmiştir. Bu bağlamda bilginin kategorisi problemi söz konusu olduğunda, Aristotelesçi hilomorfik anlayışı sürdürmekle birlikte, Yeni-Eflâtuncu nefis görüşünü de kabul eden İbn Sînâ, sûretlerin yeri konusunda Aristoteles sonrasında İskender Afrodisî ve Yeni-Eflâtuncu şarihlerin çözümlerini dikkate almaktadır. Diğer taraftan, felsefesinin özgün unsurları ile kendisine devreden birçok problemi aşmayı başaran İbn Sînâ, aynı tavrı bilginin kategorisi problemi söz konusu olduğunda da göstermektedir.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR

İbn Sînâ felsefesinde bilginin kategorisi problemi ile ilgili bu araştırmanın temel kaynakları öncelikli olarak İbn Sînâ'nın kendi kitaplarıdır. Bu anlamda konuyla doğrudan bağlantısı bulunan, *el-İlâhiyâ (Metafizik)*, *Kategoriler (el-Mekûlât)*, *Kitâbü'n-Nefs* ve *el-İşârât ve't-tenbihât* kitapları araştırmada en çok başvurulmuş kaynaklar durumundadır. Bununla birlikte, konu, İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinin çoğu temel unsuru ile olan bağlantısı dolayısıyla, problemle ilgili olduğu kadarıyla diğer eserlere de atıf yapmayı gerektirmektedir. Bunun dışında Türkçe ve İngilizce kaynaklar kitap ve makale bazında taranmış, bilginin kategorisi problemine katkıda bulunabilecek eserlere atıf yapılmıştır. Arapça ikincil kaynaklar ise, çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Türkçe ikincil literatür göz önüne alındığında, İbn Sînâ'nın bilgi teorisine yönelik çok sayıda eser bulunmakla birlikte, doğrudan bilginin mâhiyetine odaklanan çok fazla çalışma olmadığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın bilgi teorisini ele alan Bilal Kuşpınar'ın eseri², yine Ahmet Kamil Cihan'ın İbn Sînâ ve Gâzâlî'de bilgi teorisini ele aldığı tezi³ ve Hidayet Peker'in İbn Sînâ felsefesinde bilgi teorisini ele aldığı kitabı⁴ bu bağlamda genel çerçeveyi görmek bakımından zikredilmesi gereken eserlerdir. Yine Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*⁵ adlı çalışması, İbn Sînâ'nın nefis görüşünü ve soyutlama teorisini kapsamlı bir şekilde ele alması bakımından önemlidir.

Bilginin kategorisi problemi ile ilgili doğrudan önemli tartışmalara değinen Ömer Türker'in *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* adlı kitabı ise, bu çalışmanın temel kaynaklarından birisidir. Türker, genel olarak metafizik bilginin imkânı ile ilgili olarak, bilginin mâhiyetinin ne olduğu sorunuyla alakalı bazı problemlere de değinmektedir⁶. Yine Ömer Türker'in çevirerek neşrettiği *Risâle fî tahkîki'l-küllîyyât* İbn Sînâ sonrası dönemde tümeller ile ilgili tartışmaları gösterdiği

² Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1995.

³ A. Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazali'de bilgi problemi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

⁴ Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.

⁶ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

gibi, bilginin arazlığı ile ilgili tartışmalara da değinmesi bakımından önemlidir.⁷ Aynı şekilde Ömer Türker'in "*Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine*"⁸ adlı makalesi, İbn Sînâ ve sonrasında tartışmayla bağlantılı konulara değinmektedir.

Zikredilmesi gereken önemli bir kaynak da, İbn Sînâ düşüncesinde "sûret" kavramını tarihsel bağlamı ile birlikte ele alan, İbrahim Halil Üçer tarafından hazırlanan *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı*⁹ adlı doktora tezidir. Üçer'in doktora tezinin özellikle birinci bölümü, İbn Sînâ öncesi dönemin tartışmalarını görmek bakımından oldukça önemlidir. Konuyla ilgili doğrudan bir çalışma, Ömer Mahir Alper'in "*Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status*"¹⁰ adlı makalesidir. Alper bu çalışmasında, bilginin mâhiyetinin cevher ya da araz olup olmadığı ile ilgili bir tartışma yürütse de, İbn Sînâ'nın metafizikteki tartışmalarının alt konularına detaylı bir şekilde girmemiş görünmektedir. Fakat konuya doğrudan değinen müstakil bir çalışma olması bakımından önemlidir.

İngilizce yapılan çalışmalarda ise yoğunluğun İbn Sînâ'nın nefis görüşü odak noktası olmak üzere soyutlama teorisi üzerinde olduğu görülmektedir. Bu çalışma açısından Robert Wisnovsky'nin İbn Sînâ'nın nefis görüşünün tarihi arka planı ile birlikte, gelişimini gösteren *Avicenna's Metaphysics in Context*¹¹ adlı kitabı oldukça önemlidir. Yine Dag Hasse'nin, İbn Sînâ'nın soyutlama teorisini ele aldığı *Avicenna on Abstraction*¹² adlı çalışması ve Herbert Davidson'un İslam felsefesinde akıl kavramını ele aldığı kitabı bu çalışma açısından önemlidir.¹³

⁷ Kutbuddin er-Râzî, "Risâle fî tahkîki'l-küllîyyât", **Risâle fî tahkîki'l-küllîyyât: Tûmeller Risalesi ve Şerhleri**, (nşr. ve çev.) Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014.

⁸ Ömer Türker, "Varlık ve Bilgi: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine", **Nazariyat**, c. 1, S.1, İstanbul, (2014).

⁹ İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 2014)

¹⁰ Ömer Mahir Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", (ed.) Macksood A. Aftab, **Journal of Islamic Philosophy**, 2, 2006.

¹¹ Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği**, İbrahim Halil Üçer (çev.), İstanbul: Klasik, 2010.

¹² Dag Hasse, "Avicenna on Abstraction", **Aspects of Avicenna**, (ed.) Robert Wisnovsky, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2013.

¹³ Herbert Davidson, **al- Fârâbî, Avicenna and Averroes On Intellect**, New York: Oxford University, 1992.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLARI

İbn Sînâ öncesi dönemde ve İbn Sînâ felsefesinde bilginin kategorisi problemini ortaya koymaya çalışan araştırmanın ilk bölümünde, Aristoteles ve Yeni-Eflâtunculuk düşüncesinin nefis ve bilgi anlayışları, İbn Sînâ öncesi bağlamı göstermek bakımından tarihsel olarak ele alınmıştır. Bu bakımdan çalışmanın ilk bölümünde, mevzu bahis felsefî düşüncenin teorik tartışmaları ve kendi iç problemleri kapsam dışı bırakılmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın ilk kısmı, İbn Sînâ düşüncesinde problemin ana hatları görülebilecek şekilde başlıklandırılmıştır. Çalışmanın ikinci kısmında ise, bilginin kategorisi probleminin doğrudan bağlantılı olduğu konular olan, bilen öznenin mâhiyeti, varlık-mâhiyet ayrımı açısından bilginin durumu, bilginin meydana gelmesi ve ittihâd düşüncesi belli sınırlar dâhilinde ele alınmaktadır. Bilginin katetgorisinin araz olarak belirlendiği son kısımda, İbn Sînâ öncesi dönemle bağlantılı olarak tarihsel karşılaştırma yöntemi kullanılmış ve bilginin kategorisine yönelik ilgili literatürdeki olası cevaplar tartışılmıştır.

Çalışma içerisinde gerekli görülen yerlerde, terimlerin Arapça ve İngilizce karşılıkları verilmekle birlikte, İngilizce'den yapılan tercümelerde İngilizce metne yer verilmemiştir. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın ifadelerine Arapça olarak doğrudan yer verilse de, gerekli görülmeyen yerlerde Türkçe metinle yetinilmiştir. Bunun dışında İbn Sînâ'nın kitaplarının hem Arapça hem de Türkçe tercümelerine gerekli görülen yerlerde karşılaştırmalı olarak atıf yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN MÂHIYETİ PROBLEMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Bilginin kategorisi ve dolayısıyla mâhiyeti, İbn Sînâ tarafından hem *Kategoriler* kitabında hem *el-İlâhiyât* kitabında ele alınmıştır. İbn Sînâ bilgiyi *Kategoriler* kitabında, dâhil olduğu yüksek cinsler bakımından ele almakta, *el-İlâhiyât* kitabında ise araz oluşu üzerinden tartışmaktadır. *el-İlâhiyât* kitabında İbn Sînâ konuyu varlık-mâhiyet ayrımını merkeze yerleştirerek ele almakla birlikte, bilginin araz oluşu ile ilgili tartışmanın akıl-makul ittiadı, zihnî varlık gibi birçok önemli konuya iması bulunmaktadır. Diğer taraftan, bilginin arazlığı problemi, Antik Yunan'a uzanan bir bağlama sahiptir ve İslam felsefesinde İbn Sînâ müstakil bir başlık altında ele alana kadar gerçek bir problem olarak ortaya çıkmamıştır. Bu bakımdan problemin Yunan Düşüncesi bağlamının takibi iki nedenle zorlaşmaktadır. Bunlardan birincisi, İbn Sînâ öncesinde problemin, İbn Sînâ'nın yaptığı şekilde müstakil bir tartışma konusu olarak ele alınmamış olmasıdır. İkincisi ise, Aristoteles'ten, Yeni-Eflâtuncular'a uzanan oldukça uzun bir zaman diliminde, konuyla doğrudan bağlantılı metinler olan *Kategoriler*, *De Anima* ve *Metafizik* kitaplarının çokça tartışılmış olması ve bu kitaplar etrafında geniş bir şerh literatürünün ortaya çıkmasıdır.

Fakat İbn Sînâ konunun takibini kolaylaştıracak isimlere ve fikirlere bazen işaret etmekte, bazen de doğrudan isim ve kitap bilgisi vermektedir. Tartışmanın *Kategoriler* kitabındaki geriye dönük atfının Aristoteles'e gittiği açıktır. İbn Sînâ, bu kitabında *Kategoriler* kitabını ilk olarak sistemli bir şekilde ortaya koyan Aristoteles, bilgiyi nitelik ve görelilik kategorisinde değerlendirmektedir. Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ortaya koyduğu görüş, bilginin meleke türünden bir nitelik olduğu ve aynı zamanda ârizî olarak da görelilik kategorisine dâhil olduğudur¹⁴. Diğer taraftan Aristoteles, *De Anima* kitabında bilginin, bilen ve bilinen arasında gerçekleşen bir özdeşlik olduğunu söyleyerek, bilginin araz olarak düşünülme imkânını ortadan kaldırmaktadır¹⁵. Çünkü ona göre bilgi, dışarıdaki tikellerde bilkuvve olarak bulunan sûretin (*form/eidos*) elde edilmesi ve akılla birleşerek bilfiil hale gelmesidir. Aristoteles'in *De Anima* kitabındaki bilgi anlayışı, daha sonra Yeni- Eflâtuncu şârihler

¹⁴ Aristoteles, **Categories**, Harold P. Cooke (ed. ve çev.), Hugh Tredennick, London: Harvard University Press, 2002, s. 51, 77.

¹⁵ Aristoteles, **De Anima**, Hippocrates G. Apostle (çev.), Iowa: The Peripatetic Press, 1981, s. 51. İttihâd (özdeşlik) düşüncesinin tarihsel arkaplanını Platon'dan başlatarak ele alan ve Molla Sadrâ düşüncesindeki yerini tartışan önemli bir çalışma için Bkz. İbrahim Kalın, **Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru**, Nurullah Koltas (çev.) İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

tarafından nefis ve sûretin (*form*) nefiste bulunuşu problemi bağlamında tekrar gündeme gelecektir.

İbn Sînâ'nın, bilginin akıl ve makul arasında gerçekleşen bir ittihâd (*birleşme/özdeşlik*) olduğu görüşünü benimsemediği ilk olarak, *el-İlâhiyât* kitabında görülmektedir. Çünkü İbn Sînâ *el-İlâhiyât* kitabında bilgiyi, dışarıda cevher ve araz olarak bulunan şeylerin sûretlerinin nefiste meydana gelmesi olarak tanımlamaktadır. Fakat sûretler nefiste birer araz olarak bulunmaktadır ve herhangi bir ittihâd söz konusu olmamaktadır. Konunun ayrıntılarına, İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât*'taki tartışması varlık-mâhiyet ayrımı etrafında ele alınırken değinilecektir. İbn Sînâ'nın özdeşliğe karşı en açık tavrı ise son dönem eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* kitabında görülmektedir. İbn Sînâ bu kitabında Yeni-Eflâtuncu bir isim olan Porfiryüs'ü sert bir dille eleştirmekte ve onun akıl ve makul birliğiyle ilgili görüşlerini hayal ürünü olarak değerlendirmektedir¹⁶. Fakat belirtildiği gibi, özdeşlik görüşünün kaynağı temel olarak *De Anima* kitabıdır ve İbn Sînâ'nın eleştirileri Porfiryüs üzerinden Aristoteles'e uzanmaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın Aristocu düşünceyle karşılaşma zemini olan Yeni-Eflâtuncu şarihler, İbn Sînâ'nın eleştirilerini anlama noktasında önemli bir rol oynamaktadır.

Diğer taraftan, İbn Sînâ ilk kitaplarından birisi olan *el-Mebde' ve'l-meâd* kitabında akıl-makul ittihâdı ile ilgili görüşü Meşşâîlere atfetmekle birlikte, kitabın okuyucuda bıraktığı izlenim İbn Sînâ'nın da özdeşlik fikrini benimsediğidir. Aynı zamanda İbn Sînâ, *el-İlâhiyât* kitabında yine ittihâdı destekleyecek bazı ifadeler kullanmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât* kitabında özdeşlik fikrini kabul ettiğini söylemek, aynı kitap içerisinde bilgiyi hem araz olarak düşündüğü, hem de özdeşlik fikrini savunduğu anlamına gelecektir ki, bu ihtimal mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın farklı kitaplarında özdeşliği dile getiren ifadelerinden ne anlaşılması gerektiğinin tartışılması ve genel felsefesi içerisinde tutarlı bir çerçeveye oturtulması gerekmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde öncelikli olarak problemin İbn Sînâ tarafından nasıl ortaya konulduğu genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır. İbn Sînâ'da konunun

¹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 702. Krş. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 164.

hangi hassasiyetler etrafında tartışıldığının ortaya konulması, kendisinden önceki dönemde problemin kaynağının, nerelerde aranması gerektiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Daha sonra ise, konu Aristoteles ve Yeni-Eflâtuncu düşünce üzerinden ele alınacaktır.

İbn Sînâ düşüncesinde bilginin ontolojik yapısı ve hangi kategoriye ait olduğu ile ilgili tartışmanın belirginleştirilmesi için, hem İbn Sînâ'nın konuyu nasıl problem haline getirdiğinin, hem de İbn Sînâ'ya kadar olan dönemde nasıl ele alındığının ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ, Aristocu geleneği takip ederek, bilgiyi nitelik ve izâfet kategorilerinde değerlendirmekle birlikte, Yeni-Eflâtuncu tartışmalara da duyarlı bir okuma yapmıştır. Bu bölümde, İbn Sînâ öncesinde problemin hangi noktalar üzerinden ele alınabileceğinin belirginleştirilmesi açısından, O'nun konuya yaklaşımı genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

I. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE PROBLEMİN BAĞLAMI

İbn Sînâ'nın *Kategoriler* kitabı ve *el-İlâhiyât* 3.8'deki anlatısı arasında, bilginin mâhiyeti açısından paralellik bulunmaktadır. Bu iki eserinde İbn Sînâ, bilgiyi akleden cevherde bulunan bir araz olarak düşünmektedir. *Kategoriler* kitabında, bilgiyi nitelik ve izâfet kategorileri altında değerlendirmekte, *el-İlâhiyât* kitabında ise, bilginin araz kategorisine dâhil olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın bu iki eserinin dışında, ifade ettiği bilgi tanımlarından bazıları, *Kategoriler* ve *el-İlâhiyât*'ta ortaya koymaya çalıştığı bilgi anlayışı ile tutarsızlık oluşturmaktadır. Çünkü nefiste sûretin meydana gelmesi ve bu sûret ile insanda bilen olma durumu veya heyetinin oluşması bilgiyi ifade ederken, İbn Sînâ'ya göre sûretin nefiste cevher ya da araz olarak bulunması ikinci bir araştırmayı gerektirmektedir.

Bu bakımdan bilginin sûret olmasının konu açısından iki iması vardır. Bunlardan ilkinde göre, sûret bulunduğu mahalle bağlı olarak, cevherî ya da arazî olarak yüklenebilmekte ve bulunduğu mahalle göre farklı hükümlere konu olmaktadır. Dolayısıyla, sûret akleden manevî cevherde bulunduğu zaman, arazî olarak bulunmakta ve dışarıda maddeye yüklendiğinde olduğu gibi üçüncü bir duruma sebep olmamaktadır. Bilindiği üzere madde-sûret teorisine göre, maddî sûret maddeye geldiği zaman cisim oluşmaktadır. Fakat aklî sûret yine kendisi gibi aklî varlık tarzına sahip nefiste üçüncü

bir duruma sebep olmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, akla yerleşen sûret, onu varlığa getirip, yeni bir bileşik meydana getirmemektedir. Akılda meydana gelen sûret, kuvveden fiile çıkmasıdır ve nefsin bir hali olarak bulunmaktadır. İkinci imaya göre ise, dışarıda bulunan sûret ile zihinde bulunan sûret arasında özdeşliğin düşünülmesi, yani bir mutabakat olduğunun varsayılması bilginin mümkün olmasını sağlamaktadır. Fakat zihinde ve dışarıda bulunan sûret, bulunduğu mahallerden dolayı çeşitli arazlara konu olacağından, birliği sağlayan ve bu iki varlık alanından bağımsız bir "kendinelik" durumunun olması gerekmektedir. Bu bağlamda, İbn Sînâ varlık-mâhiyet ayrımını ve mâhiyetin çeşitli bulunuş şekillerini, bilginin akleden cevherde bulunuşunun cevherî olmadığını ve bulunduğu mahalle ittihâd etmediğini açıklamak için kullanmaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın neden sûretlerin nefiste arazî olarak bulunduklarını düşündüğü sorusu, Onun kendinden önceki hangi tartışmalara cevaben bu ayrım ve kavramsallaştırmalara gittiğinin açıklanmasını gerektirmektedir.

Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde ele aldığı birbiriyle çelişkili gibi görünen bilgi tanımları, bilginin mâhiyeti ile ilgili olarak İbn Sînâ'nın genel teorisini anlamayı zorlaştırmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, İbn Sînâ bazı eserlerinde, bilginin bulunduğu mahalle ittihâd (*özdeşlik*) ettiğini, dolayısıyla cevheri olarak bulunduğunu ifade eden cümlelere yer vermekle birlikte, bazı eserlerinde böylesi bir ittihâd görüşünü kesinlikle reddetmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ düşüncesinde, bilginin mâhiyeti probleminin bağlamı, hem onun kendi felsefesi içinde, hem de kendisine kadar olan felsefî düşünce içinde aranmalıdır.

İbn Sînâ'nın bilginin tanımı ve sûretlerin nefiste bulunmasıyla ilgili tartışmalarındaki çelişkili tutumun farkında olan er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye* kitabında İbn Sînâ'nın bilginin mâhiyeti konusunda oldukça zorlandığını (اضطرب) söylemektedir. Razi'ye göre, İbn Sînâ kimi yerde bilgiyi maddeden soyut olmak ile açıklayarak onu ademî bir durum yapmakta, kimi yerde ise akleden cevherde resmolunan, makul mâhiyete mutabık sûretler olarak düşünmektedir. Fahreddîn er-Râzî bu duruma, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin üçüncü namatında dile getirdiği "bir şeyin idrâki, o şeyin hakikatının idrâk edende oluşmasıdır" ifadesini delil göstermektedir. Aynı şekilde Fahreddîn er-Râzî'ye göre, İbn Sînâ bilgiyi bazen sadece

bir izâfet olarak düşünürken, bazen harici şeye izâfeti olan bir keyfiyet olarak düşünmektedir.¹⁷ Gerçekten de İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî'nin belirttiği gibi, bilginin mâhiyeti konusunda, farklı imaları barındırabilecek açıklamalar yapmaktadır.

Bu tanımlardan birisi, İbn Sînâ'nın ilk kitaplarından olan ve Aristoteles'in metafizik modelinden büyük ölçüde bağımsızlaştığı¹⁸ *el-Mebde' ve'l-meâd* adlı eserinde verilmektedir. Bu eserinde İbn Sînâ, maddede bulunmayan her sûretin zatı gereği akledilen ve akıl olduğunu söylemektedir. Buna göre, madde ve maddenin arazlarından soyut olan bütün sûretler, bilkuvve akıl ile birleştiğinde (*ittihâd*) onu bilfiil akıl yapmaktadır¹⁹. Bu İbn Sînâ'nın bilgi teorisi açısından, akleden cevherde sûretlerin bulunması anlamındaki zihnî varlık görüşünü ortadan kaldırmaktadır. Çünkü zihnî varlık, sûretlerin nefiste, ondan ayrı olarak bulunma durumunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-meâd'daki* ifadeleri, *el-İlâhiyât* kitabında, Zorunlu Varlık'ın akledilirlerle ilişkisini tartıştığı fasılda destek bulmaktadır:

“Bilinmesi gerekir ki, aklın aklediliri idrâk etmesi, duyunun duyuluru idrâk etmesinden daha güçlüdür. Çünkü o, yani akıl, kalıcı tümel şeyi idrâk eder, onunla birleşir ve bir yönden onun *ta kendisi* haline gelir ve onun geçici tarafını değil, kühünü (hakikat ve mâhiyetini) idrâk eder. Halbuki duyunun duyuluru idrâki böyle değildir. و يجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأنه أعني العقل يعقل و يدرك الأمر الباقي الكلي، و يتحد به و يصير هو هو على وجه ما، و يدركه بكنهه لا بظاهره، و ليس كذلك الحس للمحسوس.²⁰”

İbn Sînâ'nın bu iki yerdeki açıklamalarına bakılarak, onun bilgiyi, “bilinen bilinenle özdeşleşmesi” şeklinde düşündüğü söylenebilir. Fakat İbn Sînâ, *el-İlâhiyât* 3.8'de özdeşlik görüşüne zıt olarak bilginin akleden nefiste bulunan bir araz olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'nın bu fikrinin temelinde, bilgiyi “bilinen şeyin sûretinin alınması” olarak tanımlaması bulunmaktadır²¹. Görüldüğü üzere, İbn Sînâ aynı kitap

¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye*, (thk.) Muhammed el-Muktasî Bağdadî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, c. 1, s. 444. Bu tanımların İbn Sînâ'nın eserlerindeki karşılıkları için bkz. Şaban Haklı, "Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2002), s. 9-10.

¹⁸ Dimitri Gutas, *Avicenna and Arsitotelian Tradition*, Leiden: E. J. Brill, 1988, s. 30.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, (nşr.) Abdullah Nurani; zir-i nazar Mehdi Muhakkık, Tahran: Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danışgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984, s. 6-7.

²⁰ İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, c. 1, s. 115.

²¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 207.

içerisinde (*el-İlâhiyât*), hem bilginin nefiste bulunan bir araz olduğunu savunmakta, hem de bilen ve bilinen özdeşliğine kapı aralayan açıklamalarda bulunmaktadır.

Son dönem eserlerinden biri olan, *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı kitabında ise, İbn Sînâ başka bir bilgi tanımını ortaya koymakta, Fahreddîn er-Râzî'nin de belirttiği gibi bir şeyin idrâk edilmesinin, o şeye ait hakikatin, idrâk eden nezdinde temessül etmesi olduğunu söylemektedir²². İbn Sînâ'nın bilgi teorisine göre, zihinde temessül (*husûl, huzûr, intibâ*) eden bu hakikat, mâhiyetin gölgesi ya da misalinin değil, o hakikatin kendisinin zihinde varlık kazanmasını ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın, husûl olarak tanımladığı bilgi de zihindeki bu varlıktır²³. Dolayısıyla, akleden cevherde temessül eden mâhiyetin, o şeyin kendisi olduğu düşüncesi İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin merkezinde durmaktadır. Aksi takdirde, yani temessül eden mâhiyetin o şeyin misali ya da gölgesi olduğu düşünülmesi durumunda, İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât* 3.8'de net bir şekilde dile getirdiği bilginin araz olduğu görüşü savunulamaz bir hale gelmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın bu fikri, kendinde mâhiyetin, zihindeki ve dışarıdaki hakikatlerinin aynı olduğunu, fakat bulundukları mahal açısından mâhiyetlerin farklı hüküm ve gereklere sahip olduğunu varsaymaktadır.

Diğer taraftan, İbn Sînâ bilgiyi temessül olarak açıkladığı *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde, *el-Mebde' ve'l-meâd* adlı kitabında, özdeşlik olarak tanımladığı bilgi tanımından vazgeçmiş görünmektedir. İbn Sînâ, bu kitabında her türlü özdeşlik fikrine şiddetle karşı çıkmakta ve bu fikrin kaynağı olarak Porfiryüs'e işaret etmektedir. İbn Sînâ burada, Porfiryüs'ün akıl ve makullerle ilgili bir kitap yazdığını ve bu kitapta ittihâd düşüncesini savunduğu ifade etmektedir²⁴. İbn Sînâ, Porfiryüs'ü ve yazdığı kitabı sert bir dille eleştirmekte ve hal değişimi ya da bir şeyin başka bir şeyle birleşerek üçüncü bir şey meydana getirmesi dışında, “bir şeyin başka bir şey olması” sözünün şiirsel olduğunu söylemektedir.²⁵ İbn Sînâ burada, ittihâd fikrini reddetmekte ve

²² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. II, s. 334. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l- İşârât ve't-tenbîhât*, Vol. III, s. 216.

²³ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 51

²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 702.

²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 703.

bikuvve akla gelen sûretin onu bilfiil yapması fikrini, nefiste meydana gelen bir hal değişikliği olarak açıklamaktadır²⁶.

Şu halde öncelikli olarak, İbn Sînâ'nın konuyu müstakil bir şekilde ele aldığı *el-İlâhiyât* 3.8'deki tartışmaya işaret edilmesi gerekmektedir. İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât*'taki tartışması, problemin kendinden önceki uğrak noktalarını göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla İbn Sînâ öncesi dönemde konunun bağlamına bakılmadan önce, problemin İbn Sînâ'da ele alınış şekline değinilmesi gerekmektedir.

A. Bilginin Araz Oluşunun Metafizik Bağlamı

İbn Sînâ, varlık olmak bakımından varlığın ilmi olarak *el-İlâhiyât*'ta, cevher ve kısımlarını; cevherin mukâbili araz olduğundan araz ve kısımlarını ve bunlar arasında cevher olduğu zannedilen arazların araştırmasını da metafizik ilminin yaptığını söylemektedir²⁷. Çünkü İbn Sînâ'ya göre mevcutlar, cevher ve araz olmak üzere iki kısımdır ve bunları var olmaları bakımından incelemeye en layık ilim metafiziktir. *el-İlâhiyât* kitabında İbn Sînâ araz ve cevher tanımlarını şu şekilde yapmaktadır:

“Bizzat mevcutların kısımlarının ilki, cevherdir. Çünkü mevcut iki kısımdır: Birincisi, varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmaksızın var olandır. Bu bir konuda bulunan mevcuttur. İkincisi ise, herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan mevcuttur. O da, cevherdir. فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر و ذلك لا، الموجود على قسمين: أحدهما، الموجود في شئ آخر. ذلك الشئ الآخر متحصل القوام و النوع في نفسه، وجودا لا كوجود جزء منه، من غير تصح مفارقتة لذلك الشئ و هو الموجود في موضوع، والثاني الموجود من غير أن يكون في شئ من الأشياء بهذه الصفة فلا يكون²⁸ في موضوع أليته، و هو الجوهر.

İbn Sînâ arazın en belirgin özelliğini, ‘varlığı meydana gelmiş bir şeyde, onun bir parçası olmadan var olan mevcut olmak’ olarak belirlemektedir. Cevher ise, hiçbir şekilde konuda bulunması düşünülemeyen mevcuttur. Cevher ve arazı bu şekilde ortaya koyan İbn Sînâ, daha sonra cevherlerin kısımlarını genel olarak ele almaktadır. *eş-Şifâ /el-İlâhiyât* 3.1’de “Dokuz Kategorinin İncelenmesi, Gereken Durumlara Değirme ve Araz olmaları” başlığı altında ise, araz kategorileri ile ilgili genel açıklamalarda

²⁶ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 56.

²⁷ İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 23.

²⁸ İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 53.

bulunmakta ve problemlili olan bazı araz kategorilerini ise itiraz noktalarını gündeme getirerek tartışmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, nicelik ve nitelik kategorilerinin araz olduğu konusu tartışmalıdır²⁹.

el-İlâhiyât 3.7'de "Nitelikler Arazdır" başlığı altında niteliklerin araz oluşu ile ilgili şüphelere değinen İbn Sînâ'nın ifadelerine göre duyulur ve cisimsel niteliklerin varlığında kuşku yoktur, ancak şüphe bunların araz olup olmadıkları konusundadır³⁰. İbn Sînâ, niteliklerin araz oluşu problemini şu şekilde ifade etmektedir:

"Niteliğe gelince, doğa filozofları niteliğin kesinlikle bir yüklem olmadığını, aksine rengin başlı başına bir cevher, tadın başka bir cevher ve kokunun diğer bir cevher olduğunu ve duyulur cevherlerin varlığını bunlar sayesinde sürdürdüğünü düşündüler. Kümün nazariyesini savunanların çoğu da bu görüştedir. Niteliğin cevher olduğunu ileri sürenlerin şüphelerinin doğa ilminde ortaya konulması daha uygundur. Nitekim biz de öyle yaptık.³¹"

Filozof, nefisle ve nefis sahibi olanlarla ilgili olan niteliklerin ise, nefsin hallerinin incelendiği bölümde ele alındığını dile getirmekle³² birlikte, nefsânî bir nitelik olan bilginin araz oluşu ile ilgili şüpheleri tartışmaya açmaktadır³³. Bu bakımdan niteliklerin araz olduğunun ispatının yapılmaya çalışıldığı üçüncü makalede, bilginin araz oluşu konusu oldukça özelleşmiş bir fasıl gibi durmaktadır. İbn Sînâ neden özel olarak bilginin araz oluşunu ispatlamaya çalıştığını açık bir şekilde belirtmese de, onun bu çabasının sadece yapılan itirazlara cevap vermenin ötesinde bir anlamının olduğu açıktır. Çünkü daha önce de özet bir şekilde değinilmeye çalışıldığı gibi, bilginin arazlığı meselesi, İbn Sînâ'nın bilgi düşüncesi ve genel felsefesi açısından oldukça merkezî bir durumdadır. Bu bakımdan, 3.8'de ele alınan tartışmanın İbn Sînâ açısından önemi, mevzii birkaç itirazın cevaplanmasından öte, varlık-mâhiyet ayrımı, zihnî varlık,

²⁹ İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, c.I, s.84.

³⁰ İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, c.I, s.120.

³¹ İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, c.I, s.84.

³² İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, c.I, s.125.

³³ Seyyid Şerîf Cürânî *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde nefsânî keyfiyetleri şu şekilde tanımlamaktadır: "unsurlardan oluşan cisimler içinde nefis sahibi olanlara özgü niteliklerdir... Şayet nefsânî nitelik konusunda (yerleşikse) yani hiçbir şekilde ayrılmayacak ve ayrılması zor olacak şekilde konusuna yerleşmişse (meleke adı verilir: aksi halde) yani konusunda yerleşik değilse kolaylıkla değişim ve zevali kabul etmesi nedeniyle hal adı verilir." Cürânî pasajın devamında yazma gibi bir nefsânî niteliğin ilk meydana geldiğinde hal olduğunu fakat daha sonra halin tedricen melekeye dönüştüğünü söylemektedir. O'nun ifadelerine göre bu tıpkı, bir şahsın çocukken adam olması gibidir. Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, c. I, s. 544.

mutlak mâhiyet gibi temel İbn Sînâcı unsurların kendi sistemi içinde tutarlılığını göstermektedir.

İbn Sînâ *el-İlâhiyât* 3.8'e, bilginin araz oluşunda şüphe olduğunu söyleyerek başlar ve tartışmaya temel teşkil eden itirazı dile getirir: Bilgi dediğimiz şey, varlıkların maddelerinden soyutlanmış sûretlerinden elde edilmektedir ve bu sûretler de cevher ve arazların sûretleridir. Durum böyleyken, arazların sûretleri araz oluyorsa, cevherlerin sûretlerine araz dememiz nasıl mümkün olacaktır? İbn Sînâ itirazı daha açık hale getirir: İtiraz edenlerin düşüncelerine göre, cevherin mâhiyeti, aklın kendisini idrâki olsun ya da olmasın, ya da dış varlığa nispet edilsin ya da edilmesin korunmuştur. Diğer bir ifadeyle cevherler özleri gereği cevherdir ve mâhiyetleri de bu sığata sahiptir, dolayısıyla bir konuda bulunmamaları gerekmektedir³⁴.

Göröldüğü üzere, İbn Sînâ'nın sözünü ettiğı itiraz; cevhere ya da araza ait bir sûretin maddesinden soyutlanmasının ne anlama geldiğı sorusu etrafında şekillenmektedir. Diğer bir ifadeyle, cevher ve arazlara ait sûretlerin nefiste bulunuşunun dışarıda bulundukları gibi olup olmadığı tartışılmaktadır. Bilindiğı üzere, klasik Meşşâî öğretiyeye göre, nesneler dış dünyada madde ve sûretten meydana gelmektedirler. Sûret maddeye yüklendiğinde, maddeyi bilfiil yapmakta ve üçüncü bir durum olarak cisim meydana gelmektedir. Bu bakımdan, sûretin maddede bulunması cevherî bir bulunuştur. Diğer taraftan, nesneleri o nesne yapan türsel sûret dışarıda bir cevher olarak bulunmaktadır ve İbn Sînâ'nın gündeme getirdiğı itiraz da, tam olarak bu türsel sûret dışarıdaki maddesinden soyutlanıp alındığında, cevherlik özünü korumaya devam edeceğini iddia etmektedir. Çünkü yukarıda da ifade edildiğı gibi, cevherler özleri gereği cevherdirler ve bir konuda bulunmazlar. Bu durumda cevheri cevher yapan sûrete araz denilmesinin mümkün olmaması gerekmektedir³⁵. Araz gelindiğinde ise, dışarıda cevher olarak ya da türsel sûret olarak bulunmamaktadır. Dolayısıyla araz

³⁴ İbn Sînâ, *el-ilâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 126.

³⁵ Bu itirazın diğer bir iması, cevher olan sûret dışarıdaki maddesinden soyutlanarak elde edildiğinde, cevherliğin kendinde cevher olmaya devam etmesidir. Çünkü cevherin mâhiyeti kendinde cevher olarak devam ediyorsa, maddesinden ayrılması onun mâhiyetine herhangi bir etkide bulunmaz. Bu durumda cevherlerin sûretlerinin de cevher olması gerekmektedir. Fakat dış dünyada maddeyi bilfiil yapan sûretin maddesinden ayrıldığında cevherliğini ne anlamda devam ettirdiğı konusu tartışmaya açıktır. Diğer bir ifadeyle, cevherlik mâhiyetinin farklı mahallerde bulunmakla birlikte, onu hala cevher dememizi sağlayan cevherin cevherinin ne olduğı konusu ile bağlantılıdır.

bulunduğu nesnede onun bir parçası gibi bulunmadığından, soyutlanıp elde edildiğinde de araz olarak bulunmaktadır. Bundan dolayı arazın sûretinin nefiste bulunuşu da arazdır.

Cevherlerin ve arazların zihinde de dışta bulundukları tarzda bulunacaklarını belirten görüşün bir şeyin varlığı ile mâhiyeti arasında bir ayrıma gitmediği açıktır. Buna göre, cevher ve araz tanımı hem akıllı hem de dışarıyı kapsayacak bir şekilde genişletilmiş olacaktır. Diğer bir ifadeyle, daha sonra İbn Sînâ'nın kendinde mâhiyete, tümellik ve tikelliğin dâhil olmadığını söylerken duyduğu endişeyle bağlantılı olarak, cevherin ve arazın tanımına dışarıda bulunduklarında konu oldukları bütün durumların dâhil olması gerekecektir. Fakat bu durumda akılda bulunan cevhere yüklenen cevherlik mâhiyeti ile bir mutabakat gerçekleşmeyecektir. Halbuki hem Aristoteles düşüncesi açısından, hem de İbn Sînâ felsefesi açısından en önemli nokta, dışarıdaki nesne ile akıldaki sûret arasında tam bir mutabakat ve ideal bir yüklemenin bulunmasıdır. Bu konu İbn Sînâ'nın kavramsal realizm ile ilgili fikirlerini görmek bakımından da verimli bir tartışma alanı açmaktadır.

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı şekliyle problem, yükleme ile ilgili sorunları aşmak için bir kısım filozofların, arazların sûretlerinin araz, cevherlerin sûretlerinin ise cevher olduğunu ileri sürmelerinden kaynaklanmaktadır. İleride ele alınacağı üzere, Yeni Eflâtuncu şarihler Aristoteles'in Platonik idelerinin, tikellere yüklenebilirliğine yönelik eleştirilerini aşmak için, idealar teorisi ile ilgili bir takım yeniliklere gitmişlerdir. İbn Sînâ'nın dile getirdiği itirazların ana fikri de, sûretlerin kendilerinde sabit şeyler olarak oldukları, herhangi bir varlık-mâhiyet ayrımına konu olmadıkları ve bilgidaki sûretlerin de, akılda cevher ve araz olarak bulunacakları düşüncesinden hareket etmektedir. İbn Sînâ'nın konu ile ilgili görüşlerine temel teşkil eden cevabı ise şu şekildedir:

“Buna karşı şöyle deriz: Cevherin mâhiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mâhiyetine aittir. Çünkü o mâhiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mâhiyettir. Yani bu mâhiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz. Yani, ‘akılda bir konuda olmaksızın

var olmak' cevherin tanımı değildir. Onun tanımı akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. Eğer 'akıl da dış kapsamına girer' denirse, şöyle yanıt verilir: 'dış (*ayan*) ile kastedilen, cevher onda varlık kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin ortaya çıktığı şey demektir.'³⁶

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ bu pasajda, konuyu kendi felsefesinin en özgün kavramsallaştırmalarından biri olan varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında ele almakta, yukarıdaki itirazı bu şekilde cevaplamaktadır. Varlığın hükümleri ile mâhiyetin hükümlerinin ayrıştırılması, İbn Sînâ'nın probleme yeni bir açılım getirmesine imkân sağlamaktadır. Daha öncede ifade edildiği üzere, İbn Sînâ cevheri dışta bulunduğunda bir konuda bulunmayan mevcut olarak tanımlamaktadır ve zihnimizdeki bütün cevherlerin bilgilerine bu tanım uygulanabilmektedir. Diğer bir ifadeyle, cevherin mâhiyeti cevher yüklemesine konu olması açısından cevherdir. İbn Sînâ'ya göre cevherlerin durumu böyle olduğu gibi, arazların da durumu böyledir. Dolayısıyla, zihnimizdeki cevher ve araz mâhiyetleri, dışta bulunduklarında bir konuda bulunmayan ya da bulunan tariflerine konu olabilmektedir.

İbn Sînâ "bir konuda bulunmayan" sıfatının makul cevherlerde de mevcut olduğunu söyleyerek, bu mâhiyetin dış dünyada bulunduğunda bir konuda bulunmayan bir mevcuttan elde edildiğini söylemektedir. Dolayısıyla, ona göre cevherin tanımında akılda olup olmaması dikkate alınmamaktadır. Cevherin asıl tanımı, ister akılda olsun ister olmasın dışta var olduğunda bir konuda bulunmamaktır. İbn Sînâ'nın bu düşüncesine göre; zihnimizdeki cevhere 'dışta bulunduğunda bir konuda bulunmamaktadır' dediğimizde bu yanlış olmayacaktır. Çünkü bu tanım, zihnimizdeki cevherin tanımı bakımından özelliğidir, varlığı bakımından bir ima içermemektedir. Örneğin zihnimizdeki insan sûretine düşünen canlı denilebilmektedir, çünkü bu onun tanımını ifade etmektedir.

Diğer taraftan bu sûret dışarıda bulunduğunda, düşünen canlı olmanın gereklerini meydana getirebileceği bir varlıkla birlikte bulunacaktır. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, cevherlerin ve arazların sûretleri aklın bilen özne olması ve sûretlerin bu öznde bulunması bakımından araz, dışarıda bulunduklarında bir konuda bulunmak ya

³⁶ İbn Sînâ, **el-İlâhiyât/Metafizik**, c. I, s. 126-127.

da bulunmamak bakımından da cevher ve araz olmak durumundadırlar. Dolayısıyla cevher ve araz yüklemesi farklı cihetlerden mümkün duruma gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, cevherler ve arazlar kendinde durumlarına nispetle, cevher ve araz iken, zihinde bulunuş durumları dikkate alındığında her halükarda arazdırlar. Buna göre, İbn Sînâ'nın mâhiyetin çeşitli durumlarını, bulunduğu mahalle göre açıklamayı tercih ettiği söylenebilir. Bununla birlikte, mâhiyetin herhangi bir varlık iması içermeksizin kendindeli hali, dışta ve akılda meydana gelen mâhiyette bulunmaktadır³⁷.

İbn Sînâ *Metafizik*'teki anlatısını, 'a'yân' kavramının anlamı ile alakalı bir tartışmayla devam ettirmektedir. Ayanla ilgili itiraz, aklın da dış dünyada bulunan bir şey olduğunu bu yüzden akılda bulunan sûretlerin, dışta bulunduğu konuda bulunmayan mevcut tanımına konu olacağını söylemektedir. Fakat yukarıda İbn Sînâ ayan kavramını, 'cevher onda varlık kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin ortaya çıktığı şey' anlamına mukabil olarak vaz etmektedir. İbn Sînâ'nın, bu noktada verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır:

“Aynı şekilde, hareketin mâhiyeti de bilkuvve olanın yetkinliği olmaktır. Akılda bu nitelikte bir hareket yoktur ki, bilkuvve olanın yetkinliği bu yönden akılda bulunup onun mâhiyeti akli hareket ettirsin. Çünkü hareketin mâhiyetinin bu sûrette olmasının anlamı hareketin dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mâhiyet olmasıdır. Bu mâhiyet bilindiğinde, yine bu nitelikte olur ve dolayısıyla o, akılda da dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mâhiyettir. Şu halde onun dış dünyada oluşu ve akılda oluşu farklı değildir, çünkü her ikisinde de tek bir hükümle bulunur.”³⁸

Öyle görünmekte ki, İbn Sînâ bir şeyin zihindeki varlığı ile ayandaki varlığını, o mâhiyetin gerekliliklerini meydana getirmek açısından ayırmaktadır. Diğer taraftan bu iki varlık, akılda ya da ayanda oluşları bakımından farklılaşmamakta, aksine ikisi için de tek bir hüküm geçerli olmaktadır. Bu hüküm de, dışarıda bulunduğu bir konuda olmayan cevherin mâhiyeti olmaktır. İleride bahsedileceği üzere, temel olarak İbn Sînâ düşüncesinde kendinde mâhiyetin, mâhiyetin bütün belirlenimlerinde bulunduğu düşüncesi ve zihnî varlık ile ilgili tartışmalar bu ayırım üzerinden yapılmaktadır.

³⁷ İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantiğa Giriş*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 8.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 127.

İbn Sînâ'nın bu noktada, verdiği örneklerden birisi de mıknaştır. İbn Sînâ'nın ifadelerine göre, mıknaş taşının hakikati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Mıknaş insan avucunda bulunduğunda ise demiri çekememekte, demirle karşılaşmasına herhangi bir engel bulunmadığında ise çekmektedir. Fakat bu durumdan dolayı mıknaşın hakikatinin avuçta ve avuç dışında farklı olduğu söylenemeyeceği ortadadır. Aksine, mıknaş her ikisinde de demiri çekme özelliğine sahip bir taş olarak bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın bu ifadeleri onun varlık-mâhiyet ayrımını nasıl kurguladığına dair ipuçları vermektedir. Buna göre, dışta bulunan mâhiyet ile zihinde bulunan mâhiyet aynı özelliklere sahip olmakla birlikte, dışarıda bulunan mâhiyet maddeyle birlikte bulunmak bakımından hükümlerini ortaya çıkarabilmektedir.

Diğer taraftan İbn Sînâ'nın dışta tahakkuk etmiş ve maddeyle birlikte bulunan mâhiyet ve akılda bulunan mâhiyet ayrımı, ilk bakışta itirazı dile getirenlerin de iddia ettiği gibi, cevherlerin mâhiyetinin cevher olmasını gerektirmektedir. Çünkü eğer, dıştaki mana ile zihindeki mana aynıysa cevherlerin manasının cevher, arazların manasının ise araz olması gerekmektedir. Fakat İbn Sînâ'ya göre, bir şeyin hakikati o şeyin makulüdür. Bu makul dışarıda bulunduğunda da, akılda bulunduğunda da sabit kalmaktadır. Fakat dışta bulunduğunda maddeye sahip olmak bakımından mâhiyetinin gerektirdiklerini yerine getirebilmektedir. İbn Sînâ düşüncesine göre bilgiyi mümkün kılan, bu manalar arasındaki mutabakattır. Şu durumda, esas olarak bilgiye konu olan şey, nihâi olarak elde edilen kendinde mâhiyet anlamıdır.

Bu anlamda, itiraza şöyle bir açılım getirilebilmektedir: İbn Sînâ'ya göre, bilgi ile bilinen farklı şeylerdir. Diğer bir ifadeyle, dışta tahakkuk etmiş mâhiyet, soyutlanıp elde edildiğinde nefiste bir sûret olarak bulunmaktadır. Buna göre, soyutlanan sûretin cevhere ya da araza ait olup olmaması önemli olmaksızın, bütün sûretler her halükarda özne olan zihinde araz olarak bulunmaktadırlar. Fakat zihinde olmak bakımından zihne özgü arazlarla bulunan ve araz olan sûret sayesinde bildiğimiz nihâi şey kendinde mâhiyettir. Zihinde araz olarak bulunması onun, mâhiyeti bakımından bir özelliği değil, aksine bir idrâk edende bulunması bakımından özelliğidir.

Fakat İbn Sînâ'nın bilginin, yani mâhiyetlerin makulünün nefiste bir araz olarak ve onun bir parçası gibi olmaksızın bulunduğu dair ifadelerini, kendinde mâhiyet söz

konusu edildiğinde nasıl anlamak gerekmektedir? Nefiste araz olarak bulunan bu makulün, kendinde mâhiyet mi yoksa bir şeyin bilinmesine ayna olan aklî sûret mi olduğu tartışmalıdır. İbn Sînâ, kendinde mâhiyetin bir mahallinin olmadığını söylemektedir. Çünkü İbn Sînâ Platonik ideleri ve onun kavramsal realizmini reddetmektedir³⁹. Şu halde kendinde mâhiyetin araz olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât*, 3.8'de dile getirdiği diğer bir itiraz, faal akıl ve mufârık akıllarla ilgilidir. Bu paragraftaki tartışma, meseleyi şimdiye kadar olan kısımdan daha farklı bir boyuta taşımaktadır. Buna göre, faal akla ve mufârık akıllara dair bilginin zihinde nasıl bulunduğu sorusu, kendinde makul olan şeylerin sûretlerinin akılda bulunduğu durumlarının ne olacağını tartışmaktadır. İbn Sînâ itirazı şu şekilde aktarmaktadır:

“Birisî şöyle iddia edebilir: Faal aklın ve ayrık cevherlerin mâhiyetlerinin durumu da böyle olmaktadır, dolayısıyla bunların bizdeki bilgisi de arazdır. Fakat onların bizdeki bilgisi, kendilerinden farklı değildir. Çünkü faal akıl ve ayrık cevherler özü gereği bilinendirler.”⁴⁰

İtiraza göre, mufarık akıllardan elde ettiğimiz makuller, onlardan farklı değildirler ve buna göre cevher olmaları gerekmektedir. Fakat İbn Sînâ'ya göre, bu akılların zatları gereği bilinen olmaları, başkaları onları bilmese de zatlarını bilmeleri ve aklın yaptığı herhangi bir tecrîde muhtaç olmamaları anlamındadır. Buna göre, İbn Sînâ makulün elde edilmesinin iki türlü olacağını ima etmektedir: Soyutlama yapmaksızın ve soyutlama yaparak. Diğer taraftan İbn Sînâ, bu akılların bilgisinin, her açıdan onların aynısı ya da benzeri olmadığını söylemektedir⁴¹. Bunun nedenini ise şu şekilde dile getirmektedir:

“Çünkü onların zatı ayrıktır ve zatlarının kendisi, insan nefsi için bir sûrete dönüşmez. Eğer dönüşseydi, o zaman nefiste her şeyin sûreti bulunmuş ve her şeyi bilfiil öğrenmiş olurdu. Ayrıca onlar, tek bir nefis için sûret haline gelirlerdi ve diğer nefsler

³⁹ Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve bilinenin Özdeşliği Üzerine", s. 37.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 128.

⁴¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 128.

ise onun bilgisinden bir şeye sahip olmadan kalırlardı. Çünkü onlara yalnızca bir nefis sahip olmuş olurdu.”⁴²

İbn Sînâ, dış dünyada akıl olarak meydana gelmiş şeylerin bilgisinin nefiste bulunması ile ilgili olarak nakşolma (*muntabi*) kelimesini kullanmakta ve onların bizdeki bilgisinin etki (*tesir*) kelimesi ile açılanacağını söylemektedir. Diğer bir ifadeyle, bir şey dış dünyada akıl olarak meydana gelmişse, bizim ona dair bilgimiz, onun soyutluğu değil, o soyutluğun bizde bıraktığı tesirlerdir. Madde olarak meydana gelmediği durumlarda ise, o maddede meydana gelmiş mana soyutlanarak elde edilmektedir. Dolayısıyla maddi ya da matematiksel olan varlıkların bilgileri, bizim onlara ilişkin soyutladığımız bilgimizken, faal akla ve ayırık akıllara dair bilgimiz onların bizdeki etkileridir:

“Doğal ve matematiksel sûretler, kendi başlarına ayırık olarak var olamazlar. Ayırık 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”⁴³.

Buna göre İbn Sînâ, bilginin araz oluşunu tartıştığı bu fasılda, soyutlanmaya ihtiyaç olmayan makullerin zatlarının nefisle ittihadını reddetmekte, diğer taraftan zatlarının bilgilerinin nefiste bulunduğunu söylemektedir. Buna göre faal akıl nefiste yerleşmemekte, aksine onların bilgileri nefiste bulunmakta, sûretle ittihâd olmamaktadır:

“O halde insan akıllarında, o şeylerin zatları değil mâhiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir. Onların hükümleri de, bir tek konu dışında, diğer akledilir cevherlerin hükmüyle aynıdır. Söz konusu tek fark şudur: O şeyler, kendilerinden akledilir bir anlam soyutlanabilmesi için bir takım yorumlara muhtaçtırlar; ayırık cevherler ise, anlamın olduğu gibi var olmasından ve nefsin onu kendisine yansıtmamasından başka bir şeye muhtaç değildir. فإنّ تلك الأشياء إنما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها، و يكن حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر إلا في شيء واحد و هو أن تلك تحتاج إلى تفسيرات حتر يتجرد منها معنى يعقل، و هذا لا يحتاج إلى شيء غير أن يوجد المعنى كما هو فتنّبع به النفس.”⁴⁴

⁴² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 128.

⁴³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 129.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 129.

İbn Sînâ bu fasılda Platoncu ideleri açıkça reddetmektedir. Doğal ve matematiksel sûretler, mutlaka akılda ya da nefiste bulunmak durumundadır. Çünkü bunlara dair bilgimiz, mesela bir kaleme dair bilgimiz, soyutlama sonucu elde edilen sûrettir. Fakat ayırık akıllarda durum bu şekilde değildir. Aksine onların mufârık olmaları değil, bizdeki etkileri onlara dair bilgimizdir. İbn Sînâ akıllar hakkında konuşurken, "heyet", "tesir" gibi kavramlarını kullanmaktadır. Çünkü ona göre akıllar Zorunlu Varlık'tan farklı olarak bileşiklik barındırmaktadır ve bizim onlara dair bilgimiz, ancak onların lazımlarıdır. Fakat bu akıllar basittirler ve herhangi bir kuvve durumu barındırmamaktadırlar⁴⁵. Bu anlamda bu cevherlere ait bilgiler insan aklında ancak tesirler ve heyetler olarak bulunabilmektedir. Şu durumda, İbn Sînâ ayırık akıllar ile insan aklı arasında zat bakımından herhangi bir özdeşlik kabul etmemektedir. Soyutlama sonucu elde edilen makulün durumu ile kendinde soyut olan bir makulün durumu, nefiste araz olarak bulunmaları bakımından aynıdır.

İbn Sînâ'nın tartışmasının, bilen ve bilinenin mâhiyeti açısından iki yönü olduğu görülmektedir. Bilen açısından tartışma, nefsin manevî bir cevher olarak bedenden bağımsız bir şekilde bulunduğu kabjulü üzerine temellenmektedir. Bilinen bakımından tartışma ise, cevher ve arazlara ait sûretlerin nefiste araz olarak bulunmaları bağlamında ele alınmaktadır. Bu bağlamda nefiste bulunan bilginin ne anlamda araz olduğu, bilginin sadece meydana gelen sûretler olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı, bu anlamda nefsin dönüşmesinin ne anlama geldiği, bilinen hakkında ikinci bir araştırmayı gerektirmektedir. Bilenin manevî bir cevher olması, bilginin bütün maddi ilgilerden soyutlanmış bir makul anlam olmasını gerektirmektedir. Çünkü bilen ve bilinenin aynı varlık düzlemine ait olması gerekmektedir. Bu durumda bilinen ile ilgili alt başlıklar, sûretin mâhiyetinin ne olduğu, soyutlamanın ne anlama geldiği, soyutlama sonucu elde edilen sûretlerin temsilî ya da hakikî olmalarının ne anlama geldiği etrafında şekillenmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ öncesi dönemde problemin bağlamı için de bu başlıkların takibinin yapılması gerekmektedir.

