T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN SEZGİ TEORİSİ

Doktora Tezi

Adnan Gürsoy

Ankara 2015

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN SEZGİ TEORİSİ

Doktora Tezi

Adnan Gürsoy

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara 2015

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN SEZGİ TEORİSİ

Doktora Tezi

Adnan Gürsoy

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı :	**İmzası**
…… ……	……
…… ……	……
…… ……	……
…… ……	……
…… ……	……

Tez Sınav Tarihi: ……

TÜRKİYE CUMHURİYETİ ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile tezdeki tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine göre toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (28/ 05 / 2015)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı Soyadı:

Adnan Gürsoy

İmza:

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinin değişmeyen temel meseleleri vardır. Bu meseleler, farklı dönemlerde farklı kavramlar üzerinden düşünmenin konusu olurlar. Sezgi kavramı, bu meselelerle ilgisi sebebiyle tüm felsefe tarihi boyunca varlığını korumuş kavramlardan biridir. Nitekim Platon'dan başlayarak pek çok filozof, sezgi kavramına özel bir önem atfederek sistemlerinde yer vermişlerdir. Bu durumu H. Poincare, "*Şaşılacak şey, eskilerin eserlerini okuyacak olursak, onların hepsini sezgiciler arasında saymak durumunda kalırız."* sözüyle ifade etmiştir.[1]

İslam düşünce geleneğinde gelişen bilgi teorilerinde de, sezgi kapsamında değerlendirilebilecek pek çok kavram bulunmaktadır. Bu kavramlardan biri olan ve İslam Felsefesi, Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerinde kullanılan "hads" kavramı, sahip olduğu muhtevayı ve İslam düşüncesindeki yerini İbn Sînâ'ya borçludur. İbn Sînâ özel bir anlam ve işlev yüklediği bu kavramı, epistemolojisinin ve nübüvvet teorisinin merkez kavramlarından biri haline getirmiş ve bu kavramı temel alan bir sezgi teorisi ortaya koymuştur. O'nun bu teorisi, kendisinden sonraki Müslüman düşünürleri etkilemiş, bu teorinin bazı kavram ve fikirleri İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinde benimsenmiş ve yeniden işlenmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın kavrama atfettiği bu değerin sebepleri ve mahiyeti konusunda yeterince araştırma bulunmamaktadır. Çalışmamız bu eksikliğin giderilmesi noktasında bir adım olma ümidiyle yapılmıştır.

İbn Sînâ'nın akletme sürecine ve bu sürecin gayesine ilişkin düşünceleri, bir açıdan tüm felsefi sisteminin ruhunu ortaya koymaktadır. Sezgi teorisi, irtibatlı olduğu kavram ve konular bakımından filozofun sisteminin temel ilke ve alanlarına uzanmaktadır. Bu nedenle filozofun sezgi teorisinin incelenmesi, bu ruhun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Böylesi bir katkıda pay sahibi olmak için

---

[1] Poincare**,** H., **Bilimin Değeri**, (çev. Fethi Yücel), MEB Yay, İstanbul 1989, s.7.

bu önemli ve ilgi çekici konuyu, İslam Felsefesi'nin Başöğretmeni'nden (eş-Şeyhu'r-Reîs) öğrenmek üzere başladığım bu çalışmanın nihayete ermesinde pek çok hocamın ve dostumun yardımı oldu. Burada onları anmak, minnetimi ve teşekkürlerimi ifade etmekten, en az çalışmanın tamamlanmış olması kadar mutluluk duyuyorum.

Başta kıymetli hocalarım Doç. Dr. Gürbüz Deniz ve Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a teşekkür ederim. Tez çalışmasının başlangıcından sonuna kadar, tüm süreç boyunca yardımlarını gördüğüm azîz ve kadim dostlarım Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya, Doç. Dr. Ömer Türker ve Doç. Dr. Aytekin Özel'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Özellikle kaynak temininde yardımlarını gördüğüm sevgili arkadaşlarım Doç. Dr. Celil Kiraz, Dr. İbrahim Halil Üçer ve Ümit Makal'a; tezimi okuyarak değerlendirmelerini paylaşan dostum Yasin Günaydın'a çok teşekkür ediyorum. Son olarak, engin hoşgörüsü ve sabrı ile hep yanımda bulduğum, tezimi büyük bir dikkatle okuyup tashihinde yardımcı olan göz ve gönül aydınlığım eşime; dualarıyla beni destekleyen anneme ve çocuklarıma şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....I