⁴⁵Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 99-100.

II. YUNAN DÜŞÜNCESİNDE PROBLEMİN BAĞLAMI

Bilginin araz olması meselesi, İbn Sînâ'dan önce müstakil bir şekilde ele alınmamıştır. İbn Sînâ'nın konuyu bu derece açık ele almasının sebebinin, bilginin araz olması meselesinin İbn Sînâ'nın genel felsefesi açısından merkezî bir konumda olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın felsefesinin temel unsurlarını ele alması bakımından *el-İlâhiyât* 3.8 temsil gücü yüksek bir metindir. Bu bakımdan filozofun genel felsefesine hangi unsurların, ne amaçla eklendiği, eleştirilerin hangi kişi ve fikirlere yönelik olduğunun ortaya konulması, özgün noktaların belirginleştirilmesi açısından önemlidir.

Bağlamın gösterilmesi ile alakalı diğer bir nokta ise, İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles felsefesi ile uzun bir şerh ve yorumlama geleneği sonrası karşılaşmış olmasıdır. Birçok kitabında görüldüğü üzere, İbn Sînâ'nın hem Yunan filozoflarına, hem de Yeni-Eflâtuncu şarihlere yaptığı atıflar, onun kendisine devreden felsefî birikimin farkında olduğunu göstermektedir. Çünkü problem daha çok, sûretin çeşitli bulunuşlarının yükleme (*predication*) sorunu etrafında nasıl ele alınabileceği ile ilgilidir. Sûretin akıldaki bulunuşunda bir birleşme, dışarıdaki ve akıldaki sûret arasında ise bir aynılık varsayan Aristoteleci görüşün yanında, Yeni-Eflâtuncu felsefe de, aklın ve aklın nesnesinin özdeş olduğunu ve akledilirin aklın dışında olamayacağını söylemektedir. Diğer taraftan İbn Sînâ, kendi döneminin düşünce akımlarının da farkında olan bir filozof olması hasebiyle, kelamcılarının özellikle “bilen öznenin kim olduğu” tartışmaları bağlamında bir öneme sahiptir.

Problemin bağlamı ile ilgili ilk olarak ele alınacak isim Aristoteles'tir. Aristoteles, İbn Sînâ gibi bilginin hangi kategoriye dâhil olduğunu özel olarak tartışmamaktadır. Bu bakımdan, konu filozofun *Kategoriler*, *De Anima* ve *Metafizik* kitapları bağlamında, bilen öznenin ve bilinen nesnenin bu öznedeki durumunun ne olduğu sorusu etrafında ele alınacaktır. Diğer taraftan, İbn Sînâ açısından problematize edilen konu, sadece Aristoteles'in ifadeleri dikkate alındığında eksik kalacaktır. Bu bakımdan Aristoteles sonrasında Yeni-Eflâtuncu nefis görüşünün konu üzerindeki etkisinin dikkate alınması gerekmektedir. Bunun en önemli örneği, İbn Sînâ'nın *el-İşârât* kitabında akıl ve makulün bir ve aynı şey olması anlamına gelen özdeşlik

görüşünü eleştirirken atıf yaptığı ismin Porfiryüs olmasıdır. Fakat açıklanacağı üzere, özdeşlik fikrinin kaynağı Aristoteles'in kendi metinleridir. Bu şu anlama gelmektedir: Aristoteles'in konu ile ilgili olarak değineceğimiz kitapları, İbn Sînâ tarafından Yeni-Eflâtuncu şarihlerin yorumlarıyla birlikte okunmuştur.

Diğer taraftan Fârâbî'nin akleden nefsin bedenden bağımsızlığı, faal aklın insan aklıyla ittisâli sonucu sûretlerin elde edilmesi konusunda İbn Sînâ üzerinde oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Akıllar üzerine yazdığı risalesinde Fârâbî, Aristoteles'te bilginin elde edilme süreçlerini anlatmakta ve Aristoteles'in bilgiyi bir özdeşlik olarak gördüğünü aktarmaktadır. Fakat Fârâbî'nin bu risalesindeki anlatımı, Aristoteles'in kendi düşüncesinden oldukça farklılaşmaktadır. Fârâbî risalesinde, Aristoteles'in *De Anima*'sında insan aklının tartışıldığı yerde geçen aktif (*nous ενεργεια*), fakat daha sonra Aristoteles yorumcularının katkılarıyla faal akıl olarak düşünülecek faal aklı (*nous poetikos*) kendi sisteminde ele alacaktır. Fakat Fârâbî faal aklı onuncu bir akıl olarak konumlandırmakta ve insan aklının bu akılla ittisâli sonucu, bilkuvve olan bilginin bilfiil hale gelmesinin ilkesi olduğunu söylemektedir⁴⁶. Daha sonra, İbn Sînâ da bilkuvve olanın bilfiil hale gelmesinin ancak faal aklın ilke olması durumunda gerçekleşeceğini söyleyecektir.

A. Aristoteles Felsefesinde Bilginin Yapısı

Bilginin kategorisini araz olarak belirleyen ilk isim, kategoriler öğretisini sistematik bir şekilde ortaya koyan Aristoteles'tir. Filozofa göre kategoriler, mevcutlara yüklenen en genel kavramlardır. Bilginin dâhil olduğu kategoriler ise nitelik ve izâfet kategorileridir. Bu kategorilerin açıklamasına geçmeden önce, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında cevher ve araz kategorileri üzerinden kurduğu karşıtlıkların ele alınması gerekmektedir.

Aristoteles, *Kategoriler* kitabında, iki temel karşıtlıktan bahsetmektedir. Bunlardan birisi; konuda bulunma ve bulunmama diğeri ise konuya söylenme ve söylenmemedir⁴⁷. Konuda bulunma veya bulunmama mevcudun cevher ya da araz olduğunu ifade ederken, konuya söylenme ya da söylenmeme tümel ya da tikel olması

⁴⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, Maurice Bouyges (hızl.), Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1983, 2. b.s., s. 24.

⁴⁷ Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ifade ettiği bu karşıtlıkların sistematik tablosu için bkz. Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", s. 111-116.

durumunu ifade etmektedir⁴⁸. Buna göre, “insan”, “inek”, “koşar” gibi tek başına kullandığımız kelimeler, bir konuya söylenirler (*predicate*), fakat bir konuda bulunmazlar (*present in one*). Mesela “insan” kelimesi belirli bir insana yüklem olmakla birlikte, bir konuda bulunmamaktadır. Aristoteles, bu noktada “konuda bulunmak” ifadesinin, bulunduğu yerin bir parçası olmak değil, içinde bulunduğu konudan ayrı olarak bulunamamak anlamına geldiğini söylemektedir⁴⁹. Bu bakımdan insan, konuya söylenmek bakımından tümel, fakat konuda bulunmamak bakımından cevherdir.

Diğer taraftan bu mevcutlardan bazıları, bir konuda bulunmakla birlikte, bu konuya söylenmezler. Mesela gramer bilgisi, konu olarak zihinde bulunmakla birlikte, bir özneye söylenememektedir. Aynı şekilde aklık da, bir konuda (cisimde) bulunurken, bu cisme aklık denememektedir. Bu bakımdan aklık konuda bulunmak bakımından araz, fakat konuya söylenememek bakımından tikel bir arazdır. Aristoteles’e göre bir diğer grup, ne bir konuda bulunan ne de bir konuya söylenen tikel cevherlerdir. Örneğin; “bu adam” ya da “şu at” gibi ifadeler, herhangi bir konuya yüklem olamazlar ve bir konuda da bulunmamaktadırlar.

Aristoteles’in bilginin araz oluşu konusundaki kilit ifadelerini ise, dördüncü bir söylenme türü olarak, “hem bir konuya söylenen, hem de bir konuda bulunanlar” ayrımında bulmaktayız. Aristoteles’e göre bilgi, tümel bir arazdır. Çünkü O’na göre bilgi, konu olarak zihinde bulunurken (*mind*), mesela gramere yüklem yapılabilmesi bakımından bir konuya söylenmektedir⁵⁰. Aristoteles’e göre bilginin zihinde bulunuşu, arazî bir bulunuştur. Çünkü bilgi, tanımı açısından belirli bilgi alanlarına yüklem olmakla birlikte (*gramer bilgidir*), bulunduğu şeyin mâhiyetine dâhil olmamaktadır. Fakat burada bilginin iki farklı özneye yüklenmek bakımından konu edildiği görülmektedir. Yani bilgi, hem zihne hem de gramere yüklenmemekte, zihinde bulunup, gramere söylenmektedir. Zihne bilginin yüklenmesi, ancak aynı kökten türetilen başka bir kelimeyle, “zihin bilme gücüne sahiptir” şeklinde mümkün olmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles’e göre, bir şeyin tanımında içerilen unsurlar, öznelere zati

⁴⁸ Alan T. Back, **Aristotle’s Theory of Predication**, Philosophia Antiqua, J. Mansfeld, D.T. Runia, J.C.M. Van Winden (ed.), Vol. 84, London: Brill, 2000, s. 143.

⁴⁹ Aristotle, **Categories**, s. 15.

⁵⁰ Aristotle, **Categories**, s. 15.

olarak yüklenirken (*essential predication*), bir şeyde bulunanlar arazî olarak (*accidental predication*) yüklenmektedir⁵¹.

Arsitoteles'in bilgi ile ilgili ifadeleri şu şekilde özetlenebilir:

- (i) Bilginin konusu, Aristoteles'in nefsin akıl olarak adlandırdığı kısmıdır.
- (ii) Bilgi, bir konuya yüklem olmak bakımından tûmeldir ve konuda bulunmak bakımından arazdır.
- (iii) Son olarak, bilgi, Aristoteles'in, "konuda bulunmak" açıklamasına paralel olarak, zihinde oranın bir parçası gibi olmaksızın, fakat oradan ayrı var olamayacak şekilde bulunmaktadır.

Diğer taraftan, tek başına söylenen bu kelime ve ifadelerden her biri, Aristoteles'in on kategorisinden birine girmektedir. Bilgiyi ise, görelilik (*izâfet/relative*) ve nitelik (*quality/keyfiyet*) kategorileri altında değerlendirmektedir. Bilginin izâfet olması şu anlama gelmektedir: Aristoteles'e göre meleke (*habit*), hal (*disposition*) ya da duyu algısında olduğu gibi, bilgi de eklendiği şeye referansla açıklanmaktadır. Aristoteles bunu şu şekilde açıklar: "Bilgi bir şeyin bilgisidir, durum bir şeyin durumudur"⁵². Diğer taraftan Aristoteles, görelî olan şeylerin aynı zamanda var olduklarını söylediği yerde, bu durumun her zaman doğru olmadığını; mesela bilginin nesnesinin bilgiden önce var olabileceğini söylemektedir. Buna göre, biz zaten var olan şeylerin bilgisini elde ederiz⁵³. Aristoteles'in bu sözleri, göreliliğin bilginin mâhiyetine dâhil olan bir durum olmasından çok, ona ârız olan bir durum olduğunu ihsas etmektedir.

Bilginin nitelik kategorisine dâhil olmasına gelince, Aristoteles, niteliği, insanı şu ya da bu şekilde isimlendirmemizi sağlayan şey olarak tanımlamaktadır. Nitelik kelimesinin anlamlarından birisi, meleke ve haldir. Meleke, halden daha uzun süreli olması bakımından ayrılmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles, erdemleri ve bütün bilgi türlerini niteliğin, meleke kısmına dâhil etmektedir. Çünkü bilgi, herhangi bir hastalık

⁵¹ Jack, s. 166-167.

⁵² Aristotle, *Categories*, s. 47- 49.

⁵³ Aristotle, *Categories*, s. 57.

ya da büyük değişiklik olması dışında, zihinden gitmemektedir⁵⁴. Aristoteles'in buraya kadar olan ifadelerinden bilgiyi zihinde bulunarak onu niteleyen bir araz olarak kurguladığı görülmektedir. Diğer taraftan bu nitelik, bir şeyin bilgisi olmak bakımından izafet kategorisindedir. Fakat belirtildiği gibi, Aristoteles, izafeti daha çok ikincil bir durum olarak görmektedir.

Fakat Aristoteles'in *Kategoriler* kitabındaki bilgi anlayışı, *De Anima* ve *Metafizik* kitabında ortaya konulan bilgiye dair açıklamalar ile düşünüldüğünde çelişkili görünmektedir. Bu çelişkinin nedeni Aristoteles'in bu kitaplarında bilgiyi arazdan ziyade, akıl ve makul arasında gerçekleşen bir özdeşlik olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Şu halde Aristoteles bir taraftan bilgiyi, zihinde bulunan arazlar olarak görmekte, bir yandan bilginin bilfiil akletme anında meydana gelen özdeşlik olarak görmektedir. Bu durumda, bilginin zihinde bulunan tümel bir araz olmasını nasıl anlamak gerekmektedir? Zihnimizde bulunan bilgiler oranın bir parçası olmaksızın bulunmaları bakımından arazî iseler, dışarıda cevher olarak bulunan kâleme dair bilginin arazî olarak bulunması gerekir. Fakat Aristoteles'in düşüncesine göre zihinde bulunan sûret ile dışta bulunan sûret aynıdır. Aristoteles, ileride ele alınacağı gibi, bir şeyin varlığı ve mâhiyeti arasında herhangi bir ayrıma gitmemektedir. Bu bakımdan, dışta cevher olarak bulunan sûretin nasıl olup da zihinde araz olarak bulunacağı tartışmalıdır. Aristoteles'in düşüncesine göre zihindeki formun da cevher olarak bulunması gerekmektedir. Bu sorun belki bizde bilkuvve halde bulunan akledilirlerin bulundukları yerin bir parçası olmadan bulunmaları bakımından açıklanabilir. Aristoteles'in ifadeleri, bilfiil akletme fiili sırasında ise bilgi bir araz olarak değil, bulunduğu yer ile birleşen bir cevher olarak anlaşılmasına imkân vermektedir⁵⁵. Akledilirler bilfiil olana kadar bilkuvve arazlar olmakla, bilfiil akledilirler aynı zamanda bilfiil akıl olmaları bakımından ayrılabilir bir cevher olacaklardır. Çünkü bilfiil akledilirler, bilfiil akılda onun mâhiyetine dâhil olarak bulunmaktadırlar. Çünkü Aristoteles'e göre, bir öznenin arazları da zatî olarak yüklenebilmektedir⁵⁶. Bu bakımdan nihâi olarak bilgi ikinci yetkinlik olarak ortaya çıkan ve insanı bilen olarak

⁵⁴ Aristotle, *Categories*, s. 63.

⁵⁵ Stephen Menn, "Plotinus on the Identity of Knowledge With Its Object", *Apeiron*, Vol. 34, No. 3, (September, 2001), s. 235-236.

⁵⁶ Jack, s. 168-171.

niteleyen bir araz olmakla birlikte, akılda zati olarak bulunmaktadır. Fakat Aristoteles düşüncesi açısından bu sonuca ulaşmak oldukça çaba gerektirmektedir.

Bu sonucun doğrulanması için Aristoteles'in bilginin akıl ve makul arasındaki bir özdeşlik olduğunu söylemesini mümkün kılan arka planın araştırılması gerekmektedir? Bu doğrultuda konunun Aristoteles açısından belirlenmesi gereken iki temel ayağı vardır. Bunlardan birincisi, Aristoteles düşüncesinde bilen öznenin mâhiyetinin ne olduğu, ikincisi ise bilinen nesnenin mâhiyeti ile bağlantılı olarak öznde nasıl bulunduğuudur. Daha sonra, İbn Sînâ'nın konu ile ilgili görüşleri ele alınırken anlatılacağı gibi, İslam felsefesinin ana akım felsefecileri nefsin bedenden ayrı manevî bir cevher olduğunu, bu yönüyle de yine kendisi gibi aklî olan makulleri elde edebildiğini söylemişlerdir. İbn Sînâ da aynı şekilde nefsi manevî bir cevher olarak değerlendirir ve bilgiyi bu manevî cevherde meydana gelen makul sûretler olarak düşünür. Görüldüğü üzere, İbn Sînâ felsefesinde bilgiyi mümkün kılan şey, nefsin bu aklî varlık tarzıdır. Bu bakımdan, Aristoteles'e bilgi teorisiyle ilgili olarak sorulması gereken ilk soru, onun böyle bir özne anlayışına sahip olup olmadığıdır.

1. *Aristoteles'in Akleden Öznesi*

Aristoteles, kendisinden önce nefis ile ilgili ayrıntılı bir şekilde yazan ve nefsin ölümsüzlüğünü savunan Platon'un aksine, nefis ve beden arasında bir ayrıma gitmemekte ve nefsin ayrılabilir bir yapıda olduğunu düşünmemektedir⁵⁷. Aristoteles *De Anima*'da, nefisu “potansiyel olarak yaşama sahip olan organik cismin ilk yetkinliği (*entelekheia*)” olarak tanımlamaktadır. O'na göre nefis, bedenin sûreti olması anlamında bir cevherdir⁵⁸. Bu tanımın ima ettiği düşünce, nefsin bedenle birlikte var olan yapısından dolayı, ondan ayrılamaz olmasıdır. Peki bu durumda Aristoteles'in nefsin bir yetisi olan akıl (*nous*) hakkında söylediklerinin nasıl anlaşılması gerekmektedir?

⁵⁷ Aylin Çankaya, “Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler”, *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 77, (Yaz, 2014), s. 134.

⁵⁸ Aristotle, *De Anima*, s. 19. Krş. Bkz. Arustulâlîs, *Fî'n-Nefs*, İshak b. Huneyn (çev.), Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 2. Bs. 1980, s. 29. *De Anima*'nın yeni bir çevirisi için Bkz. Aristutâlîs, *Kitâbu'n-nefs*, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (ed.), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1. Bs. 1949.

Aklın, nefis ve beden ile kurduğu ilişki, nefsin bedenle olan ilişkisinden oldukça farklıdır. Çünkü Aristoteles aklın özelliklerini, ayrılabilir, ölümsüz, bozulmaz olarak belirlemektedir⁵⁹.

Nefis (*soul*) ya da onun parçaları, bedenın yetkinliğı olması bakımından ayrılabilir değildir. Fakat bazı parçaları, bedenın yetkinliğı değildir ve bu bakımdan ayrılabilirler⁶⁰.

Bu bakımdan akıl hem metafiziğın hem de psikolojinin konusu olmaktadır. Bedenden ayrılabilir olması bakımından *Metafizik*'te ele alınmaktayken, insandaki *nousun*, nefsin bir yetisi olması ve akletme, soyutlama gibi faaliyetlerde nefis ve bedenle ilişkide olması bakımından, daha sonra İbn Sînâ'nın da aynı durumu sürdüreceğı gibi doğa ilminde ele alınmaktadır⁶¹. Fakat bedenden ayrılabilir olduğı ihsas edilen bu aklın İbn Sînâ'da ele alacağımız şekilde, aklî bir cevher olup olmadığı hala tartışmalıdır. Fakat Aristoteles'in *De Anima*'da akıl söz konusu olduğunda ifadeleri onun bilfiil bilme anında ayrı olarak düşünölebileceğini göstermektedir. Fakat bu aklın tamamen ayrı bir cevher olup olmadığı açık değildir.

“Akıl söz konusu olduğunda, öyle geliyor ki o bir nevi cevherdir ve bozulmazdır⁶².”

Yine *De Anima*'nın başka bir yerinde Aristoteles, aklı bedenden sahip oldukları özellikler bakımından da ayrılabilir kabul etmektedir.

"Şu ortaya çıktı ki, duyu organları ve duyumlara karşılık gelen duyumsama gücünün etkilenmezliğı, düşünme gücünün etkilenmezliğine benzer değildir. Çünkü bir duyu, güçlü bir duyu nesnesinden etkilendiğinde gücünü kaybederken, örneğın; mesela çok yüksek bir sestten sonra duyamazken, aşırı parlak renklerden sonra göremezken ya da çok güçlü kokulardan sonra koku alamazken, akıl oldukça yüksek bir aklediliri

⁵⁹ Aristotle, *De Anima*, s. 50, Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan (çev.), 2. b.s., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 7, *Nous*'un anlamları ve kısa tarihsel anlatısı için bkz. Zeki Özcan, “Aristoteles'te *Nous* Kavramı”, *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 77, (Yaz, 2014), s. 150-51.

⁶⁰ Aristotle, *De Anima*, s. 20. İshak b. Huneyn "انطالشی للجرم" olarak ifade etmektedir. Arustulâlîs, *Fî'n-Nefs*, s. 31.

⁶¹ Özcan, s. 157.

⁶² Aristotle, *De Anima*, s. 12.

düşündükten sonra, daha düşük aklediliri düşünebilmektedir. Bu bakımdan duyumsayan nefis bedensiz var olamazken, akıl ayrılabilir⁶³."

Bu bakımdan Aristoteles'in nefsi olmasa da akledilirlerin yeri olarak akıl ayrılabilir bir cevher olarak düşündüğü açıktır. Fakat Aristoteles, aklın ayrılabilmesini daha çok bilfiil durumdaki akla atfediyor görünmektedir. Aristoteles bilfiil akıl, akletme ve aklediliri özdeş olarak düşündüğü bu seviyede aklın cevherliğinden bahsedilebilmektedir. Bu bakımdan öncelikli olarak aklın akletmesinin ne anlama geldiğinin ve akletmenin unsurlarının ele alınması gerekmektedir.

Aristoteles'e göre, bilgilenme süreci duyumsama ile başlamaktadır. Çünkü duyumu gerçekleştiren özne, öncelikli olarak duyumlama ile bir nesnenin farkına varmakta ve farkına vardığı nesnede bilfiil olarak bulunan duyulur formu almaktadır. Bu bakımdan akıl bilmek için bedene ve bedensel organlara ihtiyaç duymaktadır. Fakat aklın bedene ihtiyacı herhangi bir organı kullanması anlamında değil, bilme sürecinin duyudan başlaması dolayısıyladır. Aristoteles'e göre var olan her şey duyulur ve akledilir şeylerden oluşmaktadır. Buna karşılık olarak, nefis da hissî (*aisthesis*) ve insan söz konusu olduğunda aklî (*noein*) idrâk güçlerine sahiptir. Fakat Aristoteles hissi idrâkin hiçbir zaman tek başına idrâki gerçekleştiremediğini düşünmektedir. Bu bakımdan Aristoteles duyumsamaya sınırlı bir alan ayırmaktadır. Örneğin, görünür bir nitelik olan tikel kırmızı kendinde duyulur olmakla birlikte, renk cinsine ve nitelik kategorisine dâhil olmak bakımından kırmızı bir akledilirdir. Bu bakımdan tek başına duyulurlar ve duyumsama idrâkin oluşmasında yeterli değildir⁶⁴.

Bu doğrultuda duyumsamadan başlayan süreçte aklın, maddi içerikten nasıl ayrıldığı ve kendine özgü fiili nasıl gerçekleştirdiği, yani duyulur sûretleri akledilir sûretlere nasıl dönüştürdüğünün açıklanması gerekmektedir. Çünkü nefis (*psukhe*), beden formu olarak onu belirli bir şey haline getirmekte ve işaret edilebilir bir bileşik ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles'in hilomorfizmi, nefis ve bedenin bilfiil

⁶³ Aristotle, **De Anima**, s. 50.

⁶⁴ Charles K. Anh, "Aristotle On Thinking", **Essays on Aristotle's De Anima** içinde, Martha C. Nussbaum, Amelie Oksenberg Rorty (ed.), Oxford University Press, 1995, s. 359. Tommaso Alpina, "Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background", **Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale**, Vol. XXV, (2014), s. 149.

ayrılabilir bir yapıda olmasına imkân vermemektedir. Diğer taraftan, eğer nefis bedenin herhangi bir etki ve edilgisi olmaksızın akletme fiilini gerçekleştirebiliyorsa bu bakımdan bedenden ayrılabilir bir yapıya sahip olacaktır. Bu bakımdan, Aristoteles bu hilomorfik nefis-beden anlayışına aklı dâhil etmiyor gözükmektedir.

"Akıl ve teorik kuvve düşünüldüğünde bu durum henüz net değildir. Fakat o, nefsin farklı bir cinsi gibi görünmektedir ve yalnızca bu güç, ezeli olanın bozuluşa uğrayandan ayrılması gibi bedenden ayrılabilir⁶⁵."

Yine başka bir yerde akıl ve nefis-beden arasında özellikleri bakımından ayrıma gitmektedir:

"Nefsin akıl diye isimlendirilen kısmı (akıl ile nefsin düşünebildiği ve inanabildiği bölümünü kastediyorum), bilfiil olarak akletmeden önce gelmemektedir. Bu görüşe göre, bedenle birlikte karışmış olarak bulunması bile mantıklı değildir. Çünkü bu durumda akıl, soğukluk, sıcaklık gibi bazı nitelikler elde edebilir, ya da aklın bir organının olması gerekirdi."⁶⁶

Şu durumda konumuz itibariyle sorulması gereken soru aklın fiilinin ne olduğudur. Aristoteles'e göre aklın fiili bilmektir, fakat bilginin tahayyül olmaksızın meydana gelmesi mümkün değildir⁶⁷. Çünkü bilme, duyum sonrası elde edilen imgelerin bilkuvve karşılıklarının, bilfiil hale getirilmesi ve bu bilfiil kavramlar üzerinden, duyulur alandaki varlığın kavranması anlamına gelmektedir. Nefsin duyumsamayı sağlayan yönü, herhangi bir engel olmadığı zaman duyulurların doğrudan duyuda ortaya çıkmasını gerektirmektedir. Bu düşüncenin ima ettiği, duyu gücünün söz konusu bilkuvve olarak kendinde bulundurduğu, duyumsama anında bilfiil hale geldiğidir. Bu açıdan duyum Aristoteles'e göre, duyu objelerinden etkilenen duyu güçlerinin harekete geçmesiyle başladığını söylemektedir. Çünkü duyumun, duyu nesnelerinden etkilendiği (*infiâl*) ve dönüştüğü (*İstihâle*) düşünülmektedir⁶⁸. Aristoteles'in verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır:

⁶⁵ Aristotle, **De Anima**, s. 21. Arustulâlîs, **Fî'n-Nefs**, s. 33.

⁶⁶ Aristotle, **De Anima**, s. 49- 50

⁶⁷ İbn Rüşd, **Psikoloji Şerhi: Telhîs'u Kitâbi'n-Nefs**, Atilla Arıkan (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 6. Aristotle, **De anima**, s. 12.

⁶⁸ Aristotle, **De Anima**, s. 27. Arustulâlîs, **Fî'n-Nefs**, s. 41. Aristoteles, öznenin iki tür değişime (*alteration*) konu olduğunu söyler. Bunlardan ilki niteliksel değişimdir ve bir şeyin tikel bir özelliğinin

“O (duyumsayan güç) tıpkı, kendisinin yanmasına sebep olan herhangi bir şey olmadıkça, kömür olmak bakımından yanmayan kömür gibidir. Aksi takdirde, kömür kendisinin yanmasına sebep olur, onu yakması için bilfiil bir ateşe ihtiyaç duymazdı⁶⁹.”

Duyu bilkuvve olmak bakımından, nesnesi olmadığı zamanlarda kendisini idrâk edememektedir. Şu halde, Aristoteles’in duyumsamanın temeline koyduğu şey, duyu nesnesinin var olmasıdır. Duyu nesnesinin varlığı, kendisinden önce potansiyel durumda olan duyumsayan gücü harekete geçirmektedir⁷⁰. Aristoteles bu noktada, etkilenmiş olmayı, hareket ettirilmiş olmayı ve bilfiil olmayı özdeşleştirmektedir. Bu bakımdan duyumsamanın temelinde, bir şeyin ancak kendisine benzeyenden etkileneceği ilkesi vardır. Aristoteles, nefsin dışında bulunan duyu nesnesi ile duyu organındaki duyumsama fiilinin yani duyu gücünün nitelendiği niteliğin, duyu gücünü hareket ettirme bakımından bir ve aynı olduğunu söylemektedir. Fakat bu ikisi varlık bakımından bir ve aynı değildir. Yani, duyulurun duyu gücünün dışındaki manasının varlığı onun duyu gücündeki varlığından farklıdır⁷¹. Bu şu anlama gelmektedir: dışarıda bilfiil olan sesin, işitme organını hareket ettirmesi ile bilfiil işitmenin duyu gücünü hareket ettirmesi aynıdır. Bu bakımdan kendisiyle bilkuvve işitmenin gerçekleştiği şey, bilkuvve sese sahip olan şeye benzemektedir.

Diğer taraftan, Aristoteles, duyu gücünde, duyum sırasında gerçekleşen durumun, bir başkalaşım olmadığının üzerinde durmaktadır. Çünkü etkilenme (*edilgi*) ya iki zıt arasında gerçekleşir ki, bu durumda hem başkalaşma hem de dönüşme anlamına gelir, ya da kuvveden fiile çıkma şeklinde gerçekleşir. Duyum sırasında gerçekleşen durum ikincisidir⁷². Buna göre, duyu gücünde bilkuvve olarak duyulur

gidip zıddının elde edilmesidir. Aristotle, "On Generation and Corruption", **The Complete Works of Aristotle** içinde, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 15. Diğer değişim türünü ise Aristoteles *De Anima* 2.5'te ele alır. Buna göre, zıtların yok olması, bozulmaları değil, bir şeyin eğilimindeki (*disposition*) değişimdir. Bu durumda, formun ya da özelliğin kaybedilmesinden ziyade, etkilenen şey elde kapasiteyi kullanmasıdır. Aristoteles buna, bilgi ve bilginin bilfiil olarak kullanıldığı durumu örnek vermektedir. Aristotle, **De Anima**, s. 27. Buna göre, Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil ayrımını burada bir kapasite değişimi olarak anlamak gerekmektedir.

⁶⁹ Aristotle, **De Anima**, s. 27. Arustulâlis, **Fî'n-Nefs**, s. 42.

⁷⁰ İbn Rüşd, duyu gücü kendini idrâk edebilseydi, bir hareket ettirici olmadan bilkuvve halden bilfiil hale geçerdi diyerek, duyu nesnesinden önce duyumsayan gücün bilfiil var olmadığını belirtmektedir. İbn Rüşd, s. 56.

⁷¹ İbn Rüşd, s. 86.

⁷² Aristotle, **De Anima**, s. 28. İbn Rüşd şöyle demektedir. Nasıl ki, anlaşılmayan bir şey anlaşılan olduğunda, bu duruma dönüşüm denmesi uygun ve doğru değilse, aynı şekilde duyumsanmayan bir şeyin, duyumsanır hale geldiğinde onun dönüşüme uğradığı da doğru değildir. İbn Rüşd, s. 57.

formlar bulunmaktadır. Duyu gücü, duyulur nesne ile karşılaşma anında onun farkına varmakta ve fakat bu tecrübe sırasında hala bir kavramadan bahsedilememektedir. Diğer bir ifadeyle burada sadece bir hissetme durumu olmakla birlikte, idrâk henüz gerçekleşmemektedir. Duyulur formu, bilinebilir bir şey haline getirmek, bu bakımdan nefsin hareketini gerektirmektedir. Bu bakımdan bilmek, duyulur alanda bilfiil olmayan akledilirin (*noeta onta*), bilfiil bilme anında ortaya çıkmasıyla, bu akledilirin karşılığını duyulur alanda bulmak anlamına gelmektedir. Yani akıl, bu akledilir şey sayesinde, duyulur alanda bulunan somut bireyi bilmektedir. Bu anlamda, akıl bilfiil akledilirlerle duyulur nesne arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu anlamda, duyulur olan nesneyi bilmemi sağlayan, düşünülür bende nasıl meydana gelmektedir?

Aristoteles'e göre, duyu gücü duyu nesnelerini maddeleri olmaksızın almaktadır. Bu bakımdan duyulurlar, nefiste anlamlar olarak bulunurken, nefsin dışında temyiz edilmemiş cismani varlıklar olarak bulunmaktadır. Duyu güçlerinde hakiki bir şekilde değil de kendilerine daha uygun bir şekilde gerçekleşen bu kabulün örneği balmumunun mührün şeklini kabul etmesidir⁷³. Bu ifadelerden, duyu gücünde bulunan şeyin maddesiz form olduğu anlaşılmaktadır. Maddesiz olması bakımından, nasıl ki balmumu gümüş ya da altın bir mühre dönüşmüyorsa, duyu gücü de formlardan etkilenmekle bir sese ya da renge dönüşmemektedir. Duyu gücü, kendilerine işaret edilebilir olmak bakımından tikel olan, ses ve rengin manası ile özdeş olmaktadır⁷⁴.

"Bütün varolan şeyler ya duyulur ya da düşünülürdür. Bilgi, bilinir olanın, duyum ise duyulur olanın. Nefsin bilgi ve duyu fakülteleri potansiyel olarak bu nesnelerdir. Fakat bunlar ya nesnelerin kendileri ya da onların formları olmalıdır. Birinci alternatif imkânsızdır. Çünkü nefiste bulunan taş değil taşın formudur⁷⁵."

⁷³ İbn Rüşd, s. 78

⁷⁴ İbn Rüşd, s. 79. İbn Rüşd şunları söylemektedir: Üstelik görmenin mesela rengin kendisi olduğunu kabul ettiğimizde bu görenin rengi idrâki esnasında kabul etmesi anlamına gelirdi. Bunun sebebi ise şudur; duyu gücü duyu objesini kabul etmekte ve ona benzemektedir. Fakat o, duyu objesinin manasını maddeden yoksun olarak idrâk etmektedir ve o anda duyu objesi nefsin dışında maddede bulunmaktadır. Bundan dolayı duyu objesi maddesinden ayrılması ve hayallerin nefiste oluşması sebebiyle, duyu objesinin manasının, duyu objesinin kendisinin taşıdığı renk, sıcaklık, soğukluk gibi hiçbir özelliği taşımamaktadır. İbn Rüşd, s. 86.

⁷⁵ Aristotle, *De Anima*, s. 54. Arustulâîs, *Fî'n-Nefs*, s. 78-79. İshak b. Huneyn şu şekilde çevirmiştir: " و قوة الحسة و اعلامة هما شئ واحد إذا حملا على المعلوم و المحسوس و لا بد من: إما كانت تدرك الأشياء بأعيانها، و إما بصورتها. و ليس يمكن أن تكون الأشياء بأعيانها و العلم بها شيئاً واحداً، لأن الصخرة لا تكون في النفس و تكون صورتها من أجل ذلك كلية."

Mühür örneği tekrar hatırlanacak olursa, balmumunda bulunan yalnızca maddesiz bir şekildir. Fakat Aristoteles'e şu söylenebilir: Eğer varlığın ve mâhiyetin gereklerini ayrı ayrı değerlendirmezsek, maddesiz şeklin ne olduğu kapalı kalacaktır. İnsanın duyu gücü göz önüne alındığında, mesela görülebilir şeyler için duyu gücünde var olan hala maddeyle karışık bir sûrettir. Aristoteles, hayal gücünde bulunan sûretin duyulur alanda bulunan nesnenin yeniden üretilmiş bir temsili olduğunu söylemekte ve birinci durumu kabul ettiği görülmektedir. İlerleyen bahislerde de görüleceği gibi, İbn Sînâ sûretin bulunmasıyla ilgili olarak ikinci şıkkı tercih edecektir. Akılda ya da vehim, mütehayyile gibi duyu idrâk güçlerinde, bulunan maddi sûretin ve dışarıdaki duyulur nesnede var olan sûretin aynı anlamda bulunduğunu söylemekle birlikte, bunların, bulundukları mahal bakımından, yani varlığın ve mâhiyetin gerekleri ve hükümleri bakımından farklı bulunuş tarzları içinde olduğunu söyleyecektir.

Aristoteles, akledilirin meydana gelmesinde en önemli rolü hayal gücüne verilmektedir. Aristoteles aklın yapısının ortaya konulması için öncelikli olarak tahayyülün ne anlama geldiğinin ortaya konulması gerektiğini söylemektedir. Çünkü tahayyül duyu olmadan ortaya çıkmamakta, tahayyül olmadan da anlama ve karar verme gerçekleşmemektedir. Hayal gücü bu haliyle hem duyu gücünden hem de akıldan farklılaşmaktadır. Aristoteles'e göre, tahayyül gücü görüldüğü kadarıyla başkası sebebiyle hareket etmekte ve bir hareket ettiriciden etkilenmektedir. Onun duyu olmaksızın var olabilmesi imkânsızdır. Tahayyül de duyu gücü gibi yetkinleşmesini, ortak duyu gücünde bulunan manalarla kazanmaktadır. Müteyahhile duyumsama sonucu elde edilen duyulur formları, bir birlik halinde bulunan kavrama uygun olarak hayal gücünde üretmektedir. Fakat vurgulanması gereken noktalardan birisi, üretilen imge ile duyulur nesne arasında sadece bir benzerliğin varsayılmasıdır. Bu bakımdan, hayal gücünün temel iddiası, ürettiği imgelerin duyulur dünyadaki nesneleri temsil ettiğidir. Bütün bunlardan çıkarılması gereken sonuç Aristoteles'e göre bilmenin duyum olmadan asla gerçekleşmeyeceğidir:

"Öyle görünüyor ki, duyulur uzamsal büyüklüklerin dışında var olan ayrı hiçbir şey bulunmamaktadır. Düşüncenin nesneleri duyulur formlarda bulunmaktadır. Yani hem soyut nesneler hem de duyulur şeylerin bütün durum ve etkileri duyulur formlarda bulunmaktadır. Bu yüzden kimse duyuların yokluğunda bir şey öğrenip anlayamaz.

Birisi düşünürken bunu imgelerle yapmak durumundadır. İmgeler tıpkı maddesiz olmaları dışında duyu izlenimleri gibidirler⁷⁶."

Bu konu bir örnekle daha açık hale getirilebilir. Örneğin, duyulur bir nesne olarak kâlem, onu o yapan bir kâlemlik formuna sahiptir ve bu form bilfiil olarak dış dünyada bulunmaktadır. Diğer taraftan, Aristoteles'e göre, bilfiil duyulur nesne ile karşı karşıya gelen duyu gücünün duyumsaması için, kâlemin bilkuvve formunun duyu gücünde bulunması gerekmektedir. Duyumsama anında bilfiil hale gelen kâlemlik formu, hayal gücünde bir imge üzerinden üretilmeye çabalanmaktadır. Fakat hayal gücünün, bu çabası akıldan bağımsız değildir. Hayal gücü, duyulur malzemede bilfiil bulunmayan, fakat akılda da bilkuvve bulunan aklediliri yardıma çağırarak ve onun bilfiil hale gelmesini sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle hayal gücü, duyulur kâlemin imgesini akılda bilkuvve bulunmakla birlikte, bilme sırasında bilfiil halde bulunan kâlem kavramına uygun olarak üretmeye çalışmaktadır. Bu bakımdan akıl, hayal gücünde üretilen kâlem imgesinin nasıl olacağına dair bir ilke durumundadır.

Fakat hayal gücündeki kalem ile duyulur kâlem arasında sadece bir benzerlik olmakla birlikte, akılda bilfiil hale gelen sûreti ile dışarıda bulunan kâlem sûreti aynı şeydir. Bu bakımdan, "kalemi biliyorum" ifadesi, akledilir kâlem sûreti üzerinden duyulur alandaki kâlemi bilmek anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, duyumsamayla karşı karşıya kalındığı andan itibaren akıl, hayal gücü ve duyu gücü birlik halinde çalışmaktadır. Duyumsamayla başlayan süreç, aktif aklın hayal gücünü harekete geçirerek, burada bulunan imgeleri bilfiil bilinir hale getirmesiyle sonuçlanmaktadır. Fakat hayal gücü bir birliğe sahip olan akledilir kavramlara uygun imgeleri üretmesi her zaman hatasız bir şekilde gerçekleşmemektedir. Bu bakımdan, hayal gücü yanılabilir⁷⁷.

Fakat bu aşamada hala duyumsanan nesnenin kavranıldığından bahsedilememektedir. Görüldüğü üzere, Aristoteles'te bilmeye konu olan, temel olarak duyulur dünyadaki somut bireyler olan birincil cevherlerdir⁷⁸. Fakat somut bireyler, duyulur dünyanın unsurları olmakla birlikte, bilginin nesneleri olmaları itibariyle

⁷⁶ Aristotle, **De Anima**, s. 55.

⁷⁷ Aristotle, **De Anima**, s. 48.

⁷⁸ Aristotle, **Categories**, s. 22-27.

akledilir bir yönü barındırmaktadır. Bu noktada akıl tikelleri kendisine konu edinen duyudan, tümelleri kendisine konu edinmesi bakımından ayrılmaktadır. Yani evrensel bir kâlem kavramı mümkün olmakla birlikte, evrensel bir kâlem imgesi mümkün değildir. Çünkü tümel kâlem kavramı farklı şekillerde var olan kâlemleri anlamamı sağlamaktadır ve bu tümel bütün tikellere uygulanabilir bir şeydir. Fakat belli bir kâleme ait özelliklerle birlikte bulunan tikel kâlem sûretinin böyle bir durumu yoktur. Dolayısıyla akıl nefiste var olan şeylere bakarken, duyu nefsin dışında var olan şeylere bakmaktadır⁷⁹. Bu bakımdan bir şeyi bilmek, söz konusu tikel imge üzerinden çağrılan tümel kavramın, duyusal alanda bulunan nesneye karşılık gelmesidir. Diğer bir ifadeyle, bilmek dışarıda mevcut olan kalemi, kalem kavramının karşılığı olarak bilmek anlamına gelmektedir.

Bu noktada öne çıkan soru, aklın bilme fiilini nasıl gerçekleştirdiğidir. Bu soruyla bağlantılı olarak, Aristoteles açısından açıklanmaya muhtaç olan konu, kavramların bizde bilfiil olmadan önce nasıl bulunduğunun ortaya konulmasıdır. Aristoteles'in konuyla ilgili açıklamalarının en önemli unsurları, aklın iki farklı vechesini ifade eden *potansiyel akıl (nous dunatos)* ve *bilfiil akıl (nous energeian)* kavramlarıdır. Diğer taraftan, Aristoteles'in *De Anima*'sının en çok tartışılan kavramlarından birisi de *faal akıl (nous poeitikos)*dir. Bu bakımdan bilme fiilinin gerçekleşmesini açıklayan bu kavramsallaştırmaların ele alınması gerekmektedir.

a. Potansiyel Akıl (Nous Dunatos)

Aristoteles düşünmenin, tıpkı duyumsama gibi olduğunu söylemektedir. Fakat duyumsamaya konu olan tikeller iken, düşünmeye konu olan tümellerdir. Aristoteles tarafından açıklanılması gereken soru ise, tikellerden tümel prensiplerin nasıl elde edildiğidir. Bunun bir diğer ifadesi, aklın maddi içerikten kurtularak, soyut kavramlara ulaşması ve bu bakımdan aklın bozulabilir bileşikten ayrılmasıdır. Tümel kavramlara ulaşmayı sağlayan yeti, Aristoteles'in ifadesiyle nefsin düşünen kısmıdır. Nefsin düşünen kısmı, duyumsamada olduğu gibi kuvve ve fiil olarak ayrılmaktadır. Fakat Aristoteles kuvve ve fiil halinde olan iki ayrı akıldan bahsetmemektedir. Kuvve ve fiil durumu tek bir aklın farklı durumlarını ifade etmektedir.

⁷⁹ İbn Rüşd, s. 58, Aristotle, *De Anima*, s. 29.

Aristoteles tıpkı, duyu gücünde duyu nesnesinde bilfiil olarak bulunan formun, duyumsama öncesinde bilkuvvve olarak bulunduğunu söylediği gibi, akledilirlerin de bilfiil düşünmeden önce bilkuvvve olarak akılda bulunduklarını söylemektedir. Fakat akledilir formların yeri bilkuvvve akıldır. Bu düşüncesi Aristoteles'in akletmeyi bir özdeşlik olarak düşünmesine imkân vermiştir.

"Dolayısıyla, nefsin hepsi olmasa da düşünen kısmının formların yeri olduğunu söyleyenler doğru söylemektedirler. Nefsin bu kısmı bilfiil olarak değil, bilkuvvve olarak şeylerin formlarıdır⁸⁰."

Aristoteles, duyum ve duyusal form arasında kurduğu karşılıklı ilişkiyi, düşünce ve akılsal form arasında da kurar. Buna göre, nasıl ki duyum duyulur formun alınması ise, aklın gerçekleştirdiği eylem de akledilir formun alınmasından ibarettir. Diğer taraftan, akıl kendine özgü bir forma sahip olmamalıdır. Çünkü bu ileride açıklanacağı üzere, aklın makul formla özdeşleşmesine engel olacaktır⁸¹. Aristoteles'e göre formların alınmasına yönelik kabiliyet kuvve halinde akıldır. Daha önce değinildiği gibi, bilfiil duyumsama ile başlayan süreç, hayal gücünün imgeleri akla sunması ile devam etmektedir. Hayal gücünün akla sunduğu imgelere uygun kavramlar ise, bilkuvvve olarak akılda bulunmaktadır. Fakat bunların bilfiil düşünülmeden önce herhangi bir varlıklarından bahsedilememektedir.

"Eğer akletme gerçekte, duyumlama gibiyse, akletmek ya makulden etkilenme süreciyle olmaktadır, ya da buna benzer başka bir şekilde olmaktadır. Nefsin akleden bölümü etkilenmeye kabil olmamalı fakat sûreti almaya kabiliyetli olmalıdır. Aynı şekilde potasiyel olarak bu sûret olmalı, fakat sûretin kendisi olmamalıdır. Dolayısıyla akıl, makul nesnesiyle duyunun duyuluruyla ilişkisine benzer bir biçimde bağlantılı olmalıdır. Ve Akıl bütün makulleri düşünebildiğinden, başka bir şeyle karışmaksızın var olması gerekmektedir. Eğer başka bir şeyle birlikte olursa, ikincisi diğer şeyin bilinmesini engelleyecektir. Bu yüzden aklın bilkuvvve olmaktan başka bir doğası yoktur. Nefsin akıl diye isimlendirilen kısmı (akıl ile nefsin düşünebildiği ve inanabildiği bölümünü kastediyorum), bilfiil olarak akletmeden önce gelmemektedir. Bu görüşe göre, bedenle birlikte karışmış olarak bulunması bile mantıklı değildir. Çünkü bu durumda

⁸⁰ Aristotle, *De Anima*, s. 50. Arustulâîs, *Fî'n-Nefs*, s. 73.

⁸¹ David Ross, *Aristotle*, London: Routledge, 1995, s. 232.

akıl, soğukluk, sıcaklık gibi bazı nitelikler elde edebilir, ya da aklın bir organının olması gerekirdi.”⁸²

Buna göre, potansiyel aklın formları alması, duyuda olduğu gibi maddi bir değişime sebep olmamaktadır. Pasajda belirtildiği gibi duyuların durumuna benzer şekilde, aklın herhangi bir organı olmadığından dolayı, potansiyel akılda formların alınması ile meydana gelen durum, daha çok aklın kapasitesinin ortaya çıkarılmasıdır. Potansiyel akıl, aklın nesnesi olan bütün özleri alabilme kabiliyetine sahiptir. Aristoteles bir adım daha giderek, bilkuvve aklın akledilir bütün özlere dönüşme imkânı olduğunu söylemektedir. Potansiyel aklın bilmesini mümkün kılan da, onu bütün özlere dönüşebilme kabiliyetine sahip bir kuvveden ibaret olmasıdır. Bilkuvve akıl sadece bir istidât olmakla ve herhangi bir şekle, yapıya ya da maddi organa sahip olmamakla, bütün formları alabilmektedir. Bu anlamda akıl, Aristoteles’in belirttiği gibi etkilenmezdir (*unaffected/apates*)⁸³.

Aristoteles’in bilkuvve akli açıklamak için verdiği örnek oldukça önemlidir. Aristoteles’e göre bilkuvve akıl üzerine, henüz bilfiil hiçbir şey yazılmamış bir tablet gibidir. Potansiyel aklın durumu da, tıpkı bu yazı tahtası gibi, kendisine yazı yazılmaya kabil olmakla birlikte, bilfiil hiçbir akledilire sahip değildir⁸⁴. Fakat bilkuvve akıl, bilfiil aklın aksine bozulabilir ve ölümlüdür.

b. Bilfiil Akıl (*Nous Energeia*)

Aristoteles, akli doğası gereği bir güç olarak ele alır ve onun düşünmeden önce bilfiil bir şey olmadığını dile getirir. Aksi takdirde, bilfiil olan bir doğaya bedende bir yer atfetmek gerekecek ve makul formların alınması ile ilgili bir takım güçlükler meydana gelecektir. Diğer bir ifadeyle, Aristoteles aklın bilmesinin imkânını, onun belli bir forma sahip olmamakla birlikte, aklın akledilir formların yeri olduğunu söyleyerek temellendirmeye çalışmaktadır. Akıl bu akledilirleri bilmeden önce bilfiil bir doğaya sahip değildir. Bu bakımdan, Aristoteles’in *De Anima* 3.4’te ortaya koyduğu en önemli iddialardan birisi, aklın bedenden tamamen bağımsız olmasıdır. Konunun anlaşılması

⁸² Aristotle, *De Anima*, s. 49-50. Arustulâîs, *Fî'n-Nefs*, s. 72.

⁸³ Aristotle, *De Anima*, s. 49.

⁸⁴ Aristotle, *De Anima*, s. 51.

bakımından aklın, bilfiil düşünmeden önce kendine özgü bilfiil bir doğasının olmaması birinci ilke (i), bu bakımdan bedenden ayrılabilirliği ikinci ilkedir(ii)⁸⁵.

Yukarıda ifade edilen (i) ve (ii), Aristoteles'in *De Anima* ve *Metafizik* kitabında ortaya koymaya çalıştığı bilgi görüşünün temelini oluşturmaktadır. Aristoteles'in neden özellikle bedenden ayrılabilir bir akıl tasarladığı sorulabilir. Bu sorunun cevabı Aristoteles'in şu ifadelerinde bulunabilir:

"Nefsin düşünen kısmı, etkilenmeye açık olmamalı fakat (aklın nesnesi olan) formları alabilme kabiliyetine sahip olmalıdır. Potansiyel olarak bu form gibi olmalı, fakat formun kendisi olmamalıdır. Bu bakımdan akıl, aklın nesnesi ile duyunun duyulur nesne ile ilişkide olduğu şekilde olmalıdır. Dolayısıyla akıl, bütün düşünülür nesneleri akledebilir. Bu bakımdan, aklın Anaxagoras'ın da dediği gibi hükmünü sürebilmesi yani bilebilmesi için başka hiçbir şeyle karışmadan var olması gerekmektedir. Çünkü başka şeylerle birlikte bulunursa, ikincisi başka bir şeyin bilinmesini engelleyecektir. Bu yüzden aklın potansiyellikten başka bir doğasının olmaması gerekmektedir"⁸⁶.

Aristoteles'in en tartışmalı metinlerinden birisi ise, daha sonraki literatürde özellikle İskender Afrodîsî'nin yorumlarıyla faal akıl düşüncesinin geliştirilmesine imkân veren *De Anima* pasajlarından biridir. İskender *De Intellectu* adlı eserinde, Aristoteles'in aşağıda verilen ifadelerindeki aklı, daha sonra İslam felsefesinde de oldukça önemli bir unsur haline gelecek dışarıdan gelen faal akıl olarak yorumlamaktadır. İskender, Aristoteles'in ışık analogisi ile, faal aklın (الفعال) potansiyel halde olan varlıkları bilfiil yapma işlevini açıkladığını söylemektedir⁸⁷:

⁸⁵ Bu tasnif Charles K. Anh'nin ilgili makalesinden alınmıştır. Bkz. Charles K. Anh, "Aristotle On Thinking", s. 347.

⁸⁶ Aristotle, *De Anima*, s. 49.

⁸⁷ İskender Afrudîsî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fî'l-akl", *Şürûhu 'alâ Aristo Mefkûde fî'l-Yûnânîyye ve Resâil Uhrâ* içinde, Abdurrahman Bedevi (thkk.), Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1971, s. 33. Krş. Bkz. Alexander of Aphrodisias, "De Intellectu", *Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect*, Frederic M. Schroeder (trs.), Frederic M. Schroeder, Robert b. Todd (ed.), Kanada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, s. 51-52.

İskender'e göre Potansiyel durumda olan aklın, bilfiil olması ancak kendisi bilfiil olarak var olan bir fail tarafından gerçekleştirilmektedir. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 234-235, "Diyoruz ki insan nefisu bilkuvve olarak aklediyor olabilir. Daha sonra bilfiil aklediyor hale gelir. Bilkuvve halinden bilfiil hale yükselen herşey bunu zaten faal olan bir sebeple yapar. Burada nefislarımıza akledilirler bakımından bilkuvveden bilfiile taşıyan bir sebebe sahibiz. Bu aklî formları bahşeden sebeptir ve bedenden ayrılmış bir şekilde formların ilkelerine sahip olabilecek yalnızca bilfiil bir akıl olabilir."

"Şeylerin her sınıfında, iki faktör bulmaktayız: cinsin bütün tikellerinin potansiyel olarak içerildiği bir madde olan bir şey ve bunların hepsini üretmesi anlamında sebep ve fiil kabiliyeti anlamında bir şey bulunmaktadır. Bu iki farklı prensip nefiste da bulunmaktadır. Akıl her şey olabilmesi bakımından bir tür, her şeyi yapabilmesi bakımından bir türdür. Bu ikincisi, ışık örneğinde olduğu gibi, potansiyel halde olan renkleri bilfiil yapmaktadır. İkinci akıl, ayrılabilir, etkilenmez ve herhangi bir şeyle karışık değildir. Cevherinde o bilfiil olarak bulunur. Etkin olan ise her zaman edilgin olana üstündür. Maddeye etki eden maddeden daha üstündür"⁸⁸.

Görüldüğü üzere, bu pasajın ilk kısmı iki ayrı akıl kavramından ziyade, aynı aklın iki farklı işlevinden bahsetmektedir⁸⁹. Her şey haline gelebilmesi bakımından potansiyel olan nous, bu haliyle maddeye benzemektedir. Diğer taraftan nesnesini bilfiil yapmak bakımından ikinci bir işlevi vardır. Pasajın ikinci kısmında ise, nousun nefisten farklı bir yapıda olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamıyla nousun özü bilfiilliktir ve nesnesiyle özdeşdir. Bu bakımdan nous, ayrılabilir, karışmamış, etkin, sonsuz ve ölümsüzdür⁹⁰. Aristoteles'e göre bilfiil akıl, kendisinden bilfiil akledilirlerin bulunduğu akıldır. Potansiyel aklı kuvveden fiile çıkaran da bu akıldır⁹¹. Dolayısıyla Aristoteles'in 3.5'teki akıl tartışması, insani aklın iki veçhinden bahsettiği izlenimi vermektedir⁹². Diğer taraftan Aristoteles'in akılla ilgili tartışmaları, onun bilgi teorisinde her şeyi bilfiil

⁸⁸ Aristotle, **De Anima**, s. 51.

⁸⁹ Etkin (*nous poietikos*) ve edilgin akıl (*nous pathetikos*) kullanımı daha sonra Aristoteles şarihleri ile ortaya çıkmış ayrımlardır. Buna göre Etkin akıl, beden ölümünden sonra yaşamaya devam etmektedir. İskender gibi yorumcular ise, etkin aklı İlk Hareket Ettirici ile özdeşleştirmektedir. Fakat bu yorumların, Aristoteles düşüncesi açısından sağlamasının yapılması ikinci bir araştırma gerekmektedir. Çünkü Aristoteles açısından nous tek bir güçtür. Bu bakımdan bilfiil ve bilkuvve ayrımları tek bir ontolojik yapıya atıfta bulunmaktadır. Diğer taraftan, Aristoteles metinlerinde edilgin akla (*nous pathetikos*) yalnızca bir kez atıf yaparken, etkin akıl (*nous poietikos*) kavramı hiç kullanılmamaktadır. Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", s. 165-166.

⁹⁰ Aylin Çankaya, "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler", s. 135. Ayrıca bkz. Nous'un ayrı ya da ayrılabilir olması, onun özünün tanrısal ya da insani olarak belirlenmesi bakımından önemlidir.

⁹¹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 2, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.s. 239

⁹² Aristoteles'in *De Animası* ile ilgili en çok tartışılan meselelerden birisi de, 3.5'te Tanrısal bir akıldan mı yoksa tamamen insan türüne özgü bir akıldan mı bahsedildiğidir. Aristoteles'in *De Anima*'da ve *Metafizik*'te ele aldığı akıl tek bir akıldır. Bu nous hayat gibi hem insanda hem de İlk Hareket Ettirici'de bulunmaktadır. İnsanda bulunduğu kuvve durumuna konu olurken, İlk Hareket Ettirici'de daima bilfiildir. Fakat bu akıl her ikisinde de bir düşünme etkinliğidir ve düşünen, düşünülen ve düşünme özdeşdir. Özcan, s.152.

yapan bir akıl olduğu ve bu aklın insanın bilişsel yapısına dâhil olmadığını söyleyen İskender Afrodisî'nin⁹³ yorumlarına zemin hazırlayacak unsurlar içermektedir.

c. Faal Akıl

Aristoteles düşüncesinde akıl ve aklın bilgi edinmesi ile ilgili değinilmesi gereken en önemli konulardan birisi de faal akıl meselesidir. Aristoteles, kitaplarında faal akıldan doğrudan bahsetmemekle birlikte, böyle bir aklın varlığına dair belli ifadeler yer vermektedir. Öyle ki, kendisinden sonra Aristotelesçi ve Yeni Eflâtuncu şârihler, onun metinlerinde faal aklın tesisine yönelik bir zemin bulmuşlardır. Aristoteles *De Anima*'da şöyle söylemektedir:

"Hiç kimse bu aklın bazan düşünür bazen düşünmez olduğunu iddia edemez, işte tek başına ölümsüz ve ebedi olan bu akıldır"⁹⁴.

İskender, Arapça'ya çevrilen *De Intellectu* adlı eserinde Aristoteles'in yaptığı potansiyel akıl, bilfiil akıl ayrımını, yeniden yorumlayarak heyûlânî akıl, meleke halinde akıl ve faal akıl olarak üçe çıkarmıştır. Faal akıl, heyûlânî aklı, akledilirleri tasavvur için meleke oluşturmak sûretiyle bilfiil akıl yapmaktadır⁹⁵. Bilfiil akıl, akledilen sûret ile aynıdır. Bilfiil bilgi de, bilfiil malum ile aynıdır (واحد)⁹⁶. İskender'in faal akılla ilgili olarak en önemli ifadelerinden birisi, onun insanın herhangi bir işlevi ya da parçası olmadığı fikridir. Buna göre faal akıl, insan nefesine dışarıdan eklenen bir cevherdir⁹⁷.

"...O dışarıdan gelen (من خارج) akıl olarak adlandırılan müstefâd akıldır (*productive intellect*). Çünkü o bizim nefisumuzun parçası ya da kuvvesi değildir.

⁹³ Alexander of Aphrodisias, "De Intellectu", s. 2-3, İskender Afrodisî, Peripatetik bir felsefeci ve Aristoteles şârihidir. İbn Rüşd ve İbn Sînâ tarafından kendisine çokça atfı yapılan İskender Afrodisî, İbn Sînâ özelinde olmak üzerinde İslam filozoflarının bilgi teorisi ilgili en önemli kaynaklarından birisidir. Mahmut Kaya, "İskender Afrodisî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 560. Alexander of Aphrodisias, <http://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/>, 3.6.2015.

⁹⁴ Aristotle, **De Anima**, 51.

⁹⁵ İskender Afrodisî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fi'l-akl", s. 31-34. Krş. Alexander Afrodisias, "De Intellectu", s. 46.

⁹⁶ İskender Afrodisî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fi'l-akl", s. 34.

"Vâhid" kavramı bir şeyin kendisi kendisi olduğunu anlatmak için ifade edilen ve bu çalışma açısından da oldukça önemli olan özdeşlik kavramı ile aynı anlama gelmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ aklın özdeşliği içi, hem "ittihâd" hem de "vâhid" kavramlarını kullanmışlardır. Ali Durusoy, "Vahdet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, 2012, s. 430.

⁹⁷ İskender'in faal aklı insandan tamamen ayrı bir şey olarak düşünmesine yönelik eleştiriler için bkz. Mahmut Kaya, "İskender Afrodisî", s. 240.

Bilakis o bizde, ne zaman onu düşünsek dışarıdan varlığa gelmektedir. Onun kendisi maddi olmayan bir formdur⁹⁸."

İskender'e göre, faal aklın bizden ayrı olması makul olmayan bir şey değildir. Çünkü bir şeyin akıl olması, bizim tarafımızdan düşünülmesinden bağımsız bir şeydir. Bilfiil olan akıl ve akledilirde olduğu gibi, bu onun kendi doğası ile alakalı bir durumdur ve maddeden ayrı olan böylesi bir form ya da öz yok olmaz bir niteliktedir. O'na göre diğer formlarda düşünüldükleri zaman akıl olmaktadırlar. Fakat onların bu özelliği faal akılda olduğu gibi, dışarıdan gelen bir akıl olmalarını gerektirmemektedir. Çünkü faal akıl, düşünülmeden önce de vardır⁹⁹.

İskender faal akıl düşüncesini Aristoteles'in kendi düşüncesinden elde ettiğini ifade etmekte ve bunu her şeyi varlığa getiren ışık analojisiyle bağdaştırmaktadır. İskender'e göre, kuvve halinde olan akli fiile çıkaran faal akıldır. Bu noktada İskender Afrodîsî Aristotelesçi kuvve-fiil ilişkisinden hareket etmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, Aristoteles'e göre kuvveden fiile çıkma ancak fiil halinde olan başka bir sebep dolayısıyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda İskender daima aktif olan bir aklın konumlandırılmasını gerekli görmüştür. Aristoteles'in ışık analojisini faal aklın akli bilfiil hale getirmesi ile ilgili olarak kullanan İskender, faal aklın kendinde bilfiil bir akıl olduğunu söylemektedir¹⁰⁰.

Fakat Aristotelesçi ve Yeni Eflâtuncu şârihler eliyle İslam filozoflarına devreden İskenderci faal akıl görüşü Aristoteles düşüncesine yabancıdır. Bu durum, Aristoteles'in ifadelerinin konu açısından şu şekilde yorumlanmasını gerektirir: Aristoteles her bir varlıkta gözetlediği her şey olabilme gücüne sahip bir maddeden ve maddeyi o şey yapabilecek bir güçten bahsetmektedir. Aristoteles burada, nefsin bedeninin *entelekheiası* olması tanımının yanında, bilfiil aklın da kuvve halindeki akıl üzerinde böylesi bir güce sahip olduğunu söylemektedir. Buna göre, nefis ve bedenden oluşan bileşikte Aristoteles kuvve durumunda olan ve her şeyi bilebilme kabiliyetine

⁹⁸ İskender Afrudîsî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fi'l-akl", s. 34-35. Krş. Alexander of Aphrodisias, "De Intellectu", s. 49.

⁹⁹ İskender Afrudîsî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fi'l-akl", s. 35. Krş. Alexander of Aphrodisias, "De Intellectu", s. 49-50.

¹⁰⁰ İskender Afrudîsî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fi'l-akl", s. 35-36. Krş. Alexander of Aphrodisias, "De Intellectu", s. 52-53.

sahip bir akıl ile onda kuvve halinde olan, bütün akledilirleri bilfiil yapabilme gücüne sahip, cevheri fiil olan ve ayrılabilir olan, bu bakımdan nefis ve bedenden oluşan bileşiğe karışmayan ikinci bir akıldan bahsetmektedir. Bu anlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'da göreceğimiz, kuvveden fiile intikali sağlayan bir faal akıldan bahsedememekteyiz. Fakat burada sorun, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kaygılarını göz önünde bulundurarak, kuvveden fiile çıkan şeyin nasıl buna güç yetirebileceğidir. Bu problemi dile getiren Aristoteles, kuvveden fiile çıkışın bilfiil olan akıl tarafından gerçekleştirilebileceğini söylemektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ için ise bu ilke faal akıldır.

Diğer taraftan İskender'in faal akı Tanrı ile özdeşleştirilmesi¹⁰¹, Aristoteles'in formların yerinin akıl olduğu ifadeleri açısından ne ifade etmektedir? Bilindiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ, faal aklın akledilirlerin kaynağı olduğunu söylemektedir. Aristoteles'ten İslam filozoflarına kadar olan dönemde, faal akıl düşüncesi Yeni Eflâtunculuğun da etkisiyle akledilir formların konumlandırılmasıyla alakalı problemi aşmak açısından önem kazanmaktadır. İleride ele alınacağı gibi, İskender'in fiile çıkmayı açıklamak için konumlandığı faal akıl, daha sonra nefsin akletmesi de dâhil olmak üzere, her türlü kuvveden fiile çıkışı açıklama görevi üstlenecektir. Bu bakımdan öncelikli olarak Aristoteles'in formların nefiste bulunması konusundaki fikirlerine işaret edilmesi gerekmektedir.

2. *Aristotelesçi Özdeşlik Düşüncesi ve Sûretlerin Nefsteki Durumu*

Yukarıda anlatılanların en önemli iması, akledilir olanın bilfiil olarak ancak düşünme fiili sırasında ortaya çıktığıdır. Daha önce akledilir kavramlar bilkuvve olarak bulunmaktadır ve akıl bilfiil düşünmeden önce bir varlığa sahip değildir. Bu bakımdan, düşünme fiilinde kâlem olarak kavranılan form ile düşünme fiilinin bir ayrılmazlığı söz konusudur. Dolayısıyla, bilfiil düşünme haricinde, herhangi bir kâlem sûretinden bahsetmek mümkün olmamaktadır. Bu anlamda Aristoteles'in bilfiil akı (*nous ενεργεια*) düşünürleri bilfiil yapmakla onlarla özdeş hale gelmektedir. Dolayısıyla bilmek, bilfiil bilme sırasında ortaya çıkan aklın, akledilir kâlem formuyla bir ve aynı olmasını gerektirirken, aynı zamanda akledilir kâlem formu ile dışarıdaki bilfiil duyulur

¹⁰¹ İskender Afrudîsî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fî'l-akl", s. 41. Alexander of Aphrodisias, "De Intellectu", s. 57, Alexander of Aphrodisias, **Mantissa**, R. W. Sharples (trs.), London: Duckworth, 2004, s. 27.

kâlem formu arasında da bir aynılık olduğunu bilmektedir. Fakat bu aynılık, hayal gücü için söz konusu değildir, akledilir olan (*noeta onta*) ile duyulur olan (*aistheta*) arasında aynılık bilfiil bilme anında meydana gelmektedir. Aristoteles düşüncesinde bilmeyi mümkün kılan da budur. Fakat bilmede yanılma, hayal gücünün akledilire uygun imge üretmesi sırasında çıkmaktadır.

"Bilfiil bilgi nesnesiyle özdeşdir. Ancak tikellerde potansiyel bilgi zamansal olarak bilfiil bilgiden öncedir. Fakat mutlak olarak düşünüldüğünde öncelikli değildir. Bilfiil akıl bazen düşünüyor, bazen düşünmüyor değildir. Bedenden ayrıldığı zaman, zatında akıldır ve nefsin sadece bu kısmı ölümsüz ve ebedidir. Etkilenen akıl ise yok olmaktadır¹⁰²."

Aristoteles özdeşlik düşüncesine *Metafizik* kitabında da işaret etmektedir. Fakat Aristoteles bu kitabında özdeşlik düşüncesini daha çok Tanrı ile bağlantılı olarak ele almaktadır.

"Buna göre, düşünce ile düşünülen (*the object of thought*) maddesi olmayan şeyler söz konusu olduğunda farklı değildir. Dolayısıyla, [Tanrısal] düşüncede de düşünme ve düşüncenin nesnesi aynı şey olacaktır¹⁰³."

Aristoteles'e göre, Tanrısal düşüncenin nesnesi eğer bileşik olursa, akıl bir parçadan diğerine geçerken bölünmek zorunda kalacaktır. Fakat O'na göre maddesi olmayan şey bölünemez¹⁰⁴. Aristoteles aynı ifadeleri insan aklı söz konusu olduğunda da dile getirmektedir.

"Akıl kendisini düşünür, çünkü o düşüncenin nesnesinin doğasını paylaşmaktadır. Akıl aklediliri (*noeton*) düşünmek sûretiyle onun kendisi olur. Dolayısıyla düşünce ile düşünme nesnesi aynı şeydir. Bu bakımdan aklediliri alma potansiyeline sahip şey, yani cevher, akıldır ve akıl aklediliri elde ettiği zaman bilfiildir¹⁰⁵."

Buraya kadar yapılan tartışmalar bilginin bir özdeşlik sonucu ortaya çıktığını söylemektedir. Peki özdeşlik düşüncesini Aristoteles'in bilgi teorisi açısından önemli

¹⁰² Aristotle, *De Anima*, s. 51.

¹⁰³ Aristotle, *Metaphysics* (çev.) Jonathan Barnes, Oxford, s. 181. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, (çev.) Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 522.

¹⁰⁴ Aristotle, *Metaphysics*, s. 181. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 522

¹⁰⁵ Aristotle, *Metaphysics*, s. 176. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 507.

kılan nokta nedir? Bilindiği üzere Aristoteles, Platon'un formlar teorisini, formların ontolojik olarak neden, epistemolojik olarak da tümel olamayacaklarını söyleyerek eleştirmiştir. Aristoteles'in form eleştirisindeki en önemli nokta, tümellik, ezelilik, ebedilik gibi özelliklere sahip ideaların, duyulur dünyadaki tikellere yüklenmesini mümkün görmemesidir. Çünkü tikel bir at, tikel ve duyulur olması bakımından ideaların sahip olduğu hiçbir özelliğe sahip değildir. Tikel atın sahip olduğu yalnızca ona at dememizi sağlayan atlık özüdür ki, bu da tikel atta zaten bulunmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles ideaları anlamsız bulmaktadır.

Fakat Aristoteles'in temsil ettiği bilgi anlayışına göre, bizim tikel ata dair bilgimiz atın maddi özellikleri bırakılarak formun alınması şeklinde gerçekleşmektedir. Aristoteles açısından en önemli nokta, soyutlanarak elde edilen form ile dışta bulunan formun özdeş olması, böylece yüklemenin (*predication*) sorunsuz bir şekilde gerçekleşmesidir. Fakat alınan formlar nerede bulunmaktadır?

“Böylece, nefsin formların yeri olduğunu söyleyenler doğru söylemektedirler. Fakat [formların bulunduğu yer] nefsin bütünü değil, sadece düşünen kısımdır”¹⁰⁶.

Daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles kuvve halinde bulunan formların bilfiil akletme sırasında bilfiil olduklarını, bu bakımdan da bilme fiili, bilinen nesne ve bilen akıl arasında bir özdeşliğin gerçekleştiğini söylemektedir. Bu bakımdan, Aristoteles'in ifadelerini bilfiil formların akıldan başka herhangi bir yerde bulunmadığı şeklinde anlamak gerekmektedir. Aristoteles'in tümel olan ideaların tikel olan duyulurlara yüklenemeceğini söylemesi, formun akılda bulunduğu anda akla özgü bir takım arazlarla karışık olarak bulunacağı anlamına gelecektir ki, bu zaten Aristoteles'in Platon'a yaptığı eleştiridir. Dolayısıyla Aristoteles, daha sonra İbn Sînâ'da ele alınacağı gibi, bir zihni varlık fikrine sahip değildir. Bu bakımdan akledilirler, akılda ayrı olarak değil, özdeş olarak bulunmak durumundadır. Dolayısıyla daha önce de işaret edildiği gibi, akledilirin akla yüklenmesi cevherî bir yüklemeden ziyade, zatî bir yüklemedir. Çünkü zatî yükleme de mâhiyete kendisi dışında olan bir şey eklenmez bu bakımdan akıl ve akledilir arasında herhangi bir ayrım gözetilmemektedir.

¹⁰⁶ Aristotle, *De Anima*, s. 50.

Aristoteles varlığın birçok anlama gelen bir kelime olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan fiziksel dünyada var olan bir nesnenin, aynı özelliklerle akılda bulunması mümkün değildir. Bu durumda dışarıda bulunan nesnenin akılda başka bir varlık anlamıyla bulunması gerekmektedir. Aristoteles, duyumsamanın, birşeyin formundan maddesi olmaksızın duyumsayan tarafından alınması olduğunu söylemektedir¹⁰⁷. Buna göre duyulur olan bir form gayri maddi bir varlık tarzına sahiptir. Sûret, duyulur şeylerde maddeyi var kılan sebeptir. Bu anlamdaki sûret, duyulur dünyadaki nesnelerde verili bir durum olarak bulunmaktadır ve aynı zamanda form ve maddeden oluşan bileşiğin de sebebi olmaktadır. Dolayısıyla sûret, bir şeyin ne olduğunun yani özün de bilgisini vermektedir. Bu anlamda form maddeyi ve formu içerecek şekilde bir şeyin o şey olmasının da sebebidir.¹⁰⁸

Formların madde olmaksızın alınması ne anlama gelmektedir? Aristoteles sonrası düşünürler, formun maddesiz olarak alınmasını, maddenin hiç olmamasından ziyade, formun alınma şekline atıfla anlamışlardır. Bunun için üretilen kavram ise formun “manevî bir şekilde” (*immaterially/ahylos*) bir şekilde alınması anlamına gelmektedir¹⁰⁹. Daha sonra ise formun bu manevî yapısının, fiziksel dünyadaki maddi birliğin aksine akılda, bilen ve bilinenin üstünde üçüncü bir şeye sebep olmadığı söylenecektir. Çünkü üçüncü bir durumun varlığı, elde edilmiş algının (*etki*)idrâk edilmesinden ziyade üçüncü ve yeni bir şeyin idrâkine gerektirdiğinden bilmenin ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan bilen ve bilinen üçüncü bir şey meydana gelmeksizin birbirleriyle özdeşirler. Bu anlamda dışarıda taşın o şey olmasını sağlayan taş formu, akılda bulunduğunda da, akledenin bilişsel olarak taş olmasının da nedenidir. Akılda bulunan ise kesinlikle taş değil, taşın formudur. Fakat bu durum bilfiil akletme sırasında ortaya çıkmaktadır¹¹⁰. Bu durum temelde Aristoteles’in bilmek ve düşünmek fiillerin anlama şekliyle alakalıdır. Çünkü akledilir formların akıldaki varlığı,

¹⁰⁷ Aristotle, **De Anima**, s. 40.

¹⁰⁸ Joseph Owens, “Form and Cognition in Aristotle”, **Ancient Philosophy**, Vol. 1, No. 1, (1980), s. 21

¹⁰⁹ Owens, s. 23.

¹¹⁰ Şeylerin aynıyla nefiste bulunması ile ilgili Empedoklesçi arka plan için bkz. Joseph Owens, “Form and Cognition In Aristotle”, s. 23. Aristotle, **De Anima**, s. 54.

bilmenin gerçekleşmesi için tek başına yeterli değildir. Bilmenin gerçekleşmesi, akledilir formların bilincine özdeşlik yoluyla ulaşılması anlamına gelmektedir¹¹¹.

Bu doğrultuda Aristoteles'in bilginin kategorisinin nitelik ve izâfet kategorisine dâhil olduğunu söyleyen ifadeleri nasıl anlaşılmalıdır? Bu soru Aristoteles'in *Kategoriler* kitabındaki tartışmalardan, *De Anima* 'ya nasıl geçtiği ile alakalıdır. Her ne kadar tartışmalı olsa da, Aristoteles *Kategoriler* kitabında lafızları değil, lafızların delalet ettiği varlığa karşılık gelen en temel yüklemeleri ele almaktadır¹¹². Bu bakımdan dilde temel olmak, varlıkta da temel olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, dilde sadece kendisine yükleme yapılabilen, fakat başkasına yükleyemediğim Ali, Ahmet gibi cevherler, varlıkta da temel cevher durumundadır. Bu anlamda somut fertler birincil cevherlerdir¹¹³. Fakat Aristoteles'in *De Anima* ve *Metafizik* kitabına geçişi, birincil cevher olan bu somut bireyleri, o bireyler yapan özün ne olduğu sorusu etrafında anlaşılabilir. Bu anlamda, Aristoteles *De Anima* kitabında organik bir cismin sûretinin, cevherinin, nefis (psukhe) olarak adlandırıldığını söylemektedir. Diğer bir ifadeyle, nefis bilkuvve canlı olan organizmanın ilk yetkinliği, onu o yapan sûrettir¹¹⁴. Bu doğrultuda insan nefsinin ilk yetkinliği, onun akleden bir cevher olarak var olmasını sağlayan insani nefistir. İnsanı diğer canlılardan ayıran nefsin özelliği, bu bakımdan akletme özelliğine sahip olmasıdır. Dolayısıyla, nefis insanın insan olmasını sağlayan zorunlu ilke, yani varlık ilkesi durumundadır.

Daha önce de değinildiği üzere Aristoteles, duyu objesinin ve duyu öznesinin bilfiilliğinin sayıca bir fakat mâhiyetçe (*essence/to einai*) farklı olduklarını söylemekteydi. Fakat burada iki farklı bilfiillikten bahsedilememektedir. Aristoteles'e göre işitme ve ses çıkarma aynı bilfiillığe sahiptir¹¹⁵. Diğer bir ifadeyle, bilfiil idrâk

¹¹¹ Lloyd P. Gerson, "The Unity of Intellect In Aristotle's *De Anima*", *Phronesis*, Vol. 49, No. 4, (July, 2004), s. 356

¹¹² Aristotle, *Categories*, s. 13.

¹¹³ Aristotle, *Categories*, s. 19-21.

¹¹⁴ Aristotle, *De Anima*, s. 19

¹¹⁵ Aristotle, *De Anima*, s. 43. Etki etme ve etki edilme bir ve aynı şey olsalar da, onların mâhiyetini belirten açıklama aynı değildir. Fakat bunlar, Thebes'ten Atina'ya, Atina'dan Thebes'e giden yolun aynı olması anlamında aynıdır. Aristotle, *Physics*, Jonathan Barnes (çev.), *The Complete Works of Aristotle* içinde, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 3.

anında idrâk tek olmasına rağmen, bilfiilikte içerilen iki bileşene atıfla açıklanabilir¹¹⁶. Aynı durumun düşünen özne ile düşünme nesnesi arasında da olduğunu söyleyen Aristoteles, bu şekilde formların akıl dışında bir yerde bilfiil olarak bulunmayacakları sorununu aşmaktadır. Formların yeri imgeler değildir, formlar ancak akılda bulunabilir. Hayal gücündeki imgeler sadece, dıştaki sûretin bir benzeriyken, bilfiil olan akledilirler dışta var olan sûret ile aynıdır. Bilfiil akletme durumunda, bu bakımdan akleden öznenin bilfiilliği ile akledilen nesnenin bilfiilliği sayıca aynıdır. Fakat kendinde durumları dikkat alındığında bunlar iki farklı şeydir.

Aklın nesnesiyle özdeşleşmesi, aklın bilfiil olarak idrâk ettiği nesneye dönüşmesiyle gerçekleşmektedir. Maddi olmayan, bölünmez, bilfiil akledilirler söz konusu olduğunda, akıl ve düşünülürler özdeşleşmektedir. Bu noktada herhangi bir organa sahip olmayan akıl, nesnesini doğrudan kendi aracılığıyla kavramaktadır. Akıl bu noktada, Aristoteles'in bilfiillik dediği bir heyet (*heksis*) elde eder. Bu aşamada matematiksel bilgi gibi, belli tür bilgilere sahiptir, fakat bunları bilfiil olarak o anda kullanmamaktadır. Birey bu bilgisini, bilfiil olarak kullanmaya başladığı zaman ikinci bilfiillik aşamasındadır. Bu noktada akıl, bildiği nesnenin kendisi olmaktadır¹¹⁷.

"Akıl nasıl düşünmektedir: Akıl düşünmeden önce potansiyel olarak akledilir şeylerdir fakat bunların hiç birisi bilfiil değildir. Bu yüzden o kendisinde bilfiil hiçbir şey yazılı olmayan potansiyel bir yazı tableti gibi düşünülmelidir¹¹⁸. Aklın kendisi de diğer akledilir nesneler gibi akledilirdir. Çünkü maddesiz nesnelerin durumunda düşünen ve düşünülen aynıdır. Dolayısıyla teorik bilgi ve bilgi nesnesi aynıdır. Maddeyle birlikte bulunan nesnelerin durumunda ise akledilirler potansiyel olarak makuldürler. Sonuç olarak akıl bu ikinci nesnelere dâhil değildir. Akıl akledilir nesnelerdendir¹¹⁹."

B. Yeni Eflâtuncu Nefis ve Bilgi Görüşü

Yeni Eflâtunculuk söz konusu olduğunda kuşkusuz en önemli isimlerden birisi Yeni Eflâtunculuğu bir okul olarak ele almayı mümkün kılan Plotinos'tur. Çünkü Plotinos, Platon'un idealist felsefesini sürdürmekle birlikte, kendine has felsefe

¹¹⁶ Ian M. Crystal, "Intellection and Self-Intellection in the De Anima: Aristotle's Epistemological Response to Plato", **Self-Intellection and Its Epistemological Origins In Ancient Greek Thought** içinde, USA: Ashgate Publishing Company, 2002, s.115

¹¹⁷ Crystal, s.134. Aristotle, **De Anima**, s. 51.

¹¹⁸ Aristotle, **De Anima**, s. 51.

¹¹⁹ Aristotle, **De Anima**, s. 51.

sistematîği ile Aristoteles sonrası dönemin en önemli filozoflarından birisi olmuştur. Diğer taraftan, Yeni Eflâtuncu felsefe, İslam filozoflarına birçok şârih eliyle ulaşmıştır. Örneğin Syrianus, Ammonius, Philoponus, Simplicius gibi isimler İbn Sînâ açısından özellikle önem arz etmektedir. Bilginin araz olması ile ilgili problem de, bu bağlamda sadece Aristoteles felsefesinin unsurları ve Arapça'ya tercüme edilen ve bir şekilde Aristoteles'e atfedilen birkaç kitabın etkisi doğrultusunda açıklandığında eksik kalmaktadır. Bu bakımdan Plotinos başta olmak üzere, Yeni Eflâtunculuk düşüncesinin nefis ve nefsin bilmesi ile ilgili tartışmalarına belli sınırlar dâhilinde işaret edilmesi gerekmektedir.

1. Yeni Eflâtuncu Nefis Anlayışı

Yeni Eflâtuncu düşüncenin nefis (*nefis*) görüşünün temelinde, insanın diğer bütün türlerden farklı olarak kendisine gelen feyzi bağımsız bir form olarak kabul etme istidadı olduğu fikri bulunmaktadır. Dolayısıyla nefis, bedene yerleşmeksizin onun kuvveleri üzerinde tasarrufta bulunma özelliğine sahiptir. Bu anlamda, İbn Sînâ'nın da daha sonra aynı anlayışı devam ettireceği gibi, Yeni Eflâtuncu nefis, kuvvelerle olan bu ilişkisi bakımından fizik bilimler içinde, ayrıklığı bakımından metafizikte ele alınmaktadır. Diğer taraftan Yeni Eflâtuncu nefis teorisini, Aristoteles'in nefis-beden-akıl etrafındaki fikirlerinden ayıran en önemli özelliği, nefsin en baştan itibaren bedenden bağımsız bir cevher olarak düşünülmesidir. Bu anlamda nefsin cevherine, Aristoteles'in akli tartışırken ele aldığı şekliyle kuvve ve fiil durumları atfedilememektedir. Aynı şekilde, Yeni Eflâtuncular nefsi, Aristoteles'in nefisinden farklı olarak, yetkinleşme ve bir olana yükselme, aklî âleme dönüşme, ölümsüz olma gibi özelliklerle birlikte düşünmektedir. Bu anlamda, Yeni Eflâtuncu nefis teorisinin kökenleri, Aristoteles'in nefsin bedenin formu olması ve bilfiil akleden aklın ayrılabilir, ölümsüz olması fikirleri etrafında yorumlandığında anlaşılabilir olmaktadır.

"...Cismin birliği uzamın sürekliliğinin meydana getirdiği bir birliktir. Onda ayrı parçaların her biri kendine mahsus bir yer işgal eder. Nefis'un birliği ise böyle bir birlik değildir. O, ayrı parçalardan meydana gelmez. O, kendisini kabul eden şeyin her

noktasında bulunmak anlamında bölünebilirdir, ama bu şeyin her parçasında bütünüyle bulunması anlamında da bölünemezdir¹²⁰."

Nefis bu Akla bakan yönü itibariyle bölünemezken, aynı zamanda maddeyle ilişkili olmak bakımından, özü gereği olmasa da bölünmesine neden olmaktadır. Plotinos, Platon'un yolundan giderek nefsin maddeden tamamen ayrık, saf, ölümsüz bir töz olduğunu söylemektedir. Plotinos'un nefis anlayışı bu anlamda, nefisu bedeninin yetkinliği olarak düşünen Aristoteles'ten ayrılmaktadır.¹²¹ Buna göre, Yeni Eflâtuncu nefis fikri için temel nokta, Aristoteles'in yetkinlik, kuvvelik ve fiillik, nedenlik kavramlarının nefsin tamamen ayrı bir cevher olarak düşünülmesine zemin hazırlayacak şekilde yorumlanmasıdır. Bu anlamda, Yeni Eflâtuncular yetkinlik (*entelekheia*) kavramını, gaye ve fail neden olarak fiilde bulunma şeklinde anlamışlardır. Bu fikrin Aristoteles felsefesi açısından en temel açıklaması ise, bilfiil olanın kuvve üzerinde, onu bilfiil hale getirecek şekilde etkide bulunduğudur. Bu anlamda bilfiil veya faal olan, bilkuvve olana nispetle fail neden, aynı zamanda bilkuvve olan nispetle bir erek bulunması bakımından gaye neden olarak işlev görmektedir.¹²²

Bu kabullerin en önemli sonucu, nefsin ayrılabilirliğin bir noktaya kadar Aristotelesçi alt yapıyla açıklanmasıdır. Örneğin, Yeni Eflâtuncular hem Aristotelesçi dört nedeni, hem de yetkinlik kavramına bazı yeni anlamlarla mukabil olan, tamlik (*teleiotes*) kavramını, nefsin bedeninin gaye ve fail nedeni olarak ilişkiye geçmesini açıklayacak şekilde kullanmaktadırlar. Fail ve gaye nedenin eserlerine aşkın nedenler olduklarını söyleyerek Yeni Eflâtuncular, nefsin bedenle gaye neden olarak ilişki kuruyor olmasından yola çıkarak onun bedenden ayrı olduğunu iddia etmişlerdir¹²³.

Yeni Eflâtunculuğun en önemli ismi olan Plotinos, İbn Sînâ'nın nefis görüşü ele alınırken değinileceği gibi, nefsin bedenden ayrık bu yapısını, bilmenin ve ahlakın imkânı problemi üzerinden de değerlendirmektedir. Bu anlamda, eğer nefis cismani bir şey olursa, bilgi ve ahlakî yetkinlik mümkün olmamaktadır. Çünkü hem bilginin elde edilmesi, hem de ahlakî yetkinlik kendinden bir birliğe sahip bir soyut nefsi zorunlu

¹²⁰ Plotinos, **Enneadlar**, IV, 2,1,'den akt. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, c.5. 129.

¹²¹ Ahmet Arslan, s. 130.

¹²² Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, İbrahim Halil Üçer (çev.), İstanbul: Klasik, 2010, s. 111.

¹²³ Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 121-127.

kılmaktadır. O'na göre akledilirler bir uzama sahip olan cisimseller olmadıklarından dolayı, cisimsel olan bir şey tarafından idrâk edilmeleri de mümkün değildir. Erdemler söz konusu olduğunda ise Plotinos, bedenın formu olan bir nefsin, bedenın arzularına boyun eğmek zorunda kalacağını, bu anlamda ahlaklı olmanın da mümkün olamayacağını yine nefsin bağımsız bir cevher olduğu fikri üzerinden temellendirmektedir. Diğer taraftan, Plotinos Aristoteles'in bedenın yetkinliği olarak düşündüğü nefsin, bedenın yok olmasıyla ortadan kalkacağını, halbuki nefsin yüce âleme ait olmakla oraya döneceği ve ölümsüz olduğunu düşünmektedir¹²⁴.

Plotinos tikel insan nefisları ile Küllî Nefis arasındaki ilişkiyi ise aralarındaki doğa ortaklığı üzerinden değerlendirmektedir. O'na göre, bireysel nefislar evrenin yöneticisi durumunda olan Küllî Nefis'tan çıkmıştır ve bu anlamda bireysel nefisler ile Küllî Nefis aynı yapıya sahiptir. Küllî Nefis Akl'ı temaşa ederek, doğayı meydana getirip yönetirken bireysel nefislar kendilerine uygun bedenlerde bulunup, tıpkı Küllî Nefis gibi sahip oldukları akla bakarak bedenlerini yönetmektedirler. Plotinos bu doğrultuda nefsin düşüşünü ve bireysel nefisların tekrar yükselişini açıklamaktadır.¹²⁵.

Plotinos'un nefis ile ilgili görüşlerinin yer aldığı *Enneadlar'ın IV. ve VI.* kitaplarının serbest bir çevirisi olan *Esûlûcyâ (Aristoteles'in Teolojisi)* adlı eser ise, Plotinos'un bu görüşlerinin, İbn Sînâ üzerindeki etkilerini görmek bakımından önemlidir. Bu eserde dile getirilen, nefsin bedene yukarıdan geldiği ve bedenden soyutlanarak tekrar *Bir* olana döneceği düşüncesi, daha sonra İbn Sînâ felsefesinde de açıkça göreceğimiz unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde nefsin akledilir dünya ile duyulur dünya arasında bir aracı konumunda olması ve akledilir âleme benzeme imkânı da formların nefiste nasıl bulunduğunu anlama noktasında önemli fikirlerdir. Yeni Eflâtunculuğa göre, Tanrı ile âlem arasında akıl ve nefis olmak üzere iki hipostaz bulunmaktadır. Akıl nefisten daha yüce bir konumda ve tanrısal âleme bakmaktayken, nefis aşağı, fizik âleme bakmaktadır. Nefis, akıldan aldığı bütünün

¹²⁴ Arslan, s. 132-133.

¹²⁵ Arslan, s. 136.

çoğalmasını sağlarken, çokluğun tekrar akla dönerek bir olmasını sağlamak bakımından Tanrı ile maddi dünya arasında aracı konumundadır¹²⁶.

"Nefis tabiata, duyu ve yer kaplayan diğer şeylere etki ettiğinde onların her birini kendi mertebesine göre derecelendirir ve onları hiç kimsenin kendi mertebesinden değerine geçemeyeceği biçimde sağlamca tasnif eder (...) Bitkilerde bulunan nefis sanki bitkilerin bir parçası gibidir, ancak o bu bayağı ve değersiz bedenlerle bulunmak üzere aşağıya doğru hareket ettiği için bu parça (cüz) nefsin diğer cüzlerine mukayeseyle en bayağı ve en bilgisiz olanıdır. Nefis hayvanî bir şeyde bulunduğu, yine nefsin parçalarından bir cüz onda bulunmuş olur, ancak bu bitkisel nefsin parçalarından daha şerefli ve cömert cüzleriyle onda bulunur, çünkü o duyu ve hareket eden akıl ve temyiz sahibi olur, bu hareketi sebebiyle aklın sahasından olur. Nefsin hareketi ve güzelliğiyle akleder ve bilir¹²⁷."

Görüldüğü üzere, Yeni Eflâtunculuğun en önemli ismi Plotinos nefisu, akılsal dünya ile duyulur dünya arasındaki aracı olarak konumlandırmaktadır. Nefsin en önemli işlevi, aklî âlemi temaşa ederek, fiziksel dünya üzerinde tasarrufta bulunmasıdır. Nefsin bu bakımdan ikinci en önemli özelliği, kendisinden çıktığı Bir'e yükselme ve ona dönme imkânına sahip olmasıdır¹²⁸. Bu haliyle Plotinos, Antik Yunan'da Platon'un temsiliyle dile getirilen nefsin saf, aklî ve ölümsüz olduğu düşüncesini sürdürmektedir. Bu bakımdan Plotinos, nefsin beden *entelekheiası* olduğunu söyleyen Aristoteles'i eleştirmiştir. O'na göre, insan madde ve formdan meydana gelen tek bir bütün değildir. Aksine onun nefsi ve bedeni ayrı ayrı olarak bulunmaktadır. Aristoteles'in beden formu anlamında nefis görüşü, beden çözülmesiyle birlikte, nefsin de yok olmasını gerektirecektir. Halbuki Plotinus'un dâhil olduğu düşünce çizgisine göre, nefis ölümsüzdür. Dolayısıyla Plotinos'un önerdiği nefis görüşünün en önemli iddiası, nefsin kesinlikle maddi bir şey olmadığıdır. O'nun nefsin gayri maddi olduğu düşünmesi, konumuz açısından önemlidir. Çünkü Plotinos da, cismani olan bir nefsin akılsal

¹²⁶ Şenel, s. 55.

¹²⁷ Esûlûcyâ, s. 137'den akt. Cahid Şenel, Yeni Eflâtuncuğun İslam Felsefesine Yansımaları, (İstanbul Üniversitesi SBE. **Yayınlanmamış Doktora Tezi**), 2012, s. 40.

¹²⁸ Arslan, s. 125-126.

düşünceyi gerçekleştiremeyeceğini söylemektedir. Bu haliyle nefis, tanrısal varlık alanına dâhildir ve ezeli, ebedi, ölümsüz bir cevherdir¹²⁹.

"Nefis cüzî şeylerde yer aldığında onların içinde kuşatılmış olarak bulunmaz, yani cismin içerisinde mahsur kalmış gibi değildir, aksine onun içinde yer alır fakat ondan bağımsız değildir¹³⁰."

Diğer taraftan Plotinos'un nefis görüşüne göre, duyumsama gibi bedene ait olduğu düşünülen özellikler, aslında bütün faaliyeti akılsal olan nefise aittir. Nefis ise bedenın bütün kuvveleri üzerinde etkindir ve yönetici konumundadır. Plotinos'un 4. *Ennaadlar*'ın 8. kitabında dile getirdiği, aynı şekilde Kindî çevresi¹³¹ sayesinde İslam filozoflarına da ulaşan, nefsin bedenden ayrılığı ve ünlü nefsin yükselmesi fikri, İbn Sînâ'nın nefis görüşünde önemli rol oynayacaktır.

"Çünkü bedene özgü olan şey duyudur, düşünme, bilgi ve teemmül bedene özgü değildir. Maddeciler bunu idrâk eder, bundan dolayı da ölmeyen ikinci bir nefis ve akli kabul etmek zorunda kalırlar. Ancak biz hali hazırda bedende bulunan ve düşünen nefisten başka ikinci bir nefsin bulunmadığını söylüyoruz. Filozoflar bu düşünen nefse bedenın *entelekheiası* demişlerdir. Ancak onların buna yetkinleştirici sûret demelerinin, maddecilerin böyle demesinden başka bir anlamı vardır. Bu sözlerle ben, nefsin pasiflik ifade eden tabii yetkinliğe benzer tarzda bir yetkinlik olmadığını kastediyorum. Buna göre nefis, pasif bir yetkinlik değildir, aksine yetkinliği ortaya çıkaran aktif bir yetkinliktir. Nefsin işte bu anlamıyla, bilkuvve canlılık sahibi organik tabii cismin yetkinliği olduğunu söylemişlerdir¹³²."

Yeni Eflâtuncu felsefe açısından da en önemli sorun, bedenden ayrılabilir ve akledilirlere yakın bir aklın temellendirilmesidir. Bu bakımdan Yeni Eflâtuncular için de bilgi söz konusu olduğunda en önemli konu nefsin yapısı ve bilmenin nasıl gerçekleştiğidir. Bunun en açık göstergesi, Aristoteles küllîyatı içerisinde, Yeni Eflâtuncu filozoflar tarafından üzerine en çok şerh yazılan kitaplardan birisinin *De*

¹²⁹ Arslan, s. 130-133. Plotinos'un nefsin bedenden ayrılamaz olduğu düşüncesine yönelttiği eleştiriler için bkz. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 90.

¹³⁰ Esûlûcyâ, s. 19'dan akt. Cahid Şenel, s. 56.

¹³¹ Kindî, İbn Nâimâ el-Himsî'ye Ennaadlar'ın 4. ve 6. Bölümlerini *Esûlûcyâ* adıyla tercüme ettirmiştir. Bkz. Şenel, s. 4.

¹³² Aristutâlîs, **Usûlûcyâ**, 3,54, 7-55,19, Plotinos, **Enneads** 4.7.8.'den akt. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 91-92.

Anima olmasıdır¹³³. Diğer taraftan Plotinus'un *Ennadlar*'ı ve onun bazı bölümlerinin bir özeti olan *Aristoteles'in Teolojisi* kitabı, Kindî'den itibaren İslam filozofları arasında bilinen bir eserdir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın bilgi teorisini ve özelde nefis görüşünü anlamamanın anahtarı da, Aristoteles'in Plotinos ve Yeni Eflâtuncular ışığında anlaşılmasına çalışılmasıdır. Çünkü İbn Sînâ bilgiye ulaşma ve nefsin bilgilenme süreçleri konusunda Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu fikirleri aktif bir şekilde ele almıştır. Burada aktiflik ile anlatılmak istenen daha çok İbn Sînâ'nın her iki düşünce damarının problemlerine, kendi felsefesinin ışığında çözümler üretmesidir¹³⁴.

İbn Sînâ'nın Yeni-Eflâtuncu geleneği takiben nefis hakkında ileri sürdüğü en önemli görüşlerden birisi, nefsin akledilirleri yukarıdan yani faal akıldan almasıdır. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, duyulardan başlayan bir soyutlama sürecini de içermektedir. Bu şu anlama gelmektedir: İbn Sînâ'nın düşüncesine göre nefsi birisi kendinden yüksek, diğeri daha aşağı olan iki düzlemle ilişki içindedir. Nefsin aşağı ile ilişkisi amelî akıl, yukarı ile ilişkisi nazarî akıl olarak düşünülmektedir. Nazarî akıl, nefsin pasif olarak yukarıdan sûretleri alması olarak düşünülmektedir¹³⁵. Bununla birlikte, Aristoteles'in soyutlama teorisi, soyut formların yerinin nefisten başka bir yerde bulunamayacağı üzerine temellenmektedir. Aristoteles daha önce de değinildiği gibi, nefiste bulunanın taş değil, taşın sûreti olduğunu söylemektedir. Sûretin nefiste bulunması ise, duyu organlarının duyu nesnesinden etkilenmesi ve taşın duyumunu kendine benzer bir şekilde dönüştürmesi ile başlamaktadır¹³⁶. Peki elde edilen sûretler nerede bulunmaktadır?

Aristoteles sûretlerin yerinin nefsin akleden kısmının olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ da soyutlama sonucu elde edilen mücerred sûretlerin nefiste bulunduklarını

¹³³ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators On Aristotle", **Aristotle Transformed**, Richard Sorabji (ed.), New York: Cornell University Press, s. 27

¹³⁴ İbn Sînâ'nın nefis ve bilgi ile ilgili görüşleri üzerinde İskender Afrodîsî gibi Aristotelesçi geleneğe mensup isimler etkili olduğu kadar, Yeni-Eflâtuncu nefis ve bilgi görüşünün İbn Sînâ'ya aktarılması konusunda John Philoponus gibi isimler de vardır. Philoponus'un İbn Sînâ üzerinde diğer Yeni-Eflâtuncu şarihlere nazaran daha büyük bir etkisi olduğu kimi yazarlarca kabul edilmektedir. Bknz. Christina D'Ancona, "Degrees of Abstraction in Avicenna", **Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy**, Simo Knuuttila, Pekka Karkkainen (ed.), Springer, b.y, 2008, s. 49-50. D'ancona makalesinde, felsefenin Platon ve Aristoteles arasındaki uyuma yönelik çalışmalarından ziyade, Plotinus ve Aristoteles arasında bir uyum için uğraştıklarını iddia etmektedir.

¹³⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 203.

¹³⁶ D'Ancona, s. 58.

söylemektedir. Diğer taraftan, bir kısım metinlerinde faal akılda sûretlerin bulunduğu fikrine açık ifadeler de bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki, Yeni-Eflâtuncu akıl ve nefis görüşü bu noktada konuyu çetrefilli hale getirmektedir. Yeni-Eflâtuncular sûretlerin akılda bulunduğunu söylemekle onları yukarıda konumlandırmışlardır. Daha sonra Fârâbî tarafından onuncu akıl olarak konumlandırılan faal akıl bu anlamda sûretlerin yeridir. Bu yorumlamaya imkân veren en önemli gelişme İskender Afrodîsî'nin, *De Anima*'daki ışık analogisinde anlatılan akıllı insana dışarıdan gelen ayrı bir akıl olarak yorumlamasıdır. İskender, bu akıllı aklîliğin ve akletmenin sebebi olarak düşünmüştür. Çünkü insan akıllı bilmek olan akledilirleri maddesinden soyutladığında, bu akledilirler faal (*aktif*) akılla bitişmektedirler¹³⁷.

2. *Yeni Eflâtuncu Felsefede Nefsin Bilmesi*

Aristoteles'te olduğu gibi, Plotinus'ta da bilgi duyulardan başlamaktadır. Bu anlamda geleneksel Aristotelesçi nefis anlayışının dilini kullanan Plotinos, nefsin çeşitli yetilerinden bahsetmektedir. Diğer taraftan bahsedildiği bedenden tamamen bağımsız ve tek etkinliği akletmek olan nefsin, bu işlevleri ancak bedene bakan kısım ile alakalıdır. Bu anlamda nefsin yetileri ifadesi, Plotinus söz konusu olduğunda nefsin beden üzerindeki etkisini dile getirmektedir. Buna göre nefsin etkinliği kendisine özgü olan faaliyet ve bedenlerle bulunmak bakımından gerçekleştirdiği faaliyet olarak ayrılmaktadır¹³⁸. Nefsin bedenle gerçekleştirdiği faaliyetlerin ilkesi beden değil nefistir. Beden sadece nefsin etkinliğini gerçekleştirmesi konusunda bir alet durumundadır. Plotinus, duyumu nefisten ziyade bedende gerçekleşen bir etkilenim olarak düşünmektedir. Duyum bedende gerçekleşen bir duygulanım olmakla birlikte, bedenin bir etkinliğidir. Bu etkinlik ise nefsin bedende gerçekleşen bu etkilenimleri bilmesi ve onlar hakkında yargıda bulunması anlamına gelmektedir¹³⁹.

Plotinos Aristoteles gibi, duyu organlarının fiziksel nesnelerden onların izlenimlerini aldığını söylemektedir. Bu anlamda duyu bilgisinde nesnenin kendi gerçekliği değil ancak imgesi bulunmaktadır. Bu anlamda duyu algısı akledilirleri oluşturmamaktadır. Plotinos'a göre duyusal dünyadan gelen izlenimler, hayal gücü

¹³⁷ Frederic M. Schroeder, *Light and The Active Intellect in Alexander and Plotinus*, **Hermes**, 1984, s. 240.

¹³⁸ Arslan, s. 147.

¹³⁹ Arslan, s. 148.

sayesinde zihinsel temsillere dönüştürülmektedir. Fakat Plotinos entelektüel hayal gücünden bahsetmektedir. O'na göre bu güç, akıldan gelen düşünceleri imgelere dönüştürmektedir. Bu bakımdan hayal gücü, hem akılla hem duyularla bağlantılıdır¹⁴⁰. Peki Plotinus'ta akletme nasıl gerçekleşmektedir? Nefsin hayal gücü olarak adlandırılan kısmı ise bu duyu izlenimlerini, temsiller olarak akla aktarmaktadır. Plotinus'a göre, bir şeye ait bilgi, o şeyin bir benzeri değil, o şeyin akledilir formunun kendisidir. Çünkü O'na göre, eğer formların kendilerinin bizde bulunduğunu varsaymazsak, bu durumda bilginin meydana gelmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü aklın bilmesine konu olan şey sadece bu formlardır. Plotinus bu düşüncesini kesinlik fikri üzerinden temellendirmektedir. Nefiste bulunan formun herhangi bir şekilde dışarıdaki formun benzeri olduğu düşünülürse, bu durumda, biz bilgiye değil, sadece bir kanıya sahip olmuş olurduk. Bu bakımdan Plotinus'a göre, doğru bilgi sadece nesnenin kendisinin nefiste meydana gelmesi ile gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle şeyin kendisi, algılanan nesneden başka bir şey olmalıdır. Fakat bu fikir, aynı zamanda şeye ait doğru ve kesin bilginin kesinlikle duyu algısından ele edilemeyeceğini de ima etmektedir. Bu bakımdan bilginin doğruluk ve kesinliğini garanti edecek bir unsura ihtiyaç duyulmaktadır. Platoncu düşünce bilginin doğruluğunu İdeaların kendisine bağlamaktaydı. Plotinus da aynı düşünceden hareketle, ideaların böylesi bir doğruluğun garantisi olarak görmektedir¹⁴¹.

İbn Sînâ, sûretlerin nefiste arazî olarak bulunduklarını söylemektedir. Bu bakımdan sûret, dışarıda maddeye eklendiğinde üçüncü bir durumun ortaya çıkmasına neden olurken, akıldaki sûret arazî olarak bulunduğundan dolayı böyle bir şeyi gerektirmemektedir. Peki Yeni-Eflâtuncu felsefe dıştaki nesnenin aynısı olan formun nefiste bulunma ilişkisini nasıl açıklamaktadırlar? Plotinos'a göre duyulardan gelen içerikler akıldan gelen kavram ve yargılarla buluşmadıkça, bilgi ortaya çıkmamaktadır. Yargıların kaynağı olan akıl, duyulardan gelen içerikleri bilgiye dönüştürmektedir. Plotinos bu akı, "çıkarsamacı akıl" olarak adlandırmaktadır. Fakat dıştaki nesnenin aynısı olan formun bilinmesi durumunda, bazı anlamsız sonuçlar meydana gelecektir.

¹⁴⁰ Arslan, s. 151

¹⁴¹ Stephen Menn, "Plotinus on the Identity of Knowledge With its Object", s. 241, Eyjólfur Kjalar Emilsson, "Plotinus on the Objects of Thought", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 77, (1995), s. 27, Arslan, s. 151

Daha sonra değinileceği gibi, İbn Sînâ aynı şekilde dıştaki nesnenin aynı olan sûretin nefiste meydana geldiğini söylemektedir. Fakat sûret bulunduğu mahalden dolayı dışta bulunduğu meydana gelen hükümleri gerçekleştirememektedir. Dışta bulunduğu sûrete varlıktan kaynaklanan bazı özellikler eklenmekle, nefisteki sûret için bu söz konusu değildir. Fakat hem Aristotelesçi hem de Yeni-Eflâtuncu düşünce için varlığın ve mâhiyetin birbirinden ayrı olarak düşünülmesi söz konusu olmadığı için, formların akıldaki durumu farklı bir ilişkiyi gerektirmektedir.