İÇİNDEKİLER III

KISALTMALAR VI

GİRİŞ 1

I. Konunun Kapsamı ve Önemi..... 1

II. Kaynaklar ve Yöntem..... 8

III. Literatür Değerlendirmesi 14

BİRİNCİ BÖLÜM

SEZGİ TEORİSİNİN KAYNAKLARI

1. Sezgi Teorisinin Kaynağı Olarak İslam Dini 21

2. Sezgi Teorisinin Kaynağı Olarak İbn Sînâ'nın Tevârüs Ettiği Felsefî Miras . 29

2.1. Antik-Helenistik Felsefe 30

2.2. İbn Sînâ Öncesi İslam Felsefesi 50

3. Sezgi Teorisinin Kaynağı Olarak İbn Sînâ'nın Felsefî Tecrübesi 63

3.1. İbn Sînâ'nın Felsefî Otobiyografisi ve Sezgi Teorisi..... 64

3.2. İbn Sînâ'nın Felsefe Tasavvuru ve Sezgi Teorisi 72

İKİNCİ BÖLÜM

SEZGİ TEORİSİNİN TEMELLERİ

1. Sezginin Tanımı 79

1.1. İlk ve Orta Dönem Eserlerinde Sezgi 82

1.2. Son Dönem Eserlerinde Sezgi 92

2. Sezgi ve Fikir 99

3. Sezginin Çeşitleri 108

4. Sezginin Dereceleri 112

5. Yetenek Olarak Sezgi 117

5.1. Sezgi ve Mizâç 121

5.2. Sezgi ve Nefsin İdrâk Yetileri 125

5.2.1. Sezgi ve İç Duyular 126

5.2.2. Sezgi ve Aklî İdrâk Güçleri 137

6. İttisâl Olarak Sezgi 142

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEZGİNİN BAŞARISI: SEZGİSEL BİLGİ

1. Sezgisel Bilginin Mahiyeti 150

1.1. Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri 151

1.2. Sezgisel Bilgi ve Çıkarımsal Bilgi İlişkisi 157

2. Sezgisel Bilginin Kapsamı 163

2.1. Kavramsal Bilgi ve Sezgi 165

2.2. Yargı Bilgisi ve Sezgi 169

3. Sezgisel Bilginin Değeri 171

3.1. Sezgisel Bilgi ve Nefsin Yetkinliği 175

3.1.1. Sezgi ve Nazarî Yetkinlik 177

3.1.2. Sezgi ve Amelî Yetkinlik 181

3.2. Sezgisellerin Önermeler Tasnifindeki Yeri 185

3.3. Sezgide Hata 189

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEZGİ TEORİSİNİN ZİRVESİ: KUTSÎ AKIL194

1. Nebevî Güç Kavramı ve Sezgi 196

2. Kutsî Akıl: Sezgi'nin En Yüksek Derecesi 207

3. Nebevî Bilginin Aklî Açıklaması: Sezgi 214

SONUÇ 221

KAYNAKÇA 229

ÖZET 250

ABSTRACT 251

KISALTMALAR

age: Adı geçen eser

agm: Adı geçen makale/madde

agt: Adı geçen tez-tebliğ

a.mlf: Aynı müellif

Ar: Arapça

AÜİF: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

AÜDTCF: Ankara Üniversitesi Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi

AÜSBE: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

bkz: Bakınız.

BÜ: Boğaziçi Üniversitesi

c: Cilt

der: Derleyen.

dn: Dipnot

Gr: Grekçe

HÜİF: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İBB: İstanbul Büyükşehir Belediyesi

İÜEF: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

İng: İngilizce

İSAM: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi

krş: Karşılaştırınız.