3. *Yeni-Eflâtuncu Felsefede Formların Yeri ve Özdeşlik Düşüncesi*

Bilindiği üzere Platon, değişime konu olmayan bir âlemden bahsetmekte ve fiziksel, mekânsal ve zamansal olmayan gerçeklikleri bu âlemde var olan formlar olarak düşünmekteydi. Buna göre, değişime konu olmayan ve bir şeyi o şey yapan gerçeklik, maddi dünyada ancak bir benzerlikle bulunabilmektedir. Değişime konu olmayan bu formlar ise ancak tasavvurda ortaya çıkmakta, bunun dışında duyu ile idrâk edilememektedir. Dolayısıyla formlar düşüncenin nesneleri olarak konumlanmaktadır¹⁴². Dolayısıyla Platon bilginin ve varlığın kaynağının açıklanması amacıyla, idealara merkezî bir konum atfetmekte ve maddi dünyanın da idealar vasıtasıyla açıklanacağını söylemektedir. İdealar dünyası ile maddi dünya arasındaki bağlantının kurulması ise, Platon'a göre ezelî ve küllî bir nefsin varlığı ile mümkün olmaktadır. Platon Demiurgos'u evrene şekil veren bir fail neden olarak düşünmektedir. Bu anlamda, maddi dünya ile idealar dünyasının arasındaki boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Platon'a göre Demiurgos, idealar âlemini temaşa ederek, maddi âlemi meydana getirmektedir. Platon'nun maddi dünyanın meydana gelmesi ile ilgili olarak *Timaios* diyalogunda zikrettiği Demiurgos, daha sonra Plotinos tarafından *nous* olarak ele alınacaktır.¹⁴³

Yeni Eflâtuncu filozofların en önemli isimlerinden olan Plotinos, *Esûlûcyâ*'da, Platon'un çizgisinden ayrılmayarak, duyulur dünyadaki varlıkları idealar âlemine dayandırmaktadır.

¹⁴² W.T. Jones, **Klasik düşünce: Batı Felsefesi Tarihi**, Hakkı Hüner(çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, c.1, s. 186.

¹⁴³ Plato, **Timaeus**, (trns.). R. G. Bury, London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999, s. 189. Frederick Copleston, *Felsefe Tarih: Yunan ve Roma Felsefesi*, (çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1990, s.125'ten akt. Cahid Şenel, s. 12, Ahmet Arslan, s. 91.

"Eğer bu böyleyse deriz ki: [İlk Yaratıcı] atı ve onun dışındaki diğer hayvanları yarattığında bayağı âlemde var olmaları için değil, yüce âlemde olsunlar diye yarattı, bu her yaratılanın ilk yaratıcı (el-bariü'l-evvel) tarafından aracısız olarak yüce âlemde mükemmel bir yetkinlikle bozulmaya tâbi olmaksızın yaratması anlamına gelir. Eğer bu böyleyse, O, atı ve onun dışındaki diğer hayvanları yarattığında burada olsunlar diye yaratmaz ve fakat mükemmel bir yetkinlikle yüce âlemde olsunlar diye yaratır. O tüm hayvanların sûretlerini yaratır ve onları orada en şerefli, değerli, faziletli ve mükemmel bir tarzda oluşturur, sonra buradaki karakter oradakine zorunlu olarak tâbi olur, çünkü bu âlemde yaratma nihayete ermemiştir¹⁴⁴."

Plotinos, yüce âlemi Platon'un idealar dünyasına benzer bir şekilde tasvir etmektedir. Bu anlamda, maddi dünya saödece yüce âlemin bir yansımasıdır.

"Ancak yüce âleme gelince orada tümelleri sana açık seçik gösterir çünkü tümeller sürekli, sabit ve kâim cevherlerdir. Bu şerefli yüce âlemdeki cevherleri hepsi tek bir cevherde kâim ve sabittir ve sadece bu cevher [kendi kendine] kâimdir, orada geçmiş ve gelecek zaman olmaksızın bir varoluş vardır¹⁴⁵."

Yeni Eflâtunculuk ile ilgili olarak ele alınması gereken en önemli meselelerden birisi, akledilir formların yeridir. Fârâbî ile daha sonra sistematik bir şekil alacak sudur düşüncesi, Plotinos'un ortaya koyduğu haliyle üç ana öze sahiptir. Bunlardan ilki bütün varlığın kaynağı *Bir* iken, ikincisi *Bir*'den taşan ilk büyük gerçeklik olan *Akı*'dır (the first great reality generated from Source of being)¹⁴⁶. Üçüncü öz ise *Nefis*'tir. Plotinos *Bir*'den çıkan bu varlık aşamalarını *hipostazlar* olarak isimlendirir ve *Akı* ve *Nefis* ezeli olarak *Bir*'den taşmaktadır¹⁴⁷.

Plotinos'a göre, *Akı* ayrı bir birlik olmakla birlikte içeriği ile ikili bir durumdadır. Aklın nesnesi "formlar dünyası"dır. Plotinos, Platon'un idealar dünyasını *Nous* olarak konumlandırmaktadır. Buna göre Küllî Nefis, Küllî Akl'ı temaşa etmekle, formları duysal dünyada meydana getirmektedir. Bu anlamda duysal dünya Küllî Nefs'in bir eseridir.¹⁴⁸. Maddi dünya gibi, doğayı meydana getiren de, Nefs'in Akl'a

¹⁴⁴ Esûlûcyâ, s. 147'den akt. Şenel, s. 36.

¹⁴⁵ Esûlûcyâ, s. 111, Enneadlar V.1.4'ten akt. Şenel, s. 78.

¹⁴⁶ A. H. Armstrong, "The Background of the Doctrine That the Intelligibles Are Not Outside the Intellect", *Les Sources De Plotin* içinde, Geneva: Foundation Hardt, Entretiens 5, 1957, s. 393.

¹⁴⁷ Arslan, s. 79.

¹⁴⁸ Arslan, s. 92

dönük olan ve onu temaşa eden kısmıdır. Küllî Nefs'in Akl'a yönelik etkinliği maddeye yansıdığına, madde akla ve düzene kavuşmaktadır. Plotinos'un düşüncesinde Küllî Nefs, duysal dünyanın bir ilkesi olarak merkezi bir konumdadır¹⁴⁹.

"Böylece Nefs'un akısal formları seyretmesi, bu seyretme olayı sonucunda onları maddi dünyanın formları olarak meydana getirmesi için yeterlidir¹⁵⁰."

Plotinos'un üç hipostasızından biri olan *Akl*, Platoncu düşünceden ideaların işlevini devralarak, duysal dünyadaki tikelleri modelleri durumundadırlar. Bu anlamda aklî dünya duysal dünyanın ilkesi durumundadır. Diğer taraftan Plotinos, Platon düşüncesinde Demiurgos'tan ayrı bir şekilde var olan ideaları, akla taşıyarak düşünen ve düşünülenin aynı şey olduğunu söyleyecek, Aristotelesçi bir şekilde, formların akılda bulunduğu düşüncesini ortaya koyacaktır.

"(...) aklın konusu olan şeylerin aklın dışında olduklarını, dolayısıyla onun bu şeyleri zorunlu olarak kendisinin dışında olan şeyler olarak görmek durumunda olduğunu kabul ettiğimizde, aklın onların hakikatine sahip olmaması kaçınılmazdır. Kısaca bu varsayımda akılda hiçbir hakikat bulunmayacaktır. Ancak bu durumda böyle bir aklın kendisi de hakiki olmayacak, gerçek bir akıl olmayacaktır. Ne var ki, hakikatin akıldan başka bir yerde olması da mümkün değildir¹⁵¹."

Bu anlamda Plotinus daha sonra, Fârâbî Plotinos'tan aldığı sudur düşüncesini geliştirirken, Tanrı'dan taşan varlıkları akıl olarak adlandıracaktır. Plotinos *Akl*'ı *Bir*'den çıkan ilk öz olarak konumlandırırken, Fârâbî akılların sayısını ona çıkartarak ay-altı âlemin ilkesi durumunda olan faal akıllı merkezi bir önem atfedecektir¹⁵². İbn Sînâ felsefesinde ise faal akıl maddi ve akledilir sûretlerin kaynağı durumundadır. Buradan hareketle, Plotinos'un idealar âlemine tekabül eden Akl'ı, İslam felsefesinde, daha ilerde bahsedileceği gibi, akledilirlerin hazinesi olan faal akıl düşüncesine zemin hazırlamış görünmektedir. Şu halde Plotinos başta olmak üzere ideaların nefiste bulunma durumu hakkında ne söylenebilir?

¹⁴⁹ Arslan, s. 118.

¹⁵⁰ Plotinos, III. 8, 4.

¹⁵¹ Plotinus, V,5,1'den akt. Arslan, s. 167.

¹⁵² Arslan, s. 158.

Platon'un ideaları, ezeli, ebedi tümel ve hareketsiz formlardır. Fakat Platonik idelerin bu yapısı, onların duyusal dünyanın fail ilkeleri olmalarını engellemektedir. Plotinos ise Platon'un idealarının hala varlığın formel aklî ilkeleri olma özelliklerini sürdürürken, onlara varlıkların fail nedenleri olma işlevi de yüklediği görülmektedir. Buna göre duyusal nesnelerin idealarla ilişkisi pay alma durumuyken, Plotinus, duyusal dünyadaki şeylerin nedenin aklî dünya olduğunu söylemektedir¹⁵³. Buna göre, göre her şey madde ve sûretten meydana gelmektedir. Şeyleri oluşturan formların kaynağı da aklî âlemdir. Nefis vasıtasıyla maddeye gelen formların kaynağı ise akıldır. Plotinus'a göre nefis, daha sonra İbn Sînâ felsefesinde nefsin yetkinliği düşüncesi ele alınırken açıklanacağı üzere, bilkuvvedir. Bu anlamda onu bilfiil hale getirecek bir etkinliğe ihtiyaç duymaktadır. Plotinos bu anlamda akli nefisu kuvveden fiile çıkaran bir ilke olarak görmektedir¹⁵⁴. Şu halde Plotinos düşünceden bağımsız olarak varlığa sahip akledilir formların yerini akıl olarak belirlemektedir Fakat akledilir formlar akılda nasıl bulunmaktadır?

Bu doğrultuda Plotinos, Aristoteles'in bilgi ve bilme fiili arasındaki özdeşlik düşüncesini kabul etmektedir. Dolayısıyla bilmeye konu olan form, bilme fiilinin kendisiyle özdeştir. Belirtildiği üzere Plotinos için insan nefisu aklî bir formdur ve onun kendine özgü fiili düşünmektir. Plotinos'a göre düşünen ve düşünülenin aynı oldukları durumda düşünme en yetkin formuna ulaşmaktadır¹⁵⁵. Bu anlamda Plotinos, Platon'un ilahi aklın nesnesi olan düşüncesine (*noeta*) ve Aristoteles'in ortaya koyduğu insan aklının düşüncelerine (*noeton*) aynı işlevi vererek yorumlamaktadır¹⁵⁶. Fakat Plotinos, formları kendi kendilerine var olan nesneler olarak düşünmektedir. Aristoteles'te olduğu gibi, duyulur nesnelerde bulunmamaktadırlar. Çünkü duyulur nesneler akledilir nesneleri mükemmel olmayan bir şekilde temsil etmekte, onları yansıtmaktadır. Bu durumda dışarıdaki nesnenin kesin bilgisinin ancak dıştaki nesnenin aynısı meydana gelirse oluşacağı ifadesinin anlamı nedir? Plotinus, nefsin kanılar ve duyu izlenimleri söz konusu olduğunda ileri sürülebilir olduğunu söylemektedir. Nefis harici bir failden

¹⁵³ Platon bu sorunu aşmak üzere, *Timaios* diyalogunda Demiurgos'u kabul etmektedir.

¹⁵⁴ Arslan, s. 165.

¹⁵⁵ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, Cüneyt Kaya (ed.), s. 54, Ahmet Arslan, s. 94.

¹⁵⁶ Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali", s. 55.

etkilendiğinde, dıştaki nesnenin kendisini değil onun imgesini ve izlenimini idrâk etmektedir. Fakat bu nefiste bulunan her bilgi için geçerli değildir¹⁵⁷.

Aklın bilmesine konu olan bilgi kesinlikle bir izlenim değildir. Dolayısıyla Plotinos, bilgi ve bilginin nesnesini özdeş kabul etmekte, akledilirlerin de nefiste içerildiğini söylemektedir. Dolayısıyla aklın nesnesi onun dışında değildir. Bunun en önemli gerekçesi, düşünce nesnelerinin dışarıda olması durumunda, aklın bilgisinin de tıpkı duyu bilgisi konumuna düşecek olmasıdır. Bu durumda aklın bilgisi de, nesnenin kendisinden ziyade onun temsili olacaktır¹⁵⁸. Plotinos, aklın bilgisini nefsin idrâkinden ayırarak, akledilir formların akılda onda bir farklılık ve ayrılık olmayacak şekilde bulunması gerektiğini söylemektedir. Nefis imgeler olmadan düşünemezken, akıl nesnenin özünü bilmek için onları temsil eden herhangi bir imge ya da kavrama gerek olmadan bilmektedir¹⁵⁹. Dolayısıyla tek fiili bilfiil akletmek olan akılda formlar, akıl ve akledilirin bir ve aynı şey olacak şekilde bulunacaklardır. Plotinos'a göre bu birlik, bilginin kesinliği ve doğruluğunu da sağlayan şeydir. Çünkü Plotinos'a göre, akıl ancak kendisinin bilgisi olduğunun bilincine sahip olmakla kesin bilgiye ulaşmaktadır.

"(...) aklın kendisine yöneldiği akılsalın onun kendisinden başka bir şey olamayacağı, aklın ancak bizzat kendisini kavraması sûretiyle kesin bilgiye erişebileceği anlamına gelir.¹⁶⁰"

Kendinde cevher ve arazın, sabit kalarak cevher ve araz olarak bulunmaları onların nefiste özdeş olarak bulunmalarını gerektirmektedir. Aristoteles gibi, Plotinos da cevheri ve arazın neliği ile varlığını birbirinden ayırt etmemektedir. Bu bakımdan nefiste bulunan nesnenin hem kendisi hem varlığıdır. Aklın nesnesi olan akledilirler, kendilerinde sabit anlamlardır ve tözsel bir içeriğe sahiplerdir. Kendilerinde sabit olan bu anlamlar nefiste de cevher ve araz olarak bulunmaktadır. Bu anlamda bilgiler, araz değil cevher olarak bulunmaktadır.

¹⁵⁷ Menn, "Plotinus on the Identity of Knowledge With Its Object", s. 243, Proclus, Plotinus'un bu görüşünü, ayırık formların kendilerinde şeyler olmaları bakımından bizde bulunmadıklarını, bizde bulunmayan şeylerin de, bizim bilgimizle uyumlu olamayacağını söylemektedir. Bu bakımdan ayırık formlar bizim bilgimizle bilinebilir değildirler. Formlar yalnızca ilahi aklın (*divine nous*) temasına konu olmaktadır. Ayrıca bnz: Emmilson, "Plotinus on the objects of thought", s. 25.

¹⁵⁸ Emilson, "Plotinus on The Objects of Thought", s. 28

¹⁵⁹ Arslan, s. 160.

¹⁶⁰ Arslan, s. 167.

"Genel olarak akılsal şeylerin [formlar] tözsel doğalarını iyi anlamamız gerekir: Onlar aklın kendilerini düşünmesinden dolayı ve bu düşünce eylemin kendisi sayesinde varlığa gelmiş şeyler değildirler. Çünkü adalet, adeletin düşünülmesinden dolayı var olmadığı gibi hareket de hareketin ne olduğunun düşünülmesi sonucu varlığa gelmemiştir. Çünkü bu düşüncenin şeyden önce olmasını gerektirir. Oysa düşünce şeyden sonradır¹⁶¹."

Görüldüğü üzere Yeni-Eflâtunculuğun kurucu ismi olan Plotinos, akıldan başka bir yerde bulunmayan akledilir formların, düşünceden bağımsız olarak kendilerinde gerçekliğe sahip olduklarını söylemektedir. Platon'da kendinde anlamın varlıkla birlikte bulunması, Plotinos'ta ise, bu kendinden anlamlar olarak var olan bu ideaları akla taşınması, daha sonra İbn Sînâ'nın dile getireceği, cevher ve arazların kendilerinde anlam olarak düşünüldüğü itirazı anlamak bakımından önemli bir zemin olarak görünmektedir.

Plotinos'un özdeşlik fikrini Aristoteles'ten ayıran en önemli özelliği, Plotinos'un Aristoteles'in aksine akli baştan itibaren düşünen olarak konumlandırmasıdır. Bu bakımdan fail ile onu fiili arasında bir fark da bulunmamaktadır. Bu anlamda Plotinos, düşünce nesnesi ile düşünme fiili arasında da ayniyet bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, aklın düşünmesi bir kendi kendini düşünmedir¹⁶². Plotinos'a göre bu akıl bilfiil olması bakımından akletme fiilinden bağımsız ayrı bir cevher olamamaktadır. Böyle olması durumunda akıl, fiiline nispetle kuvve durumunda olurdu ki, bu durumda aklın kendisine bilfiil akıl denilmesi mümkün olmazdı¹⁶³.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ öncesinde problemin kaynağı daha çok, Platon'dan itibaren akledilir olmakla nitelenen formların yeri ve nasıl bulundukları sorunuyla bağlantılı olarak tartışılmaktadır. Platon'un "kendinde anlamlarına" yer bulmak, Aristoteles için, bilfiil akledilirlerin yerinin belirlenmesi anlamına gelmektedir. Aristoteles'in, Platon'un idealarına yönelik en önemli eleştirileri de bu konunun etrafında yoğunlaşmaktadır. Platonik idealar, varlığın kendilerine indirgenebileceği anlamlar olmak üzere, küllîlik, sabit olma, değişmezlik gibi özelliklere sahiptirler. Bu anlamda duyusal dünyanın özünü temsil etmektedirler. Fakat ideaların duyusal dünyada

¹⁶¹ Plotinos, V.9.7'den akt. Ahmet Arslan, s. 169

¹⁶² Emilson, s. 34

¹⁶³ Eric D. Perl, "The Togetherness of Thought and Being", **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, John J. Cleary, Gary M. Gurtler (ed.), Leiden-Boston: Brill, Vol. 22, 2006, s.10.

var olan, değişken, tikel şeylerde nasıl bulunduğu problemi Aristoteles tarafından da ele alınacaktır¹⁶⁴.

Diğer taraftan Aristoteles'ten önce Platon'un kendisi idealar ile duysal dünya arasındaki boşluğu kapatmak amacıyla sanatçı Tanrı fikrini ortaya koyacaktır. Platon akledilirleri, Demiurgos'un kendilerine bakarak duysal dünyayı meydana getirdiği modeller olarak düşünmekteyken, aynı zaman varlık anlamını idealarla özdeş olarak düşünmektedir. Aristoteles ise, ideaların ezelilik, değişmezlik, küllilik gibi anlamları olmadan tikellere yüklenmesi mümkün kılmak amacıyla, formların maddeye içkin bir şekilde var olduklarını kuvve-fiil kavramları üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Platon'a göre herhangi bir gerçekliği olmayan duysal varlıklar, ancak gerçek anlamda var ve o şey olan idealardan pay aldıkları ölçüde var olurken, Aristoteles akledilir olan ve şeyi o şey ve var kılan formu maddenin kendisinde düşünmektedir. Kâlem formu bilkuvve duyulur nesnede içermekte, akıl ise bilkuvve akledilir anlamı hayal gücünün yardımıyla bilfiil hale getirmektedir. Bilfiil akledilirler ise var olduklarında, Platoncu ideaların aksine dışarıda değil, akıl ile özdeş olarak bulunmaktadır.

Yeni Eflâtunculuk düşüncesi altında ele alınan Plotinus ise, Platon'un akledilir formlarını Akl'ın kendisine taşımış, aklın ve aklın nesnesi olan akledilirin özdeş olduğunu Aristotelesçi özdeşlik düşüncesi çizgisinde savunabilmiştir. Özdeşlik düşüncesini hem Küllî Akl'a hem de insan aklına uygulayan Plotinos, akledilirlerin düşünceden bağımsız olduklarını söylemekte ve onların nefiste var ve o şey olarak bulunduklarını söylemektedir. Aristoteles'in aksine Platoncu ideaları kabul eden Plotinos, bu idelerin insan aklında özdeş olarak bulunduğunu söylemektedir.

Buraya kadar özetlendiği şekliyle problemin arka planı, daha çok bir şeyi o şey yapan anlamın nerede bulunduğu ve akledilir sûretlerin akılda onunla özdeş olarak bulunduğu düşüncesi etrafında şekillenmektedir. İkinci bölümde gösterilmeye çalışılacağı üzere, İbn Sînâ Platoncu ideleri reddederek, kendinde anlamlara bir yer tesis etmeye çalışmaktadır. Kendinde anlamlardan varlık anlamını dışlamak sûretiyle İbn Sînâ kendinde mâhiyeti bir itibar olarak konumlandırmış ve var olan şeyleri bu

¹⁶⁴ W. T. Jones, s. 324, G. Skırbek, N. Gılje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, İstanbul: Kesit Yayınları, 3.basım 2006, s. 77.

mâhiyetin somutlaşması olarak düşünmüştür. Bu anlamda İbn Sînâ, nefiste ve dışarıda var olan şeylerde bulunmaya devam eden kendinde anlamın, her seviyede var olduğunu söylemektedir. Buna göre, varlık anlamının kendilerine dâhil olmadığı mâhiyetler kendilerine nispetle ne iseler o olmayı sürdürmekte, diğer taraftan bulundukları mahalle göre, tümellik-tikellik ya da varlıkla bulunmalarından kaynaklanan araz ve hükümlere konu olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ Platoncu ideaları reddederek, kendinde anlamların nefiste Aristocu anlamda bir özdeşliğe sebep olmadan bulunabileceklerini söylemektedir. Çünkü ona göre kendinde anlamlar, kendilerinde cevher ya da araz olmakla birlikte, nefiste araz olarak bulunmaktadır.

İbn Sînâ düşüncesinde problemin ele alınışına geçmeden önce, Plotinos'un öğrencisi Porfiryüs ve İbn Sînâ'nın en önemli kaynaklarından birisi olan Fârâbî'nin ele alınması gerekmektedir. Porfiryüs ismi problemle ilgili olarak İbn Sînâ tarafından eleştirilmesi dolayısıyla önemlidir. İbn Sînâ, gerçek anlamıyla Aristoteles elinde somutlaşan, fakat Platon'un Yeni Eflâtuncu yorumuyla boyut kazanan özdeşlik düşüncesini Porfiryüs üzerinden eleştirmektedir. Diğer taraftan Fârâbî Yeni Eflâtuncu unsurları, Aristotelesçi bilgi teorisi zemininde tartışması bakımından İbn Sînâ öncesinde problemi görmek açısından önemli bir durumdadır. Fârâbî ay altı âlemin aklı olarak faal aklın akledilirlerin de kaynağı olduğunu söylemektedir.

a. Porfiryüs ve Akıl-Makul Özdeşliği

Plotinos'tan sonra Yeni-Eflâtunculuğun en önemli isimlerinden birisi olan Porfiryüs, özdeşlik düşüncesi söz konusu olduğunda İbn Sînâ açısından önem kazanmaktadır. İbn Sînâ *İşârât ve't-tenbîhât* kitabında, Aristoteles'ten itibaren süregelen özdeşlik fikrine Porfiryüs üzerinden atıf yapmaktadır. İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde Porfiryüs ve onun temsil ettiği bilgi anlayışına sert bir şekilde karşı durduğu görülmektedir.

Porfiryüs Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına yazdığı şerhte, Aristoteles'i takiben bilginin hem bir konuya söylenen hem de bir konuda bulunan tümel bir araz olduğunu söylemektedir. Bilginin tümel olması birden çok bilgi çeşidine yüklenmesi anlamındadır. Porfiryüs "bir konuda olmak" ifadesinin ne anlama geldiğini ise, "bir şeyin parçası gibi olmayan, fakat ondan bağımsız bir şekilde var olabilme gücüne de

sahip olmayan" şeklinde açıklamaktadır¹⁶⁵. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın eleştirilerine konu olacak özdeşlik fikrini de sürdürmektedir. Porfiryüs, özdeşlik fikrine *Sentences* adlı kitabında değinmektedir. İbn Sînâ Porfiryüs'ü akıl-makul özdeşliği çerçevesinde sert bir dille eleştirmektedir. Fakat aktarılmaya çalışıldığı şekliyle özdeşlik fikri Aristotelesçi bilgi teorisinin, akletmenin mâhiyetine yönelik bir açıklamasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın eleştirisi Aristoteles'in *De Anima*'sında sunulan bilgi anlayışına yöneliktir. Fakat *el-İşârât* kitabındaki tartışma, ittihâdın hem faal akıl ve insan aklı arasında gerçekleşen türünü hem de, bilgi ve bilinen arasında gerçekleşen ontolojik ittihâdı kapsamaktadır¹⁶⁶.

el-İşârât'ın tecrîd ile ilgili 7. Namatında İbn Sînâ, akleden cevherin, kesinlikle madde ve sûretten oluşmuş bir yapıya dâhil olamayacağını söylemektedir. Düşünen nefis kendisiyle kurulduğu (*yukavvimu bihi*) cisimde müntabi değildir. Bu bakımdan bedene ait herhangi bir bozulma, akleden cevheri etkilememektedir. Fakat İbn Sînâ'nın bunun için öne sürdüğü şart, düşünen nefsin faal akılla bitişme melekesi (*meleketü'l-ittisâl*) kazanmasıdır. Bu durumda nefis aletleri yitirse de akletme konusunda zarar görmemektedir. Düşünen nefsin fiili herhangi bir aletle değil, akleden nefsin zatiyla gerçekleşmektedir¹⁶⁷. İbn Sînâ akleden cevherin kesinlikle bir cisimde bulunmadığını söyledikten sonra, akletme fiili ilgili tartışmaya geçer. İbn Sînâ şöyle söylemektedir:

“Akleden cevher bizatihi akletmektedir. Çünkü o asıldır ve dolayısıyla sabit bir kuvveyle birlikte olarak, bozuluşu kabul eden bir kuvveden bileşik olmayacaktır. Eğer sen onu bir asıl olarak almazsan, dahası madde ve sûret gibi iki şeyden bileşmiş olarak alırsan, o zaman sözü tikel bir asıl tarzında temellendirmiş olursun¹⁶⁸.”

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ Aristoteles'i takiben aklın madde ve sûretten oluşan bileşiğe ve buradaki kullanımıyla cisme dâhil olmadığını söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre akleden cevherin herhangi bir cisimde bulunması onun sürekli bilmesini ya da hiç bilmemesini gerektirirdi ki, bu iki şık da doğru değildir. Daha sonra İbn Sînâ akleden

¹⁶⁵ Porphyry, *On Aristotle Categories*, Steven K. Strange (çev.), Richard Sorabji (ed.), , UK: Bloombury, 2014. s. 60.

¹⁶⁶ J. Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyrius", *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta: Iran Society, 1956, s. 188.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 674. Krş. *Bkz. İşaretler ve Tenbihler*, s. 161.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 691. Krş. *Bkz. İşaretler ve Tenbihler*, s. 162.

cevherin, akletme durumunda özdeşlik olduğunu söyleyenlerin görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

“Daha önce gelen bir grup nezdinde vaki olmuştur ki, akleden cevher, akılsal bir sûreti aklettiği zaman onunla aynı olur. Dolayısıyla akledici cevherin A’yı akleden olduğunu varsayalım ve onların sözlerine göre A’dan akledilenle bu akleden cevher aynı olsun. Bu durumda o, A’yı akletmediği zamanki gibi mi mevcuttur yoksa ondan bu batıl mı olmuştur? Eğer olduğu gibi olursa, onun A’yı akledip akletmemesi eşit olur. Eğer bu ondan batıl olur ise bu, onun bir hali olmasına göre veya onun zâtı olmasına göre iptal olmuştur. Zâtı kalıcı olduğu halde onun bir hali olmasına göre ise bu durumda o, onların söylediklerine göre olmayan diğer dönüşümler gibi olur. Eğer onun zâtı olmasına göre olursa, onun zâtı batıl olmuş olur ve başka bir şey sonradan meydana gelmiştir. Yine bunu iyice düşündüğün zaman bilirsin ki, o yalın değil bileşik ortak sınırlı bir heyûlâyı gerektirir¹⁶⁹.”

İbn Sînâ zatların özdeş olarak düşünülmesi, sadece akleden özneyle makul ile ilgili olarak değil, daha önce *el-İlâhiyât*’taki ifadelerinde görüldüğü gibi, faal akılla akleden cevherin özdeşliğini de reddetmektedir. İbn Sînâ’nın görüşlerini aktardığı grubun bir diğer iddiası da bu durumla ilgilidir. İbn Sînâ da bu grubun düşündüğü gibi, düşünen nefsin aklettiği zaman, faal akılla bitişerek (*ittisâl*) aklettiğini söylemekte, fakat bu bitişmenin, aklın faal akıl olması anlamına gelmediğini söylemektedir¹⁷⁰. Devamında Porfiryüs’ü bir şeyin bir şeye dönüşmesinin anlamlı olmadığını söyleyerek eleştirmektedir:

"Bil ki, halden hale dönüşüm yoluyla olmaksızın ve kendisinden üçüncü bir şeyin meydana gelmesi için başka bir şeyle beraber bileşim yoluyla olmaksızın, aksine onun tek bir olduğu tarzında herhangi bir şeyin başka bir şey olduğunu söyleyenin sözü, akılsal olmayan şiirsel bir sözdür. Zira eğer her iki durumdan birisi mevcutsa, onlar birbirinden ayırt edilen iki durumdur. Eğer ikisinden birisi mevcut değilse, daha önceden mevcut olan ortadan kalkmış olur. Eğer daha önce yok olmuş olup, başka bir şey sonradan meydana gelmişse veya ikinci olarak varsayılması bakımından meydana gelmemiş ya da ona dönüşmemiş ise ve de eğer ikisi birden yok olmuş olurlarsa, biri diğeri haline gelmez. Aksine ancak şöyle demek caiz olur:

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 698 Krş. **Bkz. İşaretler ve Tenbihler**, s. 163.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 701. **Bkz. İbn Sînâ, İşaretler ve Tenbihler**, s. 163.

Su olmaklığın konusu, su olmaklıktan soyunup hava olmaklık veya onun yerine geçeni giyinmesi üzere su, havaya dönüşmüştür. Bundan sana açık oldu ki, akleden her şey, kendisinde akılsal parlaklığın, bir şeyin başka bir şeyde karar kılması şeklinde karar kıldığı mevcut bir zattır¹⁷¹."

İbn Sînâ bu görüşleri Porfiryüs'ün akıl ve akledilirler konusunda yazdığı bir kitaba dayandırmaktadır¹⁷².

Sentences'da Porfiryüs, nefsin (*soul*) bölünebilir ve bölünemez özler arasında bir aracı olduğunu söylemektedir. O'na göre nefis, herhangi bir büyüklüğe sahip olmadığını söylemekte ve onun gayri maddi, bozulmaz bir öz olduğunu ifade etmektedir. O'na göre nefis her şeyin aklî ilkesini içermektedir. Fakat Porfiryüs, şeylerin bilfiil hale getirilmesi için nefsin, iç ya da dış bir uyaran ile harekete geçirilmesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre nefis dış bir sebep tarafından harekete geçirildiğinde duyu algısı üretmektedir. Eğer akıl doğrultusunda hareket ederse akletme gerçekleşmektedir. Bu doğrultuda etkilenme (*affection*) olmadan duyu idrâki, imgeler olmadan da akletme meydana gelmemektedir¹⁷³.

Görüldüğü üzere Porfiryüs de, bedenden ayrı bir öz olarak nefis görüşünü devam ettirmekte ve bilginin duyulardan başladığını ifade etmektedir. Nefsin bilmesi söz konusu olduğunda ise, Porfiryüs özdeşlik fikrini gündeme getirmektedir. İbn Sînâ'nın da *el-İşârât*'ta Porfiryüs'ün kitabını konu ettiği bağlam aklın, akledilirleri bilmesi ile alakalıdır. Porfiryüs *Sentences*'ın son kısmında, akletme fiilini anlatırken şunları söyler:

¹⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 703. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 164.

¹⁷² Pierre Thillet, İbn Sînâ'nın bahsettiği kitabın *Sentences* olduğunu söyleyen Goichon'a itiraz etmektedir. Thillet'in iddiasına göre bu kitap, Porfiryüs'ün Plotinus'un *Ennaadlar*'ının başında yer verdiği Vita Plotini (Life Of Plotinus)'dır P. Thillet, "Was the Vita Plotini Known in Arab Philosophical Circles?", *Aristotle and Neoplatonism, Reading Ancient Texts*, Suzanne Stern-Gillet, Kevin Corrigan (ed.), Leiden: Brill, Vol. 2, s. 200. Goichon'un önerdiği seçenek olan *Sentences* İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ındaki "akıl ve akledilirler üzerine kitap yazdı" (*amele fi'l-aklî ve'l-ma'kulat kitaben*) ifadelerini karşılayacak şekilde, akıl ve makul özdeşliği ya da akıllarla ilgili ayrıntılı bir anlatıya yer vermemektedir. *Sentences* daha çok genel felsefi meseleler hakkında yazılmış küçük notlardan oluşan bir risale izlenimi uyandırmaktadır. Diğer taraftan Thillet'in önerdiği *Vita Plotini* de konuyla ilgili tartışmalara yer vermemektedir. Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın bahsettiği kitabın yine Goichon'un önerdiği gibi, kayıp bir kitap olması mümkün olabilir. Porfiryüs'ün hangi kitabı olduğu sorusundan ziyade, burada bu çalışmanın konusu açısından önemli olan, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in akıl-makul özdeşliği ile ilgili tartışmaya Porfiryüs üzerinden atıf yapmış olmasıdır. İbn Sînâ, *Livre des Directives Et Remarques*, İslamic Philosophy, notlandıran: A. M. Goichon, Vol. 37. s. 448

¹⁷³ Porphyry, *Sentences*, *Histoire Des Doctrines De L'antiquite Classique*, (dr.) Jean Pepin, Luc Brisson, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, s. 796-799.

“Akıl söz konusu olduğunda, bizim onu anladığımız haliyle, gayri maddi şeylerin ve daha ilahi özlerin akledeni olarak, onun tarafından akledilen şeyler nereye yerleşecektir. Çünkü bunlar maddenin dışındadırlar ve açıktır ki akledilir şeyler olarak herhangi bir yerde olmayacaklardır. Dolayısıyla akıl tarafından idrâk edildiklerinde akıl ve aklın nesnesi bir olacaktır¹⁷⁴.”

Ortaya konulmaya çalışıldığı şekilde, İbn Sînâ öncesi dönemde bilginin araz olmakla birlikte, bilkuvve akli bilfiil yapmakla onunla ödeş olduğu düşüncesi sürdürülmüştür. İslam düşüncesine gelindiğinde, Fârâbî'nin özdeşlik fikri ile ilgili oldukça önemli bir kaynak olduğu görülmektedir. Fârâbî'nin eserleri, özdeşlik konusunda Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu düşüncenin sentezini görmek bakımından önemlidir. Bu bakımdan İbn Sînâ öncesi dönemde Fârâbî'nin de ele alınması gerekmektedir.

b. Fârâbî Felsefesinde Akleden Cevher Olarak Nefis ve Sûret

Problemin ortaya çıkışı bağlamında ele alınması gereken diğer bir isim İbn Sînâ felsefesinin en önemli kaynaklarından biri olan, Fârâbî'dir. Fârâbî, hem nefis görüşü hem de bilgi teorisi açısından, İbn Sînâ felsefesinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu bakımdan Fârâbî'de akleden cevherin ve bilginin yapısının ele alınması gerekmektedir. Fakat Fârâbî felsefesinde konuya değinmeden önce, ilk İslam filozofu olarak adlandırılan Kindî'nin etkisine değinilmesi gerekmektedir. Zira Kindî, Fârâbî'den çok önce akıllar hakkında bir risale kaleme almıştır¹⁷⁵.

Kindî, *Risâle fî'l-akl* adlı eserinde Eflâtun ve Aristoteles'in akıl görüşlerini tanıtmaktadır. Eflâtun'un akıllar hakkındaki görüşünün Aristoteles ile aynı olduğunu söyleyen Kindî'ye göre, Aristoteles dört tane akıl belirlemiştir: İlki sürekli fiil halinde bulunan [fa'âl] akıldır. İkincisi ise, nefiste güç halinde bulunan akıldır. Üçüncü akıl fiil alanına çıkan [müstefâd] akıldır. Son akıl ise beyânî akıl olarak ifade edilmektedir. Kindî bu risâlesinde elde edilen bilgilere ait sûretlerin, nefiste bir şeyin kaptı bulunuşundan ya da cismin üzerindeki resimlerden farklı olarak bulunduklarını

¹⁷⁴ Porphyry, "Sentences", s. 832

¹⁷⁵ Kindî'nin risâlesi hakkında bkz. Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risaleler**, İstanbul: Klasik, 1.bakım, 2002, s.130. Kaya, risâlenin tanıtımında Kindî'nin, İskender'in *De Intellectu*'sunu görmediğini söylemektedir.

söylemektedir. Çünkü nefis, cisim ya da bölünen bir şey değildir, bu bakımdan nefse yüklenen bilgiler tek bir şeydir ve nefisten *başka* değildir¹⁷⁶.

Kindî eserinde, nefsin sûreti akletmekle onun aynısı olacağını söylemektedir. Daha önce bilkuvve olan sûreti aklederek onu bilfiil yapan akıl, nefis açısından müstefâd akıl durumundadır. Kindî bu noktada önemli bir ifade kullanmakta ve aklın küllîleri, sürekli fiil halinde bulunan fa'âl akıldan aldığını söylemektedir. Bu bakımdan fiil halinde olan akla göre, nefis kuvve durumundadır ve fiil halinde akıl sayesinde kuvveden fiile çıkmaktadır. Kindî 'ye göre, akledilen sûret, nefisle birleşince ikisinin arasında ayrılık kalmamakta, nefis ve akıl tek bir şey haline gelmektedir. Buna göre, nefis aklettiği zaman hem akleden (özne) hem de akledilen (nesne) olmaktadır. Ona göre, basit bir cevher olması bakımından aklın [kavramları] algılaması, nefsin duyulurları algılamasından daha güçlüdür¹⁷⁷. Bu ifadeler, Kindî'nin risalesinin konu açısından önemini göstermektedir. İleride görüleceği üzere, akıllar konusundaki görüşleriyle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öncüsü durumundadır.

Fârâbî'ye gelindiğinde ise, İbn Sînâ üzerinde asıl etkin olan ismin o olduğu görülmektedir. Fakat Fârâbî'de, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle yetkin bir nefis ve soyutlama düşüncesini bulmak çok mümkün değildir. Fakat bu Fârâbî'de nefis ve bilginin elde edilmesiyle ilgili konulara değinilmediği anlamına gelmemektedir. Fakat Fârâbî'nin nefis ve soyutlama düşüncesinde, Aristoteles'in ve Yeni-Eflâtuncuların nefis görüşünü takip etmekte, daha sonra İbn Sînâ'nın yaptığı gibi yeni kavramsallaştırmalara gitmemektedir. Fakat her açıdan olduğu gibi, nefis görüşünde de Fârâbî, İbn Sînâ'nın öncüsü konumundadır¹⁷⁸.

Fârâbî nefis ile ilgili meseleleri *Medînetü'l-fâzıla*'da ele almaktadır. Bu eserinde Aristotelesçi nefis görüşünü takiben, onu kuvvelerden oluşan bir bütün olarak düşünmektedir. Fakat Fârâbî'nin akleden öznesi (*el-kuvvetü'n-natıkatü*), makulleri elde etmeden önce yalnızca bir kuvve durumundadır ve makullerin resimlerini elde etmeyi

¹⁷⁶ Kindî, "Akıl Üzerine/Risâle fî'l-akl", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, Mahmut Kaya (der.), İstanbul: Klasik Yayınları, 10. Basım, 2010, s. 33-34.

¹⁷⁷ Kindî, "Akıl Üzerine/Risâle fî'l-akl", s. 35. Krş. Bkz. Kindî, "Risâletü'l-Kindî fî'l-akl", **Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye** içinde, Abdülhâdî Ebû Rîde (thk.), Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1953, s. 312-314.

¹⁷⁸ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 13.

mümkün kılan ve maddede bulunan hazırlayıcı bir heyettir. Fârâbî aklın bu durumunu heyûlânî akıl olarak isimlendirmektedir ve bu akıl aynı zamanda bilkuvv ve akledilirdir. Bu noktada Fârâbî faal akıl, kendilerinde kuvveden fiile çıkma yeterliliği olmayan akıl ve makulün fiile çıkışının sebebi olarak konumlandırır. Kuvve halinde olan akıl ancak kendisinde makullerin meydana gelmesi ile bilfiil hale gelebilmektedir. Bilkuvv makullerin bilfiil olabilmesi için ise, cevheri akıl olan, maddeden ayrı bilfiil başka bir akla ihtiyaç vardır¹⁷⁹. Fârâbî'ye göre faal akıl karşısında bilkuvv akıl edilgin (*münfail*) bir durumdadır ve bu bilfiil aklın kuvve haldeki akıldaki fiili, güneşin göz karşısındaki durumu gibidir. Bundan dolayı bu akıl, faal akıl olarak adlandırılmaktadır. Faal akıldan elde edilen şeyler, mahsus iseler mütehayyile gücünde, makul iseler natık kuvvede korunmaktadırlar. Bu makuller, ilk akledilirler olup, bütün parçadan büyüktür gibi bütün insanlarda ortaklırlar¹⁸⁰.

Fârâbî'ye göre, insan aklının üç aşaması bulunmaktadır. Bunlardan ilki, başlangıç aşaması olan doğal bir istidâttir. Aynı zamanda rasyonel kuvve, maddi akıl ve pasif akıl olarak isimlendirilmektedir. Burada istidât kavramının kullanılması not edilmelidir, çünkü bu kavram İskender'in insanın potansiyel aklını insan organizmasındaki bir istidât olarak tanımlamasına uygundur. İkincisi, bu potansiyel Faal aklın yardımıyla bilfiil olduğunda bu bilfiil akıl olmaktadır. Üçüncüsü ise, insan pasif aklını bütün akledilirleri elde ederek mükemmelleştirir ve müstefâd akıl olur. Diğer taraftan Fârâbî'nin müstefâd akıl kavramsallaştırmasında problemleri bir taraf vardır. Fârâbî'nin müstefâd akıl olarak adlandırdığı, insan düşüncesinin en üst noktası dışarıdan elde edilmemektedir. Buna göre o, faal aklın donattığı insanın kendisi tarafından oluşturulmaktadır¹⁸¹.

Fârâbî, kalamcılarının ve felsefecilerin akıl ve akletmek konusundaki görüşlerini aktardığı *Risâle fi'l-akıl* adlı eserinde, Aristoteles'in akıl ile ilgili görüşlerini, onun çeşitli eserlerindeki ifadelerinden yola çıkarak anlatmaktadır. Fârâbî'nin bu risalesini çalışmanın konusu açısından önemli yapan özelliği, O'nun Aristoteles'in görüşlerini

¹⁷⁹ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, Albert Nasri Nadir (thk.), Beyrut: Dârü'l-Maşrûk, 1985, 5. b.s., s. 101-102.

¹⁸⁰ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, s. 103

¹⁸¹ Herbert Davidson, *al-Fârâbî, Avicenna and Averroes On Intellect*, New York: Oxford University, 1992, s. 50-52.

aktarıırken ifade ettiği Yeni Eflâtuncu unsurlardır. Bu bakımdan Fârâbî'nin anlatısı, Aristoteles'in *De Anima*'sındaki akıl ve akletme ile ilgili tartışmadan ayrılmaktadır.

Fârâbî'ye göre, Aristoteles *De Anima* kitabında, bilkuvve- bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere, aklın dört veçhinden bahsetmektedir. Fakat daha önce de değinildiği üzere, Aristoteles'in *De Anima*'sında bu dörtlü taksimi bulmak mümkün değildir. Aklın bu şekildeki taksimi, başta İskender olmak üzere Aristoteles yorumcuları tarafından oluşturulmuştur¹⁸². Fârâbî bu risalesinde Aristoteles'in akıl-makul özdeşliği görüşüne yer verir. Fakat Yeni-Eflâtuncu geleneği takiben faal aklı ilahi unsur olarak düşünür ve aklın kuvveden fiile çıkmasının sebebi olarak belirler¹⁸³.

Fârâbî'nin sistemindeki onuncu akıl faal akıl ismini almaktadır. Faal akıl (*active intellect*) açıkça Aristoteles'in *De Anima*'sındaki kullanımdan¹⁸⁴ gelmektedir, fakat Fârâbî'nin sistemindeki kullanımı oldukça farklıdır. Aristoteles *De Anima*'da faal aklı insan aklının bilfiil olmasının sebebi olarak düşünmektedir. Fakat Aristoteles faal akıl (*nous poetikos*) terimini yalnızca bir kez kullanmakla birlikte, Aristoteles düşünürleri açısından genel kabul onun ne Tanrısal ne de insana dışarıdan gelen bir şey olduğudur. Diğer yorumcular gibi Fârâbî de, faal aklın akletme konusundaki işlevini anlatmak için ışık analogisini kullanır. Bu analoginin, Aristoteles'in bilfiil aklın akledilirleri bilindir yapması konusunda kullandığı analogi ile paralel olduğ u açıktır. Buna göre, faal akıl bilkuvve halde bulunan insan aklını, yine bilkuvve olan akledilirleri bilfiil akledilirlere dönüştürür¹⁸⁵. Fârâbî Ârâ'da şöyle söylemektedir:

"O halde, görme durumunda ışığ a karşılık gelen şey, faal akıldan akleden yetiye gelmektedir. Aynı anda, akledilirler akleden kuvvede, mütehayyile gücünde korunan duyulurlardan meydana gelmektedir¹⁸⁶."

Görüldüğü üzere Fârâbî, daha sonra İbn Sînâ'nın yapacağı gibi, faal aklı ayrı bir şekilde var olan bir cevher olarak kabul etmekte ve bilginin meydana gelmesinin de ilkesi olarak düşünmektedir. Kindî'nin akıl ve makul arasında varsaydığı birlik

¹⁸² Fârâbî, *Risâle fî'l akl*, s. 12.

¹⁸³ Fârâbî, *Risâle fî'l akl*, s. 24.

¹⁸⁴ Aristotle, *De Anima*, s. 51.

¹⁸⁵ Davidson, s. 51.

¹⁸⁶ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, s. 103.

düşüncesine, Fârâbî *Risâle fi'l-akl*'da Aristoteles düşüncesi üzerinden değinmekle birlikte, *Kitâbu'l-vâhid ve'l-vahde* adlı küçük eserinde "birlik" kavramını tartışmaktadır. Fârâbî 'ye göre biz aralarında fark olmayan iki şeye çoğu yerde bir demektedir¹⁸⁷. Görüldüğü üzere, konunun temel unsurları olan nefsin yapısı, bilgilenme süreci ve ittihâd düşüncesi konusunda Kindî ve Fârâbî, İbn Sînâ'nın öncüsü durumundadırlar. Fakat bu konuların, bilginin arazlığı problemi söz konusu olduğunda İbn Sînâ felsefesinde oldukça detaylı ve sistematik ele alındığı görülecektir.

¹⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-vâhid ve'l-vahde*, Muhsin Mehdi (ed.), Casablanca: Dâr'u Tubkâl, 1989, s.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLGİNİN ONTOLOJİK YAPISI

İbn Sînâ öncesi dönemde bilginin araz olması ile ilgili problemin bağlamının ortaya konulması, İbn Sînâ'nın bu çözümü çok kolay olmayan problemi ele alırken nelere dikkat ettiğini belirginleştirmek ve onun genel felsefesinin hangi hassasiyetler üzerine kurulduğunu göstermek bakımından önemlidir. Çünkü İbn Sînâ, konuyu kendi felsefesinin en önemli unsurlarını içerecek şekilde tartışmaktadır. Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu varlık, bilgi görüşünden hangi noktalarda ayrıldığı ve bilginin kategorisi probleminin bu anlamda hangi tartışmalar etrafında şekillendiğinin gösterilmesi bu bölümün tartışma alanıdır.

İbn Sînâ bilgiyi, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına paralel olarak, nitelik ve izâfet kategorileri altına dâhil etmektedir. İbn Sînâ, Aristoteles'in yaptığı gibi, şeyleri bir konuya söylenme ya da söylenmeme ve bir konuda bulunma ya da bulunmama şeklinde ayırmaktadır¹⁸⁸. Bilgi ise, hem konuda bulunmak bakımından araz, hem de bir konuya söylenmek bakımından tûmeldir. Fakat İbn Sînâ açısından bilginin nefiste araz olarak bulunması ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın öncelikli olarak bilginin bulunduğu konu olarak nefsin ele alınmasını gerektirmektedir. Çünkü aklî bir varlık olan nefis yine kendi gibi aklî bir yapıya sahip akledilirleri elde edebilmektedir. Bu bakımdan nefsin, duyulur verileri nasıl kendi varlık tarzına uygun hale getirdiği de, bilginin araz oluşu problemi bağlamında ele alınacaktır.

Bilgiyi akleden nefiste meydana gelen sûretler olarak tasarlayan İbn Sînâ, şeylerin maddelerinden soyutlanmış mâhiyetlerini bu anlamda aklın nesnesi yapmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, soyutlama sonucu elde edilen mâhiyetlerin, dış dünyaya mutabakatını sağlayan şey, bir şeyin kendinde anlamının hem zihinde hem de dışarıda bulunduğu düşüncesidir. İbn Sînâ'nın bilginin araz oluşunu detaylı bir şekilde ele aldığı *el-İlâhiyât* 3.8'in ana teması, mâhiyetin kendinde durumu dikkate alındığında cevher ve araz olmasının mümkün olması, fakat nefiste bulunması bakımından her halükarda araz olacağı düşüncesidir.

İbn Sînâ'nın, cevherlere ait bilginin cevher olması gerektiği iddiasını, kendinde mâhiyet görüşüyle aşmaya çalışırken, kullandığı en önemli araç varlık-mâhiyet

¹⁸⁸ İbn Sînâ'nın beşli şemasının Aristoteles'in tasnifinden ayrıldığı noktalar için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", s. 72.

ayrımıdır. İbn Sînâ felsefesini, Aristoteles'ten farklı olarak varlık ve mâhiyet ayrımı üzerine kurmaktadır. Birşeyin kendinde durumu zihinde bulunduğunda, akılda bulunmasından kaynaklanan gereklere konu olurken, dışta bulunduğunda, varlıkla bulunması bakımından, onun gereklerine konu olacaktır. Bu bakımdan, dışarıda varlığın gerektirdiği hüküm ve arazlarla birlikte bulunan sûret, maddi ilgilerinden soyutlanarak nefse geldiğinde, tikel bir zihinde bulunması bakımından zihni arazlara konu olmaktadır. Fakat sûret ile bilinen şey kendinde mâhiyettir ve bu açıdan aklın bilgisine konu olan mâhiyet, ne zihinden ne de varlıktan kaynaklanan hiçbir arazı barındırmamaktadır.

Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesinde bilginin neden araz olarak düşünüldüğünü anlamak için ele alınması gereken diğer bir konu, sûretin akılda bulunuşu ile dışarıda bulunuşu arasındaki farktır. Bilgiyi sûretin meydana gelmesi (*husûl*) olarak tanımlamakla, zihni varlık fikrini de konuya dâhil eden İbn Sînâ'nın temel amacı, bulunduğu mahalli bilfiil var kılan sûret ve bulunduğu konuda bir araz olarak bulunan akledilir sûreti bilginin akılda bulunuşu bakımından ayırmaktır. Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın husûl görüşünün ne anlama geldiğinin açıklanması ve zihni varlık ile ilgili tartışmalara değinilmesi gerekmektedir. Çünkü zihni varlığın akılda araz olarak bulunduğu fikri, akledilirlerin akıldan başka bir yerde bulunmamakla birlikte bulunuşlarının, bulundukları yer ile bir birleşmeyi gerektirmediğini de ima etmektedir. Aristoteles'in akledilir sûretlerin akıldan başka bir yerde bulunamayacağı ve bilkuvve akledilirlerin, bilfiil düşünülmeden önce bir varlığının olmadığını ifade etmesi etmesi, onun bilgiyi bir özdeşlik (ittihâd) olarak düşünmesine imkân vermiştir. Bu anlamda akledilirler, bilfiil akıl ile aynı anlama gelmektedirler. Dolayısıyla bilfiil akledilirler aklın dışında hiçbir yerde olmamakla birlikte, akıldan başka bir şey de değildirler. Fakat İbn Sînâ, bilfiil akledilirlerin yine akılda bulunmakla birlikte, akılda arazî olarak bulunduklarını söylemektedir.

Özdeşlik fikrinin bilginin araz olması açısından tartışmaya açılması, İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde özdeşlik görüşünü kabul eden ifadeleri bulunmakla birlikte, bazı eserlerinde bu fikre oldukça sert bir tavır almasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, İbn Sînâ'nın bilgiyi bir özdeşlik olarak düşündüğü izlenimi veren cümlelerin

değerlendirilmesi ve onun genel felsefesi açısından bir bağlama oturtulması gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın bilgiyi özdeşlik olarak düşündüğü pasajlar, nefsin yetkinliği ve nihâi olarak aklî bir âleme dönüşeceği fikri etrafında tartışılmaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın bilgiyi nefiste bulunan bir araz değil de, sonuçta olarak nefsin yapısına katılan ve bulunduğu yerle bir cevher oluşturan bir yapı olarak düşünmesinin, onun felsefesi açısından ne ifade ettiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Fakat bundan önce İbn Sînâ felsefesinde bilginin kategorisine genel olarak işaret edilecektir.