MEB: Millî Eğitim Bakanlığı

MÖ: Milattan önce

MÜİF: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MÜSBE: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

nşr: Neşreden

OMÜİF: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ö: Ölümü

s: Sayfa

sy: Sayı

SÜİF: Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

SÜSBE: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

trc: Tercüme eden

thk: Tahkik eden

UÜİF: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ü: Üniversitesi

TDV: Türkiye Diyânet Vakfı

TDVİA: Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi

TTK: Türk Tarih Kurumu

t.y: Yayınlanma tarihi belirtilmemiş

vd: Ve devamı

v.dğr: Ve diğerleri

Yay: Yayınları / Yayınevi

y.y.: Yayınlanma yeri belirtilmemiş

GİRİŞ

I. Konunun Kapsamı ve Önemi

Sezgi, varlık ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel ilişkileri bir anda kavramayı, hatta bazen bütün bir gerçekliği, gerçekliğin nihaî ve en yüksek kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan bir yetidir.[2] Felsefe tarihi boyunca farklı anlamlarda kullanılmış bir kavram olan sezgi, tüm insanî bilme tecrübelerini kuşatma iddiasındaki bilgi teorilerinin temel kavramlarından biri olagelmiştir. Kavrama yüklenen farklı anlamlar, sezgi ile ulaşılan bilginin kapsamı ve mahiyetini değerlendirmek noktasında belirginleşir. Sezgi kavramının felsefede geniş bir anlam alanına sahip olması, bu kavramın bir filozof tarafından hangi anlamda kullanıldığı konusunda özel bir duyarlılık göstermeyi gerekli kılar. Bu duyarlılık, İbn Sînâ felsefesi söz konusu olduğunda ayrı bir önem kazanır. Çünkü İbn Sînâ (ö. 1037), "hads" kavramına özel bir anlam yüklemiş ve bu kavramı bilgi ve nübüvvet teorisinin merkezî kavramlarından biri haline getirmiştir. Bu merkezi önemi haiz kavramın, hem filozofun sistemindeki kapsam ve işlevini araştırmak, hem de ikincil kaynaklarda farklı anlamlar yüklenerek yapılan atıfların doğruluğunu tartışmak tezimizin başlıca amaçlarındandır.

Arapça sözlük anlamı, *"vehmetmek, hayâl etmek, kastetmek, bir işin veya olayın sonucunu tahmin etmek, hızlı yürüyüş, çabuk kavrayış"*[3] olan "hads", bir ıstılah olarak sözlük anlamlarından bazıları ile çelişen bir anlam kazanmıştır. Bir İslam felsefesi terimi olarak "hads", *"zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkelerden (mebâdî) sonuçlara (metâlib) vasıtasız olarak hızla intikal etmesi ile gerçekleşen bilmeyi"* ifade eder.[4] Türkçe'de "sezgi" veya "aklî sezgi" şeklinde, İngilizce'de "intuition" veya "insight" ile karşılanan bu kavram, İslam

---

[2] Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yay, 2. Basım, Ankara 1997, s. 612. Sezgi kavramının felsefe tarihinde ve farklı disiplinlerde kazandığı anlamlara ilişkin bkz. Rorty, Richard, "Intuition", **Encyclopedia of Philosophy**, (ed. Paul Edwards), c. IV, The Macmillan Company, New York 1967, s. 204-212

[3] Asım Efendi, **Kâmus Tercümesi**, (haz. Hasan Hilmi Efendi), c.2, Bahriye Matbaası, 1305, s.893.

[4] Cürcânî, Seyyid Şerif, **et-Ta'rîfât**, "Hads",y.y.,t.y, s. 82; Hökelekli, Hayati, "Hads", **TDVİA,** c. 15, s. 68.

Felsefesi'nin yanı sıra Kelâm ve Tasavvuf alanında kullanılmıştır. Esasen "hads" kavramını "sezgi" şeklinde karşılamak, kavramın yaygın anlamı nedeniyle birtakım yanlış değerlendirmelere sebep olabilmektedir.[5] Bu bakımdan kavramın aynen kullanılması veya "aklî sezgi" şeklinde tercüme edilmesi daha uygun görülebilir. Ancak biz tezimizde, son yıllarda konuyla ilgili literatürde kavramın "sezgi" şeklinde karşılanmasının bir teâmül haline gelmesini esas aldık.

Günümüz İslam felsefesi çalışmalarında, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini genel hatlarıyla ortaya koyan eserler bulunmaktadır. Bu eserlerde, sezgi kavramının önemine ve merkezi yerine işaret edilmekte, ancak kavramın kapsamına ve bu merkezi rolün hangi konular üzerinden, ne şekilde gerçekleştiğine dair yeterli analizler bulunmamaktadır.[6] Bu nedenle tezimizde, İbn Sînâ felsefesinde sezginin ilgili bulunduğu konuları belirlemeyi ve bu konularla irtibat noktalarını açıklamayı hedefliyoruz. Dolayısıyla tezimiz, kavramın İbn Sînâ felsefesinde kazandığı içlemin tespiti, sezginin farklı kategorilerinin belirlenmesi ve filozofun sezgi kavramıyla açıkladığı konularla irtibat noktalarını göstermesi bakımından değerlendirilebilir.

Bilgi kuramından psikolojiye, ahlak felsefesinden metafiziğe, nübüvvet teorisinden felsefe tasavvuruna kadar pek çok önemli alanı ilgilendiren boyutları bulunan sezgi, İbn Sînâ felsefesinde temel disiplinlerin birleşme noktasında yer

---

[5] İbn Sînâ'nın sezgi teorisine hususî bir önem veren Dimitri Gutas da, aynı gözlemden hareketle, "hads" kavramının "intuition" şeklinde tercümesinin, uzmanlarda bile görülebilen yanlış anlaşılmalara yol açtığını ve bu nedenle artık bu karşılığı kullanmayacağını belirtmektedir. Kavramı bazen aynen kullanan Gutas, bazen de "orta terimin keşfi ya da sezilmesi" (İng. guessing correctly the middle term) şeklinde tercüme etmiştir. Gutas, Dimitri, **Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works,** 2. Baskı**,** Leiden-Boston 2014, s. XII-XIII, 180 vd. (Bu, eserin gözden geçirilmiş ikinci baskısı olup **Avicenna (2014)** şeklinde anılacaktır.). Herbert. Davidson, sezgiyi (hads) "insight" kavramıyla karşılamış; "intuition" kavramını ise "bilinç/zihin" anlamında kullanmıştır. Davidson, Herbert, **AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect**, Oxford University Press, Toronto 1992, s. 95-126. (Bu eser "**On Intellect"** şeklinde anılacaktır.). Latince kökü "intueor", "bakmak, görmek, dikkatini vermek, bir anda yakalamak" anlamına gelen "intuition" kavramı, Almanca'da "anschauung", Fransızca'da "intuition" şeklindedir. Öktem, Ülker, "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", **AÜDTCF Dergisi**, (2000), c. 40, sy. 1-2, s. 160.

[6] Gutas, hem modern hem de klasik dönem araştırmacılarının, İbn Sînâ'nın sezgi teorisini doğru anlamadıklarını iddia etmektedir. Gutas, Dimitri, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (ed.- trc. M. Cüneyt Kaya), 2. baskı, İstanbul 2010, s. 141. (Bu makale, "Sezgi ve Düşünme" şeklinde anılacaktır.)

alan kavramlardan biridir. Bu özelliğinden hareketle bazı araştırmacılar sezgi teorisini, İbn Sînâ felsefesinin "çekirdek teorisi" olarak değerlendirmektedir.[7] Kuşkusuz, bu nitelemenin teorik dayanakları ve İbn Sînâ felsefesini değerlendirme bakımından hususî anlamları bulunmaktadır. Tezimizde, bu teorik dayanakları incelemeyi, bu nitelemenin anlamını ve doğruluğunu tartışmayı amaçlıyoruz.

Sezgi kavramının "mistik sezgi" şeklinde anlaşılması, bazen İbn Sînâ felsefesindeki "hads" kavramı için de geçerli olmakta[8] ve İbn Sînâ felsefesi, "mistik bir felsefe" yahut "bir tür İşrâkîlik" olarak değerlendirilmektedir.[9] Burada öncelikle "mistik" nitelemesinin anlamını ve aklî sezgi ile mistik sezgi arasındaki ayrımı belirlemek ve İbn Sînâ'nın yaklaşımının bu ayrım bakımından durduğu yeri tespit etmek gerekir. Bu sebeple, sezgi teorisini doğru anlamanın, İbn Sînâ felsefesinde mistik bilginin varlığına dair tartışmanın bir boyutu olması bakımından güncel bir önemi bulunmaktadır.