I. BİLGİNİN KATEGORİSİ

İbn Sînâ *Kategoriler* kitabında bilgiyi nitelik ve izâfet kategorileri altında değerlendirmektedir. Fakat İbn Sînâ bu kitabında, bilginin ontolojik yapısı ile ilgili derinlikli bir tartışmaya girmemekte, kendisinin de belirttiği gibi kategorilerin varlıklarının nitelikleri bakımından bilgisinin metafiziğin (ilk felsefe) işi olduğunu söylemektedir. Fakat İbn Sînâ'nın kategorileri mantığın bir unsuru olarak görmekten ziyade, metafizikle bağlantılı gördüğü göz önünde tutulduğunda, *Kategoriler* kitabındaki ifadeleri önem kazanmaktadır. Zira İbn Sînâ kategorilerin varlıklarının niteliği bakımından bilgisinin ilk felsefenin yani metafiziğin işi olduğunu, nefsin bunları tasavvur etmesi bakımından bilgisinin ise doğa ilminin bir kısmının yani Psikolojinin işi olduğunu söylemektedir¹⁸⁹. Dolayısıyla İbn Sînâ, kategorileri mantıktan daha çok metafiziğin bir unsuru olarak görmekte, başta ele alınmasının ise eğitim geleneğinden kaynaklandığını, fakat bunun felsefe öğretimine başlayan insanlarda kafa karışıklığına sebep olacağını ifade etmektedir¹⁹⁰. Bu bakımdan İbn Sînâ, *Kategoriler* kitabında, bilginin dâhil olduğu izâfet ve nitelik kategorilerini genel olarak açıklamakla yetinmekte, araz olduğunun ispatını *el-İlâhiyât* kitabına bırakmaktadır.

Buna göre öncelikli olarak izâfet kategorisini ele alan İbn Sînâ, görelilileri şu şekilde tanımlamaktadır:

“Görelî olan şeyler, mâhiyetleri başkalarına mutlak ya da başka bir tarz nispetle kıyaslama yoluyla söylenen şeylerdir. Mutlak kıyasla söylenen, örneğin kardeş gibi, isimleri kendileri için görelilik bakımından olan anlamın kemaline/yetkinliğine delalet

¹⁸⁹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, Muhittin Macit (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 4.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 7. Ömer Mahir Alper, “Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status”, s. 26.

eden isimler olan şeylerdir. Nispet tarzlarından başka bir nispet tarzında kıyaslanan ise nispeti oluşturan ilgidir ki bu vesileyle görelî oluşur. Örneğin kuvvetin kuvvet sahibi için olması ve bilginin bilen için olması gibi. Çünkü bütün bunlar görelî olsa da özünde niteliklidir.”¹⁹¹

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ iki tür izâfet belirlemektedir. “Kardeş” kavramı, kendisiyle görelî olunan anlamın yetkinliği durumundayken, bilgi ve bilen arasında, diğerini bilen yapan bir nispet vardır. Diğer bir ifadeyle, kardeş kelimesinin mâhiyeti başkasına kıyasla söylenirken, bilgi ve bilinen arasında bir tür nispetle oluşan bir görelilik vardır. İbn Sînâ’ya göre, bilgi ve bilen arasında oluşan nispetin, kardeş kelimesinin içerdığı izâfetten farkı, bilginin izâfetin bir ucu olmasının yanı sıra, aynı zamanda nitelik kategorisine dâhil olmasıdır. Bilginin, izâfete girmesi herhangi bir harf yardımıyla bilene nispet edilmesiyle gerçekleşmektedir. İbn Sînâ burada ev örneğini vermektedir: “Ev” ve “insan” arasına giren bir nispet lafzıyla “ev sahibi” ile bir görelilik oluşur. Başkasına kıyasla söylenmesinin anlamı ise şeyin anlamı tasavvur edilmek istendiğinde tasavvurunun kendisi dışında başka bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymasıdır¹⁹².

“Görelî şeylerden bir kısmı, daha büyük, daha küçük ve iki katı yarısı gibi şeylerdir. Diğer bir kısmı da kuvvet ve kudret gibi şeylerdir. Kuvvet ve kudret bir şeyin bir şey üzerindeki kuvvet ve kudretidir. Hal ise hal sahibinin halidir. Duyu duyuluru duyumsayanın duyumudur. İlmi malumu bilen ilmidir. Ne var ki bunlardan bir kısmı büyük gibidir. Zira büyük kendinde ve mâhiyetinde büyük olmayıp ortada mutlaka küçük bulunur. Benzer ve eşit de aynı şekildedir. Kudret, kuvvet ve bilgi de ise sanki durum böyle değildir. Çünkü ilim olan şeyin mâhiyetine ilim denilmesi her ne kadar yalnızca alimde bulunsada alime kıyasladır.”¹⁹³

İbn Sînâ mâhiyet ve varlık arasındaki ayrımını kategoriler bağlamında ele alarak, bilginin, var olduğunda onun bir bilende meydana gelmesi ile mâhiyetinin bilene kıyasla söylenmemesi arasında fark olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bilgi, İbn Sînâ’nın ileride değineceği üzere, kendinde nitelik olan bir mâhiyettir. Fakat var olduğunda mutlaka bir bilende meydana gelmesi açısından da görelidir. Bu bakımdan

¹⁹¹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 138

¹⁹² İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 138

¹⁹³ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 140-141.

görelilik bilginin mâhiyetine arız olan bir durumdur. İbn Sînâ bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Şeyin yalnızca bulunduğu şeyde var olabilmesiyle, onun mâhiyetinin bir şeye kıyasla söylenmesi arasındaki fark şudur; âlem yalnızca Bari teala ile var olur, ancak onun mâhiyeti Bâri Teâla’ya kıyasla söylenmez. İkilik de aynı şekilde ancak birlik ile var olabilir, ancak onun mâhiyeti birliğe kıyasla söylenmez. Varlık ve mâhiyet aynı şey değildir. Mâhiyetin mâhiyetle birlikteliği ise mâhiyetin mâhiyete kıyaslanmasıyla söylenmesi değildir. Aksine mâhiyetin mâhiyet oluşu, birliktelik hali üzere, birlikte olduğu şeyle oluşunun hakikati olmasına kıyasladır.”¹⁹⁴

İbn Sînâ, bilginin izâfet ve nitelik kategorisine dâhil olduğu fikrini, sadece *Kategoriler* kitabında dile getirmemektedir. Tanrı bilgisini ele aldığı *Ta’likât* kitabının ilk kısmına, bilen ancak kendisinde meydana gelen heyetle muzaaf olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Bu bakımdan bilen ve bilinen arasında gerçekleşen izâfet, bir şeyin sağında ya da solunda olmaktan farklıdır. Sağda ya da solda olma hali değiştiği zaman, kişide herhangi bir heyet değişmezken, bilen ve bilinen arasındaki durum bu şekilde değildir. Çünkü sağda ve solda olma durumunda değişen şey ilişkinin kendisi iken, bilgi de heyet ve izâfet aynı olmadığından, değişen sadece heyettir. Diğer taraftan bir şeyin kendinde varlığı, bilginin oluşmasının bir sebebi değildir. İbn Sînâ bu fikri ise, var olmayan şeylere dair bilgimizle temellendirmektedir. Buna göre, eğer bir şeyin kendinde varlığı, bilginin oluşmasının yeter sebebi olsaydı, var olmayana dair herhangi bir bilgi elde edilmezdi¹⁹⁵. Dolayısıyla bilgi, bilende bir heyetin meydana gelmesi ve bu heyetle bilen ve bilinen arasında bir izâfetin oluşmasıdır. *Kategoriler* kitabında ise, İbn Sînâ bu heyeti, bulunduğu özneyi bilen olarak nitelemesi bakımından nitelik kategorisi altında değerlendirmektedir.

Keyfiyet kategorisinin altına giren keyfiyetlerden bir kısmı nefis sahibi cisimlere özgüdür ve bu bakımdan “nefsâni keyfiyetler” olarak isimlendirilirler. Öfke, şehvet, kudret, irade ve muhabbet gibi bilgi de nefsanî keyfiyetlerdendir¹⁹⁶. Diğer taraftan bilgiler, niteliğin nefis sahiplerine özgü olan türü olan “melekeler” ve “haller” türünün

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 141.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, Abdurrahman Bedevi (thk.), Tahran: Mektebü’l-A’lami’l-İslami, 1983, s. 13.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 164, Molla Sadrâ, *Şerhu’l-İlahiyyât*, Najafquli Habibi (çev.), Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, c. I. s. 568.

melekeler kısmına girmektedir. Buna göre bilgiler ve erdemler, meydana geldiklerinde ortadan kalkmaları oldukça zor olan zihinsel yapılardır¹⁹⁷. Bu bakımdan bilgi zatında nitelik olmakla birlikte, ârizî olarak da izâfet kategorisine dâhil olmaktadır. Görelilik nefiste bulunan sûretin kendinde varlığı ile alakalı bir durum değildir. Aksine görelilik, nefiste karar kılmış bir sûret ve nitelik olan bilgiye eklenen ikinci bir anlamdır¹⁹⁸. Diğer taraftan, İbn Sînâ bir şeyin iki kategoriye birden dâhil olmasında bir beis olmadığını söylemektedir. Çünkü kategorilerden birisi şeye bi'z-zat yüklenirken, diğeri bi'l-araz yüklenmektedir¹⁹⁹.

İbn Sînâ'nın bilgiyi bu şekilde araz kategorileri altında değerlendirmesi, bilginin hem ontolojik yapısıyla hem de nefisteki durumuyla alakalıdır. Diğer bir ifadeyle, nefiste meydana gelen sûretler olarak düşünülen bilgi, hem nefsi nitelemesi bakımından hem de bir konuda bulunmaları bakımından araz kategorisi altında değerlendirilmektedir. İbn Sînâ, *Kategoriler* kitabında arazı “bir şey içinde mevcut olmakla birlikte, onun bir parçası gibi olmayan ve içinde olduğu şey bulunmaksızın kuruluşu gerçekleşmeyen” şeklinde tanımlamaktadır²⁰⁰. Bilindiği üzere İbn Sînâ, bir şeyin sûretini onun ilk yetkinliği olarak tanımlamakta, onda meydana gelen nitelikleri ise ikincil yetkinlikler olarak düşünmektedir. Bu anlamda, insanın nefsi onun ilk yetkinliği iken, bilgiler ve erdemler ikincil olarak meydana gelen yetkinliklerdir. Bu yetkinlikler ancak, ilk yetkinliğe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda nefis ilk yetkinlik olarak cevherî bir sûret iken, bilgiler, ilk yetkinliğe bağlı olarak meydana gelen arazî sûretlerdir. Çünkü nefiste bulunan bu arazlar onu, türsel olarak o şey yapan sûretlerden ziyade, onu yetkinleştiren sûretlere karşılık gelmektedir²⁰¹. Dolayısıyla İbn Sînâ, bilgileri, akleden cevher olan nefise bağlı olarak meydana gelen, fakat nefsin bir parçası da olmayan sûretleri olarak düşünmektedir. Bu bakımdan, akledilir sûretler ancak onları akleden bir cevher var olduğunda var olabilmektedir. Fakat bu noktada atlanılmaması gereken detay, İbn Sînâ'nın *Kategoriler* kitabında da belirttiği gibi, akledilir sûretlerin kendilerinde cevher olduğu fikridir. Buna göre, tümel akledilirler

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 174.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 154.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 216.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 31.

²⁰¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 28.

kendilerinde cevher olmakla birlikte, bir akledende bulundukları zaman bilgi olmaktadırlar:

“Halbuki onun bilgi oluşu mâhiyetine ilişen bir durumdur ve bu durum arazdır. Onun mâhiyeti ise cevherin mâhiyetidir. Cevherin mâhiyetine ortak olan şey de cevherdir.”²⁰²

İbn Sînâ’ya göre neden sûretin akleden bir cevherde meydana geldiğinde bilgi, fakat akıl dışında gerçekleştiğinde neden bu şekilde olmadığının anlaşılması için onun akleden nefis görüşünün ele alınması gerekmektedir. Çünkü sûret bulunduğu mahalle göre farklı hükümlere konu olmaktadır. Bu bakımdan akleden cevheri, diğer mahallerden ayıran varlık tarzının ortaya konulması gerekmektedir.

II. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLEN ÖZNENİN YAPISI

İbn Sînâ felsefesinde nefsin yapısının ortaya konulması, bilginin elde edilişi ve akılda bulunuşu ile ilgili konunun anlaşılması konusunda oldukça önemlidir. Çünkü Yeni Eflâtuncu nefis görüşünün bir devamı olarak İbn Sînâ için de nefîs bedenden ayrı manevî bir cevherdir ve nefsin bu yapısı, onun bilmesine konu olan nesnenin doğasını ve bulunuş tarzını da belirlemektedir. Diğer bir ifadeyle, bilginin basit ve bölünemez oluşu, onun bulunduğu mahal olarak nefsin de basit ve bölünmez oluşunu gerektirmektedir²⁰³. Çünkü İbn Sînâ bilgiyi nefiste meydana gelen sûretler olarak tanımlarken, sûretleri tümel manalar olarak düşünmektedir. Buna göre, İbn Sînâ tümel sûretlerin cisimde bulunamayacaklarını ortaya koyarak, bilginin bulunduğu mahallin cevher olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu bakımdan nefis basittir ve bölünmeye konu olmamaktadır.

Nefsin varlık tarzıyla ilgili olarak, bilginin kategorisi problemi bağlamında ele alınması gereken diğer bir konu, insan nefsinin akleden olarak tanımlanması bakımından yetkinliğinin ne olduğu ve bu yetkinliğin bilginin cevher ya da araz oluşu bakımından ne ifade ettiğidir. Bilindiği üzere, İbn Sînâ Aristoteles’in “nefis organik cismin ilk yetkinliğidir” ifadesini, Yeni Eflâtuncu nefis yorumları etrafında anlamakta

²⁰² İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 90.

²⁰³ İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 43.

ve onu bedenden bağımsız bir yetkinlik olarak düşünmektedir. Fakat nefsin bu ayrıklığı ve yetkinliği, bedenle gerçekleştirdiği fiiller söz konusu olduğunda kuvve-fiil ilişkilerine konu olmaktadır. Çünkü nefis, bedenle birlikte bulunuyor olması ve fiillerini bedenle gerçekleştirmesi bakımından tam olarak maddeden bağımsız değildir. Bu bakımdan nefis, soyut bir bilgi elde etmek ve elde ettiği bilgiler aracılığıyla soyutlanmak istediğinde, bunu ancak bedenin kuvvelerinin hazırlığı sayesinde yapabilmektedir. Bu bakımdan nefis için soyutlanmanın, bilginin nefiste bulunuşu ve kategorisi bakımından ne anlama geldiğinin ortaya konulması gerekmektedir²⁰⁴.

Nefsin aklî varlık tarzı, onun cisimsel olan iç idrâk güçlerinden doğrudan bir şey almasına engel olmaktadır. Bu bakımdan, bir dizi soyutlama işlemi sonucunda, dış dünyada bulunan nesneye ait zati unsurlar, nefse maddi eklentilerinden tecrit edilerek ulaşmaktadır. Nefs bu süreç boyunca, bedenin cisimsel güçleri üzerinde bir yönetici durumundadır. Diğer taraftan akleden nefis, soyutlama fiilini herhangi bir organa ihtiyaç duymaksızın gerçekleştirmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın akleden nefsin yapısının ve aklın fiilinin nasıl gerçekleştiğinin ele alınması gerekmektedir.

A. Akleden Nefis

İbn Sînâ nefis ile ilgili tartışmalarına öncelikli olarak onun varlığını ispat ederek başlamakta, daha sonra ise nefsin mâhiyetinden ve güçlerinden bahsetmektedir. İbn Sînâ nefsin ispatını herkesin tecrübe ettiği dış gözlemle ispatlamasının yanı sıra, insanın kendi nefsinin varlığına ilişkin şuurundan yola çıkarak da ispatlamaktadır²⁰⁵. İbn Sînâ'ya göre, dış dünyanın gözlemi, cisimler üzerinde etkili olan ve onları hareket ettiren bir nefsin varlığını gerektirmektedir²⁰⁶. Nefsin varlığının bir diğer ispat şekli, nefsin kendisinin varlığına olan bilincidir. İbn Sînâ bunu, meşhur “asılı adam” benzetmesiyle açıklamaktadır. İnsanın kendi nefesine dair bilinci herhangi bir dış unsura bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'ya göre insan, hiçbir organa sahip olmasa bile kendi nefsinin akletmektedir²⁰⁷.

²⁰⁴ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 83-87.

²⁰⁵ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 44.

²⁰⁶ İbn Sînâ *Kitabu'n-Nefs*, Fazlurrahman (ed.), London: Oxford University Press, 1959, s. 4.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitabu'n-Nefs*, s. 16. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. II, s. 320.

Nefsin mâhiyeti konusunda ise İbn Sînâ, nefsin beden için hem bir ilke, hem de bir yetkinlik olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ, Aristoteles'in *De Anima*'da yaptığı gibi iki tür yetkinlik belirlemektedir. Buna göre, insani nefsin sûret anlamında ilk yetkinliği, insanın ortaya çıkmasını sağlayan ve fiilleri gerçekleştirme gücüne sahip yetkinlik iken, akletme, bilme gibi insani nefse özgü durumlar ikincil yetkinliklerdir²⁰⁸. Bu anlamda bilginin kendisinin de dâhil olduğu bilgiler, erdemler gibi keyfiyetler ikincil niteliklerdir ve dolayısıyla nefsin ilk yetkinliğine bağlı olarak ortaya çıkmak bakımından arazdırlar.

Diğer taraftan İbn Sînâ'nın nefis görüşünün *Kitabu'n-Nefs*'te ve *en-Necat*'ta Aristoteles'e dayandığı kabul edilse de, nefsin mâhiyeti açısından İbn Sînâ Yeni-Eflâtunculuk çizgisindedir²⁰⁹. Yeni-Eflâtuncu nefis görüşünün bir devamı olarak bedene dayalı olmayan bir yetkinlik olarak nefis aynı zamanda bedenın sûretidir. *Nefs* kitabı boyunca, nefsin bil kuvve canlılığa sahip organik cismin ilk yetkinliği olduğunu söyleyerek Aristoteles'in hilomorfik nefis görüşünü sürdürmektedir. Fakat Aristoteles'ten farklı olarak insana ait akleden nefis, aynı zamanda bedenden tamamen ayrı manevî bir cevherdir. Bu bakımdan, İbn Sînâ insana ait nefsin bedenden ayrılabilir bir yetkinlik olduğunu söyleyerek, onu hayvânî ve nebâtî nefsten ayırmaktadır²¹⁰. İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki ifadeleri, nefsin bedenle birlikte kurulan fakat bulunduğu yere yerleşmeyen bir şey olduğunu ifade etmektedir.

“Akledilir sûretlerin bir tür konusu olan düşünen nefis, kendisiyle kurulduğu cisme yerleşmemekte (*muntabiatün*), aksine ancak cisimle alet sahibi olmaktadır. Bu yüzden, ölümlle birlikte cismin onun aleti olmaktan ve onun bedenle ilgisini korumaktan dönüşmesi, nefsin cevherine zarar vermemektedir. Aksine nefis varlığını kalıcı cevherlerden almak bakımından yok olmamaktadır. ولما كانت النفس الناطق التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم يقوم بهبل إنما هي ذات آلة بالجسم فالستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها أو حافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهرها بل يكن باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية.²¹¹”

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitabu'n-Nefs*, s. 7.

²⁰⁹ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî*, s. 150. Christina D'ancona, "Degrees of Abstraction in Avicenna", s. 52.

²¹⁰ Tommaso Alpina, Intellectual Knowledge, Active Intellect, and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background, *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 25, 2014, s. 134.

²¹¹ Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 513. Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 673. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 160.

İbn Sînâ'ya göre, nefis bizatihi akletmekte, bu bakımdan bozuluşu kabul eden herhangi bir kuvveyle bulunmamaktadır. Dolayısıyla, insani nefsin bilmesi herhangi bir cisimsel organla gerçekleşmemektedir²¹². Çünkü bu durumda nefis, madde ve sûretten mürekkep bir şey olarak ele alınmak bakımından tikel bir şey olarak düşünölmek durumunda kalacaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ, nefsi madde ve sûretten meydana gelmiş bir bileşik olarak düşünmemek gerektiğini söylemektedir²¹³.

Nefsin bedenden bağımsız bir şekilde bulunabilen manevî bir cevher olması, insan için metafizik bilginin imkânı ve bir bütün olarak insanın yetkinleşmesi ile ilgili olarak önem kazanmaktadır. Fakat insan nefsi, ayrık akıllar gibi tam anlamıyla soyut değildir. Çünkü insan nefsi, bedenden ayrı olmakla birlikte, bedenın kuvveleri üzerinde etkin olması bakımından fiillerini maddede meydana getirmektedir²¹⁴. İbn Sînâ *Risâle fî ma'rifeti'n-nefs* 'te şunları söylemektedir:

“O, cisim ya da cisimsel bir şey değil, [beden denen] o kalıba akan ve ona can veren nefsanî bir cevherdir. Bilgi ve marifetleri elde etmek üzere ona yetiler verilmiştir ki, onlarla cevherini yetkinleştirip, Rabbini tanıyıp, O'nunla ilgili malumatların hakikatlerini bilebilsin. Dolayısıyla O'nun huzuruna geri dönüş için bunlarla hazırlık yapşın ve sonsuz mutluluğa sahip meleklerden birisi olsun.”²¹⁵

Göröldüğü üzere İbn Sînâ için nefsin bedenden ayrı bir cevher olması, bilginin elde edilmesiyle ilgili meselelerden, insan nefsinin ebedi mutluluğuna kadar birçok meseleyle bağlantılıdır. Örneğin, İbn Sînâ insanı diğer canlılardan ayıran makulleri idrâk etme gücünün, bazen nefs-i nâtika, bazen de nefs-i mütmainne olarak adlandırıldığını söylemektedir²¹⁶. Diğer taraftan, konumuz açısından bedenden bağımsız aklî bir varlık düşüncesi, Aristoteles'te olduğı gibi İbn Sînâ felsefesinde de tümelin elde edilmesi için temel durumdadır. Akleden cevherde meydana gelen sûretler tümel manalardır. Diğer taraftan tümel anlamlar, maddi olmaları bakımından cisimsel bir

²¹² İbn Sînâ, *Kitabu'n-Nefs*, s. 55.

²¹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, c. III, s. 681. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 161-162. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 524. Ayrıca Bkz. İbn Sînâ, et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristâtâlîs, *Aristo inde'l-Arab* içinde, Abdurrahman Bedevi (ed.) Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, c. I, 1947.

²¹⁴ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 84.

²¹⁵ İbn Sînâ, *Risale fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, Hasan Akkanat (çev.), *Felsefe Dünyası*, s. 155.

²¹⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî kelâm 'ala nefsi'n-Nâtika*, s. 195

organ aracılığıyla elde edilen tikellerden, herhangi bir organ aracılığıyla idrâk edilmemeleri bakımından ayrılmaktadırlar²¹⁷. Bu düşünce, Aristoteles'te bedenden ayrılabilir bir akıl düşüncesini ortaya çıkarırken, İbn Sînâ'da bedenden tamamen bağımsız fakat beden üzerinde etkide bulunan bir nefis görüşünü benimsenmesine neden olmuştur. Çünkü Platon'dan itibaren bilgi teorisi ile ilgili korunan en temel ilkelerden birisi, idrâk eden ile idrâk edilen arasında benzerliğin olması gerektiğidir. Bu bakımdan duyu güçleri ancak duyulur nesneleri idrâk edebilirken, aklın bilmesine konu olanlar akledilirlerdir²¹⁸. Bu çalışma açısından, akleden nefsin yapısını önemli kılan da bu ilkenin, akledilirin akılda nasıl bulunduğunu anlamak açısından açıklanmaya muhtaç olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ, nefsin cevher olduğunu aynı doğrultuda ispatlamaya çalışmaktadır. O'na göre, bilgiler araz olan tümel anlamlardır ve arazlar kendilerini taşıyan cevherlerden bağımsız olarak bulunamamaktadırlar. Fakat bu arazları taşıyan cevherin cisim mi yoksa cisim olmayan bir cevher mi olduğu ikinci bir araştırmayı gerektirmektedir. Fakat İbn Sînâ, bu manaları taşıyan cevherin cisimsel olabileceği şikkını reddetmektedir²¹⁹.

1. *Nefsin Güçleri*

Bilindiği üzere, İbn Sînâ nefis ve beden, muharrik (*hareket ettirici*) ve müdrike (*idrâk edici*) güçlerden oluştuğunu söylemektedir. İdrâk eden güçleri ise İbn Sînâ dış idrâk güçleri ve iç idrâk güçleri olarak ayırmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu güçlerden bir kısmı duyulur şeylerin sûretleri idrâk ederken, bir kısmı manaları idrâk etmektedir. Yine bazıları ilk idrâki elde ederken, bazıları ikincil idrâkleri gerçekleştirmektedir. Sûretin idrâki ile mananın idrâki arasındaki fark ise, sûretin hem iç idrâk güçleriyle hem de dış duyularla elde edilmekle birlikte, mana duyumsanan sûretlerden elde edilmektedir. Dolayısıyla önce duyular tarafından sonra, iç idrâk güçleri ile idrâk edilen sûret iken, sadece iç idrâk güçleri ile idrâk edilen manadır²²⁰. İlk olarak his idrâk eder ve onu nefse iletir. Buna örnek, koyunun, kurdun sûretini idrâkidir. Çünkü koyun ilk olarak, kurdun

²¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 210

²¹⁸ İbn Sînâ, *Kitabu'n Nefs*, s. 210

²¹⁹ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, s. 8

²²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 200.

şeklini ve rengini görmektedir. Mana ise, nefsin duyulardan ilk olarak dış güçler idrâk etmeksizin idrâk ettiği şeydir. Mesela koyunun kurttaki, zarar manasını idrâki gibidir.²²¹

Dış idrâk güçleri, dokunma, tat alma, görme, koklama ve işitme olmak üzere beş tanedir ve nefsin dış dünya ile bağlantısını kurmaktadır. Dış dünyaya ait duyulur bilgiler, bu beş dış güç vasıtasıyla iç idrâk güçlerine iletilmektedirler. Bu bakımdan İbn Sînâ da, Aristoteles gibi, bilgilenme sürecini duyulardan başlatmaktadır. İbn Sînâ, duyulur şeylerin formunun organlara ulaşarak bu duyu güçlerinde izlenim (*intiba*) bıraktıklarını söylemektedir²²². Duyulur sûretleri idrâk eden duyu güçleri, manaları idrâk eden iç idrâk güçleri ile birlikte çalışmaktadır. Duyu güçleri duyulur nesneleri idrâk ederek, duyu içeriklerini iç idrâk güçlerine iletmektedir. Bu bakımdan duyu güçleri sadece duyulurun ilk idrâkini gerçekleştirmekte, anlam ise sadece iç idrâk güçleri sayesinde elde edilebilmektedir²²³.

İç İdrâk güçlerinden ilki ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*) dur. Duyu güçleri vasıtasıyla alınan içerikler, ilk olarak ortak duyuya gelmektedir. Ortak duyu beş duyuda bulunan bütün sûretleri alma gücüne sahiptir. Fakat bu gücün en önemli özelliği ve işlevi farklı duyuları eşleştirmesidir²²⁴. Bu sayede gerçek anlamda hissi idrâki gerçekleştiren ortak duyu, musavvire gücünün yardımı ile de deney ve tecrübenin oluşmasını sağlamaktadır²²⁵. Nefsin bir diğer gücü, *hayal* ya da bir diğer adıyla *musavvire* gücüdür. Hayal gücünün en önemli işlevi, ortak duyuya gelen hissi sûretleri, duyu nesnesinin yokluğunda muhafaza etmektir. Dolayısıyla bilfiil duyum olmadığı zaman da, hayal sayesinde sûretler bulunmaktadır. Bu bakımdan hayal gücü, ortak duyunun aksine herhangi bir hüküm vermemekte, sadece sûretleri kullanıma hazır tutmaktadır²²⁶. Mütehayyile ve müfekkire güçleri ise hayal gücündeki sûretlerin vehim ya da akıl tarafından kullanımı açısından yapılan isimlendirmelerdir. Bu güç, hayalde bulunan sûretler ile hafızada korunan anlamları birbirleriyle birleştirme ve ayırma işlemlerine tabi tutmakta, böylece dış dünyada varlığı olmayan yeni varlıklar

²²¹ İbn Sînâ, **Ahvâlu'n nefs**, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (thk), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952, s. 60.

²²² İbn Sînâ, **en-Necât**, s.

²²³ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 201.

²²⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Nefs**, s. 44

²²⁵ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlem**, s. 135.

²²⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nefs**, s. 165. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 200-201.

üretebilmektedir. Bu güç, eğer bu işlemleri yapan vehim gücü ise mütehayyile, akıl ise müfekkire olarak adlandırılmaktadır.

Kuşkusuz nefsin iç idrâk güçlerinin en önemlisi *vehim*dir. Vehim gücü, dış idrâk güçleri sayesinde elde edilen maddi sûretlerdeki tikel manaları idrâk eden güçtür. Hayvani nefsin en üst bilişsel yeteneği tecrübedir. Tecrübenin içeriği ise hafıza ve hayal gücü yardımıyla imgeler üzerinden kurulmaktadır. Fakat İbn Sînâ'ya göre, bu imgeler soyut olan bir manayla bir araya getirilmedikçe idrâkten tam olarak bahsedilememektedir. Bu noktada, İbn Sînâ'nın en önemli kavramsallaştırmalarından birisi olan vehim gücü devreye girmektedir. Vehim gücünde bulunan manalar, tamamen soyut ve akledilir olmamakla birlikte, Aristoteles'te ifade edildiği gibi bilkuvve manalar da değildir²²⁷.

Nefsin iç idrâk güçlerinden bir diğeri ise, *hatırlama* gücüdür. Hatırlama (*zikr/hafıza*) gücünün en önemli özelliği vehim tarafından idrâk edilen tikel manaları muhafaza etmesidir. İbn Sînâ'nın nefsin iç idrâk güçlerini bu şekilde sınıflandırması lafzi bir ayırım değildir. Aksine İbn Sînâ bu güçlerin hepsini beynin çeşitli yerlerinde konumlandırmakla, onlara cisimsel bir statü vermektedir. Nefsin iç idrâk güçlerini, aklın idrâkından ayıran en önemli nokta da burasıdır.

İbn Sînâ'nın yaptığı ayırimlardan birisi de nazari akıl ve amelî akıl ayırımıdır. Fakat İbn Sînâ akıl kavramının bu iki kuvveye isim ortaklığı yoluyla söylendiğini ifade etmektedir. Buna göre, amelî akıl bedenî düşünceyle özelleşmiş tikel işlere yönelik hareketinin ilkesi iken, nazari akıl ise kendisine kıyasla yukarıda olandan etkilenmek, istifade etmek ve ondan geleni kabul etmek için var olan bir güçtür²²⁸.

B. Nefsin Bilmesi

Aristoteles'te görüldüğü şekliyle İbn Sînâ için de bilginin elde edilmesi, duyulardan başlayan bir süreçtir. Akledilir sûret ise, nefsin etkin olduğu bu sürecin sonunda meydana gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre nefis, duyulur sûreti duyularla idrak

²²⁷ İbn Sînâ'nın Galenci nefis görüşüne karşı nefsin kuvvelerini konumlandırması hakkında bkz. Robert E. Hall, *Intellect, Soul and Body In Ibn Sina, Interpreting Avicenna: Science and Philosophy In Medieval Islam*, (ed.) David C. Reisman, Jon McGinnis, Leiden: Brill, 2004, s. 66-83.

²²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 202.

etmekte, makul sûreti ise duyular vasıtasıyla elde etmektedir. İbn Sînâ, elde edilen bu makulün, mahsus sûrete mutabık olduğunu düşünmektedir²²⁹. Fakat İbn Sînâ bilginin elde edilmesini nihâi olarak faal akıldan gelen feyze bağlamaktadır. Bu ikilik İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin de en karmaşık ve önemli kısmını oluşturmaktadır. Çünkü akledilirlerin temel olarak faal akıldan elde edildiğini söylemek, nefsin soyutlama sürecini işlevsiz hale getirirken, faal akı devre dışı bırakmak ise anlamın ondan gelmesini bir tür mecaz olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Soyutlama bazı modern araştırmacılar tarafından insanın kendi bilişsel yeteneği olarak düşünülürken, bazılarına göre bu haliyle bir soyutlama teorisi tümellerin elde edilmesini ve farklı akıllarda aynı şekilde var olmasını açıklamamaktadır²³⁰. Faal akıl bu bakımdan İbn Sînâ'nın bilgi teorisi açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır.

Akıl kavramı da bu anlamda nefsin bilgi durumunu ifade eden bir kavramdır. Fakat akletmenin gerçekleşmesi ancak makul sûretlerin nefiste meydana gelmesi ile gerçekleşmektedir. Meydana gelme ifadesinin İbn Sînâ'nın bilgi teorisi açısından önemi, bilginin nefsin ve faal aklın dâhil olduğu bir sürecin sonucu olarak oluştuğunu ima etmesidir. Bu anlamda cevher ve arazlara ait sûretlerin nefiste meydana gelmesinin ne anlama geldiğinin açıklanması gerekmektedir. Çünkü cevher ve arazlara ait sûretler, hem akılda hem de dış dünyada meydana gelmektedirler. Fakat kaynakları Faal akıl olan bu sûretlerin, her iki alanda meydana gelmesi farklı nitelikleri ve sonuçlara sebep olmaktadır²³¹. Bu bakımdan dışarıda gerçekleşen sûret ne ise, akılda gerçekleşen sûret de odur. Fakat bulundukları mahallerden dolayı farklılaşmaktadırlar.

Sûretin nefiste meydana gelmesini İbn Sînâ, “şeyin hakikatının idrâk eden kişide temessülü ve kişinin bu idrâk sayesinde idrâk edilen şeyi müşahede etmesi” olarak düşünmektedir. Temessül kelimesinin İbn Sînâ açısından en önemli sonucu, akılda meydana gelen sûretin, dışarıdaki sûretin ‘misli’ yani aynısı olduğu düşüncesidir²³². Fakat aklî sûretin, dış dünyada gerçekleşmiş anlamın aynısı olduğu fikri çok anlaşılır

²²⁹ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 23.

²³⁰ Dag Hasse, "Avicenna on Abstraction", s. 39. Jon McGinnis, "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction", **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, (ed.) R. Edward Houser, Vol. 80, 2006, s.169.

²³¹ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 47.

²³² Fahreddîn er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, c. II, s. 216.

değildir. İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât* 3.8'deki ifadeleri de göz önüne alındığında, cevhere ait sûretin, dışarıda bulunan cevher sûretiyle aynı anlama sahip olmakla, akılda farklı özelliklere sahip olması nasıl mümkün olmaktadır. Bu sebeple daha sonra Fahreddîn er-Râzî de, akıldaki sûretin dışarıdaki sûret ile aynı olmasının bazı imkânsızlıklara sebep olacağını söyleyerek İbn Sînâ'nın sûretin husulü ve zihni varlık görüşüne itiraz etmektedir²³³.

Sûretin akılda meydana gelmesinin (*husûl*) ne anlama geldiğinin anlaşılması için, İbn Sînâ'da duyulur sûretlerin nasıl akledilir sûretlere dönüştüğünün açıklanması gerekmektedir. Bu bakımdan nefsin soyutlama fiilini nasıl gerçekleştirdiğinin ve faal aklın makulün elde edilmesindeki işlevinin ne olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

1. Soyutlamanın Dereceleri

İbn Sînâ'ya göre sûretler ya kendinde soyut olarak bulunmakta ya da aklın soyutlaması sonucunda maddi bağlarından ayıklanmaktadır. Bu anlamda, fiziksel dünyada bir takım arazlarla karışık olarak bulunan nesnelere ait bilginin elde edilmesi, nefsin bir takım işlemler sonucu sûreti elde etmesi anlamına geldiği gibi, kendinde soyut olarak bulunan şeylerin sûretlerini elde etmeyi de içermektedir²³⁴. Diğer bir ifadeyle, değişen bedenine aksine, değişmeyen ve manevî bir cevher olarak bulunan nefiste, değişmeyen ve tıpkı nefis gibi manevî bir cevher olan bilginin bulunması gerekmektedir.

"Her bir idrâk ancak idrâk edilen sûretin alınması olarak görünür. Eğer maddi ise o, sadece bir çeşit soyutlama ile maddeden soyutlanmış sûretin alınmasıdır. Ancak soyutlama bölümleri çeşitlidir ve dereceleri farklıdır. Maddi sûrete bu sûret olması sebebiyle bizatihi ona ilişkin olmayan bir takım durumlar ve hususlar ilişir. ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك. فإن كان المادي، فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقد تجریدا ما. إلا أن أصناف تجريد مختلفة و مراتبها متفاوتة، فإن الصورة المادية تعرضلها بسبب ال مادة أحوال و أمور ليست هي لها بذاتها." ²³⁵

²³³ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 49-50, Fahreddîn er-Râzî, *Şerhul'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. II, s. 221.

²³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 239.

²³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 207. Krş. İbn Sînâ, *Necât*, (çev.) Kübra Şenel, İstanbul: Kabcı Yayınları, 2013, s. 156.

İbn Sînâ'nın terminolojisinde soyut olma aynı zamanda akledilir olma anlamına geldiğinden dolayı, soyutlama fiili, duyulurun akledilire dönüştürülme edimi olarak düşünülmektedir. Fakat kendinde soyut olan şeyler, zâtı gereği akledilirlerdir ve madde ile bir bağları olmadığından dolayı ve ayrı olarak gerçekleşmelerinden dolayı, zatları gereği akıl, akleden ve akledilendir²³⁶. Fakat dış dünyada maddeyle birlikte bulunan nesneler ancak bir soyutlama sonucu nefiste bulunmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, bir insan ferdi, maddeye ve maddenin ilişenlerine konu olduğunda duyulur veya tahayyül edilir bir şeydir ve bu bakımdan tikelleşmiş bir araç vasıtasıyla algılanmaktadır. Fakat herhangi bir insan ferdinde, değişmeye ve bozulmaya konu olmayan insanlık anlamı ancak taakkul edilebilmektedir²³⁷. İbn Sînâ *el-Burhân* kitabında, duyu bilgisinin akledilirin meydana gelmesinin bir ilkesi olmasına rağmen, hiçbir duyulurun akledilir olamayacağını söylemektedir. İbn Sînâ'nın duyulur ve akledilir arasında yaptığı ayrımın saiki açıktır. Duyular, örneğin duyulur olan insanlardan her birini, onun bedenine ait belirli niteliklerle ve o insana ait belirli bir dizilişle idrâk etmektedir. Diğer taraftan akledilir insan anlamı, duyulur insanlar arasında mutlak eşit anlamlılık yoluyla bulunmaktadır. Yani akılda Ali de, Ayşe de "insan" anlamına dâhildir. Diğer taraftan duyulur kesinlikle ortak bir anlam değildir²³⁸.

"Özetle duyunun karşılaştığı şey, (duyulur insanlar arasında) ortak olan insan hakikati değildir. Duyunun karşılaştığı şeyin, aklın ondan idrâk ettiği şey oluşu ise ancak bilarazdır. وبالجملة إن الشيء الذي يصدفه الحس ليس هو حقيقة الإنسان المشترك فيها، وليس هو الذي يصادفه العقل²³⁹ منها إلا بالعرض."

Şu halde akledilir olan anlam, hayalde bulunan insanlık sûretinden farklı bir şeydir. Duyunun idrâk edebileceği niteliklerle bulunun hayaldeki sûret, dışarıdaki nesnenin bir temsilidir. Akledilir anlamın elde edilmesi ancak soyutlama yoluyla, faal akıldan gelecek feyze hazırlanıp, hayalde temsil edilen sûrete karşılık olan akledilir anlamın/sûretin nefiste bilfiil olmasıdır. Bu anlamda soyutluğun dereceleri, akledilirliğin de dereceleridir. Dolayısıyla soyut olanın idrâki, akıl tarafından gerçekleştirilmektedir. Çünkü akıl, nesneyi zâtı olmayan bütün eklentilerinden

²³⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 102.

²³⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 104

²³⁸ İbn Sînâ, *el-Burhân/II. Analitikler*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 166.

²³⁹ İbn Sînâ, *el-Burhân/II. Analitikler*, s. 166.

soyutlamakla, o nesneye o nesne demeyi gerektiren nihâi bir anlama ulaşmıştır. Bu aşama soyutluğun son aşamasını ifade etmektedir. İbn Sînâ bu durumu “duyulurun makul hale getirilmesi işlemi” olarak düşünmektedir.²⁴⁰

"Akıl ise somut yabancı eklentiler sarılmış olan mâhiyeti, tespit ederek soyutlamaya güç yetirir. Öyle ki, sanki akıl duyumlananı işlemiş ve akledilir kılmıştır. و أما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة بالواحق الغريبة المشخصة مستتبًا إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً.²⁴¹"

İdrâk, ihsâs, tahayyül, tevehhüm ve taakkul olmak üzere dört çeşittir. Buna göre, ihsas maddede çeşitli arazlarla birlikte bulunan mevcudun, idrâk edende meydana gelmesidir. Hissin idrâkinde önemli olan nokta, idrâk anında duyulur olan nesneye olan bağımlılıktır. Hissin idrâki sonucu meydana gelen sûret ise, Aristoteles düşüncesinde olduğu gibi yalnızca sûretin kendisi değil bir benzeridir. Tahayyül ise, yine arazlar ve bazı heyetlerle karışık olarak bulunan şeyin idrâkidir. Çünkü hayal, his olmaksızın hayal edememektedir. Fakat hissın idrâkinin aksine, idrâk edilen nesnenin yok olması önemli değildir. Tevehhüm, mahsus değil, makulün idrâkidir. Fakat tevehhümün idrâkinde küllîlik yoktur, aksine tevehhümde mahsus bir tikele izâfetle tasavvur vardır. Taakkul ise, bir şeyin mâhiyeti ve tanımı bakımından idrâk edilmesidir. İbn Sînâ'nın beyin üzerinde konumlandığı hissi idrâk güçleri, yukarıda sıralanan idrâkleri gerçekleştirerek nesneyi maddesinden soyutlamakta ve akledilirin meydana gelmesini sağlamaktadır.

Hissi idrâk düzeyinde, nesne duyu güçlerinin karşısındadır ve duyusal olarak idrâk edilebilir durumdadır. Daha önce de belirtildiği gibi, beş dış idrâk gücünden gelen veriler, ortak duyuya tek bir sûret olarak ulaşmaktadır. Bu sûret, duyu algısının ortak duyuda dıştaki nesnenin benzerinin bir birlik olarak idrâkidir. Bu anlamda soyutlamanın ilk aşamasında nesne bütün maddi bağlarıyla birlikte alınmaktadır. Daha sonra ise, hayal gücü, ortak duyudaki sûreti daha saf olarak almakla birlikte, hala maddeyle karışık olarak idrâk etmektedir. Bu aşamada hayal nesneyi maddeden ve maddenin eklentilerinden soyutlayamamaktadır²⁴². Hayal gücündeki sûretin var olması için ise,

²⁴⁰ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı**, s. 26.

²⁴¹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c.II, s. 346.

²⁴² İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c.II, s. 345.

nesnenin bilfiil olarak var olması gerekmemektedir. Hayaldeki sûret, örneğin evrensel bir insan sûreti değildir. Bu noktada sûret, hala belirli bir insan ferdine ait bir sûrettir ve bu bakımdan dıştaki nesnenin konu olduğu, zaman, mekan, nitelik, nicelik vb. arazlarla birlikte algılanmaktadır²⁴³.

Vehmin idrâki ise sûretteki maddi olmayan anlamları idrâk etmesi bakımından, hayvânî nefsin yapabileceği soyutlamanın en üst mertebesidir. Buna göre, vehim sûretteki hayır, şer, uygun gibi anlamları idrâk etmektedir. İbn Sînâ'ya göre, düşünen ve düşünmeyen canlılar, tikel duyulurlardan duyulur olmayan, duyular yoluyla elde edilemeyecek tikel manaları idrâk etmektedir. Mesela koyun, kurtta duyulur olmayan bir korku manasını algılamaktadır²⁴⁴. Vehmin soyutlaması kendinden önceki iki aşamaya göre daha güçlü olsa da, hala tikel bir anlamın idrâki olması bakımından, sûret hala maddi eklentilerle birlikte bulunmaktadır.

“Çünkü o, onu tikel, maddeye göre ve ona kıyasla madde olarak alır ve o maddenin eklentileriyle nitelendirilmiş algılanır sûretlere ilişkindir. Çünkü o kendisinden bulunan hayalin ortaklığı ile onu alır²⁴⁵”.

Akıl ise tam olarak soyutlanmış sûretin meydana geldiği yerdir. Buna göre, akılda dıştaki nesneye mutabık sûretler bulunmaktadır. Daha önce de değinildiği üzere, akıl ya bizatihi mücerret olan sûretleri ya da maddi veya madde ile beraber bulunan sûretleri soyutlayarak idrâk etmektedir. İlkinde akıl herhangi bir soyutlama işlemi yapmazken, belki sadece bu sûreti akletmeye yönelik bir hazırlık yapmaktadır. İkincisinde ise akıl, örneğin Ahmet'e ait insanlık sûretini maddi ilgilerinden soyutlayarak, makul insanlık sûreti üzerinden akletmektedir. Bu bakımdan akılda bulunan akledilir insanlık sûreti dışarıdaki sûretin aynısıdır²⁴⁶. Buna karşın, iç idrâk güçlerinde bulunan sûretler, cisimde bulunmak bakımından dışarıdaki nesnelerin yalnızca benzerleridirler. Hayal gücünde bulunan sûretler, maddi sûretleriyle birlikte, cisimsel bir güçte bulunmaktadırlar. Vehim de tıpkı hayal gücü gibi, cismani bir organla işlevin yerine getirmektedir. Çünkü vehim, akıl gücünün aksine tikel hükümler

²⁴³ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 156-157.

²⁴⁴ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. II, s. 354.

²⁴⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 157.

²⁴⁶ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 174.

vermektedir. Akıl gücüne kadar olan bütün idrâk güçleri ancak cismani bir organla idrâk edebilirken, aklın idrâk etmek için böylesi bir organa ihtiyacı yoktur²⁴⁷.

İbn Sînâ'ya göre, duyu organlarından gelen sûretler hayal gücüne teslim edildikten sonra, nazari aklın etkisine açık hale gelmektedirler. Akıl hayalde bulunan ve birçok insana ait sûretlerin birbirinden farklı olduğunu görmektedir. Bu doğrultuda hepsinde farklı bir şekilde bulunan arazları onlardan adeta soyup çıkarmakta (فيقبل على هذه العوارض فينزعها) ve onlar arasında ortak olan bir insan anlamına ulaşmaktadır²⁴⁸. Fakat İbn Sînâ'nın akledilirlerin elde edilmesi ile ilgili olarak faal aklı devreye soktuğu metinleri, akledilirin soyutlama sonucu elde edildiği fikrini bulanıklaştırmaktadır. Çünkü İbn Sînâ kendinde akledilir olmayan anlamların soyutlanarak elde edildiğini ifade ettiği metinlerinde, bu işlemi doğrudan akla atfetmektedir²⁴⁹.

"Varlıkta zatlari duyulur olanların ise zatlari varlıkta akledilir değil duyulurdur, fakat akıl onları akledilir olacak hale getirir. Çünkü akıl, onların hakikatini maddelerinden soyutlar. و أما محسوسات الذوات في الوجود غير معقولة بل محسوسة، لكن العقل يجعلها بحيث تصير معقولة لأنه يجرد حقيقتها عن لواحق المادية."²⁵⁰

Bu doğrultuda İbn Sînâ, *el-Burhân*'da tümelin elde edilmesinin de ancak duyulurların birikmesiyle gerçekleşeceğini söylemektedir. Aristoteles'in tümelin nefiste oluşmasıyla ilgili olarak verdiği ordu saflarının toplanması örneğini kullanan İbn Sînâ'ya göre, safın yavaş yavaş oluşup düzene girmesi gibi, tümel-aklî sûret de bu şekilde meydana gelmektedir. Tek tek duyulurlar nefiste meydana geldiğinde, nefis bunlardan tümel-aklî bir sûret elde etmekte ve duyulurlara ihtiyacı kalmamaktadır. İbn Sînâ bu durumu "tikelin idrâkinin bir yandan tümelin idrâki olduğu" düşüncesiyle ifade etmektedir. O'na göre duyu hem belirli bir insanı hem de insan anlamını nefse getirmektedir. Daha sonra ise akıl bir takım soyutlama işlemleri ile soyut insan anlamına ulaşmaktadır²⁵¹.

Fakat İbn Sînâ *İşârât ve't-tenbîhât*'ta, akıl-makul ittihadına değindiği yerde, aklın faal akılla ittisâlinde bahsetmektedir. Buna göre, akıl bir şeyi aklettiği zaman,

²⁴⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 73

²⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Burhân/II. Analitikler*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 167.

²⁴⁹ McGinnis, "Making Abstraction Less Abstract", s. 172-173.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *el-Burhân/II. Analitikler*, s. 167

²⁵¹ İbn Sînâ, *el-Burhân/II. Analitikler*, s. 265.

bunu faal akıl ile ittisâl ederek gerçekleştirmektedir. Bu anlamda insan nefsi faal akıl olmadan akledilir anlama ulaşamamaktadır. Fakat faal akıl ile insan aklının birleşmesi ne anlamda mümkündür? İbn Sînâ bu bitişmenin asla insan aklının faal akıl haline gelmesi ile gerçekleşmemektedir. Fakat İbn Sînâ'ya göre, faal aklın bu şekilde bitişebilen parçalı bir şey olduğunu kabul etmek mümkün değildir²⁵². İbn Sînâ'nın faal akılla bitişme melekesi dediği şey ise bu durumda, belli aşamalardan geçtikten sonra aklın, ne zaman akletse faal akıl ile iletişime geçme yeteneği kazanmasıdır.

İbn Sînâ'nın soyutlama teorisi açısından en can alıcı nokta tümelin, bir yönden tikelde içerilmekle birlikte, tek başına tikel bir nesneden elde edilemeyeceğidir. Bu bakımdan İbn Sînâ, akledilir sûretlerin kendisinden alınacağı, daima fiil halinde olan faal akıllı soyutlamanın nihâi aşaması olarak konumlandırmaktadır. Soyutlama süreci ile hazırlıklı hale gelen nefis, faal akılla ittisâl ederek akledilir sûreti almaktadır. İbn Sînâ'nın soyutlama teorisi bu bakımdan hem Aristoteles'in hem de, Yeni Eflâtuncu akıl görüşünün bir yeniden yorumu gibi görünmektedir. Fakat İbn Sînâ Aristoteles'ten farklı olarak, Fârâbî'de onuncu akıl olarak konumlanan faal akıllı, insan aklının dışında düşünmektedir.

İskender tarafından ortaya konulan faal aklın bilgi teorisi açısından önemli bir yeri vardır. Buna göre Faal Aklın, her şeye sûretini veren bir sürekli fiil halinde olan bir ilke olması, kuvveden fiile çıkışın nasıl gerçekleşeceği problemini ortadan kaldırmaktadır. Diğer taraftan, İbn Sînâ iç duyuları her birinin kendilerine özgü tek bir eylemde bulunduklarını söylemektedir. Buna göre, bazı iç duyular depolama işlevi görürken, bazı iç duyular ise sadece idrâk etmektedir. Nefsin kendisi de yalnızca idrâk etme görevini yerine getirememektedir. Akledilir sûretler herhangi bir cismani organda muhafaza edilemeyeceğinden hafıza gücü de dışarıda kalmaktadır.²⁵³ İşte akledilir sûretlerin nerede muhafaza edileceği sorunu faal aklın sûretlerin mekânı olduğu fikriyle aşılmaya çalışılmaktadır.

²⁵² İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. III, s. 701. İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, s. 163.

²⁵³ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 24.

a. Kuvveden Fiile Çıkışın Nedeni Olarak Faal Akıl

Aristoteles'in bilgi teorisinin en önemli fikirlerinden birisi olan, akledilir sûretlerin yerinin nefsin akleden kısmı olduğu düşüncesi, Yeni Eflâtuncu düşünceyle birlikte, aklın nesnesinin akıldan başka bir yerde olamayacağı fikri ile devam edecektir. İbn Sînâ'da karşılaşılan nihâi şekliyle akledilirler, insanın bilişsel yetilerinin soyutlama ile ilgili hazırlığı sonucu faal akıldan elde edilen içeriklere dönüşmektedir. Dolayısıyla, nefsin etkin olduğu soyutlama işleminin yanında akledilir nihâi olarak aklın ürettiği bir şey değil, faal Akıl'dan insan nefesine gelen bir manadır. Fakat görüldüğü üzere soyutlama süreci boyunca akıl aktif bir şekilde işlevseldir. Akıl, yine kendisinin tesis ettiği tümellik-tikellik vb. ilişkileri, kendisine gelen akledilir manaya tatbik etmek sûretiyle nesnesini bilmektedir. Bu anlamda bedensel kuvveler bir takım soyutlama işlemleriyle, nefsi faal Akıl'dan akledilir anlamı almaya hazırlıklı hale getirmekte, akıl ise elde ettiği anlam ile kendisine konu olan tikeli bilmektedir.

İbn Sînâ'nın, nefsin yapısı ile alakalı en önemli cümlesi, onun bedenden ayrı bir cevher olmakla birlikte, başlangıçta bilkuvve akleden bir varlık olmasıdır. Bir şeyin kuvveden fiile çıkması ise ancak bilfiil bir sebep sayesinde olmaktadır. Belirli bir hazırlık sonucunda, sûretleri nefse vermek sûretiyle onu bilfiil yapan sebep ise, kendisinde mücerred aklî sûretlerin ilkelerini bulunduran bilfiil akıldan başkası değildir²⁵⁴. Bu bağlamda İbn Sînâ faal aklı oldukça merkezî bir konuma yerleştirmektedir. İbn Sînâ da faal Akıl ile insan aklı arasındaki ilişkiyi, Aristoteles'ten itibaren süregelen güneş metaforuyla açıklamaktadır. Faal aklın nefislerimize nispeti, güneşin gözlerimize nispeti gibidir. Güneş bilfiil görülür olmakla birlikte, bilkuvve görülür olan cisimleri fiile çıkarıyorsa, faal akıl da aynı şekilde akledilirleri bilfiil hale getirmektedir. Bu anlamda soyutlama ancak faal aklın yardımıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla faal akıldan gelen feyz, hayalde bulunan sûretlere yansıdığı zaman, bu sûretler soyutlanır ve nefise mücerred manalar olarak iletilirler. Fakat cisimsel olan güçlerden manevî olan nefse hiçbir şey geçmemektedir. Bu bakımdan soyutlamanın

²⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 234. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 183

anlamı yalnızca, hayal ve musavviredeki sûretler aracılığıyla nefsin faal akıdan gelecek feyze hazırlanmasıdır²⁵⁵.

Cisimlerden duyulara gelen etkiler, kesinlikle dışarıdaki nesnenin aynısı değil, onların benzerleridir. Bu bakımdan duyuların idrâkinde bilkuvve makul sûret bulunmaz. Makul sûretin bulunabileceği tek yer akıldır. Dolayısıyla duyular akla yalnızca dışarıdaki nesnenin bir benzerini sunmak kaydıyla yardımcı olmaktadır. Akıl hayal gücündeki sûretlere erişince, faal aklın feyzine açık hale gelir ve böylece hayali sûretlerdeki mücerred manayı anlamaktadır²⁵⁶. Görüldüğü üzere, faal akıl İbn Sînâ sisteminde hem nefsin hem de nefsin bilmesinin sebebi olarak konumlandırılmaktadır. Faal akıl insanın kesin ve doğru bilgi elde etmesini sağlayan tek merci olduğundan, metafizik bilginin imkânı da onun varlığına bağlıdır. Çünkü insan nefsine ilk akledilirleri sağlayan da yine faal akıldır. Faal akıl, insana mantığın apaçık ilk ilkelerini sağladığı gibi, tanım ve kıyas sonucu elde edilen bilginin sonucunun kesinliği de ona bağlıdır²⁵⁷.

b. Akledilirlerin Haznesi olarak Faal Akıl

Faal aklın akledilirlerin mekânı olduğu düşüncesi, akledilirlerin elde edilmesiyle alakalı bahsi geçen iki teoriden kaynaklanmaktadır. Buna göre, akledilirler ya faal akıl tarafından akla feyezane etmektedir ya da soyutlama yoluyla elde edilmektedir. Soyutlanarak elde edilen akledilirler bahsi geçtiği üzere depolanacakları bir yere ihtiyaç duymaktadırlar. Nefsin bir ve bölünmez yapısı yalnızca bir idrâk gerçekleştirmekte, bu bakımdan akledilirleri muhafaza ettiği herhangi bir yere sahip değildir. Diğer taraftan akledilirlerin, Faal Akıl'dan insan aklına geldiği düşüncesi, onda sûretlerin bulunduğu fikrini oluşturmaktadır. Faal akılda akledilirlerin bulunduğu düşüncesini ilgi çekici kılan, Aristoteles'in aklın bilkuvve akledilirlerin yeri olduğunu söyleyen ifadeleridir. Daha önce de işaret edilmeye çalışıldığı gibi, İskender'in faal aklı, Aristoteles'in bilfiil bilme anında akılla özdeş olan sûretlerine başka bir yer verdiği anlamına gelmektedir.

"Fakat sana açıklandığı üzere, akledilirleri resmeden cevher cisimsel değildir ve bölünmez. Dolayısıyla onda tasarruf eden ve depo gibi olan bir şey bulunmaz. Onun

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 234.

²⁵⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 184.

²⁵⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 186.

tasarruf eden gibi olması ve kuvvelerinin depo gibi olması uygun değildir. Çünkü akledilirler cisimde resmolunmazlar. Burada bilfiil makullerin bulunduğu cevherimizin dışında kalan bir şey vardır. O bilfiil aklî bir cevherdir. Onunla nefislerimiz arasında bir tür bitişme gerçekleştiği zaman, ondan bizim nefislerimizde özel hükümlerin bu özel yeteneklerine özgü akılsal sûretler resm olunur. Nefis bu akılsal cevherden yüz çevirip bedensel âlemde olana veya diğer bir sûrete yöneldiği zaman daha önce temsil olunan şey silinir²⁵⁸."

İbn Sînâ, aklî sûretlerin herhangi bir yerde depolanamayacağı fikrini temellendirmek için öncelikle, akledilirlerin bulunacağı cevherin kesinlikle cisimsel olamayacağı üstünde durmaktadır. Diğer taraftan, iç idrâk güçlerinin hepsinin cisimsel olduğu İbn Sînâ tarafından birçok yerde ispatlanmaktadır. Ortak duyunun deposu hayal, vehmin deposu ise hafıza gücüdür. Fakat akledilir sûretler, tikel manalar ya da sûretler gibi hayal ya da hafızada saklanmakta, Faal Akıl ile ittisâlin dışında mevcut olmamaktadır²⁵⁹. Bu doğrultuda akledilirlerin bulunduğu yer sorunu temel bir konu haline gelmektedir.

Akledilirlerin yeri ile ilgili olarak İbn Sînâ birkaç ihtimal sıralamaktadır. Buna göre ilk ihtimal akledilirlerin bilfiil akıl gücünde bulunmalarıdır. Makul sûretlerin bilfiil akıl gücünde bulunmaları onların aynı zamanda bilfiil akledildikleri anlamına gelmektedir. Bu durumda bilfiil sûretlerin akletme fiili dışında bir varlıklarının olmaması gerekmektedir. Fakat bu durumda bilfiil akletme dışında akledilirlerin nerede bulunacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Akledilirlerin yeri ile ilgili diğer bir ihtimal, akledilir sûretlerin kendi başlarına kâim harici olarak var olmaları ihtimalidir. Buna göre akıl bu harici varlıklara baktığında akletme gerçekleşmekte, yüz çevirdiğinde ise akletme gerçekleşmemektedir. Üçüncü ihtimal ise faal aklın akla akledilir sûretleri vermesidir. Bu bakımdan aklî sûretin her defasında elde edilmesi için tekrar bir öğrenme sürecine gerek kalmamaktadır. İbn Sînâ'nın bilgi teorisi bu üçüncü ihtimal üzerine kurulmaktadır. Buna göre tikel sûretlerin elde edilmiş olması ve onların hayal veya hafıza güçlerinde bulunuyor olması onların idrâk edildiği anlamına gelmemektedir. Tümel sûretin idrâki ancak akılda, bilfiil akletme halinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla aklın faal akıl ile ittisâlinin anlamı, onun istediği zaman

²⁵⁸ İbn Sînâ, **İşârât ve't-tenbîhât**, c. II, s. 375. Fahreddîn er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 241.

²⁵⁹ Fahreddîn er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 278-279

akledilir sûretleri ondan talep etmesi ve ona yönelmesidir. İbn Sînâ'nın bahsettiği bu bilgiye yönelik meleke kazanma ve faal akıl ile ittisâl hali müstefâd akıldır ²⁶⁰.

Diğer taraftan eğer sûretler faal akıldan feyzeden manalarsa ve akıl ancak onunla ittisâl ettiğinde akledebiliyorsa bu durumda sûretlerin nefiste bulunduğunu söylemek mümkün olmamaktadır. Şu halde faal akılda sûretlerin bulunması bilginin araz olması açısından ne ifade etmektedir? Bilgi dediğimiz sûretler İbn Sînâ'nın birçok yerde ifade ettiği gibi, insan nefsi elde ettiği bilgilerle yetkinleşmekte ve akıl bu sayede bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl olmaktadır. Bu anlamda ileride tartışılacağı üzere yetkinleşmiş nefiste nasıl ki parça parça sûretlerin bulunduğu söylenemezse, fiili yalnızca akletmek olan ve salt bir akıl olan faal akılda da birbirinden ayrı sûretlerin bulunduğu söylenememektedir. Bu bakımdan faal akıldan akla feyzeden yalnızca mücerred bir manadır. Makul mananın farklılaşmasını sağlayan ise nefsin hazırlığıdır. Dolayısıyla akleden nefis faal akıl ile ittisâl ettiğinde manalar ona feyzederken, ittisâl dışında sûretler nefisten gitmektedir.²⁶¹ Bu bakımdan düşünen nefsin faal akıl ile ittisâl melekesi kazanması (*meleketü't-ittisâl*), bilginin nitelik kategorisine ve meleke türüne dâhil olması düşüncesiyle tutarlıdır. Çünkü bilme durumu nefsin yetkinliği ile elde edilmiş bir melekedir ve bu aynı zamanda aklın istediği zaman faal akıldan akledilir manaları almaya yönelik melekesi olduğu anlamına gelmektedir²⁶².

İbn Sînâ felsefesinde bu şekilde ortaya konulan bilgi teorisi, daha sonra hem bilginin elde edilişi açısından, hem de tanımı açısından eleştirilmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ'nın bilginin tanımlanması konusunda zorlandığını söylemektedir²⁶³. Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ'nın soyutlama teorisine göre dışarıdaki nesnenin sûretini maddesinden ayırmakla, mâhiyete ait unsurları dışarıda bırakmış olduğunu söylemektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın bilgi dediği şey tam olarak, maddi bağlarından soyutlanmış, tümel kavramlardır. Fakat bu tümel sûretler soyutlanarak elde edildikleri halde, tikele dair bilgi vermeyi nasıl sağlamaktadır?

²⁶⁰ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 187-190. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. II, s. 366.

²⁶¹ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 27.

²⁶² Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 181-182.

²⁶³ Fahreddîn er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye**, c. I, s. 444

Fahreddîn er-Râzî, bu bakımdan soyutlamayı *selb* olarak düşünmekte, böylesi bir durumun da dışarıdaki nesneyi bilinir kılmayacağını söylemektedir²⁶⁴.

İbn Sînâ'nın düşüncesine göre dışarıda mevcut olarak bulunan bir mâhiyet, mutlaka taşahhus etmiş bir mâhiyettir. Diğer bir ifadeyle, insanlık mâhiyeti, dışarıda bulunduğunda mutlaka, işaret edilebilir, belirli bir insan ferdini ifade etmektedir. Örneğin, Ahmet'in bilgisine sahip olduğumu söylemem için, onun bu taşahhus etmiş halini bilmem gerekmektedir. Fakat İbn Sînâ açısından, bilinmeye konu olan şey, insanlık mâhiyetinin kendisidir. Zihnîmizde, "düşünen canlı" cins ve faslından oluşan insanlık mâhiyeti, insanlık mâhiyetine sahip olmakla birlikte, dışarıda ferdileşerek Ahmet olarak tahakkuk etmiştir. Nefis tecrid sürecinde Ahmet'e ait maddi arazları soyutlamakta, sürecin sonucunda geriye mutlak bir insanlık manası kalmakta yani tümele ulaşılmaktadır. Fakat mantıkî açıdan "düşünen canlı", cins ve fasıl olarak insanın kurucu unsurları olmakla birlikte, insan mâhiyetinin dışarıda tahakkuk etmesi için cins ve fasıldan daha fazlasına ihtiyaç duyulmaktadır. Yani, düşünen canlıya ek olarak, belli bir zaman ve mekânda var olan kendisine has bazı özelliklere sahip olarak Ahmet'in ferdileşmesi arazlarla birlikte bulunması gerekmektedir. Bu durum bilinenin ne olduğu sorusu açısından paradoksal bir durumdur. Tümelî bilmek, tikeli bilmek değil, tikelde tümel manayı bilmek anlamına gelmekle birlikte, aslında tikele dair bir şey söylememektedir²⁶⁵. İbn Sînâ, bu manada bilmeye konu olan ferдин bilgisini duyuya konu olmak bakımından marifet olarak adlandırmaktadır. Bu ayrım, bilen öznenin aklî bir cevher olarak tasarlanmasıyla kaynaklanmaktadır, çünkü aklî olan ancak aklî olanı bilebilmektedir.

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımı girmektedir ve tümel ve tikel arasındaki kopukluğu tamamlayıcı bir unsur olarak görev görmektedir. İbn Sînâ bunu "dıştaki ve zihindeki varlık aynı mâhiyettir" bütünlüğünü kurarak aşmaya çalışmaktadır. Eğer zihindeki varlığın dıştaki varlığın aynısı olduğunu söylemezsek, bunun dışardaki varlığı temsil edemeyeceği açıktır. Fakat mâhiyetteki bu ortaklığa rağmen, soyutlama sürecinin sonunda elde ettiğimiz sûretler, mâhiyet anlamında bir şeyin cins ve yakın faslından

²⁶⁴ Fahreddîn er-Râzî, **el-Mebâhisü'l- Meşrîkiyye**, s. 444. Şaban Hakkı, "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî**, (ed.) Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2013, s. 429.

²⁶⁵ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 23.

ibarettir. Bu ise, dışarda gerçekleşmiş zatın ortaya çıkması için yeterli değildir. Çünkü dışta müşahhas olan varlığı bu durumu kendisine özgü çeşitli arazlarla elde etmiştir. Ali'yi Ahmet'ten ayıran, Ali'nin kendisine özgü şu zamanda ve mekânda bulunması, onu ayırt etmemizi sağlayan diğer özellikleridir. Dışta, mâhiyetini kuran cins ve fasıl, Ali'nin o ya da bu şahsiyet olarak var olmasını sağlamamakta, bu unsurlarla birlikte Ali'yi Ali yapan başka özelliklerin de bulunması gerekmektedir. Bu nokta dikkate alındığında, soyutlanmış sûretlerin tikelin bilgisini nasıl temsil ettiği problemlili hale gelmektedir. Çünkü İbn Sînâ, maddesiyle birlikte bulunan, tümelliğin elde edilemediği aşamayı bilgi olarak isimlendirmemektedir. İbn Sînâ'nın bilgi olarak isimlendirdiği soyutlamanın sonucunda elde edilen herhangi bir maddi bağlantıdan soyut makul sûretler, yani kavramlardır.

Diğer taraftan bu tartışmaya şunlar da ilave edilebilir. Bilgi, dışarda gerçekleşmiş varlıklardaki bu anlamların elde edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, yukarıda geçtiği şekliyle, güzellik, iyilik, kırmızı vb. cevher ve araz manalarının elde edilmesidir. İbn Sînâ Platonik ideleri reddederek, salt bir niteliğin, niceliğin vb. dışarıda kendi başına bulunmasının önünü kapatmıştır. Diğer bir deyişle, hem cevherler hem de arazlar, dışarda bulundukları zaman “mevcutla” birlikte bulunmaktadır²⁶⁶. Bu onların, varlık ve mâhiyet ayırımına konu olan mevcutlar olmalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, elde edilen bu cevher ve araz manaları İbn Sînâ tarafından, nefiste bulunuşları itibariyle araz olarak değerlendirilmektedir. Bu manaların bulunuşu cevherde arazın bulunuşu gibidir. Fakat burada, ilk bakışta İbn Sînâ'nın düşüncesi açısından çelişkili bir durum olduğu gözükmemektedir. Buna göre, aklın aşamalarını maddi akıl (heyûlânî akıl) dan müstefâd akla kadar sıralayan İbn Sînâ'nın düşüncesine göre, elde ettiğimiz bilgiler aynı zamanda aklın aşamalarını ifade etmektedir. Buna göre, kendisinde onun bir parçası olmaksızın konuda bulunan bilgiler nasıl olup da araz kategorisinde değerlendirilecektir. Burada araz tanımı ve akıllara tekrar değinilecek. Diğer taraftan, bu bağlam göz önünde tutularak, mâhiyetin dışardaki varlıkta tıpkı zihinde bulunduğu gibi bulunmasının bir zorunluluk olduğu söylenmelidir. Şu halde bilgi, bu görüşle tutarlı olarak, dışardaki varlıklardan soyutlayarak elde ettiğimiz manalar anlamına gelmektedir.

²⁶⁶ Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine", s. 37.

III. VARLIK-MAHİYET AYRIMI BAKIMINDAN BİLGİNİN ARAZLIĞI

Bilindiği üzere İbn Sînâ, el-İlâhiyât kitabında en genel kavram olarak varlığı ele almakta ve “varlık olmak bakımından varlığa” ilişkin halleri incelemektedir. Aynı şekilde İbn Sînâ, tanımda ve varlıkta maddeden ayırık varlıkların metafizikte ele alındığını söylemektedir²⁶⁷. Mevcut olmak bakımından mevcut, cevher ya da araz olsun herşeyde ortak olan bir anlamdır. Bu bakımdan metafizik, ortak olan bu anlamı ve ona ilişkinleri incelemekle bütün olarak varlığa ilişkin bir soruşturma yapmaktadır. Bununla birlikte, bütün bir varlık cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Dolayısıyla metafizik cevher ve arazların varlık tarzlarını incelemek ve onları ispat etmek sûretiyle mevcut anlamının nasıl her şeye yüklem olduğunu açıklamaktadır. Bilginin araz olması da, İbn Sînâ açısından böyle bir bağlamda anlam kazanmaktadır. İbn Sînâ, *Kategoriler*’de bilginin yalnızca dâhil olduğu araz kategorilerini ifade etmekte, fakat bunun ispatını metafizik ilmine bırakmaktadır.

İbn Sînâ el-İlâhiyât’ta bilginin arazlığı meselesini iki temel ayrım üzerinden ele almaktadır. Bunlardan birisi İbn Sînâ’ya kendinden önceki birçok probleme cevap üretme imkânı sağlayan varlık-mâhiyet ayrımıdır. Diğerisi ise, sûretin bulunduğu yere göre farklı hükümler almasını açıklayan mevzû-mahal ayrımıdır. Her iki ayrım da bilginin araz olması meselesinin tartışıldığı *el-İlâhiyât*’ta 3.8’de açıklayıcı unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Buradan hareketle İbn Sînâ’nın, Aristotelesçi özdeşlik düşüncesini kabul etmeden, makulün akılda bulunmasını açıklamayı amaçladığı söylenebilir. Çünkü “bilginin nefiste meydana gelen bir sûret” olduğu fikri kabul edildiğinde, makulün akılda bulunması ile ilgili söylenebilecek iki durum vardır. Buna göre ya Aristoteles’in *De Anima*’da öne sürdüğü gibi akledilir sûretin akılda bulunduğu onunla özdeş olduğunun ya da sûretlerin nefiste arazî bir şekilde bulunduğu söylenmesi gerekmektedir. Bu sayede akledilir sûret, nefiste bilgi ifade eden bir hal ve sıfat olarak bulunmaktadır. Fakat ikinci seçeneğin söylenebilmesi, hem nefis hem de makulün yapısıyla ilgili olarak Aristoteles’in nefis ve bilgi görüşünden büyük ölçüde ayrılmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ, ileride ele alınacağı

²⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 2.

gibi *İşârât ve't-tenbîhât* ve *Nefs* kitaplarında Porfiryüs üzerinden reddetmekte ve *Metafizik*'te bilginin araz olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.

İbn Sînâ'nın bilginin araz olduğunu ispatla ilgili en önemli argümanı, varlığın ve mâhiyetin gereklerinin farklı olduğudur. Buna göre, dışarıda bulunan cevher ve arazlar akılda bulunduğunda farklı hükümlere konu olmaktadır. Diğer taraftan varlık-mâhiyet ayrımı dışarıdaki sûret ile akıldaki sûretin bulunduğu mahallerin farklılığı, aynı sûretin her seviyede aynı anlamı korumakla birlikte neden farklı farklı sonuçlara sebep olduğunu da açıklamaktadır. Kendinde mâhiyet fikrinin mümkün kıldığı zeminde İbn Sînâ, dışarıdaki ve akıldaki sûretin aynı olduğunu söyleyerek metafizik bilginin elde edilmesinin de mümkün olduğunu temellendirmektedir. Bu sayede İbn Sînâ mâhiyetlerin her seviyede birliğini koruyarak bilginin meydana gelmesini açıklamaya çalışmaktadır.

İbn Sînâ'nın el-Îlâhiyât kitabındaki tartışmaları bağlamında bilginin araz oluşunu ispatına geçmeden önce, onun bilgi teorisi ile ilgili olarak birkaç hususa işaret edilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki bilginin "husûl" olduğu fikridir. Buna göre bilgi yalnızca sûretin meydana gelmesidir. Meydana gelen sûret ise, dışarıdaki mâhiyetin misali ya da bir benzeri değil, dışarıdaki mâhiyetin ta kendisidir. Fakat bu, nesnenin aynıyla akılda meydana gelmesini değil, onun akledilir mâhiyetinin nefiste meydana gelmesini ifade etmektedir.

A. Husûl Görüşü ve Zihni Varlık

İbn Sînâ'nın bilginin mâhiyeti ile ilgili olarak değinilmesi gereken en önemli düşüncelerinden biri, bilginin "husûl" olarak düşünülmesidir. Buna göre bilgi bir şeyin hakikatının bilen öznde meydana gelmesi olarak anlaşılmıştır. İbn Sînâ *İşârât ve't-tenbihât*'ın 3. *Namat*'ında idrâki şu şekilde tanımlamaktadır:

إدراك الشيء
"268 هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك"

²⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. II, s. 334. Karş. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 110, Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 216.

Fahreddîn er-Râzî *el-İşârât* şerhinde bu tanımın kanıtı olarak, bilfiil varlığı olmayan şeyleri örnek vermektedir. Buna göre, biz varlığı bilfiil olan ya da olmayan şeyleri tasavvur etmekte ve bu iki durumu birbirinden ayırt etmekteyiz²⁶⁹. Diğer bir ifadeyle, maduma dair bilğimiz, bir şekilde sabit olmalıdır. Bu bakımdan bir şeyin idrâki, ancak onun hakikatının meydana gelmesiyle gerçekleşmektedir. *el-İlâhiyât* 3.8’de ise yine aynı şekilde bilgiyi sûretin meydana gelmesi olarak düşünmektedir:

“Bilgi varlıkların maddelerinden soyutlanmış sûretlerinden elde edilir ve o sûretler, cevher ve arazların sûretleridir. إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها ”²⁷⁰” و هي صور جواهر و أعراض

En-Necât’ta ise, her idrâkin sûretin elde edilmesi olduğunu söylemektedir:

"Öyle görünüyor ki her idrâk, idrâk edilen sûretin alınmasıdır. يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك."

İbn Sînâ *Mübâhasât* adlı kitabında, temessülün mâhiyetin ne olduğuna yönelik bir soruya, nefiste onun varlığın kendisinin değil, hakikatının meydana gelmesi olduğunu söylemektedir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre, nefiste meydana gelenin varlığın kendisi olduğu düşünülmesi durumunda, her mevcudun temessül etmesi, madumun ise idrâk ya da tasavvur edilememesi gerekmektedir. Dolayısıyla nefiste o şeyin hakikati meydana gelmektedir²⁷¹. Bu bağlamda İbn Sînâ’ya göre bilgi, her halükarda bir hakikatin bir mahalde meydana gelmesidir²⁷². Bu tanımlardan hareketle, meydana gelen sûretin mâhiyeti hakkında ne söylenebilir? Bu noktada devreye İbn Sînâ felsefesinin en önemli unsurlarından birisi olan "zihnî varlık" girmektedir. Zihnî varlık fikri İbn Sînâ’nın husûl fikrinin bir sonucudur. Buna göre, dışarıdaki nesnenin aynısı olan makul sûreti akleden nefiste meydana gelmekte ve bu makul sûret sayesinde nefis, dışarıda maddi özellik ve arazlarla bulunan tikeli bilmektedir. Faal akıl hem akledilir hem de maddi sûretleri feyzetmekte, bu bakımdan akleden nefis de dışarıdaki nesneyle aynı

²⁶⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 127.

²⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c.I, s. 126.

²⁷¹ İbn Sînâ, *Mübâhasât*, Muhsin Bîdârfer (thkk.), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992, s. 184.

²⁷² Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 46.

kaynaktan sûreti elde etmektedir. Bu bakımdan zihinde bulunan akledilir sûret ile dışarıdaki nesneyi o nesne yapan sûret aynıdır²⁷³.

Zihnî varlığın kabulü ya da reddi yahut kabul edilmekle birlikte bu varlığın mâhiyetinin dışardaki varlıktan farklı olduğunu savunmak, bir düşüncenin bilginin kendisine yönelik tavrı ifade etmektedir. Buna göre, zihni varlık, felsefecilerin, kelimcilerin ya da tasavvufçuların bilgi tanımlarını belirginleştirmelerinde önemli bir rol oynamıştır²⁷⁴. Felsefeciler, zihnimizde meydana gelen sûretlerin dışarıdaki varlıkla aynı mâhiyete sahip olduğunu söylemekle birlikte, daha sonra Fahreddîn er-Râzî'nin de dile getireceği şekilde, kelimciler zihni varlığı kabul etmemiş, bilgiyi bir izâfetten ibaret görmüşlerdir. Aynı şekilde varlığın ya da mâhiyetin asliyeti ile ilgili tartışmalar göz önüne alındığında, zihni varlık konusu önem kazanmaktadır. Çünkü mâhiyetin asliyetini savunan felsefecilere göre, bilgi nefiste kâim olan bir keyfiyet yani araz iken, varlığın asliyetini savunanlara göre, nefiste eşyanın zatından ziyade bir benzeri bulunmaktadır. Dolayısıyla nefis, bu benzerlerle nitelenmek zorunda değildir²⁷⁵. Diğer taraftan bu sorun, tümellerin dışarıda ve zihinde bulunmaları ile ilgili problemin bir uzantısıdır. Buna göre, bir tümel tümel olması bakımından ancak zihinde bulunmaktadır. Dışarıda ise, arazlarla karışık olmayan ve bireyselleşmemiş herhangi bir mutlak güzellik ya da mutlak iyilik gibi kavramlardan bahsetmek mümkün değildir. Bu doğrultuda bilgi dediğimiz ve dışarıdaki nesnenin bilinmesini sağlayan akledilir mâhiyet akılda bulunur.

Risâle fî tahkîki'l-küllîyât adlı eserinde Kutbuddîn er-Râzî, sûreti iki anlama karşılık olarak kullanmaktadır. İlk olarak sûret, akılda meydana gelen bir nitelik olan ve şeyin bilinmesine ayna olan anlama denilirken, ikinci olarak ise ilk sûret ile bilinen anlama denilmektedir. Bu anlamda zihinde bulunan sûretlerden hangisinin tümel olduğu ve dışarıdaki nesnelere mutabık olduğu konusu tartışmalı hale gelmektedir²⁷⁶. Çünkü Tûsî ve Kutbuddîn er-Râzî'ye göre zihinde bulunan sûretler, dışarıdaki nesnenin yalnızca benzeridirler (*misal*). Çünkü sûretlerin aynı olması durumunda, bilginin araz

²⁷³ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 47.

²⁷⁴ Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 549

²⁷⁵ Fatih İbiş, Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihninin Ontik Konumu, *Bilimnâme*, 22, 2012, 1, s. 235.

²⁷⁶ Kutbuddin er-Râzî, "Risale fi tahkiki'l-küllîyyat", s. 22, Tûsî, Kutbuddin er-Râzî ve Fahreddîn er-Râzî'nin tümel sûretler ve kendinde mâhiyetin yeri hakkındaki tartışmalarının ayrıntıları için bkz. Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine", s. 41

olması meselesinde İbn Sînâ'ya yöneltile eleştiride olduğu gibi, cevherlerin cevher, arazların araz olarak bulunması gerekecektir. Fahreddin er-Razi ise, bu görüşün İbn Sînâ'nın teorisi ile uyuşmadığının farkındadır. Bu yüzden daha sonra zihni varlığı reddetme yoluna gidecektir²⁷⁷.

Bu bağlamda Fahreddîn er-Râzî akledilir sûretin akılda bulunması meselesini, *Şerhu'l-İşârât*'ta temessül kavramı üzerinden incelemektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin dile getirdiği itiraza göre, eğer akılda meydana gelen sûret dışarıdaki nesnenin aynısı ise, akletme durumunda nefsin, örneğin ateşin ya da dairenin kendisine dönüşmesi gerekmektedir. Çünkü dışarıdaki nesne ile akılda bilinen sûretin aynı olduğunu söylemenin zorunlu sonucu, nefsin aklettiği şeye dönüştüğünü söylemektir. Diğer taraftan Fahreddin er-Razi, Tûsî'nin daha sonra iddia edeceği gibi, akılda bulunan bu sûretin dışarıdaki sûretin benzeri olacağı düşüncesini de reddetmektedir²⁷⁸.

Bu bakımdan İbn Sînâ'nın sûretlerin farklı seviyelerde ayniliğini koruyarak, nasıl daha sonra Fahreddin er-Razi'nin dile getireceği itirazı aşabildiğinin ortaya konulması gerekmektedir.

B. Varlık-Mâhiyet Ayırımının Bilgi Açısından Sonuçları

el-İlâhiyât kitabında bilginin araz olması konusunu, İbn Sînâ varlık-mâhiyet ayrımı üzerinden çözümlemeye çalışmaktadır. Bu bakımdan onun, akılda bir anlam olarak bulunan mâhiyete, dışarıda varlığın eklenmesinin ne anlama geldiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Birinci bölümde belirtildiği üzere, varlığın ve mâhiyetlerin farklı varlık tarzlarına sahip olmak bakımından, farklı hükümlere konu olduğu düşüncesine İbn Sînâ öncesinde rastlanılamamaktadır. Aristoteles, bir şeyin akıldaki ve dışarıdaki varlığını aynı görmekle birlikte, ikisinin de sahip olduğu aklî sûreti kuvve ve fiil ayrımları üzerinden düşünmekteydi. Aristoteles, bilfiil haldeki sûretlerin ancak akılda bulunacağı ve akılda bulunan form olduğunu söylemekteydi. Bu anlamda, İbn Sînâ açısından varlık- mâhiyet ayrımının bilginin araz oluşu bağlamında nasıl işletildiği önemli hale gelmektedir.

²⁷⁷ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 64-65, Ömer Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine", s. 42.

²⁷⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, s. 219, Nasiruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, Süleyman Dünya (thk.), Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992. c. II, s. 363-365.

İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-Arûziyye* gibi ilk eserlerinden, *el-İşârât* gibi son dönem eserlerine kadar geliştirdiği varlık-mâhiyet ayrımını, mevcutların varlık tarzlarını incelediği *el-İlâhiyât* kitabında daha özel meselelere uygulamaktadır²⁷⁹. İleride akıl-makul ittihadı ile ilgili tartışması ele alınırken ifade edileceği gibi, İbn Sînâ Tanrı ve ayrık akıllar dışında ittihadı reddetmekte ve varlık mâhiyet ayrımına konu olan mümkün varlıklarda, bilmenin bu şekilde gerçekleşmediğini söylemektedir. Çünkü madde ve sûretten meydana gelen bütün varlıkların, bilinmesi doğrudan değil, ancak soyutlama yoluyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda, maddelerinden soyutlamak sûretiyle bu varlıklardan elde edilen zati anlamlar nefiste arazî olarak bulunmakta ve nefis bu akledilir sûretleri yani mâhiyetleri bilmektedir.

İbn Sînâ "tanım teorisi"nin ilkelerini ortaya koyduğu *el-Burhân*'da, Aristoteles'i takiben "tanımın mâhiyete delalet eden söz" olduğunu söylemektedir. Mâhiyet ise, bir şeyi o şey yapan ve zatının tam olarak meydana gelmesini sağlayan hakikatin tamamını ifade etmektedir²⁸⁰. Zatin meydana gelmesi, onun kurucu unsurlarını gerektirmekle birlikte, varlığın zatin meydana gelmesinde herhangi bir dahli yoktur. Bu doğrultuda bir şeyin mâhiyetinin bilinmesi, o şeyin kurucu unsurları olan zatilerin bilinmesi iken, varlıklarının bilinmesi ikinci bir araştırmayı gerektirmektedir. Yani bir şeyin cevher olması bakımından araştırılması ile var olması bakımından araştırılması iki farklı şeydir. Yine *el-Burhân* 1.5'te İbn Sînâ, Aristoteles'e paralel olarak mâhiyeti talep eden sorunun, varlığı talep eden sorudan önce geldiğini söylemektedir. Herhangi bir şeyi bilmek isteyen kimse, öncelikli olarak kendinde gerçekleşmiş zatı bilmek durumundadır. Bu bakımdan "nedir" sorusu "var mıdır" sorusunu öncelemektedir. Çünkü bir şeyin varlığına dair bilgiyi talep eden kimse, öncelikli olarak bu isimlerin delalet ettiği anlamı talep etmelidir. Bu isimlerin ifade ettiği anlamı bilebilirken, varlıklarına dair herhangi bir bilgiye sahip olmaması mümkündür²⁸¹. Tümelleri ele aldığı *el-İlâhiyât* 5.2'de ise şöyle söylemektedir:

²⁷⁹ Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth- Century Islamic East (Masriq): Asketch", **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics**, (ed.) Dag. N. Hasse, Amos Bertolacci, Almanya: s. 31

²⁸⁰ İbn Sînâ, **el-Burhân/II. Analitikler**, s. 3.

²⁸¹ İbn Sînâ, **el-Burhân/II. Analitikler**, s. 19.

“Şöyle deriz: kuşkusuz insan olmaklığı açısından insanın doğasına mevcut olmaklığı ilişir. Bununla birlikte onun mevcut olması, insan olması değildir ve insan olmaya da dâhil değildir. İnsan doğasına varlıkla birlikte bu tümellik ilişir ve bu tümellik ancak nefste bulunur. فنقول: أما الطبيعة الإنسان من حيث هو الإنسان فيلحقها أن تكون موجودة و إن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان و لا داخله فيه، و قد تلحقها مع الوجود هذه الكلية و لا وجود لهذه الكلية إلا في النفس. »²⁸²

İbn Sînâ şeylerin zihinde bir tür varlıkla bulunduklarını ve bu anlamda zihnî varlık olduklarını söylemektedir. Fakat zihnî varlık, bir şeyin dış dünyada var olup olmadığına dair herhangi bir ima içermemektedir. Zihnî varlık yalnızca şeyin, ne olduğuna işaret etmekte, dış varlık ise o şeyin var olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımı bu anlamda, tasavvurda varlıktan bağımsız olarak düşünebilen bir anlamın varlığına bağlıdır. Bu doğrultuda mâhiyetin varlığa önceliği vardır. Çünkü hiçbir şey mâhiyeti bilinmeden bilinemez. Mantıksal olarak ise varlık mâhiyetten önce gelmektedir²⁸³.

“Zorunlu varlık, bir şeyin mâhiyetinde o şeyle ortak olamaz. Çünkü onun dışında kalan her şeyin mâhiyeti, varlığın imkânı gerektirmektedir. Varlığa gelince o, bir şeyin mâhiyeti ya da bir şeyin mâhiyetinin bir parçası değildir. Bununla şunu kastediyorum, mâhiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Aksine varlık mâhiyetin üzerine *gelip çatmıştır*. واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضيتها لامكان الوجود و أما الوجود فليس بماهية لشيء و لا جزءاً من ماهية شيء أعني الأشياء التي²⁸⁴ لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها.

İbn Sînâ mâhiyetin, varlıktan ayrı olarak düşünülmesi meselesini metafizik ilminin kuruluşu ile ilgili olarak *el-İlâhiyât* 1.5'te detaylı bir şekilde ele almaktadır. "Varlık olmak bakımından varlığın" ilmi olarak metafiziğin tümel bir ilim olarak kurulabilmesi ancak, ispata muhtaç olmayan en genel kavramlardan yola çıkılarak sağlanabilmektedir. "Şey" ve "mevcut" kavramları da bunlardandır ve bu kavramlar açıkça birbirinden ayrı iki durum olarak ifade edilmektedir²⁸⁵. İbn Sînâ, duyulur somut

²⁸² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 182.

²⁸³ Amos Bertolacci, *The Distinction of Essence and Existence In Avicenna's Metaphysics. The Text And Its Context*, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, (ed.) Felicitas Opwis, David Reisman, Boston: Brill, 2012, s. 258. Deborah Black, *Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna*, *Medieval Studies*, 61, 1998, s. 6.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'tenbîhât*, c. III, s. 477. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 131.

²⁸⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 28-29.

tikellerde gerçekleşen varlık anlamını, nefiste bir şekilde var olan şey anlamından ayırmaktadır. Buna göre "bir şey vardır" denildiğinde genel olarak anlaşılan onun dış dünyada var olduğudur. Bu anlamda mâhiyetin varlığı, dış dünyada somutlaştığında ve belli bir türün bireylerinde örneklediğinde varlık anlamı mâhiyete artı bir anlam olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla bir mâhiyetin varlığa gelmesi, onun bireyselleşmesi ile aynı anlamdadır. Nefiste şeyin bir varlığı olduğu söylenildiğinde ise, onun dış dünyadaki varlığı dikkate alınmaksızın zihinsel bir şekilde var olduğu kastedilmektedir.²⁸⁶

İbn Sînâ, mutlak olmadığı sürece madumun bilinebileceğini söylemektedir. Çünkü O'na göre, bir anlam dış dünyada bulunmasa da, nefiste bir varlık kazanmıştır. Tasavvur edilen parçalar tasdik edilip, dış dünya ile bir nispetle gerçekleşmedikçe, dış dünyada bir şeyin olduğu bilinmemektedir. Bu bakımdan nefiste bulunan anlam, dış dünyada meydana gelmeyi zorunlu olarak gerektirmemektedir²⁸⁷. Buradan hareketle İbn Sînâ, mesela "kıyamet kopacaktır" gibi gelecek hakkında kurduğumuz önermelerin de bu şekilde olduğunu söylemektedir. Burada önemli olan, nefiste bulunan anlamların herhangi bir şekilde varlık anlamına sahip olduğunun kabul edilmesidir. Bu anlamda İbn Sînâ, şeylerin nefiste zihnî bir varlıkları olduğunu söylemektedir. *II. Analitikler*'de İbn Sînâ imkânsız ve zatı olmayan şeyin ne anlamda var olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

"Bu ve bir önceki fasılda anlatılan sorulardan her birinin cevabına meydana gelmiş mevcut şeylerle ulaşılır. Fakat burada bir kuşku vardır: Zatı yok ve imkânsız olan, "o nedir" sorusu sorulduğunda nasıl tasavvur edilecek ki, bundan sonra "o var mıdır" diye sorulsun? Çünkü onun nefiste bir anlamı oluşmadan nasıl "o meydana gelmiştir veya gelmemiştir" diye hüküm verilecektir? Halbuki imkânsızın varlıkta sûreti yoktur; dolayısıyla imkânsızdan nasıl sûret alınacak ve tasavvur edilen bu şey, onun anlamı olacaktır?²⁸⁸"

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ varlık anlamını, bir şeyin zatından ayırmaktadır ve bunu imkânsız ya da zatı olmayan şeylerde olduğu gibi, dışarıda herhangi bir varlığa

²⁸⁶ Black, **Mental Existence**, s. 7, Fazlurrahman, **İbn Sînâ'da Varlık ve Mâhiyet**, (çev.) Hasan Akkanat, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 10, s. 2, 2010, s. 201.

²⁸⁷ İbn Sînâ, **el-İlâhiyât/Metafizik**, c. I, s. 31.

²⁸⁸ İbn Sînâ, **el-Burhân/II. Analitikler**, s. 22.

sahip olmamak üzerinden temellendirmektedir. İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımını bu şekilde kurgulamasını mümkün kılan ise, O'nun kendinde mâhiyet fikridir. Yukarıda anlatılanlara ek olarak, ne akılda ne de somut bireylerde var diyemeyeceğimiz bir mâhiyet vardır ki, İbn Sînâ mâhiyetin bu modunu bir itibar olarak düşünmektedir. Bu bakımdan, onun varlık-mâhiyet ayrımı, kendinde mâhiyet görüşünden ayrılmamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kendinde mâhiyeti temellendirdiği ifadeler daha yakından bakmak gerekmektedir.

1. *Kendinde Mâhiyet Fikri*

Daha önce işaret edildiği gibi, Aristoteles'in Platonik ideleri bilgi teorisi açısından eleştirmesinin temelinde, dışarıda soyut bir şekilde var olan idelerin tümellik, ezelilik gibi sıfatlarının, tikellere yüklenemeyeceği düşüncesi vardır. Atlık idesi, atlık anlamının yanı sıra zikredilen sıfatlara sahip olmasından dolayı, tikel ata yüklem yapılamamaktadır. Buradan hareketle Aristoteles, Platonik ideleri anlamsız bulmaktadır. Aristoteles gibi İbn Sînâ da Platoncu ideleri net bir şekilde reddetmektedir²⁸⁹. Fakat İbn Sînâ Aristoteles'ten farklı olarak her mümkün varlığın mâhiyet ve varlık ayrımına konu olduğunu söylemektedir.

Varlık anlamını, mâhiyetten dışlamak kaydıyla İbn Sînâ, kendinde iyi, kötü, güzel gibi anlamların düşünülmesine imkân sağlamıştır. Bu bakımdan "kendinde mâhiyet" düşüncesi ile İbn Sînâ ideleri kabul etmeden zihindeki akıldaki nesneye yüklem olabilen ve bu sayede her seviyede mutabakatın sağlanmasını mümkün kılan ortak bir anlam fikrine ulaşmıştır. Buna göre bu anlam zihinde bulunduğu tümellik ve tikellik ile, dışarıda bulunduğu da maddi arazlarla bulunmaktadır. Kendinde mâhiyeti bu anlamda bir itibar olarak düşünen İbn Sînâ, bu sayede soyut formların dışta

²⁸⁹ İbn Sînâ *el-Burhân*'da şöyle ifade etmektedir: "Platon ise ayırık aklı sûretlerin her aklı varlık için, hatta doğal şeyler için mevcut olduğunu kabul etmiş ve onlara soyut olmaları durumunda idelar (müsül) adını ve maddeyle birlikte bulunmaları durumunda doğal sûretler (suverun tabîyye) adını vermiştir. Bütün bunlar yanlıştır. Çünkü doğal sûretler, maddeden soyutlandıklarında kendileri olamazlar. Matematiksel sûretler ise, her ne kadar maddesiz tanımlansalar da, maddesiz var olamazlar." İbn Sînâ, **el-Burhân/II. Analitikler**, s. 133. İbn Sînâ bir adım daha giderek Platon'un idelerini gereksiz ve anlamsız bulunduğunu belirtmektedir: "Platon'un idealarına gelince; onlara veda etmeliyiz. Onlar anlamsız sesler ve isimlerden ibarettir. Şayet mevcut olsalardı bile, Burhan ilmine hiçbir girdileri olmazdı." İbn Sînâ, **el-Burhân/II. Analitikler**, s. 176. *el-İlâhiyât*'ta ise şöyle söylemektedir: "Platon ve hocası Sokrates bu görüşte aşırı gidiyorlar ve şöyle diyorlardı: İnsanlığın tek ve mevcut bir anlamı vardır ve bu anlamda fertler ortaktır. Fertler yok olduğu halde o anlam varlığını sürdürür. İnsanlığın bu anlamı, çoğalan fesada uğrayan duyulur anlam değildir. Öyleyse o anlam, ayırık akledilir anlamdır. Diğer bir grup ise, bu sûretin ayırık olmadığını bilakis onun ilkelerinin ayırık olduğunu düşündüler". İbn Sînâ, **el-İlâhiyât/Metafizik**, c. II, s. 56.

tek başlarına bulunabilmeleri anlamında ideler teorisinin açmazlarından da kurtulmuş olmaktadır²⁹⁰.

Mâhiyetin hem zihinde, hem de dışarıda bireysellerde meydana gelmiş modundan ayrılan kendinelik durumu, İbn Sînâ'nın varlık mâhiyet ayrımını tutarlı bir şekilde ortaya koyabilmesini sağlamıştır. Çünkü bu haliyle mâhiyet, varlıkla ilgili herhangi bir imaya sahip değildir. İbn Sînâ bir şeyi, o şey yapan bir hakikate sahip olduğunu belirterek, bunun bazen özel varlık olarak (*el-vucûdu'l-hâs*) isimlendirildiğini söylemektedir²⁹¹.

"Konumuza dönüp şöyle deriz: açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mâhiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de "olumlama" ile eş anlamlı "varlık"tan ayrı olduğu malumdur. Şöyle ki; "falan hakikat ya dış dünyada veya nefslerde veya mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur" denildiğinde, bu ifadenin anlaşılır ve belirgin bir anlamı vardır. *و نرجع فنقول: إنه من البين أن لكل شئ حقيقة خاصة هي ماهيته و معلوم أن حقيقته كل شئ الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، و ذلك لأنك إذا قلت: حقيقته كذا موجودة إما في الأعيان، أو في الأنفس، أو مطلقا يعمها جميعا، كان لهذا معنى محصول مفهوم.*"²⁹²

İbn Sînâ düşüncesinde kendinde mâhiyetin bilgi açısından en önemli rolü, mâhiyetler arasında birliği sağlamasıdır. Bu birlik sayesinde İbn Sînâ varlığın çeşitli görünümelerini açıklama imkânı bulmuştur. İbn Sînâ şeylerin mâhiyetlerinin bazen dış dünyadaki şeylerde, bazen de tasavvurda bulunduğunu söylemektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın düşüncesine göre üç itibar bulunmaktadır. İlkinde, mâhiyet dış dünyada ya da düşüncede bulunması ve bu iki varlık seviyesinde kendisine ilişkinler dikkate alınmaksızın kendinde bir itibar olarak düşünülmektedir. Daha sonra mâhiyet dış dünyada ve varlıkla bulunmasından kaynaklanan bir takım arazlarla düşünülmektedir. Mâhiyet bunların yanında düşüncede var olduğunda, bu kez mâhiyete zihindeki varlığa özgü tümellik-tikellik, zatilik-arazîlik gibi arazlar ilişmektedir. Fakat tümelliğin ya da

²⁹⁰ Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine", s. 37.

²⁹¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 29.

²⁹² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 29.

tikelliğin dış dünyada herhangi bir varlığı yoktur ve bunlar dış dünyadaki varlığı zihinde belli ilişkiler etrafında anlamayı mümkün kılan arazlardır²⁹³.

İbn Sînâ'nın *Medhâl*'deki bu ayrımının temel sâiki açıktır. O'na göre biz bir şeyi bilmek istediğimiz zaman zorunlu olarak onu tasavvur ederiz ve bu durumda mâhiyete zihinde bulunan bazı haller ilişmektedir. Buna göre, bilinenden bilinmeyene giderken zihinde, bilinen şeyin zatında sahip olduğu şeylere ek olarak, akla özgü arazlar da bulunmaktadır. Bu sayede akıl dış dünyada bulunan nesnenin mâhiyetini belli ilişkiler çerçevesinde tasavvur ve tasdik eder. Bilme bu bakımdan, zihinde öncelikli olarak şeyin tasavvur edilmesiyle olmaktadır. Buna göre anlam zihinde temessül etmekte, fakat bir tasdik gerçekleşmemektedir. Çünkü şeyin tasavvuruna onun doğru ya da yanlış olması dâhil değildir. Tasdik ancak, zihinde meydana gelmiş bu tasavvurun, şeylerle olan nispetinde örtüşme gerçekleştiğinde mümkün olmaktadır²⁹⁴.

Tümeller konusunu ele aldığı *el-Medhâl 1.12*'de İbn Sînâ, doğal, aklî ve mantikî olarak ayrıldığını söylemektedir. O'na göre bu tümeller, bazen "çokluktan önce", bazen "çoklukta", bazen de "çokluktan sonra" bulunmaktadır. Örneğin cins olan "canlı" (*hayvân*) kavramının kendinde bir anlam (*mana*) olduğunu, bu bakımdan ister dışarıda bireylerde ister nefiste bulunsun, bu kendinde anlama sahip olmaya devam edeceğini söylemektedir. Buna göre, bu kendinde anlama genellik ya da özellik dâhil değildir. Çünkü genelliğin dâhil olması durumunda, mâhiyet özelleşmesi mümkün olmazdı. Canlılık anlamı ancak, kendine işaret edilebilir olmasını sağlayan bir anlamın eklenmesi ile bir fert olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, akıldaki anlam da bu şekildedir. Fakat zihinde bulunduğu bu anlama, çok şeye nispet edilmesini sağlayan bir anlam ilişmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'ya göre, tümellik ancak zihinde ortaya çıkan bir durumdur. Bu anlamda canlının kendisi zihinde bir anlama sahip olmakla birlikte, tümellik ve cinslik ayrı bir anlam olarak bulunmaktadır. Bunlar canlı anlamına zihinde bulunması bakımından ilişen durumlardır²⁹⁵. Bu canlılık anlamı ise, mâhiyetin her bulunuşunda aynı anlama sahiptir. Mâhiyetlerin her seviyede bu anlamı koruyacağından hareketle, İbn Sînâ varlığın mâhiyete dış dünyada eklenen bir şey olduğunu söyleyerek, varlığa ait

²⁹³ İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantığa Giriş*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 8.

²⁹⁴ İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantığa Giriş*, s. 8-11.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantığa Giriş*, s. 58.

gereklerin ve hükümlerin de ancak bu seviyede ortaya çıktığını söylemektedir. Bu anlamda akledilir olan anlam, aynıyla dışarıda varlığa gelmektedir²⁹⁶.

İbn Sînâ'nın düşüncesine göre, canlılık anlamı bazen tıpkı yapay bir şeyin makulünü düşünüp sonra onu dış dünyada meydana getirmemiz gibi, önce makul olarak sonra da dış dünyada çoklukta bulunur. Bazen de, önce dışarıda var olur sonra ise akılda tasavvur edilir. İbn Sînâ akılda meydana gelen makul sûretin, dış dünyadaki varlığın sebebi olduğunu söylemektedir²⁹⁷.

"Doğal şeylerden her bir makul, tek bir anlamdır. Sonra bu anlamlar, çoklukta varlık kazanırlar. Böylece çoklukta meydana gelirler ve çoklukta hiçbir şekilde birleşmezler. Çünkü dış dünyada genel olan bir şey yoktur, bilakis yalnızca tefrik vardır²⁹⁸".

İbn Sînâ tümeller konusunu, *el-Medhâl*'de söylediği gibi *el-Îlâhiyât* kitabında tekrar ele almaktadır. İbn Sînâ'nın tümellerin bulunuşu ile ilgili düşünceleri göz önüne alındığında, mâhiyetlerin birliği konusunda en temel ilke, kendisine eklenen varlık sayesinde, akıldaki anlamın aynıyla dışarıda bulunacağı düşüncesidir. İki durum arasındaki temel fark, aklî varlığın bir zihinde bulunmak bakımından dışta gerçekleştirebileceği hükümleri gerçekleştirememesidir²⁹⁹. Bu noktada hem dışarıda, hem de zihindeki mâhiyetler arasında birliği sağlayan şey, mâhiyetin kendisine nispetle anlamıdır. İbn Sînâ akılda bulunan, örneğin tümel at veya insan mâhiyetinin, tümellikle birlikte 'insanlık' anlamının bulunduğunu söylemektedir. İnsanlığın tanımına hiçbir şekilde, tümellik dâhil olmamakta, aksine tümellik insanlık anlamına ilişmektedir. Bu bakımdan, ne dış dünyada bulunduğunda, ne de akılda bulunduğunda sahip olduğu özelliklerden hiç biri kendinde mâhiyete dâhil değildir.

İbn Sînâ duyulur olan ve madde ve arazlarla birlikte bulunan canlı veya insanı, doğal insan (الإنسان الطبيعي) olarak adlandırmaktadır. Kendi olması bakımından zâtı dikkate alındığında, buna genellik-özellik gibi hiçbir şart dâhil olmamaktadır. İbn Sînâ

²⁹⁶ Mâhiyetlerin Tanrı'daki durumu ile ilgili olarak bkz. Deborah Black, **Mental Existence**, s. 10, İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantığa Giriş*, s. 62.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantığa Giriş*, s. 61-62

²⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantığa Giriş*, s. 62.

²⁹⁹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 18.

bu anlamı, aynı zamanda ilahi bir durum olarak düşünmektedir. Fakat her ne kadar şahsın varlığı Allah'ın inayetiyle meydana gelse de, madde ve arazlarla bulunan şahs tikel doğadan kaynaklanmaktadır³⁰⁰. Bir mâhiyet herhangi bir şey olması şart koşulmaksızın var olduğunda yalnızca bir itibar olarak düşünülmektedir. Bir şeyin kendi olması bakımından zatı diğer bütün itibarları öncelemektedir. Çünkü bir şeyin kendinde anlamı düşünülmeden onun dışarıda ya da zihinde bulunduğu söylenememektedir³⁰¹.

Bir önceki kısımda değinildiği gibi şeyler, onu o şey yapan bir mâhiyete sahiptir ve bu mâhiyetler onların hakikatleri ve zatlarıdır. Ancak bu zat oluştuktan sonra, zatı izleyen şeyler ona eklenmektedir. Örneğin dışarıda bulunan bir ferдин hakikati, insanlık anlamıyla gerçekleşmekle birlikte, ferдин bireysel varlığı belirli bir nicelik ve nitelikte gerçekleşmektedir. Bu bakımdan şeye eklenen özelliklerinden bazıları varlığında gerekli olan özellikler iken, bazıları zatını kuran özelliklerdir.³⁰² İbn Sînâ'ya göre bireyler arasındaki farklılığı ve başkalığı sağlayan şeyler arazlardır. Çünkü tahakkuk etmiş bir fert arazlardan ayrı bulunamamaktadır.³⁰³

"Varlıkta canlının birden fazla tarzı bulunduğu gibi, akılda da böyledir. Çünkü akılda daha önce belirttiğimiz gibi, soyutlama tarzıyla soyutlanmış, canlı sûreti vardır. Canlı bu açıdan *aklî sûret* olarak isimlendirilir. Yine akılda canlının sûreti, tek tanımla çok şeye örtüşmesi bakımından bulunur. Bu durumda tek sûret, akılda çokluğa izafe edilir. Canlı bu itibarla tûmeldir ve tûmel canlı canlılardan herhangi birisine, yani sûretini bir şekilde hayalinde canlandırdığın herhangi birine nispeti değişmeyen akıldaki tek anlamdır. Sonra akıl onun anlamını arazlardan soyutlar ve akılda bizzat bu sûret meydana gelir. Bu sûret, canlılığın dıştaki bir mevcuttan alınan veya bizzat kendisi dışta olmayıp hayal onu üretmiş olsa bile dıştaki bir mevcudun yerini tutandan alınan herhangi bir şahsi hayalin soyutlamasından meydana gelmiştir. Bu sûret fertlere nispetle tûmel olsa bile kendisinde bulunduğu cüzi nefse göre tekildir ve akıldaki sûretlerden birisidir³⁰⁴."

Bilginin araz olması ile ilgili problem, kendinde durumu dikkate alındığında, bilginin dış dünyada nasıl bulunduğu ile ilgili hiçbir ima barındırmayacağı fikri üzerine kuruludur. Hatırlanacağı üzere, bilginin araz olması ile ilgili en önemli şüphe,

³⁰⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 177.

³⁰¹ Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine", s. 39.

³⁰² İbn Sînâ, *el-Medhâl/Mantığa Giriş*, s. 23

³⁰³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 176.

³⁰⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c.1, s. 181.

cevherlerin sûretlerinin akılda araz olarak bulunmasına yönelik itirazdan kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'nın aktardığı itirazın en önemli iddiası, cevherlerin özleri gereği cevher oldukları ve bundan dolayı nerede bulunurlarsa bulunsunlar, bu doğayı sürdürecekleri fikridir. Buna göre cevherin mâhiyeti, kendinde cevherdir ve hiçbir konuda bulunmamaktadır³⁰⁵. İbn Sînâ, bu itirazı mâhiyetlerin her varlık seviyesinde birliklerini korumakla birlikte, bulundukları yere göre farklı hükümlere konu olduğunu söyleyerek aşmaya çalışmaktadır.

Akılda meydana gelen mâhiyetin dışarıdaki tahakkuk eden mâhiyet ile aynı olduğunu söyleyen İbn Sînâ'nın ifadeleri nasıl anlaşılmalıdır? İbn Sînâ'ya *el-İlâhiyât* 3.8'de yöneltilen eleştirinin ima ettiği gibi, akılda meydana gelen sûret her seviyede aynıysa cevheri cevher yapan sûretin araz olması nasıl mümkün olmaktadır? Eğer cevher kendinde bir anlama sahip ise ve varlık hiçbir şekilde ona dâhil değilse, cevherin cevher olarak sabit olması gerekmektedir. İbn Sînâ'nın şeylerin bilgisinin maddelerinden soyutlanmakla elde edildiğini söylediği ifadeleri göz önünde tutulduğunda, dışarıdaki sûret ile akıldaki sûretin aynı olmaması gerekmektedir. Çünkü dışarıda meydana gelen sûret, kendisine yerleşerek bilfiil yaptığı maddenin nedeni olmakla birlikte, işaret edilebilir bir fert olan tahakkuk etmiş mâhiyetin de illetidir.

“Buna karşı şöyle deriz: Cevherin mâhiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mâhiyetine aittir. Çünkü o mâhiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mâhiyettir. Yani bu mâhiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz. Yani, ‘akılda bir konuda olmaksızın var olmak’ cevherin tanımı değildir. Onun tanımı akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır.”³⁰⁶

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ cevherin ve arazın dış dünyada nasıl bulunduklarından ayrı olarak ele alınması gereken bir mâhiyetlerinin olduğunu ve tanımlarına akılda olmak ya da dışarıda olmak gibi özelliklerin dâhil olmadığını söylemektedir. Bir konuda bulunmamak cevherin cevher olması bakımından tanımıdır.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 126.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 126-127.

Fakat cevher ancak dış dünyada bulunduğunda bu özelliği tahakkuk ettirebilir. İleride ele alınacağı gibi, İbn Sînâ cevherin ya da arazın tanımından herhangi bir varlık imasını dışlamakla, bu mâhiyetleri her seviyedeki bulunuşa yüklenebilir hale getirmiştir. İbn Sînâ, cevher ve arazlara ait bilginin zihinde bulunmak ve insanı bilen olarak nitelemek bakımından araz kategorisinde bulunduğunu söylemektedir ve bu durum bütün bilgileri kapsamaktadır. Buna göre, cevher ya da araza ait sûretler her halükarda akılda bulunmak bakımından araz kategorisine dâhil olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre akledilir sûretler, akılda arazî olarak bulunmakla birlikte, kendilerinde araz ve cevher olmayı sürdürmektedirler. Bu kendinde anlamlar, fertlere nispet edilmeleri bakımından tümel iken, bulunduğu nefse nispetle şahsidir³⁰⁷.

2. *Mâhiyetin Dışta ve Akılda Durumu*

İbn Sînâ mâhiyetlerin akılda ve dışta bulunuşu hakkındaki açıklamalarını, varlığın dışta mâhiyete eklenen bir şey olması üzerinden ele almaktadır. İbn Sînâ, bilgiyi zihinde meydana gelen mâhiyetler olarak düşündüğünden, mâhiyetlerin zihinde ve dışarıdan nasıl bulundukları sorusu bilginin kategorisini anlamak açısından önemlidir. İbn Sînâ *el-İlâhiyât* 3.8'de şöyle söylemektedir.

“Eğer akıl da dış kapsamına girer” denirse, şöyle yanıt verilir: ‘dış ile katedilen, cevher onda varlık kazandığında, cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir³⁰⁸’.”

Görüldüğü üzere İbn Sînâ bir mâhiyetin dışarıda tahakkuk etmesinin anlamının, şeyin dış dünyadaki varlığından kaynaklanan bazı durumların meydana gelmesini mümkün olması şeklinde anlamaktadır. Diğer bir ifadeyle tümel olan mananın, tikel olan fertte gerçekleşmesi, tikelin tümel olan manada içerilen bazı hüküm ve gerekleri, bulunduğu mahalden dolayı gerçekleştirebilmesi anlamına gelmektedir. Bu fikir en açık olarak İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât* 3.8'de yürüttüğü tartışmada görülmektedir. İbn Sînâ, bir şeyin zihindeki varlığının akledilir olmak bakımından asla, dışarıda bir tikelde gerçekleştiği özelliklerle gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Bu fasılda verdiği açıklayıcı örneklerden birisi ‘hareket’ tir. İbn Sînâ'ya göre, hareketin mâhiyeti bilkuvve olanın yetkinliği olmaktadır. Bu hareketten kendinde ne anlama geldiğidir. Fakat hareket,

³⁰⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 181.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 127.

dış dünyada ancak belli bir mekân ve zamanda gerçekleşmek bakımından tikelidir. Hareketin akıldaki varlığı, yalnızca dış dünyada ‘bilkuvve olanın yetkinliği’ olan bir şeyden soyutlanmaktadır. Fakat hem akılda meydana gelen mâhiyet, hem de dışarıda gerçekleşen mâhiyet, ‘bilkuvve olanın yetkinliği olmak’ manasına sahiptir³⁰⁹. İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât* 3.8'de verdiği diğer bir örnek onun varlık-mâhiyet ayrımını ve mâhiyetlerin birliğinin nasıl sağlandığının göstermesi bakımından oldukça açıklayıcıdır.

"Mıknatıs taşının hakikati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Mıknatıs insanın avucunun cismine bitiştiğinde onu çekmez, bir demirin cismine bitişik olduğunda ise onu çeker. Ama bundan dolayı 'mıknatısın hakikati avuçta ve demirde farklıdır' denilmesi gerekmez. Aksine mıknatıs onlardan her birinde aynı nitelikte bulunur. Bu nitelik onun demiri çekme özelliğine sahip bir taş olmasıdır. Mıknatıs avuçta iken bu özellekle bulunduğu gibi, demirde bulunurken de bu niteliktedir. İşte şeylerin mâhiyetlerinin akıldaki durumu da bu şekildedir³¹⁰."

İbn Sînâ'ya göre, örneğin insanlık mâhiyetinin, dışarıda bulunduğu belirli bir iskelet ölçüsü, belirli bir konum ve mekân ile sınırlanma gibi durumların, varlık kazandığında ona eklenmesinin mümkün olduğu hazır bir doğa olması (طبيعة معقولة مهيأة) gerekmektedir. İbn Sînâ'nın akıldaki insan tanımına varlığa özgü arazları dâhil etmemesi, O'nun bu özellikler tanıma dâhil olduğunda bütün insanların aynı özelliklere sahip olmak zorunda olduğu fikrinin sonucudur³¹¹. Bilgi de aynı düşünceden hareketle, dışarıda sahip olduğu eklentilerden soyut olarak akılda bulunduğundan, cevher ve arazların tanımına onların varlıklarından kaynaklanan özellikleri dâhil olmamaktadır.

İbn Sînâ, cevherin ve arazın tanımlarında bulunan varlık (*mevcut*) lafzının da bu anlamda değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. "Bir konuda bulunmayan mevcut" ve "bir konuda bulunan mevcut" tanımlarında bulunan mevcut lafzı, mevcut olmak bakımından mevcudu ifade etmemektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ, cevherin ya da arazın tanımında dış dünyada olmak anlamında varlığın bulunmadığını söylemektedir. Çünkü bu durumda, tümellerin cevher olmaması gerekmektedir. Çünkü tümeller, dış dünyada bir varlıklarının olmaması, aksine sadece akılda bulunmaktadırlar.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 127.

³¹⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 127.

³¹¹ İbn Sînâ, *el-Burhân/II. Analitikler*, s. 166.

Cevherin yukarıda verilen tanımından anlaşılması gereken, dış dünyadaki varlığın bir konuda olmamasını gerektiren anlamdır.

İbn Sînâ, bu konuyu "gülen" örneğiyle açıklamaktadır. "Gülen" kavramının mâhiyeti, komik bir durumla karşılaştığında gülebilme özelliğine sahip olandır. İbn Sînâ'nın "gülen" örneğini seçmesi önemlidir. Çünkü bu kavram, insanın mâhiyetinin lazımı olan bir anlamdır ve varlığı düşünülmezsizin de, bu mâhiyet akledilebilmektedir. "Gülen" anlamı bilfiil dışarıda mevcut olmadığında dahi, insanın zatına dâhildir, fakat dış dünyada bilfiil mevcut olmamak onun mâhiyetine dâhil değildir. Gülenin mevcut olması ile kastedilen onun, dış dünyadaki varlığı değil, mâhiyetidir. Cevherler de bu şekildedir ve bilfiil dışarıda bir konuda bulunmamak onların mâhiyetlerine dâhil değildir. Fakat bunlar var olduklarında bir konuda bulunmayan mâhiyetlerdir. Bu anlamda mevcut lafzının iması mâhiyet anlamıdır³¹².

“Sûret eş adlîlikle iki anlama söylenmektedir. Birincisi akılda meydana gelen ve taakkulün aleti olan bir niteliğe söylenir. İkincisi ise bilinene yani o sûret aracılığıyla zihinde ayrışan şeye söylenir.³¹³”

³¹² İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 88,

³¹³ Kutbuddin er-Râzî, "Risâle fî tahkîki'l-Külliyât", s. 22.

C. Sûretin Mevzûda ve Mahalde Bulunuşu

İbn Sînâ, bir şeyin bir şeye nispet edilmesinin iki şekilde olacağını söylemektedir. Buna göre, “O, odur” şeklinde yapılan yüklemeler “على” nispeti, “o, ondadır” şeklinde yapılan yüklemeler ise “في” nispeti şeklinde adlandırılmaktadır. İbn Sînâ’ya göre, “insan canlıdır” örneğinde, canlı insana birinci şekilde yüklenmektedir. Diğer taraftan, elbise için düşünüldüğünde “aklık” kavramı, ikinci şekilde yüklenmek durumundadır. Fakat “aklık” kavramı, konusuna olduğu şekliyle yüklenememekte, akılık kavramından türetilen başka bir anlamla yüklem yapılmaktadır³¹⁴. İbn Sînâ’nın buradaki ifadeleri bilgi konusuna uygulandığında, şöyle bir tabloyla karşılaşılmaktadır: Bilginin insan nefesine yüklem olması, akılık örneğinde olduğu gibi, doğrudan değil, bilgidен türetilen bir anlamla gerçekleşmektedir. Yani “insan nefsi bilgidir” önermesi yerine “insan bilgilidir” şeklinde söylenilmesi gerekmektedir. Bilginin insan nefsinde bulunması ise "ondadır" nispetiyle söylenmektedir.

İbn Sînâ ilerleyen pasajlarda, ‘bir konuda bulunan her mevcudun araz’ olduğunu söylemektedir. Bu durumda, bir şeyde bulunmak bakımından bilgi de araz olmaktadır ve İbn Sînâ’nın ilk sınıflandırmasında ifade ettiği, zatı karar kılmış şeye eklenen bir ilişkin veya gereken şeklinde yüklenmektedir. İbn Sînâ *Kategoriler 1.4*’te “bir konuda mevcut olma” şeklinde tanımını verdiği arazın, bulunduğu şeyin bir parçası gibi olmaksızın var olduğunu, fakat içinde bulunduğu şey olmaksızın da varolmadığını söylemektedir³¹⁵. Diğer taraftan İbn Sînâ’ya göre, “bir şeyde var olan” sözü, kendisine yerleşen şey dışında varlığını tamamlamış ve yerleşeni kendisini kurmayan herhangi bir şeyde olan şey ile mahalline yerleştiğinde onu bilfiil mevcut kılan sûret arasında fark bulunmaktadır. Çünkü sûretin mahalli, kendinde bilfiil bir şey değildir ve ancak sûretle bilfiil olmaktadır³¹⁶.

“Bir şeyde var olan sözümüzle kendiliğinde kuruluşu meydana gelmiş, içinde bulunan şeyin dışında şeyliği tamamlanmış ya da onların dışında tamam olup yerleşenin haliyle maddedeki sûretin hali arasında bir fark olur. Zira sûret mahallini bilfiil mevcut kılar ve onun mahalli kendinde bilfiil bir şey olmayıp, ancak sûretle bilfiil bir şey olur. وإذا عينا بقولنا "الموجود في الشيء" أي في الشيء متحصل القوام بنفسه، قد تمت شئنيته دون ما يوجد فيه، أو يتم

³¹⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 19.

³¹⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 28.

³¹⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 31.

دونها فلا يقوم ما يحله، كان فرقابين حال العرض في الموضوع و حال الصورة في المادة، فإن الصورة هي الأمر³¹⁷ الذي يجعل محله موجودا بالفعل، و محله ليس بنفسه شيئا بالفعل إلا بالصورة.

Bu bağlamda İbn Sînâ, bilgiyi kendisiyle kâim bir mevzûda meydana gelen arazî manalar olarak düşünmektedir. *Kitâbu'l-Hudûd*'ta İbn Sînâ mevzûyu şu şekilde tanımlamaktadır:

"Daha önce zikrettiğimiz, kendinde var olan her türlü sûreti kabul etme yeteneğine sahip her şeye mevzû denir. Kendi zatıyla kâim olmayıp aksine yerleşen şeyle kâim olan mahalle heyûlâ denildiği gibi, yine kendi zatıyla kâim olan ve kendisinde yer alan şeyleri kâim kılan her bir mahalle de mevzû denir. ويقال موضوع محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيولى للمحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحل. Olumlu ya da olumsuz hakkında hükmedilen her bir manaya mevzû denilir"³¹⁸.

Bu ifadelerle göre İbn Sînâ nefiste bulunan akledilirlerin bir mevzûda bulunduğunu söylemektedir. Bunun anlamı, bilginin araz olarak bulunduğu nefsin mevzû olmasının, onun kendisine eklenen akledilirlerle bilfiil varlık kazandığı bir durumu ifade etmemesidir³¹⁹. Diğer bir ifade ile akledilir sûretler maddi sûretlerden farklı olarak bulundukları yeri mevcut kılmamakta, onun yetkinliğine sebep olmaktadır.

1. Araz ve Cevher Tanımı Açısından Sûretlerin Bulunuşu

İbn Sînâ *el-İlâhiyât*'ta arazı, “varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmaksızın var olan”, cevheri ise “herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan mevcut” olarak tanımlamaktadır³²⁰. İbn Sînâ bu tanımlarını, *Kategoriler* kitabında, bir konuda bulunma veya bulunmama, söylenme veya söylenmeme ikilikleri etrafında geliştirdiği bir tasnif üzerinden dile getirmektedir. İbn Sînâ'nın tasnifi şu şekildedir:

1. Ya sıfatla nitelenen şeyin zatı, kendi başına var olan bir anlam olarak karar kılmış, sonra da o zatın nitelendiği sıfat, onun dışında bir şey olup bir ilişkinin veya gerekenin eklenmesi tarzında ona eklenmiştir. (İnsan aktır ve gülendir)

³¹⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 31

³¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, Aygün Akyol, İclal Arslan (çev.), Ankara: Elis Yayınları, 1.basım, 2013, s. 34-36.

³¹⁹ Mevzû-mahall ayrımının İbn Sînâ öncesinde ele alınışı için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", s. 79-80.

³²⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 53.

2. Ya sıfatla nitelenen şey, zatı karar kılmış olarak alınmıştır, ama onun nitelendiği sıfat, dışarıdan bir şeyin eklenmesi gibi eklenmez, aksine o onun varlığının bir parçası olur. (İnsan canlıdır)

3. Ya nitelenen şey zatı henüz karar kılmamış bir şey olarak alınmıştır ve sıfat ona zatının bir parçası olarak değil, kararını sağlamak için eklenir (Heyûlânın sûrete konu olması).

4. Ya nitelenen şey, zatı henüz karar kılmamış olarak alınmıştır ve sıfat ona dışarıdan değil varlığının bir parçası olarak eklenir (Canlıya yüklenen cismin cevher olması).

5. Ya da şeyin zatı karar kılmamıştır ve sıfat ona zatının kendisinden dolayı değil, zatının kararını sağlayan şeyin bir gerekeninin veya zatının ilk arız olanın eklenmesi gibi eklenir (Aklıkla karalıkla nitelenen heyûlâ)³²¹.

Bu bağlamda, cevher ve arazın bulunma durumlarıyla alakalı olarak daha önemli bir konuya temas eden İbn Sînâ'ya göre iki tür konu bulunmaktadır. İbn Sînâ *Metafizik* kitabında bu iki tür konu yani mevzû ve mahal arasına fark olduğunu söylemektedir. O'na göre mevzû "kendisiyle ve türüyle var olan, ardından bir parçası gibi olmaksızın bir şeyin onda var olmasının sebebi haline gelen şeydir. "و أن الموضوع يعنى به ما صار بنفسه" Mahalli ise, "herhangi bir şeyin yerleştiği ve yerleşen şeyle herhangi bir hale giren her şey" olarak tanımlamaktadır. Bu durumda mahal ile mevzû arasındaki fark, mahallin kendisini bilfiil yapacak bir yerleşene ihtiyaç duymasıdır. Diğer taraftan mahalle yerleşen sûret de, bir konuda bulunmaksızın var olmaktadır. Bir konuda bulunan her mevcut bir mahalde bulunan mevcut olmakla birlikte, İbn Sînâ'ya göre bunun tersi doğrudur.³²²

Aklî nefiste meydana gelen akledilir sûretler, madde söz konusu olduğunda gerçekleştiği gibi, cevheri bir şekilde değil, arazî olarak yüklenmektedirler. Bu bilgilerin İbn Sînâ tarafından neden araz olarak düşünüldüklerinin de sebebidir. İbn Sînâ açısından bunu söyleyebilmenin şartı, iki tür konu yani mevzû ve mahal arasında bir ayrıma gitmekten geçmektedir. Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın her iki mahalde bulunan sûretin aynı olduğunu söylemesi bu bağlamda ne anlama gelmektedir?

³²¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 17.

³²² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 55.

İbn Sînâ'ya göre, daha önce de belirtildiği gibi, makuller farklı mahallerde bulunmalarına bağlı olarak farklı hükümlere konu olmaktadır. Faal akılda, tek tek fertlerde, duyularda ve nefiste bulunan akledilir sûretler, bu bakımdan kendilerinde bir ayrışmayı sağlamamakta, bulundukları mahalle nispetle farklılaşmaktadırlar. Örneğin kırmızılık anlamı dışarıda bilfiil var olan araba cevherinde meydana geldiğinde, araba duyumsanabilir niteliklerle birlikte bulunduğu söylenilmekteyken, kırmızılık anlamının akılda bulunuşu, mahallin farklı olmasından dolayı bu şekilde gerçekleşmemektedir. Fakat hem duyulur arabada hem de akılda bulunan kırmızılık anlamı kendinde aynı anlama sahiptir. Dış dünyada araz olarak bulunan kırmızılık, akılda da bu sıfatla bulunmakla birlikte, yine nefiste bulunması bakımından arazdır. Fakat daha önce belirtildiği üzere, İbn Sînâ cevherler için de aynı anlamda araz olduğunu söylemektedir.³²³

İbn Sînâ'nın *Kategoriler* kitabındaki açıklamaları göz önüne alındığında, onun bilgiyi bir mevzûda bulunan araz olarak düşünmesinin sebepleri daha belirgin hale gelmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre nefiste bulunan akledilir sûretler, maddi sûretin dışarıda mahallini bilfiil var etmesi gibi bir işleve sahip değildir. Akledilir sûretler, bilfiil varlığı kâim olmuş bir konuda, yalnızca mevzûnun bir sıfatı olarak var olmaktadır. Bu anlamda bilgiler bilfiil bir mevcudun sebebi olmamaktadırlar. Buradan hareketle, İbn Sînâ terminolojisinde nefsin bilgi durumunu ifade eden bilkuvveden, müstefâd akla kadar olan süreç nefiste meydana gelen cevheri bir durumdan ziyade, onun bilgilenme halini anlatan ifadelerdir. Çünkü araz ancak bilfiil olan bir mevcutta bulunabilmektedir. Bu bakımdan bilgilerin mahalli olan nefis en başından beri bilfiil bir varlıktır.

Buraya kadar olan tartışmalarda İbn Sînâ, bilginin bilfiil bir mevcutta araz olduğunu fikrini sürdürmüştür. Fakat İbn Sînâ'nın özdeşlik düşüncesini ima eden ifadelerinin, yukarıda verilen araz ve cevher tanımlarıyla tutarlı olarak nasıl anlaşılacağı hala bir sorundur. Bu bakımdan, O'nun ittihâd fikrini ifade eden ve reddeden pasajlarının ele alınması ve nefsin yetkinliği açısından ne anlama geldiğinin açıklanması gerekmektedir.

³²³ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 46-47.

IV. İTTİHÂD DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA BİLGİNİN ARAZLIĞI

Cevher ve arazlara ait sûretlerin akılda nasıl bulunduğu sorusu, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin en önemli konularından biridir. Bu bakımdan, İbn Sînâ felsefesi söz konusu olduğunda ittihâd fikri, oldukça temel bir konuma sahiptir. İbn Sînâ, daha önce ele alındığı üzere, mâhiyetin farklı mahallerde, farklı hükümlerle bulunduğunu, fakat mâhiyetlerin kendi aralarındaki birliğin ise, zihne ya da dış dünyaya ait herhangi bir durumun dâhil olmadığı “kendinde mâhiyet” fikri ile sağlandığını söylemektedir. İbn Sînâ bu bakımdan, cevher ve arazlara ait sûretlerin akılda arazî olarak bulunduklarını, fakat kendinde hallerine nispetle cevher ve araz olduklarını söylemektedir³²⁴. Bu anlamda İbn Sînâ'nın bilgi teorisi Aristotelesçi bir özdeşlik fikrine kapalı görünmektedir.

Fakat İbn Sînâ *el-İlâhiyât* 3.8'de, *Kitabu'n-Nefs*'te ve *el-İşârât*'ta ittihâd fikrini redderek, sûretlerin akılda arazî olarak bulunduğunu söylemekle birlikte ilk eserlerinden birisi olan *el-Mebde'* ve *l-Meâd* adlı kitabında ittihâd fikrini kabul etmekte, yine *Metafizik* kitabında bilgiyi bir özdeşlik olarak düşündüğü anlamına gelebilecek ifadeler dile getirmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın ittihâd düşüncesini kabul eden, diğer bazı eserlerinde ise kesin bir şekilde reddeden ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiğinin ortaya konulması gerekmektedir.

Bilginin cevher ya da araz kategorisinden hangisine dâhil olduğu meselesinde ittihâd fikrinin ele alınması, İbn Sînâ felsefesinde akletmenin nasıl gerçekleştiği ile alakalı olduğu kadar, insan nefsinin yetkinleşmesinin ne anlama geldiği ile de alakalıdır. Buna göre bilginin araz olması ile ilgili olarak ittihâd düşüncesi, hem akledilir sûretin nefiste bulunuşunun mâhiyeti, hem de bilgilenmenin insanın nihâi yetkinliği açısından durumu bağlamında ele alınmaktadır³²⁵. Buna göre bir yandan, bilginin nefiste arazî olarak meydana gelen akledilir sûretler olduğunu söylemek, diğer taraftan insan nefsinin bu bilgiyle dönüştüğü ve adeta onlara benzediğini savunmak nasıl açıklanacaktır? Çünkü bir nefiste bulunan bilgilerin, nefsin kendisine dönüştüğünü ve bu bakımdan nefis ve akledilir sûretin aynı şey olduğunu söylemek, bilginin araz olması fikri ile

³²⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. I, s. 126-127.

³²⁵ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 88-89.

çelişmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın insan nefsinin yetkinliğini, Faal akılla ittisâl sonucu elde edilen bilgilere ve bunun sonucunda nefsin dönüşmesine bağlaması, bilginin arazdan çok cevher olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Diğer bir ifadeyle nefsin bedenden ayrı bir manevî cevher olan yapısı zorunlu olarak kendisinden bulunan bilgilerin de aklî bir varlık tarzına sahip olmasını, diğer taraftan bu bilgiyle donanmak anlamında onun kendisi haline gelmeyi gerektirmektedir. Nefsin bu yapısı, onun akıllar âlemi ile iletişime geçmesine imkân sağlamakla birlikte, herhangi bir bileşikliğe ve kuvve durumuna izin vermemektedir. Şu halde bilgilerin nefiste nasıl araz olarak bulunduklarının akıl-makul özdeşliği fikri bağlamında açıklanması gerekmektedir.

A. İttihâd Görüşü

Bilen ve bilinen, bilgi ve bilinen arasındaki özdeşlik düşüncesi, bilginin araz olması meselesi ile ilgili önemli bir konumdur. Daha önce Aristoteles'in nefis ve sûretlerin nefste bulunuşu ile ilgili bahiste, bilfiil bilme anında bilfiil aklın ve makulün özdeş olduğu belirtilmişti. Buna göre Aristotelesçi özdeşlik düşüncesinden anlaşılan, düşünülmeden önce bilfiil varlıkları olmayan akledilirlerin, bilfiil olarak ancak akılda ve akletme anında var olabilecekleridir. Aristoteles bu şekilde, hem bilfiil akledilir sûretlerin Platonik ideler gibi dışarıda kendi başlarına kâim olarak bulunamayacaklarını söylemekte, hem de dışarıdaki sûretle özdeş olan akıldaki sûret arasındaki mutabakatı sağlamaya çalışmaktadır. Bu anlamda, sûretlerin akılda bulunuşu, dışarıda sûretin maddeye yükleniş gibi olmakla birlikte, aklın ve akledilirin yapısındaki özdeşlik onların bilfiil bilme anında aynı şey olmalarını sağlamakta ve madde ve sûretin üçüncü bir durum meydana getirmesi gibi, başka bir duruma sebep olmamaktadır.

İbn Sînâ'nın bilgi teorisi açısından ittihâd fikri söz konusu olduğunda, Aristoteles'ten farklı olarak bir araya gelmesi zor birçok fikrin yorumlanması gerektiği açıktır. Çünkü İbn Sînâ, bir makulün başka bir makulle birlikteliğini arazî yükleme ile açıklarken, diğer taraftan nihâi olarak bu makuller arasında bir fark kalmayacak şekilde bir dönüşümün gerçekleştiğini söylemektedir. Bir taraftan, zihni varlık fikrini, yani makulün nefiste meydana gelmesini kabul ederken, bir yandan da akılla makulün birlikteliğini bir özdeşlik\ittihâd olarak düşünmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın ittihâd fikrini kabul ettiği ve reddettiği pasajların, bilginin araz olması bağlamında ele

alınması gerekmektedir. Diğer taraftan klasik metinlerde ittihâd düşüncesi hem aklın makulle özdeşliği bağlamında, hem de insan aklının faal Akıl ile ittihadı etrafında ele alınmaktadır. İbn Sînâ *el-İşârât*'ın ilgili bölümünde faal Akıl ile birleşme ve Faal aklın kendisiyle ittihâd ettiği özneye dönüşmesi anlamında bir birleşmeyi reddetmektedir. Fakat faal akıl ile ittihâd düşüncesi, bu çalışmanın konusu dışındadır ve bu bakımdan bilginin arazlığı konusu bağlamında sadece akıl ve makul özdeşliği düşüncesi ele alınacaktır.

1. *İbn Sînâ Felsefesinde İttihâd Fikri*

İbn Sînâ'nın ittihâd fikrinin kabul ettiği yerlerden birisi, ilk eserlerinden birisi olan *Mebde' ve'l-Meâd* adlı kitabıdır. İbn Sînâ, her ne kadar kitabın başında, bu eserini Meşşâî geleneğin görüşlerini aktarmak için yazdığını belirtse de, ittihâd fikrini benimsemiş görünmektedir. İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd* adlı eserinde, Vâcibul'l-Vucûd'un zatı gereği akıl ve makul olduğunu söylediği yerde, maddede olmayan bütün sûretlerin durumunun da bu şekilde olduğunu söylemektedir. Buna göre, maddeden ayrı olan her sûret akıl, makul ve akleden olmakta birdirler. İbn Sînâ, maddeden bilfiil ayrı olan sûretler ile maddeden tecrid edilerek elde edilen sûretlerin durumunu ayrı olarak değerlendirmektedir. İkinci kısma giren sûretler, tecrid edilmeden önce bilkuvve sûretlerdir. İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*'daki daha ilgi çekici ifadeleri ise şöyledir:

"Madde ve avarızlarından soyutlanmış olan her sûret, bilkuvve akılla ittihâd ettiğinde bilfiil akıl olur. Bilkuvve akıl cismin maddesinin sûretinden ayrılması gibi ayrılmaz. كل صورة مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل، لا بأن العقل³²⁶ بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها.

İbn Sînâ'nın nefsin aklî varlık tarzının, makulün doğasının da aklî olması gerektiğini söylemesi, akledilir sûretin yine kendisi gibi akledilir olan nefse yüklenmesini gerektirmektedir. Bu durumda, nefis ve sûret arasında bir özdeşlik varsaymak imkânsız görünmemektedir. İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-Meâd*'da kitabındaki ifadeleri de, akleden cevherde bulunan sûretlerin o cevherin kendisine dönüştüğü fikrini desteklemektedir. Fahreddîn er-Râzî de İbn Sînâ'nın bu kitabında

³²⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 7.

ittihâd fikrini kabul ettiğini söylemektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin anlatısına göre, İbn Sînâ, bilkuvve akla gelen mücerret sûret sayesinde bilfiil akıl olmakta, sûretin akılda meydana gelmesini ise taakulün sebebi olduğunu söylemektedir. Fakat aklî sûretin akla nispeti, tabi sûretin heyûlâya olan nispetinden farklıdır. Çünkü aklî sûret, bilkuvve akılda meydana geldiğinde, aklın ve makulün zatı ittihâd etmekte ve tek bir şey olmaktadır. Bu durumda ise, kabil-makbul ayrılığı ortadan kalkmakta ve bilfiil akıl mücerred bir sûret olmaktadır³²⁷.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın *el-Mebde'* ve *'l-meâd'*daki taakkul anlatısı, Aristoteles'in özdeşlik görüşüyle paraleldir. Mesele ise daha çok, kuvveden fiile çıkan aklın, mücerred bir sûret olarak cevher olarak düşünülüp düşünülemeyeceği üzerine yoğunlaşmaktadır. Diğer taraftan, kuvveden fiile çıkışın aynı zamanda soyutlanmanın ve yetkinleşmenin bir diğer ifadesi olduğu fikri, İbn Sînâ tarafından diğer kitaplarında olduğu gibi, bu kitabında da sürüdürülmektedir. Bu bakımdan, sûretin meydana gelmesiyle fiile çıkan ve mücerret bir sûret olan akıl, Aristoteles'in ancak fiile çıkmakla ayrık bir cevher haline gelen, ölümsüz ve etkilenmez bilfiil aklına benzemektedir. İbn Sînâ *el-Mebde'* ve *'l-Meâd* kitabında şunları söylemektedir:

“Aklî Güç, bir âlem haline gelme özelliğine sahiptir. Çünkü âlemler, sûretlerinden dolayı neyseler odurlar. Aklî güç, ‘ilk ilkedden başlayıp mukarrep melekler olan akıllara, melekler olan nefislere, bunların ardından göklere, unsurlara, bütünün yapısı ve doğasına varıncaya kadar her duyulur ve akledilirin sûretini alır ve sûretler onda terettüp eder. Böylece aklî güç, aklî bir âlem haline gelir, faal aklın nuruyla aydınlanır ve varlığı süreklilik kazanır ما من شأن هذه القوة العقلية أن تصير عالما، لأن الالعالم هي ما هي بصورها، و هي تأخذ صورة كل محسوس و معقول فترتب فيها من المبدأ الأول إلى العقل التي هي الملائكة امقربة إلى الأنفس التي هي الملائكة بعدما إلي السماوات و العناصر و هيئة الكل و طبيعته، فيكون عالما عقليا³²⁸ مشرقا بنور العقل الفعال، باقي الذات.

İbn Sînâ benzer ifadeleri, *el-İlâhiyât* ve *el-İşârât* kitaplarında da dile getirmektedir. Natık nefsin yetkinliğinin anlatıldığı *el-İlâhiyât* 9.7'deki ifadeleri şu şekildedir:

³²⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye*, thk. Muhammed Mutasım Billah el-Bağdadi, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, c.I, s. 449

³²⁸ İbn Sînâ, *Mebde' ve'l-Meâd*, s. 103. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 89.

“Natık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt nefissal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili nefissal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin, her şeyin sûretinin ve herşeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin sûretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektir. إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و النظام المعقول في الكل و الخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروجانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان، ثم

Boylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk, mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek mutlak güzelliği müşahade eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür³²⁹.”

İbn Sînâ aynı kısmın devamında, nefsin yetkinliği söz konusu olduğunda karşısındaki cevherin adeta kendisi olacak şekilde ona sirayet eden şeyin yetkinliğinin, bozulan ve sürekli olmayan yetkinlikle kıyaslanmayacağını, çünkü nefsin yetkinliğinde akıl, makul ve akledenin adeta bir olduğunu söylemektedir³³⁰. İbn Sînâ insan nefsinin yetkinliği ile ilgili olarak, onun basit bir cevhere dönüşmesini öne çıkartmaktadır. Diğer taraftan, İbn Sînâ *el-İlâhiyât* 3.8’de bilginin nefiste bulunan bir araz olduğunu söylerken, yine *el-İlâhiyât* 8.7’de, aklın makulü bilmesinin, onun ta kendisi olmak (هو) anlamına geldiğini söylemektedir:

“Bilinmesi gerekir ki aklın, aklediliri idrâk etmesi, duyunun duyuluru idrâk etmesinden daha güçlüdür. Çünkü o, yani akıl, kalıcı tümel şeyi idrâk eder, onunla birleşir (*yettihidu*) ve bir yönden onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil, kühnünü (*hakikat ve mâhiyet*) idrâk eder. Halbuki duyunun duyuluru idrâki böyle değildir³³¹. و يجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأنه أعني العقل يعقل و يدرك الأمر الباقي الكلي، و يتحد به و يصير هو هو على وجه ما، و يدركه بكنهه لا بظاهره، و ليس كذلك الحس للمحسوس.”

İbn Sînâ’nın burada alıntılanan metni oldukça kilittir ve ittihâd düşüncesi ile ilgili bir fikir vermektedir. "Hüve hüve" ifadesi mutlak anlamda başkasının (gayr) karşıtı olarak kullanılmaktadır ve özdeşlik ifade etmektedir. Aklın idrakinşn "hüve,

³²⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 172.

³³⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s.172.

³³¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 115.

hüve" şeklinde olması onun, o şeyle ittihâd etmesi anlamına gelmektedir³³². İbn Sînâ, neden bir yönden (*ala vechin ma*) dediğini ise, daha sonra açıklamaktadır. Filozofun ifadelerine göre, aklî gücün bilfiil yetkinliği meydana geldiğinde, beden tarafından haz almaktan engellenir. Nefis, bedenden soyutlandığında, ise zatını mütalaa eder ve hakiki mevcutlara mutabık bir aklî âlem haline gelir³³³. Her ne kadar Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ'nın ittihâd fikrini sadece *el-Mebde ve'l-Meâd*'da ileri sürdüğünü söylese de³³⁴, görüldüğü üzere İbn Sînâ *el-İlâhiyât* ve *el-İşârât* kitaplarında da akıl ve makul arasındaki cevheri birliği kabul ediyor gözükmektedir.

2. *İbn Sînâ Felsefesinde İttihâd Fikrinin Reddi*

Buraya kadar verilen pasajlar İbn Sînâ'nın makulün, akılda bulunmasının cevheri bir şekilde olduğunu ima etmekteydi. Fakat İbn Sînâ bu anlamda bir bilgi teorisinin imalarına, aynı eserlerinde kimi zaman sert bir dille, kimi zamanda bilginin araz olduğunu tartıştığı fasılda olduğu gibi, genel felsefesinin önemli cümleleriyle karşı çıkmaktadır. İbn Sînâ, cevherlere ve arazlara ait makul sûretlerin nefiste bulunmalarının asla bir ittihâd gerektirmeyeceğini, çünkü bu sûretlerin yine kendileri gibi aklî olan nefiste bulunuşlarının arazî olduğunu söylemektedir. Şu halde İbn Sînâ'nın yukarıda akıl ve makul arasında ittihâd olduğu düşüncesini savunan ifadelerinin açıklanması gerekmektedir. Fakat bundan önce, İbn Sînâ'nın özdeşlik fikrini reddettiği yerlerdeki temel endişelerinin ortaya konulması gerekmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde ittihâd görüşü söz konusu olduğunda önem kazanan en önemli isim Porfiryüs'tür. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı kitabındaki ittihâd eleştirisinin muhatabı olarak Porfiryüs, Aristotelesçi özdeşlik düşüncesinin İbn Sînâ'ya hangi kaynaklardan ulaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Molla Sadrâ, *Şerhu'l-İlahiyyât*'ta, bilginin araz olması ile ilgili bahiste, ittihad başlığını açmakta ve ittihâd

³³² "Hüve, hüve" ifadesi her şahıs veya ferdin kendisiyle özdeş olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. İbn Sînâ metafiziğinde ise, "hüve hüve" mutlak anlamda Vâcibü'l-vücûd için kullanılmaktadır. Çünkü Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı yoktur. Durusoy, "Hüve Hüve", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s. 67.

³³³ İbn Sînâ, **el-İlâhiyât/Metafizik**, c.II, s. 115. Akıl-makul ittihâdının kaynağının detaylı bir anlatısı için baknz. Molla Sadrâ, **el-Esfar'u'l-erbaa**, Maghsoud Mohammedi (ed.), Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, c. III, 1963, s. 460. Molla Sadrâ, felsefecilerin bu konuyla ilgili olarak iki noktanın onların çelişkiye düşmelerini gerektireceğini söylemektedir. Bunlardan birincisi; cevherlerin bilgisinin araz olması, ikincisi ise, mufarık cevherlerin makullerinin varlıklarından farklı olmadığıdır. Molla Sadrâ 603.

³³⁴ Fahreddîn er-Râzî, **Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, thk. Muhammed Mutasım Billah el-Bağdadi, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, c.I, s. 448.

düşüncesini Porfiryüs ve takipçilerine isnad etmektedir³³⁵. İbn Sînâ ise, hem *el-İşârât*'ta hem de *Kitabu'n-Nefs*'te Porfiryüs'ün ittiḥād düşüncesine atıf yaparak, onun bilgi teorisini eleştirmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ'nın atıf yaptığı kitap, büyük ihtimalle *Sentences* adlı eserdir ve Porfiryüs bu kitabının son kısmında, makullerin akılda nasıl bulunduğuna işaret etmektedir:

“Akıl söz konusu olduğunda, bizim onu anladığımız haliyle, gayri maddi şeylerin ve daha ilahi özlerin akledeni olarak, onun tarafından akledilen şeyler nereye yerleşecektir. Çünkü bunlar maddenin dışındadırlar ve açıktır ki akledilir şeyler olarak herhangi bir yerde olmayacaklardır. Dolayısıyla akıl tarafından idrâk edildiklerinde *akıl* ve *akılın* nesnesi bir olacaktır³³⁶.”

Porfiryüs bu satırlarda, Aristoteles'i takiben bilfiil akledilir sûretlerin ancak akılda ve onunla aynı şey olarak bulunacağını söylemektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ, iki şeyin aynı şey olmasını nasıl yorumlamıştır? İbn Sînâ'nın ittiḥadı reddetmesinin temelinde, Porfiryüs'ü eleştirirken dile getirdiği ‘bir şeyin kendisi kalarak, başka bir şeye dönüşmesinin anlamsız olduğunu düşüncesi vardır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre nefsin bilfiil olan başka bir şeye dönüşmesi, kendisinin yok olması anlamına gelmektedir. Tanrı'da ve ayırık cevherlerin kendilerini bilmesi durumunda bilen ve bilinen özdeş olmaları anlamlıdır³³⁷. İbn Sînâ bunu Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı olmamasına dayandırmaktadır. Ayırık akıllarda ise, salt akıl olmaları bakımından, doğal cisimlerde olduğu gibi, zatlarından ayrı bir maddeleri bulunmamaktadır.

“Daha önce gelen bir grup nezdinde vaki olmuştur ki, akleden cevher, akılsal bir sûreti aklettiği zaman onunla aynı olur. Dolayısıyla akledici cevherin A'yı akleden olduğunu varsayalım ve onların sözlerine göre A'dan akledilenle bu akleden cevher aynı olsun. Bu durumda o, A'yı akletmediği zamanki gibi mi mevcuttur yoksa ondan bu batıl mı olmuştur? Eğer olduğu gibi olursa, onun A'yı akledip akletmemesi eşit olur. Eğer bu ondan batıl olur ise bu, onun bir hali olmasına göre veya onun zatı olmasına göre iptal olmuştur. Zatı kalıcı olduğu halde onun bir hali

³³⁵ Molla Sadrâ, *Şerhu'l-İlahiyyât*, c. I, s. 577. Molla Sadrâ'ya göre, ittiḥad “bir şeyin bir şeye yüklem olması etrafında” iki şekilde düşünülebilmektedir: Buna göre bir şeye ya arazî olarak ya da mevzûnun kendisine yüklenen mahmulle, mefhum ve manaca aynı olmasıdır. Akledilirler ise, küllî ve aklî olmaları bakımından herhangi bir kategoriye dâhil olmamakta, aksine nefiste yerleşmiş bir varlık ve meleke olmaları bakımından keyfiyet kategorisine dâhil olmaktadır. Molla Sadrâ, *Şerhu'l-İlahiyyât*, s. 578

³³⁶ Porphyry, "Sentences", s. 832.

³³⁷ Deborah Black, "Mental Existence in Avicenna and Thomas Aquinas", s. 19.

olmasına göre ise bu durumda o, onların söylediklerine göre olmayan diğer dönüşümler gibi olur. Eğer onun zatı olmasına göre olursa, onun zatı batıl olmuş olur ve başka bir şey sonradan meydana gelmiştir. Yine bunu iyice düşündüğün zaman bilirsin ki, o yalın değil bileşik ortak sınırlı bir heyûlâyı gerektirir³³⁸.”

İbn Sînâ bu eleştiriyi ittihadın ik türüne de uygulamaktadır. Buna göre, akıl ve makul arasında gerçekleşen birleşme de, faal akıl ile akıl arasındaki birleşme de aynı sebepten dolayı reddedilmiştir³³⁹. *el-İşârât* kitabında İbn Sînâ aynı ifadelere, *Kitâbu'n-Nefs*'te de yer vermekte ve yine sert bir dille ittihâd fikrini reddetmektedir. *Kitâbu'n-Nefs*'te İbn Sînâ, nefsin kendini tasavvurunun onu akıl, makul ve akleden kılacağını söylemektedir. Fakat aklın kendisi dışında bir sûreti düşünmesi bu şekilde gerçekleşmemektedir. Cevherinde bilkuvve olan nefis bilfiil olduğunda, bu onun tasavvur ettiği şeye dönüşmesi şeklinde gerçekleşmemektedir.

“Nefis zatını tasavvur eder ve onun zatını tasavvur etmesi, onu akıl, akıl ve makul yapar. Nefsin bu sûretleri tasavvurunda ise, bu şekilde olmamaktadır. Onun cevheri bedende olduğundan dolayı, bazı durumlarda fiile çıksa da her zaman bilkuvvedir. Nefsin zatı, makullerin kendisi olur sözüne gelince bu mümkün değildir. Çünkü ben, onların bir şey, başka bir şey olur sözlerini anlamıyorum ve bunun nasıl olacağını akledemiyorum. Eğer bu bir şeyin sûretinden soyunması, sonra başkasını alması ise, bu şey ilk sûretle bir şey, ikinci sûretle de başka bir şey olmaktadır ve gerçekte ilk şey, ikinci şey olmamaktadır. Aksine ilk şey iptal olmuş, onun sadece konusu ve parçası kalmıştır. Eğer böyle değilse, nasıl olduğuna bakalım. Biz şöyle diyoruz: Eğer bir şey başka bir şey oluyorsa, bu olan şey ya vardır ya da yoktur. Eğer varsa, ikinci olan şey ya vardır ya da yoktur. Eğer ikincisi varsa, bunların ikisi iki ayrı mevcuttur, tek bir mevcut değildir. Eğer ilk şey yok olmuşsa başka bir şey olmamıştır, aksine yok olmuş ve başka bir şey meydana gelmiştir. Öyleyse nefis nasıl şeylerin sûretlerine dönüşmektedir? Bu konuda insanları en çok heveslendiren kişi, onlar için İşagoci'yi yazan kişidir. O, hayal, şiirsel ve sufi sözlerle konuşmak konusunda ileri gitmekteydi ve kendi ve başkaları adına tahayyülle yetindi. Akli başında insanlar, onun akıl ve makuller hakkındaki kitapları ile nefis hakkındaki kitaplarına işaret ediyorlar. Evet şeylerin sûretleri nefse yerleşir, onu süsler ve nefis\heyûlâni akıl bu sûretler için adeta mekan gibi olur³⁴⁰.”

³³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'tenbîhât*, c. III, s. 698. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 163

³³⁹ Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyrius", s. 189.

³⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 239-240.

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ'nın temel eleştirisi her iki metinde de, bir şeyin kendisi kalarak nasıl başka bir şey olacağı sorusu üzerine odaklanmaktadır. Çünkü bu değişimin ve aklın en açık prensiplerine karşı olarak, aynı iki şeyin tek bir şey olmasını gerektirmektedir. Bu anlamda, madde sûreti kabul ettiğinde gerçekleşen ontolojik birleşme durumunun, bilen ve bilinen nesne arasında da olduğu varsayılmaktadır. Buna göre, sûret maddeye geldiğinde onunla birleşmekte ve aynı şey olmaktadır.³⁴¹ Bu bakımdan İbn Sînâ ittihâd fikrini dışarıda bırakarak, *el-İlâhiyât* 8. Makale 1. ve 2. Fasılda dönüşümü temellendirmeye çalışmaktadır. *el-İşârât*'ta:

"Bil ki, halden hale dönüşüm yoluyla olmaksızın ve kendisinden üçüncü bir şeyin meydana gelmesi için, başka bir şeyle terkibe girmeksizin, o tek bir şey olduğu halde, başka bir şey olacağını söyleyenin sözü, akılsal olmayan şiirsel bir sözdür. اعلم أن قول القائل أن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل للإستحالة من حال إلى حال آخر و لا على التركيب مع شيء

"³⁴²آخر

İbn Sînâ bu anlamda bir birleşmeyi kabul etmiyorsa, nefse gelen makullerle nefsin yetkinleşmesi ve dönüşmesinden ne anlamak gerekmektedir? Diğer taraftan, nefsin kuvveden fiile çıkmasını sağlayan makul sûretler, eğer nefsin kendisinde ondan ayrılmayacak bir şekilde bulunuyorlarsa, bu durumda nefsteki bilgilere araz denilmemesi gerekmektedir? Fakat bu durumda İbn Sînâ'nın nefsin yetkinleşmesi ile ilgili ifadelerinin mecâzi olarak düşünülmesi gerekecektir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın nefsin yetkinleşmesi bağlamında, insan aklının makullerle sahip olduğu hallerin ne olduğuna bakılması gerekmektedir.

B. Yetkinlik Bakımından İnsan Aklının Halleri

İbn Sînâ, düşünen nefsin yetkinliğinin bilfiil aklî âleme dönüşmek olduğunu söylemektedir³⁴³. Bu anlamda daha önce ifade edildiği gibi, İbn Sînâ nefsin yetkinliğinin mevcûdâta dair bütün sûretlerin elde edilmesiyle gerçekleşeceğini söylemektedir. Bilgilenme süreci bu anlamda, nefsin bilgi durumuna göre çeşitli hallere sahip olması anlamına gelmektedir. Çünkü İbn Sînâ nefse gelen makullerle nefsin kuvveden fiile çıkmasını, onun kuvvelerinde gerçekleşen bir hal dönüşümü olarak

³⁴¹ Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyrius", s. 188

³⁴² İbn Sînâ, *el-İşârât ve'tenbîhât*, c. III, s. 704. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 164.

³⁴³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 115.

anlamaktadır³⁴⁴. Makullerin elde edilmesiyle nefsin yetkinleşmesi, bilkuvveden bilfiile çıkma olmakla birlikte, nefsin bir şeyin sûreti olması anlamında bir oluş ya da yetkinlik değil, ikinci bir tür yetkinliktir. Bu anlamda nefsin elde ettiği bilgiler yani sûretler aracılığıyla yetkinleşmesi onun cevherini yetkinleştiren bir hal dönüşümüdür. Peki aklın bu şekilde kuvveden fiile çıkarak yetkinleşmesi nasıl mümkün olmaktadır?

1. *Aklın Dört Aşaması*

İbn Sînâ aklın aşamalarını çocuğun gelişimi üzerinden aktarmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bir insan nefsi meydana geldiğinde, hiçbir düşünceye sahip değildir. Fakat düşünmeye yönelik bir kuvve durumundadır. Bu kuvve hali, her insanda doğuştan itibaren bulunmakta olan heyûlânî/maddi akıldır. İbn Sînâ'ya göre, heyûlânî akıl, nefsin akledilirler "istidât" kuvvesidir. Bu aşamadan sonra gelen kuvve durumu ise, ilk akledilirlerin meydana geldiği sırada oluşmaktadır. Bu sayede akıl, ikinci akledilirleri elde etmeye yönelik ikinci bir kuvve hali kazanmıştır³⁴⁵.

Örneğin bir çocuğun yazma kabiliyetinin gelişimi dikkate alındığında, öncelikli olarak mutlak bir potansiyele sahip olduğu görülmektedir. Çocuk büyüdükçe, potansiyel halde olan akıl da gelişmektedir. İbn Sînâ'nın bilmeleke akıl olarak isimlendirdiği aşamada, çocuğun yazmaya yönelik bir istidada sahip olduğu söylenir. Daha sonra çocuk büyürerek, kalem tutmasını ve harfleri öğrenir. Bu aşamada çocuk bilfiil yazma eylemini gerçekleştirirse de, istediği zaman bunu yapabilecek güce sahip olmuştur³⁴⁶. Bilfiil akıl, her ne kadar bilfiil olarak isimlendirilse de, yine bir potansiyellik durumunu ifade etmektedir. Bilfiil akıl, birinci akledilirlerden ikincil akledilirlerin elde edildiği bir aşamadır ve bu anlamda tam bir potansiyellik durumudur. Fakat bu aşamada bilgiler bilfiil olarak bulunmamaktadır³⁴⁷.

İbn Sînâ'nın bu aşamalara ek olarak ifade ettiği bir aşama daha vardır ki, bu insan aklının faal akılla ittisâlini ifade eden müstefâd akıl durumudur. Bu aşamada akledilir formlar bilfiil olarak insan nefsinde bulunmaktadır ve mutlak bir bilfiillik durumu vardır. İbn Sînâ'ya göre, bilkuvve durumunda olan nefis, faal akıl sayesinde

³⁴⁴ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı* s. 104

³⁴⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. II, s. 364. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 113.

³⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 48,

³⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 204, Davidson, s. 84.

bilfiil duruma gelir ve akledilirleri elde eder. Bu anlamda Davidson'un ifadesine göre, İbn Sînâ nefsin doğrudan kozmik akıldan aldığı bilgiyi müstefâd akıl olarak düşünen Plotinos ile aynı çizgide durmaktadır. Bu doğrultuda İbn Sînâ, müstefâd akıllı hem aklın her aşamadaki bilfiil düşüncesine hem de insanın aklî yetkinliği gerçekleştiğinde, bilfiil insan düşüncesine müstefâd akıl demektedir³⁴⁸. İbn Sînâ *Kitabu'n-Nefs'te* müstefâd akıl için şöyle söylemektedir:

"Sen müstefâd aklın (diğer bütün mertebelerin) reisi olduğunu görürsün hepsi ona hizmet etmektedir. (Müstefâd akıl) en nihâi amaçtır (الغاية القصوى). Sonra bilmeleke akıl bilfiil akla, heyûlânî akıl ise bilmeleke akla hizmet eder³⁴⁹."

Diğer taraftan İbn Sînâ *el-İşârât* adlı eserinde, diğer kitaplarındaki anlatıya benzer şekilde insan aklı için üç potansiyel aşama belirlerken, müstefad akıllı, bilfiil aklın yetkinliği olarak düşünmektedir.

"Yetkinlik ise nefis için bilfiil akledilirlerin zihinde müşahade edilmiş ve temsil edilerek meydana gelmesidir ki, bu nur üstüne nurdur. Kuvve ise nefis için kazanılmış ve kendisinden akledilirin meydana gelmesidir. أما الكمال فبان يحصل لها المعقول بالفعل مشاهداً³⁵⁰. "متمثلاً في الذهن و هو نور على نور. و أما القوة فبان يكون لها أن تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه

İbn Sînâ'ya göre, bilkuvve olan akıl daima fiil halinde olan akıl aracılığıyla fiile çıktığında ve onunla ittisâl ettiğinde, sûretler onda nakşolunur ve sûretleri dışardan elde etmiş olur³⁵¹. Bu anlamda, İbn Sînâ'ya göre, bir kişinin makulü bilmesi demek, kişinin istediği zaman sûreti zihnine alması, yani ne zaman istese faal akıl ile ittisâl etmesi anlamına gelmektedir. Nefse feyzeden sûretler ise, müstefâd akıllı ifade etmektedir ve müstefâd akıl, kemal olması bakımından bifiil akıldır³⁵². İbn Sînâ aklın aşamalarını bu şekilde sıraladıktan sonra, aklın kuvveden fiile çıkışını ancak faal aklın mümkün kılacağını söylemektedir. O'na göre, akıl bilkuvve ya da bilfiil olabilir, kuvveden fiile çıkan her şey ise sürekli fiil hainde olan faal ile fiile çıkmaktadır. Buna göre, nefsimizi makuller konusunda fiile çıkaran ancak faal akıldır.

³⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 50. Davidson, s. 86

³⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 50. *Kitâbu'n-Nefs*, s. 206-207

³⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. II, s. 366. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 113.

³⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205.

³⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-nefs*, s. 247-248.

İskender *De Intellectu*'da, Aristoteles'e göre aklın üçe ayrıldığını söylemektedir. Maddi akıl seviyesinde akıl, henüz düşünmemekte fakat düşünme kabiliyetine sahiptir. Bu aşamada kendisinde bulunan hiçbir şey bilfiil olmamakla birlikte, maddi akıl bunların hepsi olma kabiliyetine sahiptir³⁵³. Bu anlamda İskender Aristoteles'in her şey olabilmesi bakımından maddi olarak düşünülen aşamasını, bir yatkınlık (*disposition*) olarak düşünmüş ve bu aşamayı potansiyel akıl olarak isimlendirmiştir³⁵⁴. Daha önce de işaret edildiği gibi, Aristoteles'in düşünmeye yönelik potansiyeli, aklın o an bilfiil düşünmediği bir düşünceler yığınına benzetmesine karşın, İskender bu aşamaya bilmeleke akıl olarak işaret etmektedir. İskender bu aşamayı bir şey üretme kabiliyetine sahip bir sanatçının durumuna benzetmektedir. Halbuki ilk aşamada, akıl sadece bir potansiyeldir. İskender'e göre Aristoteles'in üçüncü aşaması faal akıldır (*the productive intellect*). İskender'e göre, Aristoteles potansiyel ve maddi aklın bu akıl tarafından bilfiil yapıldığını söylemektedir. Aristoteles'in faal akla teorisinde yer vermesine neden olan endişeleri İskender şöyle ifade etmektedir:

"Eğer bu daha önce potansiyel olarak var olan aklın bilfiilliği (*activity of the intellect*) ise ve eğer varlığa gelmesi zorunlu ise, bilmuvvelikten (*potentiality*) bilfiillğe (*actuality*) çıkarılıyorsa bu bilfiil olarak var olan bir fail (*agency*) aracılığıyla gerçekleşiyordur. O halde bilfiil var olan ve aklın bilfiil var olabilme potansiyelini yani düşünmesini (*of thinking*) bilfiil yapan bir faal akıl (*productive intellect*) olmalıdır³⁵⁵.

Müstefâd akıl kavramı ise, Aristoteles'te doğrudan ifade edilmemekle birlikte, İskender bu akli bilmeleke akıldan çok farklı kullanmamaktadır. Müstefâd aklın, aklın en önemli aşaması olarak içerik kazanması İbn Sînâ tarafından gerçekleştirilecektir. Çünkü İbn Sînâ daha önce işaret edildiği gibi, müstefâd akli aklın yetkinliği olarak düşünmekte ve soyutlamanın son aşaması olarak faal akıl ile ittisâl gerçekleşmektedir. Davidson'un aktardığına göre, İskender'e atfedilen *De Anima* ve *De Intellectu* adlı kitapların Arapça çevirilerinde, müstefâd akıl mücerred insan nefsinin maddi olmayan şeyleri idrâki, özellikle de faal akli idrâki olarak düşünülmüştür. Fakat daha önce işaret

³⁵³İskender Afrudîsî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fî'l-akl", s. 32. Krş. Alexander, "De Intellectu", s. 46.

³⁵⁴Davidson, s.10, 84.

³⁵⁵İskender Afrudîsî, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fî'l-akl", s. 37. Alexander, "De Intellectu", s. 52.

edildiği gibi, İbn Sînâ bu anlamda bir birleşmeyi mümkün görmemekte ve çevirilerin bu anlamını kabul etmemektedir³⁵⁶.

Görüldüğü üzere Aristoteles'ten farklı olarak İbn Sînâ düşüncesinde, nefsin kuvveden fiile çıkışı, ancak nefsin farklı hallerini ifade eden aşamalar olarak ortaya konulmaktadır. Şu halde Aristoteles'te olduğu İbn Sînâ açısından bilkuvve aklın bilfiil bir akla dönüşmesi söz konusu değildir. Akledilir sûretin kendisine gelmesi ile bilfiil var olan akıl düşüncesi yerini, İbn Sînâ'da bifiilliğin ancak nefsin bilgi karşısındaki durumunu ifade ettiği düşüncesine bırakmıştır³⁵⁷. Bu anlamda nefiste bulunan makuller, ikincil yetkinlikler olmaları anlamında araz olmayı sürdürmektedirler. Şu halde hem İbn Sînâ'nın ittihâd fikrinin ifade eden düşüncelerinin, hem de tutarlı bir şekilde sürdürdüğü bilgilerin ikincil yetkinlikler olmaları anlamında araz olduğu fikrinin, nefsin yetkinliği düşüncesi bağlamında ele alınması gerekmektedir.

2. *Nefsin Yetkinliği*

İnsan nefsi başlangıçta herhangi bir bilgiye sahip değildir, fakat her türlü bilgiyi almaya yönelik bir istidada sahip olmak bakımından heyûlânî akıl olarak adlandırılmaktadır. Aklın kuvveden fiile çıkması da bu anlamda, nefsin sahip olduğu bilme istidâdının yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Nefsin kuvveden fiile çıkışı anlamına gelen her aşamada, faal akıl işlevseldir. Fakat nefsi faal akıldan feyiz almaya hazırlayan, duyu güçleridir. Duyu güçleri vasıtasıyla elde edilen veriler, vehimde soyutlamanın son aşamasına ulaşır. Fakat nihâi olarak akledilir faal akıldan gelmektedir. İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde akledilirin elde edilmesi ile ilgili anlaşılması en zor kısım da burasıdır. Buna göre, faal akıldan gelen makul sûret, hem akli kuvveden fiile çıkaran bir yapıya sahiptir, hem de kuvve halindeki akıl, bilfiil akıl karşısında etkilenen durumundadır.

İbn Sînâ'nın ve kendisinden önce Yeni-Eflâtuncu düşünürlerin faal akıl üzerinde bilginin temel bir dayanağı olarak durmaları, Aristoteles'in sürekli fiil halinde olan ve bilkuvve akledilirleri bilfiil hale getiren akıl düşüncesinin bir devamı olarak görülmelidir. Fakat Aristoteles için, akletme sırasında bilfiil olan akıl kuvve halinde

³⁵⁶ Davidson, s. 85.

³⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitabu'n-nefs*, s. 234.

bulunan akıldan öz bakımından farklı değildir, fakat akledilirin kendisi olmak bakımından da kuvve halindeki aklın bir yetkinliğidir. Diğer taraftan, Aristoteles için, kuvve halindeki akledilirleri bilfiil yapan aklı bu doğrultuda harekete geçiren makulün kendisidir. Bu anlamda, Aristotelesçi akıl ve akledilir arasındaki ilişkiler ve Yeni-Eflâtuncu faal akıl ve akledilirlerin faal akıldan feyz edildiği düşüncesi arasındaki gerilim İbn Sînâ'nın akledilirlerin elde edilmesi ile ilgili ifadelerinde görülmektedir.

Faal akıldan sudur eden, manevî bir cevher olarak nefis başlangıçta herhangi bir makule sahip değildir. Bu aşamada akıl sadece bilmeye yönelik bir güçle birlikte bulunmaktadır. Bu anlamda, kuvve halindeki akla gelen her yeni sûret bu akla ek olarak bir bilgi durumunu ifade etmekte ve bu aşamada akıl ile makul yeni bir bütün oluşturmaktadır. Dolayısıyla *el-Mebde'* ve *'l-Meâd'*da ifade edildiği gibi, kuvveye eklenen sûret onu bilfiil akıl yapmakta ve onun aynısı olmaktadır. Fakat sûretin, akla yerleşip onu fiile çıkarması, sûretin maddeye eklenerek ortaya bileşiği meydana getirmesinden farklıdır. Sûretin maddeye eklenmesi cevheri bir yüklemedir ve madde, sûret sayesinde var olmaktadır. Fakat akıl ve makul arasında böyle bir ilişkiden bahsedilememektedir. Nefisteki sûretler, arazî bir şekilde “oranın bir parçası olmaksızın, fakat oradan ayrı da var olmaksızın” bulunurlar. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre nefis en başından beri ayrı bir cevher olmakla birlikte, bu cevherin yetkinleşmesini sağlayan ve onda sonradan meydana gelen durumlar olarak bilgiler arazdırlar. Bu anlamda, aklın her yeni soyut sûretle fiile çıkması cevherî bir dönüşümden çok, kendisine eklenen arazlarla meleke ve bilgi sahibi olma durumunu ifade etmektedir³⁵⁸.

İbn Sînâ *el-Mebde'* ve *'l-Meâd'*da nazari kuvvenin mertebeleri olduğunu ve ilk mertebenin bedende ya da beden mizacında değil, nefiste bir heyet anlamına gelen heyûlânî akıl veya bilkuvve akıl olduğunu söylemektedir. Heyûlânî olarak isimlendirilmesi, kendisinde hiçbir cisimsel sûrete sahip olmamakla birlikte, bütün mahsus sûretleri kabul etmesinden dolayı heyûlâya benzemesinden kaynaklanmaktadır.

³⁵⁸ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 121.

Fakat İbn Sînâ'nın İskender'in Aristoteles okumasına dayanan ifadelerine göre, heyûlânî akıl nefsin bütün akledilirleri kabul etmeye yönelik bir istidâdından ibarettir³⁵⁹.

İbn Sînâ'ya göre, aklın kuvveden fiile çıkışı ancak faal akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Buna göre, kuvve halinde akıl öncelikle, bilmeleke akıl, sonra bilfiil akıl olur. Aklın kuvveden fiile çıkışta son aşaması ise müstefâd akıl seviyesidir³⁶⁰. İbn Sînâ nefsin bilgilenme sürecinde, kuvveden fiile çıkışını maddeden soyutlanma olarak anlamakta, bu anlamda insan nefsinin aklî bir âlem olabilme özelliğinden bahsetmektedir:

"Aklî âlem olma özelliğine sahip, yani maddeden ayrı olmak bakımından zatı gereği makul olan ya da zatı gereği makul olmayıp, aksine bir madde bulunan, fakat aklî kuvvenin soyutladığı bütün mevcutların sûretinin kendisinde meydana geldiği nefis, makul sûretler için hâlik ve fâil olur. من شأنها أن تصير عالما عقليا أي يحصل فيها صورة كل موجود. بل صورة في مادة، لكن القوة العقلية تجرد صورته مما هو بذاته معقول لخلوه عن المادة أو ما هو بذاته غير معقول، فتكون خالقة و فاعلة للصور المعقولة و قابلة لها معا.³⁶¹ عن المادة على ما نوضح عن قريب.

İbn Sînâ'nın önerdiği yetkinlik anlayışına göre, nefis bütün akledilirleri elde ettiğinde aklî bir âlem haline gelmektedir. Fakat elde edilen bütün bu sûretler nefiste nasıl bulunmaktadır ve elde edilen sûretler akıl açısından ne ifade etmektedir? İbn Sînâ'ya göre, insan nefisleri de faal akıldan sudur etmektedir. İnsan nefsi söz konusu olduğunda, bu anlamda ilk sudur eden ise, heyûlânî akıl yani bilmeleke akıldır. Heyûlânî akıl İbn Sînâ için, nefste bazen tecrübeyle, bazen de kıyas ya da tecrübe olmaksızın meydana gelen "bütün parçadan büyüktür" gibi ilk akledilirleri ifade etmektedir³⁶².

Bilmeleke akıl durumunda ise, insan nefsi, bilfiil ve müstefâd akıl olmaya istidât kazanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, bilfiil akıl ve müstefâd akıl zatlari bakımından bir olmakla birlikte, itibarları bakımından ayrılmaktadır. Buna göre bilmeleke akıl sahibi insanın nefsi, kıyas ve tanımları kullanmak sûretiyle temekkün eder. Böylece bilgileri elde edebilmekte ve yetkinleşebilmektedir. Nefis için müktesep bilgilerin meydana

³⁵⁹ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 97. Davidson, s. 82.

³⁶⁰ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 97.

³⁶¹ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 97.

³⁶² İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 99.

gelmesi onu, bu bilgileri istediği zaman düşünebilmesi bakımından bilfiil akıl yapmaktadır. Nefisteki bilgiler, bilfiil düşünölmeleri bakımından ele alındıklarında ise müstefâd akıl seviyesinde olarak adlandırılmaktadır³⁶³. Bu aşamalarda nefis yetkinleşerek bilgi sahibi olmaktadır.

“Bu bağlamda deriz ki; o şeyden sonra olması anlamında değil, bilakis ikinciye birinciye ikincinin cevherinden bir şeyin katılması anlamında, bir şeyin bir şeyden olması, iki şekilde söylenmektedir: Birincisi ilkinin doğası gereği ikinciye yetkinleşmeye doğru hareket etmek sûretiyle kendisi olması anlamındadır. Mesela çocuk, adamlık yoluna koyulduğu için çocuktur. Adam olduğu zaman ise, ortadan kalkmaz yetkinleşir. Çünkü gerek cevherinde gerekse de arazî şeylerden, yalnızca son yetkinliğine kıyaslandığında eksik ve henüz bilkuvve oluşuyla ilgili olan durumlar ondan zai olmuştur. İkincisi, birincinin doğasında ikinciye doğru hareket etme bulunmamasıdır. Mesela suyun hava olması, onun heyûlâsından su olmaklık sûretinin sıyrılması³⁶⁴.”

Daha önce de belirtildiği gibi, heyûlânî, bilmeleke, bilfiil, müstefâd akıl kavramları nefsin farklı güçlerini değil, bilgi durumlarını ifade etmektedir. Heyûlânî akıl nefsin makullerden yoksunluğunu, bilmeleke akıl ilk makulleri yani evveli bilgileri, bilfiil akıl ilk makullere dayalı ikinci makulleri yani kesbi bilgileri, müstefâd akıl ise nefsin makullerle ünsiyet kurmasını ifade etmektedir. Nefis heyûlânî akıl seviyesinde olduğu gibi, müstefâd akıl seviyesinde de kendi kalmaktadır. Makullerin nefse gelmesi nefsin cevherini değiştirmemekle birlikte, onun tecerrüd etmesini sağlayarak onu yetkinleştirmektedir. Değişen şey, cevherini koruyarak kendisi kalmaktadır. Nefis bilfiil akıl olur denildiğinde bilfiil akıl sözü, müktesep makulleri ifade ettiğinden nefsin bu makuller olması ve bunlar olarak yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle nefis soyut bir akıl haline gelmektedir.

İbn Sînâ'nın bilginin araz olması ile ilgili olarak kapalı olan kısım da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bedenden ayırık bir cevher olan ve soyut bir varlık tarzına sahip olan nefsin, akledilirleri elde ederek soyutlanması ne anlama gelmektedir? İbn Sînâ'ya göre bir şeye tam anlamıyla soyut denilebilmesi için, o şeyin kuruluşuna, hudûsuna ya da bireyselleşmesine herhangi bir şekilde maddenin dâhil olmaması gerekmektedir³⁶⁵.

³⁶³ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 99.

³⁶⁴ İbn Sînâ, **el-İlâhiyât/Metafizik**, c. II, s. 73.

³⁶⁵ İbn Sînâ, **Mübâhasât**, s. 86.

Mesela ayırık akıllar her bakımdan bilfiil ve soyut olmalarına karşın, insan nefisleri bedenden ayırık bir cevher olmakla birlikte, bedenle birlikte bulunmak bakımından fiillerinde bedene bağımlı bir durumdadır. Bununla birlikte madde, nefsin yetkinliğinin de hazırlayıcı sebebidir. Bu bakımdan nefsin tam anlamıyla soyut olduğu söylenememektedir³⁶⁶.

Diğer taraftan, nefsin soyut varlık tarzı onun herhangi bir bölünmeye konu olmamasını gerektirmektedir. Bu bakımdan nefsin soyutlanması, maddeden kaynaklanan bölünmüşlükten kurtulmak anlamına gelmektedir. Fakat bilgileri elde etmekle yetkinleşen ve bölünmüşlükte kurtulan nefiste bilgilerin araz olarak bulunması ne anlama gelmektedir? İbn Sînâ'nın daha önce *Kitabu'n-nefs*'te belirttiği üzere, nefsin kendini bilmesi herhangi bir bölünmeyi gerektirmemekle birlikte bunun dışındaki nesneleri bilmesi bu şekilde gerçekleşmemektedir. Çünkü soyut olmayan nesnelerin bilinmesi aklın sûreti maddeden soyutlaması ile gerçekleşmektedir. Bu bakımdan madde nefsin akledilir sûreti elde etmesinin zorunlu bir şartıdır. Fakat nefis kendini bildiği zaman, kendinde soyut olan bir varlığı bilmektedir. Bu bakımdan kuvve durumundan fiile çıkmak gibi bir durum söz konusu olmamaktadır. Fakat nefsin başka nesneleri bilmesi bir kuvveden fiile çıkış halini ifade etmektedir³⁶⁷.

Fakat İbn Sînâ aynı zamanda, bilgilerin nihâi olarak nefsin kendisinden ayrı düşünülemeyecek şekilde yetkinleşerek nefsin kendisine dönüştüğünü ve aklî cevherin yetkinliğinin bu şekilde gerçekleştiğini söylemektedir. Bu durumda ise bilgilerin araz olarak düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Akledilir sûretler nefsi yetkinleştirici sûretler olmakla birlikte, cevheri bir dönüşüme sebep olmamaktadırlar. Bu anlamda nefsin bu bilgilerle dönüşmesinden ne anlamak gerekmektedir?

Bu durumdan dolayı Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* adlı kitabında bilginin başlangıç itibariyle araz, fakat nihâi olarak cevher olduğunu söylemektedir. Türker bu görüşünü, nefsin yetkinleşmesinin aynı zamanda tecerrüd ifade etmesi bakımından, başlangıçta araz olarak bulunan nefsin soyutlanması ile akıl ve makulün aynı şey olacakları düşüncesine dayandırmaktadır. Çünkü nefsin

³⁶⁶ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 85.

³⁶⁷ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 86.

soyutluğu, onun basitliğini gerektirmektedir. Bu anlamda nefiste bulunan akledilirlerin hiç birisi bölünebilir olmadığı gibi, nefiste de bir bölünmeye sebep olmamaktadırlar³⁶⁸. Türker'e göre İbn Sînâ'nın düşüncesi, aklî bir varlık olan nefsin, makulleri bildiğinde o makullerle özdeşleşmesini gerektirmektedir. Bölünme kabul etmeyen yapısı gereği nefis, akledilir sûretler ile özdeşleşmek durumundadır. Bu anlamda nefis, cevheri itibari ile değil fakat halleri bakımından başkalaşmaktadır. Bu hal değişimi sonucunda nefis kuvve durumundan fiil hale gelerek, nefsin cevheriyle birlikte yeni bir birlik oluşturmaktadır. Bu anlamda nefsin makullerle ittiadı İbn Sînâ'nın kendi düşüncesinin bir gerekliliğidir³⁶⁹.

Diğer taraftan nefsin kendi zatını akletmesi ile makulleri akletmesi arasında fark vardır. Makul anlamı, kendi zatını aklettiği şekilde akletmesi için, nefsin bütün bakımlardan soyutlanması ve böylece aklettiği şeyle başkalaşmaması gerekmektedir. Türker, bu bakımdan İbn Sînâ düşüncesinde nefsin akıl haline geldiğinde bilgisi ve zati arasında bir ayrım olmayacağını söylemektedir. Nefis kuvveleri bakımından bilfiil olduğunda, kendisini bilmekle, onda içerilen makulleri de bilmektedir. Bu anlamda, nefsin kendi zatını bildiğinde gerçekleşen özdeşliğe benzer bir özdeşlik, ayrık bir akıl haline geldiğinde şeyleri bilirken gerçekleşmektedir³⁷⁰. Diğer taraftan Türker, İbn Sînâ'nın akledenin kendisi kalarak aklettiği şeye dönüşmesi anlamında bir özdeşliği kabul etmemekle birlikte, nefiste meydana gelen sûretler ile nefsin zati arasından bir ayrışma olmadığını düşündüğünü söylemektedir³⁷¹.

Bu anlamda O'nun temel argümanı nefiste araz olarak bulunan sûretlerin, bu basitliğe engel olacağı düşüncesidir. Fakat Türker'in de açık bir şekilde ifade ettiği gibi, İbn Sînâ açısından böylesi bir basitliğe ve onun ifadeleriyle insan nefsinin aklî bir âleme dönüşmesi ancak, bedenden ayrıldıktan sonra gerçekleşmektedir³⁷². Bu ise insan nefsinin elde ettiği tüm yetkinliklerinin bir sınırı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insan nefsinin tamamen bir akıl haline gelmesi bu dünyada gerçekleşecek bir durum

³⁶⁸ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 85-86.

³⁶⁹ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 125.

³⁷⁰ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 131.

³⁷¹ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 91.

³⁷² Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 124.

değildir. Bu durumda nefis bedenden ayrılmadığı sürece, akıl-makul ve akleden ittihadından bahsedilememektedir³⁷³. İbn Sînâ Metafizik kitabında şöyle söylemektedir:

"Bedenden soyutlandığımızda ise zatımızı mütalaa ederiz, bu sayede akıl gücümüz gerçek varlıklarla, gerçek güzelliklerle ve gerçek hazlarla örtüşen aklı bir âlem haline gelir; makulün makulle ittisâl kurması gibi onlarla ittisâl kurar. Böylece nihaysiz hazzı ve hoşluğa erişiriz³⁷⁴."

Bu ifadelere göre, nefiste tam bir özdeşliğin elde edilmesi açısından, nefsin bedenden soyutlanması şartı vardır. Nefis bu anlamda tam bir soyutluğa sahip olmamakla birlikte manevî bir cevher olması bakımından arazların kendisinde bulunduğu bir konudur. Bu bakımdan bilgiler, nefisle ilişkileri bakımından araz olacaktırlar. Türker bu noktada, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/en-Nefs*'te ve *el-İşârât*'ta akıl-makul ittihadını reddettiği pasajların yanıltıcı olduğunu söylemektedir. Çünkü İbn Sînâ bu metinlerde aklın makulle olan ittihadından ziyade, nefsin faal aklın zatiyla olan ittihadını reddetmektedir.³⁷⁵ Fakat İbn Sînâ'nın özdeşlik fikrini *el-İlâhiyât*'ta kitabında bilginin araz oluşunu tartıştığı fasıl oldukça net bir şekilde reddettiği görülmektedir. Buna göre *el-İlâhiyât* kitabında Aristoteles'in öne sürdüğü şekliyle bir özdeşlik fikri ihtimal dışında bırakılmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere İbn Sînâ'nın bunu yaparken en belirgin kaygısı, Platonik idelere kapı aralamadan sûretlerin nefiste bulunuşunu ve kendinde anlamların nerede bulunduğunu izah etmek olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ varlık-mâhiyet ayrımını da tutarlı bir şekilde bu fasılda işletmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın bilgilerin cevher olduğunu söylemesi mümkün görünmemektedir. Fakat bilgilerin araz olması durumunda, nefsin birliği ve basitliği tartışma nasıl konumlandırılacaktır.

Fakat bilgilerin nefiste ne anlamda araz oldukları tartışılmalıdır. Nefiste meydana gelen bilgiler ve erdemler onda araz ve mürekkep olarak bulunmaktadır. İbn Sînâ *Mübâhasât*'ta şöyle söylemektedir:

"Nefis cevherinde mürekkep değildir. Aksine ondan meydana gelen toplam ve melekeler mürekkeptir (النفس ليست في جوهرها مركبة، بل المجموع منها و من الملكة مركب)..."

³⁷³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 115.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât/Metafizik*, c. II, s. 115.

³⁷⁵ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 125.

Aklımız sürekli zatını aklediyor değildir. Nefsimiz sadece varlığına dair sürekli bir şuura sahiptir. Zatı olmayan bir şeyi bilfiil sürekli aklediyor olsaydı, akletmesiyle aklettiği sürece daima şuur sahibi olurdu³⁷⁶."

Bu anlamda nefis kendi cevherinde basit ve bölünmez olsa da, kendisine eklenen bilgiler açısından mürekkeptir. Bu noktada İbn Sînâ'nın araz tanımını tekrar hatırlamak gerekmektedir. Şu halde bilgiler, kendilerine bağlı olarak meydana geldikleri nefsin bir parçası olmaksızın onda bulunmaktadırlar. Bu anlamda nefsin yetkinleşmek sûretiyle basit bir cevher olması mümkün gözükmemektedir. Fakat İbn Sînâ nefsin yetkinliğini sûretlerin eklenmesi ile gerçekleşen bir süreç olarak değerlendirmektedir. Nefis kendisine eklenen sûretlerle kuvvelikten çıkarak bilfiil hale gelmektedir³⁷⁷. Bu anlamda nefiste bulunan sûretler nefsin kendisine dönüşmüş olarak bulunmaktadır. Şu halde İbn Sînâ'nın nitelik kategorisi altında değerlendirdiği bilginin ne anlamda araz olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

3. *Bilginin Kategorisi Arazdır*

Daha önce de belirtildiği gibi, bilgiyi nitelik kategorisinin meleke türünün altında değerlendirmektedir. Meleke kişiden ayrılması çok zor olan bilgi ve erdemleri ifade etmektedir. Bu anlamda bir terzinin bilgisi onda meleke haline gelmiş ve nefis bu bilgiyle dönüşmüştür. Bu anlamda terzinin bilgisi, onu bilen olarak nitelemek bakımından arazdır. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın bilgiyi araz olarak düşünmesi ile bilenin nihâi olarak bildiği şeyle dönüşmesi arasında bir tutarsızlık yoktur. Bu bağlamda İbn Sînâ, bilginin kategorisini araz olarak belirlemektedir. Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ arazı, bulunduğu konunun bir parçası olmaksızın ama ondan bağımsız olarak bulunamayan mevcut olarak tanımlamaktadır. Bilginin arazlığı ise, İbn Sînâ'nın onu nitelik ve izâfet kategorisi altında düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, kâlemde bulunan kırmızılık niteliğinin onun cevherinde dâhil olmadığını söylemek anlaşılır görünmektedir. Fakat bilgi söz konusu olduğunda aynı şekilde onun nefsin cevherine dâhil olmayan bir nitelik olduğunu söylemek aynı şekilde kolay görünmemektedir. Fakat hem nefsin bilgiye, hem de kâlemin kırmızılığa konu olması aynı şekilde gerçekleşmektedir.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 185.

³⁷⁷ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 90.

Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ortaya koyduğu dörtlü şema, İbn Sînâ'nın elinde beşli şema olmuştur. İbn Sînâ'nın *Kategoriler* kitabında verdiği yükleme tarzlarından ilk ikisi, kırmızılığın masada bulunmasında olduğu gibi tümel arazî yükleme, diğeri ise düşünen ya da canlı özelliklerinin insana yüklenmesinde olduğu gibi tümel zatî/cevherî yüklemedir³⁷⁸. Bu iki yükleme tarzı ele alındığında *Kategoriler* kitabı açısından bilginin nefiste bulunması, tümel arazî yüklemedir. Bilgi, tıpkı kırmızılığın masada bulunup onu nitelemesi gibi, nefiste bulunmakla onu nitelemektedir. Diğer taraftan ikinci yükleme şekli mâhiyetin parçalarının yüklenmesini gerektirmektedir. Şu durumda eğer İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-mead* ve *el-İlâhiyât* kitabında ihsâs ettirdiği gibi cevher olarak düşüneceksek, bilginin bulunduğu nefsin bir parçası olması gerekmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın nefis görüşünün tartışıldığı bahisler göz önüne alınırsa, nefsin basit bir cevher olarak düşünüldüğü hatırlanacaktır. Şu halde *Kategoriler* kitabı söz konusu olduğunda, bilginin nefiste tümel zatî bir yükleme ile bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Fakat şu halde nefsin basitliği, bilgilenmesi ve nefsin birliğinin korunması ifadelerinden ne anlamak gerekmektedir? İbn Sînâ nefsin basit bir cevher olduğunu düşünmekle birlikte, bilginin nefiste bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bilginin nefiste bulunması ile ilgili ifadeleri özdeşlik fikrine kapı aralamadan, diğer taraftan nefsin birliğine de engel olmayacak şekilde açıklanmak durumundadır.

Belirtildiği üzere Aristoteles, maddenin sûrete konu oluşunu, İbn Sînâ'nın beşli şemasının üçüncü şık ile açıklamaktadır. Buna göre, sûretin maddede bulunuşu belirsiz bir mevcudun, onu belirli kılacak bir özelliğe konu olması ve bu özelliğin, o mevcudun parçası olmaması şeklindedir. Bu doğrultuda Aristoteles açısından bilginin nefiste bulunuşu da bu şekilde açıklanabilir. Çünkü bilkuvve durumunda olan akıl, bilfiil olmakla akledilir ile aynı şey olmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, Aristoteles'e göre bilme anında bilen ve bilinen özdeştir. Şu halde akledilir sûret, sûretin maddede bulunması gibi akılda bulunmaktadır.

İbn Sînâ söz konusu olduğunda ise nefis birlik sahibi bilfiil bir cevher olmakla birlikte, bilgiler nefiste araz olarak bulunmaktadır. İbn Sînâ bu şekilde nefiste bulunan

³⁷⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 17. Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", s. 110.

mâhiyetlerin, sûretin maddede bulunması ile gerçekleştiği gibi üçüncü bir durum olarak bileşiğin meydana gelmesinin önüne geçmektedir. Aristoteles ise bu durumu özdeşlik fikri ile aşmaya çalışmaktadır. İbn Sînâ bilgilerin araz olduğunu söyleyerek, onları nefsin birlik içindeki yapısından ayrı nitelikler olarak düşünmüştür. Nefis bu nitelikler ile bilkuvve ya da bilfiil ismini alırken, cevherinde herhangi bir bölünmeyi kabul etmemektedir. Nefiste bulunan bilgiler onun birliğinden yani cevherinden ayrı düşünülmemesi ve onu bilen olarak nitelemeleri bakımından araz kategorisindedirler. Fakat hala onun bir parçası olmamaları bakımından, onun birliğine zarar vermemektedir. Arazların konusunun zaten bilfiil olması bu noktada önem kazanmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât*'ta dile getirdiği "o şeyin neredeyse ta kendisi olması" ifadesi, İbn Sînâ'nın *Kategoriler* kitabında dile getirdiği "meleke" görüşü doğrultusunda anlaşılmalıdır.

Bilindiği üzere İbn Sînâ *Kategoriler* kitabında melekenin, nitelenende yok olmayan ve yok olması zor olacak şekilde yerleşen nitelikler olduğunu söylemektedir³⁷⁹. Bu anlamda, İbn Sînâ bilgileri nefsi yetkinleştiren arazlar olarak düşünmekte, bilginin bulunduğu nefsi dönüştürerek ondan bir meleke haline gelmesini de, nefsin o bilginin kendisine dönüşmesi olarak düşünmektedir. Bu anlamda bilgiler araz kategorisinin meleke kısmına dâhil olmaları bakımından nefiste araz olarak bulunmaktadırlar. Nefse ait melekeler, onun cevherine dâhil olmadıkları gibi, ondan bağımsız olarak da bulunamamaktadırlar.

"Nefis cevherinde mürekkep değildir. Aksine ondan meydana gelen toplam ve melekeler mürekkeptir (النفس ليست في جوهرها مركبة، بل المجموع منها و من الملكة مركب)... Aklımız sürekli zatını aklediyor değildir. Nefsimiz sadece varlığına dair sürekli bir şuura sahiptir. Zatı olmayan bir şeyi bilfiil sürekli aklediyor olsaydı, akletmesiyle aklettiği sürece daima şuur sahibi olurdu³⁸⁰."

Buna göre, İbn Sînâ'nın Porfiryüs üzerinden eleştirdiği Aristotelesçi özdeşlik düşüncesi İbn Sînâ tarafından her anlamda dışarıda bırakılmaktadır. İbn Sînâ bir şeyin kendisi kalarak başka bir şey olması fikrini kabul etmemekte, bu anlamda nefis cevheri bakımından birliğini korumakla birlikte, ona ait erdemler ve melekeler bakımından

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 173.

³⁸⁰ İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 185.

düşünmektedir. Dış dünyadaki cevher ve arazlardan elde edilen makul sûretler, nefiste bulunmaları bakımından araz olmakla birlikte, nefsi nihâi olarak dönüştüren bilgi, meleke haline gelerek nefsi nitelemektedir. Bu anlamda İbn Sînâ, bilgilerin araz olduğu düşüncesini sürdürmektedir.

SONUÇ

İbn Sînâ bilginin kategorisi problemini, *Kategoriler* kitabında bilginin dâhil olduğu genel cinsler üzerinden değerlendirmekle birlikte, *el-İlâhiyât*'ta bilginin ontolojisine yönelik daha detaylı bir tartışma yapmaktadır. Bilginin dâhil olduğu kategorilerin nitelik ve izâfet olduğunu söyleyen İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*'ta niteliklerin araz olması hakkında serdedilen şüpheleri tartıştığı kısımda, bilginin de araz olduğunu müstakil bir başlık altında ispatlamaktadır. İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyât* 3.8'deki tartışması dikkate alındığında, Onun konuyu kendi felsefesinin temel unsurlarını görebilecek şekilde ele aldığı görülmektedir. Bu anlamda bilginin kategorisi probleminin İbn Sînâ açısından, mevzî bir tartışma olmaktan ziyade, bütün felsefesinin tutarlılığı açısından önemli bir noktada olduğu görülmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın çeşitli kitaplarında verdiği bilgi tanımları ve nefsin yetkinliğinden bahsederken kullandığı dil, bilginin kategorisi problemini karmaşık hale getirmektedir.

Erken dönemde yazılmış bir kitap olan *el-Mebde' ve'l-meâd* adlı eserinde Aristotelesçi özdeşlik fikrini savunan ve sûretin akılda bulunduğu onunla birleşeceğini söyleyen İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*'ta nefsin yetkinliği ve ayrık akıllar ile ilgili pasajlarda özdeşlik fikrini ima eden ifadeler kullanmaktadır. Diğer taraftan *el-İlâhiyât* kitabında, bilginin araz olduğunu net bir şekilde ifade eden İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs* kitabında ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserlerinde hem aklın makulle hem de, aklın faal akılla birleşmesi düşüncesini kendi felsefesi açısından ihtimal dışı bırakmaktadır. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili en temel kaygısının, değişimin tutarlı bir şekilde açıklanması olduğu görülmektedir. İbn Sînâ'nın ifade ettiği şekliyle bir şeyin kendisi kalarak değişime uğraması, hem akıl-makul arasındaki ilişki söz konusu olduğunda hem de aklın, faal akılla ittisali söz konusu olduğunda mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan İbn Sînâ bilgiyi cevher ve arazlara ait sûretlerin akleden cevherde meydana gelmesi olarak düşünmektedir. Bedenden tamamen ayrı, manevi bir cevher olarak nefis düşüncesi ile İbn Sînâ, Aristoteles'in hilomorfik nefis görüşünden ayrılmaktadır. Bu anlamda Yeni-Eflâtuncu düşünce altında değerlendirilebilecek nefis

anlayışı ile İbn Sînâ, sûretin bulunuş tarzlarıyla alakalı sorunları kendi felsefesinde çözümlenmeye çalışmıştır. Buna göre İbn Sînâ, sûretin mevzu ve mahalde bulunuşu arasında bir ayırım yaparak, nefiste bulunan akledilirlerin araz olduklarını söylemektedir. Arazı, "bir konuda onun bir parçası gibi olmayan ve o şey olmaksızın kuruluşu gerçekleşmeyecek şekilde bulunan mevcut" olarak tanımlayan İbn Sînâ, aklî sûretin akılda bulunuşunun, maddî sûretin maddede bulunuşundan farklı olduğunu söylemektedir. Buna göre, madde sûrete konu olduğunda, cevherî bir yükleeme olduğundan, üçüncü bir durum olarak bileşik meydana gelmektedir. Fakat akledilir sûretler nefiste bulunduklarında, araz olarak bulunmalarından dolayı böyle bir durum söz konusu olmamaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin temel düşüncesi olan, dışarıda ve akılda bulunan anlamın aynı olduğu fikrinden kaynaklanmaktadır.

Aristoteles'in düşüncesine göre, özdeşlik fikri Platoncu idelere kapı aralamadan bilfiil akledilirler yer bulma imkânı sağlamaktadır. Bulunduğu yer ile birleşen makul sûret, akıl bilfiil akletmeden önce herhangi bir yerde bulunmamaktadır. Bu anlamda özdeşlik düşüncesi ile birlikte Aristoteles, akledilirlerin nerede bulunacağı ile ilgili problemi aşmış görünmektedir. Fakat Aristoteles İbn Sînâ'da olduğu gibi varlık ve mâhiyet arasında bir ayırma gitmemekte, bu anlamda akılda bulunan sûretin nasıl olup da dışarıda bulunan şeyin bilinmesini mümkün kıldığını açıklamamaktadır. Yeni-Eflâtuncu nefis anlayışı ile birlikte, akledilirlerin yine kendileri gibi aklî varlık tarzına sahip nefiste bulunuşlarının açıklanması Aristotelesçi felsefenin unsurlarıyla kolayca açıklanamaktadır. İbn Sînâ felsefesine gelindiğinde ise, onun Yeni-Eflâtuncu nefis görüşünü korumakla birlikte, akledilirin sûretin bulunuşu ile ilgili kendinden önceki düşüncelerden ayrıldığı görülmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ "varlık-mâhiyet ayrımı"na ve "kendinde mâhiyet" fikrine kendisinden önceki sûret tartışmalarını açıklığa kavuşturmada önemli bir rol vermektedir.

Akledilir sûretlerin nefiste bulunması konusunda İbn Sînâ, varlık ve mâhiyet ayrımını ve kendinde mâhiyet düşüncesini etkili bir şekilde kullanmaktadır. Buna dışarıda cevher ve araz olarak bulunan sûretlerin nefiste her halükarda araz olarak bulunacaklarını söyleyen İbn Sînâ'ya göre bu, onların nefiste bulunmaları itibariyle kategorileridir. Çünkü İbn Sînâ'nın ifadelerine göre, nefiste bulunan cevher ve arazlar,

dışarıda bulunduklarında "bir konuda bulunmama" ve "bir konuda bulunma" durumlarına bilfiil konu olmaktadır. Bu durum, onların dışarıda madde ile birlikte bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat nefiste bulunduklarında farklı hükümlere konu olmaktadır. Hem nefiste hem de dışarıda bulunduklarında cevher ve araz tanımlarının yüklenebilmesini, kendinde mâhiyet düşüncesi mümkün kılmaktadır. Bu anlamda cevher ve arazlar kendinde durumları göz önüne alındığında cevher ve araz olmayı sürdürürken, nefiste bulunmaları bakımından ise arazdırlar. Dolayısıyla İbn Sînâ, dışarıda, akılda ve kendinde olmak üzere mâhiyetin üç bulunuşundan bahsetmektedir. Mâhiyetin kendinde durumu, dışta ve nefiste bulunuşuna nispetle bir itibar olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece İbn Sînâ, hem sûretlerin bulunuşlarının farklı hükümlere konu olmasını ve böylece sûretler arasında birliği sorununu hem de bilfiil akledilirlerin yeri ile ilgili sorunu aşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın nefsin yetknlığı ve birliği ile ilgili ifade ve düşüncelerinin, bilginin araz olduğu fikri ile tutarlı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Buna göre İbn Sînâ, nefsin basit bir cevher olduğunu söylemekle birlikte, nefsin elde ettiği sûretlerle yetkinleşerek, dönüştüğünü ve maddeden soyutlandığını söylemektedir. Fakat İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandığı dilden, onun insan nefsinin bir akıl haline gelmesinin ancak öldükten sonra gerçekleşeceğini düşündüğü söylenebilir. Bu anlamda, aklın aklediliri idrak ettiğinde bir yönden "onun aklettiği şeyin ta kendisi" olmasının önünde madde bir engel bulunmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ nefsin cevherinde bileşik olamayacağını, fakat elde ettiği bilgi ve erdemler yani melekeler bakımından bileşik olabileceğini söylemektedir.

Bilgilerin araz olan niteliklerin "meleke" kısmına dâhil olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre meleke, "derine yerleşen ve yok edilmesi oldukça zor olan nitelikler"dir. Buna göre bilgilerin de, meleke olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bilgileri hem nefiste bulunmak, hem de onu dönüştürerek bilen olmakla nitelemek anlamında araz olarak düşünmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın nefsin yetkinliği ile ilgili görüşleri ile sûretlerin araz olması ile ilgili düşüncesi arasında bir tutarsızlık olmadığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Afrudîsî, İskender, "Makâletü'l-İskender el-Afrudîsî fî'l-akl", **Şürûhu 'alâ Aristo Mefkude fî'l-Yunâniyye ve Resâil Uhrâ** içinde, Abdurrahman Bedevi (thk.), Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1971.
- Alexander of Aphrodisias, "De Intellectu", Frederic M. Schroeder (trs.), **Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect**, (ed.) Frederic M. Schroeder, Robert b. Todd, Kanada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Alexander of Aphrodisias, **Mantissa**, R. W. Sharples (trs.), London: Duckworth, 2004.
- Anh, Charles K. "Aristotle On Thinking", **Essays on Aristotle's De Anima**, Martha C.Nussbaum, Amelie Oksenberg Rorty (ed.), Oxford Universty Press, 1995.
- Aristotle, **Categories**, (ed. ve çev.) Harold P. Cooke, Hugh Tredennick, London: Harvard University Press, 2002
- Aristotle, **De Anima**, (çev.) Hippocrates G. Apostle, Iowa: The Peripatetic Press, 1981.
- Aristotle, **Metaphysics**, Jonathan Barnes (çev.), **The Complete Works of Aristotle** içinde, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle, **Physics**, Jonathan Barnes (çev.), **The Complete Works of Aristotle** içinde, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle, "On Generation and Corruption", **The Complete Works of Aristotle** içinde, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Aristoteles, **Metafizik**, Ahmet Arslan (çev.), 2. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Armstrong, A. H. "The Background of the Doctrine That the İntelligibles Are Not Outside the İntellect", **Les Sources De Plotin** içinde, Geneva: Foundation Hardt, Entretiens 5, 1957.
- Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, c.5.
- Aristutâlis, **Kitâbu'n-nefs**, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (ed.), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1. Bs. 1949.
- Arustalâlîs, **Fî'n-Nefs**, İshak b. Huneyn (çev.), Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 2. Bs. 1980.

- Back, Alan T. **Aristotle's Theory of Predication**, Philosophia Antiqua, J. Mansfeld, D.T. Runia, J.C.M. Van Winden (ed.), Vol. 84, London: Brill, 2000.
- Bertolacci, Amos. The Distinction of Essence and Existence In Avicenna's Metaphysics. **The Text And Its Context, Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion**, (ed.) Felicitas Opwis, David Reisman, Boston: Brill, 2012.
- Cihan, A. Kamil. **İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Copleston, Frederick. **Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi**, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınevi, 1990.
- Crystal, Ian M. "Intellection and Self-Intellection in the De Anima: Aristotle's Epistemological Response to Plato", **Self-Intellection and Its Epistemological Origins In Ancient Greek Thought**,
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. **Şerhu'l-Mevâkıf**, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, c. I.
- D'Ancona, Christina. "Degrees of Abstraction In Avicenna", **Theories of Perception In Medieval and Early Modern Philosophy** içinde, Simo Knuuttila, Pekka Karkkainen (ed.), Springer, b.y, 2008
- Davidson, Herbert. **al-Fârâbî, Avicenna and Averroes On Intellect**, New York: Oxford University, 1992.
- Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- er-Râzî, Fahreddîn. **el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye**, (thk.) Muhammed el-Muktasî Bağdadî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, c. I.
- er-Râzî, Fahreddîn, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Alireza Najafzade (ed.), Tahran: International Colloquium on Cordoba and Isfahan, C. II, 2005.
- er-Râzî, Fahreddîn, **Şerhu'l- İşârât ve't-Tenbîhât**, Alireza Najafzade (ed.), Tahran: International Colloquium on Cordoba and Isfahan, Vol. III, 2005.
- Fârâbî, **Ârau ehli'l-Medîneti'l-fâzıla**, Albert Nasri Nadir (thk.), Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1985, 5. b.s.
- Fârâbî, **Kitâbu'l-vâhid ve'l-vahde**, Muhsin Mehdi (ed.), Casablanca: Dâr'u Tubkâl, 1989
- Fârâbî, **Risâle fî'l-akl**, Maurice Bouyges (hızl.), Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1983, 2. Bs.
- Finnegan, J. "Avicenna's Refutation of Porphyrius", **Avicenna Commemoration Volume**, Calcutta: Iran Society, 1956.

- Haklı, Şaban. "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî**, (ed.) Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Haklı, Şaban. "Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, 2002).
- Hall, Robert E. "Intellect, Soul and Body In Ibn Sina", **Interpreting Avicenna: Science and Philosophy In Medieval Islam**, David C. Reisman, Jon McGinnis (ed.), Leiden: Brill, 2004.
- Hasse, Dag. "Avicenna on Abstraction", **Aspects of Avicenna**, Robert Wisnovsky (ed.), b.y, 2013.
- İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-nefs**, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (thk.), Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1952
- İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, Süleyman Dünya (thk.), Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. B.s, 1960, c. II.
- İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, Süleyman Dünya (thk.), Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. B.s, 1960, c. III.
- İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbîhât**. Muhittin Macit-Ekrem Demirli-Ali Durusoy (çev.). İstanbul: Litera yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, Abdullah Nurani; zir-i nazar Mehdi Muhakkık (nşr.), Tahran: Müesses-e-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.
- İbn Sînâ, **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, Kübra Şenel (çev.). İstanbul: Kabalcı, 2013.
- İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, Abdurrahman Bedevi (thk.), Tahran: Mekteb'ü'l-A'lami'l-İslami, 1983.
- İbn Sînâ, **et-Ta'likât 'alâ havâşi Kitâbi'n-nefs li-Aristâtâlîs**, **Aristo inde'l-Arab** içinde, Abdurrahman Bedevi (ed.)Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, c. I, 1947.
- İbn Sînâ, **Kategoriler**, Muhittin Macit (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ, **Kitabu'n-Necât**, Macid Fahri (thk.), Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1985.
- İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Nefs**, Fazlurrahman (ed.), London: Oxford Universty Press, 1959.
- İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifâ: Mantığa Giriş/el-Medhâl**, Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

- İbn Sînâ, **Livre des Directives et Remarques**, Islamic Philosophy, A. M. Goichon (ed.) Vol. 37.
- İbn Sînâ, **el-İlâhiyât/MMetafizik**, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.), c.I, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, **el-İlâhiyât/Metafizik**, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.), c.II, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ, **Mübâhasât**, Muhsin Bîdârfer (thkk.), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992.
- İbn Rüşd, **Psikoloji Şerhi: Telhîs'u Kitâbi'n-Nefs**, Atilla Arkan (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007
- Jones, W. T. **Klasik düşünce: Batı Felsefesi Tarihi**, (çev.) Hakkı Hüner, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, c.1.
- Kalın, İbrahim. **Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru**, Nurullah Koltaş (çev.) İstanbul: Klasik Yayınları, 1. B.s. 2015.
- Kaya, Mahmut. **Kindî: Felsefî Risaleler**, İstanbul: Klasik Yayınları, 1.basım, 2002.
- Kindî. "Akıl Üzerine/Risâle fî'l-akl", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinler** içinde, Mahmut Kaya (der.), İstanbul: Klasik Yayınları, 10. Basım, 2010.
- Kindî, "Risâletü'l-Kindî fî'l-akl", **Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye** içinde, Abdülhâdî Ebû Rîde (thk.), Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1953.
- Kuşpınar, Bilal. **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1995.
- Kutbuddin er-Râzî, "Risâle fî tahkîki'l-küllîyyât", **Risâle fî tahkîki'l-küllîyyât: Tümmeller Risalesi ve Şerhleri içinde**, (nşr. ve çev.) Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014
- Mcginis, Jon. "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction", **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, (ed.) R. Edward Houser, Vol. 80, 2006.
- Peker, Hidayet. **İbn Sînâ'nın epistemolojisi**, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

- Perl, Eric D. "The Togetherness of Thought and Being", **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, (ed.) John J. Cleary, Gary M. Gurtler, Leiden-Boston: Brill, Vol. 22, 2006.
- Plato, **Timaeus**, R. G. Bury (trns.), London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999.
- Porphyry, "Sentences", **Histoire Des Doctrines De L'Antiquite Classique** içinde, Jean Pepin, Luc Brisson (drl.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- Porpyry, **On Aristotle Categories**, Steven K. Strange (trs.), Richard Sorabji (ed.) UK: Bloombury, 2014.
- Ross, David. **Aristotle**, London: Routledge, 1995.
- Sadrâ, Molla, **Şerhu'l-İlahiyyât**, Najafquli Habibi (çev.), Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, Vol. II.
- Sadrâ, Molla, **el-Esfâru'l-erbaa**, Maghsoud Mohammedi (ed.), Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, c. III, 1963.
- Skîrberk, G., Gölje, N. **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, İstanbul: Kesit Yayınları, 3.bs. 2006.
- Sorabji, Richard. "The Ancient Commentators On Aristotle", **Aristotle Tranformed**, Rischard Sorabji (ed.), New York: Cornell University Press.
- Şenel, Cahid. Yeni Eflâtuncuğun İslam Felsefesine Yansımaları, (İstanbul Üniversitesi, SBE. **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, 2012)
- Thillet, Paul. "Was the Vita Plotini Known in Arab Philosophical Circles?", **Aristotle and Neoplatonism, Reading Ancient Texts** içinde, Suzanne Stern-Gillet (ed.), Kevin Corrigan, Leiden: Brill, Vol. 2.
- Tûsî, Nasiruddîn, **Şerhu'l-İşârât ve'-tenbîhât**, Süleyman Dünya (thk.), Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992. c. II.
- Türker, Ömer. **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul: İsam Yayınları,
- Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 2014).
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, Cüneyt Kaya (ed.), İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Wisnovsky, Robert. "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth- Century Islamic East (Masriq)": **Asketch, The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics**, (ed.) Dag. N. Hasse, Amos Bertolacci, Almanya:

Wisnovsky, Robert. **İbn Sînâ Metafiziği**, İbrahim Halil Üçer (çev.), İstanbul: Klasik, 2010.

Süreli Yayınlar

Alper, Ömer Mahir. "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", Macksood A. Aftab (ed.), **Journal Of İslamic Philosophy**, Vol. 2, 2006.

Alpina, Tommaso. "Intellectual Knowledge, Active Intellect, and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background", **Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale**, 25, (July, 2014).

Black, Deborah. Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna, **Mediavel Studies**, 61, 1998.

Çankaya, Aylin. "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler", **Cogito**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 77, 2014

Emilsson, Eyjólfur Kjalar. "Plotinus on the Objects of Thought", **Archiv für Geschichte der Philosophie**, No. 77, 1995.

Fazlurrahman, **İbn Sînâ'da Varlık ve Mâhiyet**, Hasan Akkanat (çev.), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 10, s. 2, 2010.

Gerson, Lloyd P. "The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima", **Phronesis**, Vol. 49, No. 4, (July, 2004)

İbiş, Fatih. Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu, **Bilimnâme**, 22, (Ocak, 2012).

Menn, Stephen. "Plotinus on the Identity of Knowledge With Its Object", **Apeiron**, Vol. 34, No: 3, (2001)

Owens, Joseph. "Form and Cognition in Aristotle", **Ancient Philosophy**, Vol. 1, No.1, 1980.

Perl, Eric D. "The Togetherness of Thought and Being", **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, John J. Cleary, Gary M. Gurtler (ed.), Leiden-Boston: Brill, Vol. 22, 2006.

Schroeder, Frederic M. Light and The Active Intellect In Alexander and Plotinus, **Hermes**, 1984

Türker, Ömer. “Varlık ve Bilgi: Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine”, **Nazariyat**, İstanbul, C. 1, S. 1.

Diğer Yayınlar

Alexander of Aphrodisias, <http://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/>, 3.6.2015.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. 2, 1989.

Durusoy, Ali. "Hüve Hüve", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. 19, 1999.

Durusoy, Ali. "Vahdet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. 42, 2012.

Kaya, Mahmut. "İskender Afrodîsî", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.