Tezimiz, Giriş ve Sonuç kısımları dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın kapsam ve önemi, yöntem ve kaynakları açıklandıktan sonra, araştırma konumuzla ilgili günümüzde yapılan çalışmalar değerlendirmiştir.

Birinci bölümde, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin kaynakları incelendi. Sezgi teorisinin temelinde üç kaynak alanı vardır. Bunlardan birincisi İslam dinidir. Bu kaynak, birinci olarak dinin temel metinlerindeki kavram ve ilkelerin etkisi; ikinci

---

[7] Gutas, sezgi kavramının İbn Sînâ'nın yalnızca bilgi teorisinin değil, bütün felsefî sisteminin merkezi kavramı olduğunu düşünmektedir. Gutas, Dimitri, **Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works,** Leiden Brill, 1988, s. 160, 169.

[8] Goodman, İbn Sînâ felsefesindeki sezgi, ittisal, feyiz, nübüvvet kavramlarını, mistik çerçevede değerlendirmiş ve aklî sezginin mistik sezgiden ayrılmadığını ileri sürmüştür. Goodman, **Avicenna**, London: Routledge 1992, s. 129-140.

[9] Kuşpınar, Bilal, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, MEB Yay, Ankara 2001, s. 132-133; Bekiryazıcı, Eyüp,"İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Suhreverdî Örneği)", **Ulusulararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri** içinde, c. II, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2009, s. 361-368; Bolay, Süleyman H, "Akıl" (Felsefe), **TDVİA**, c. 2, s. 241. Bu iki kavram arasındaki farkı belirginleştirmek için bazen "aklî sezgi" karşılığı kullanılmaktadır. Pek çok örnek içinden bkz. Durusoy, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1993, s. 137.

olarak dinî ilimlerin etkisi şeklinde iki açıdan ele alınabilir. Birinci etki, hem sezgi teorisinin kavram ve fikirlerinin İslam dininin temel metinlerinde yer alan bazı kavram ve ilkeleriyle uyumundan, hem de filozofun düşüncelerini ifade ederken ayet, hadis ya da dinî kavramları referans göstermesinden anlaşılmaktadır. Dinin etkisi ikinci olarak, İslam medeniyet dairesi içinde gelişmiş dinî ilimlerin sunduğu birikim aracılığıyla gerçekleşmiştir. Filozofun yaşadığı dönem, İslam medeniyetinin teşekkül safhasının tamamlandığı, dinî ilimler alanında ciddi bir sistemleşmenin gerçekleştiği, özellikle Kelâm disiplini bakımından hem Mu'tezile düşüncesinin, hem de Maturidî ve Eş'arî düşüncelerinin önemli ölçüde etkin oldukları bir dönemdir.[10] Bu kelâmî birikimin filozofun sezgi teorisinin oluşumundaki katkısının incelenmesi, geniş kapsamının yanı sıra, kaynak ve yöntem zorlukları nedeniyle tezimizin kapsamı dışında tutuldu.

Sezgi teorisinin ikinci kaynağı, İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefî mirastır. Bir filozof, felsefe tarihçisi ve şârih olarak İbn Sînâ, büyük bir felsefî geleneğin varisidir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın vârisi olduğu felsefî geleneğin felsefe tasavvurunu, kavram ve kuramlarını bilmek, İbn Sînâ felsefesi çalışmanın temel gereklerinden biridir. Bu geleneğin kapsamı hakkında çeşitli yaklaşımlar ortaya konulmaktadır. Ancak Platon (ö. 347 MÖ)[11] ile başlayan, Aristoteles (ö. 322 MÖ) ve Plotinus (ö. 270) ile devam eden, Yeniplatoncu şârihlerin ve bilhassa Fârâbî'nin (ö. 950) katkıları ile şekillenerek İbn Sînâ'ya intikal eden birikim, bu geleneğin çok önemli bir kısmını ifade etmektedir. Bu nedenle çalışmamızda, bu geleneğin büyük temsilcilerinin eserlerinde, sezgi teorisi kapsamındaki konuların hangi kavram ve fikirlerle ele alındığını belirlemeye çalıştık. Burada asıl amaç bir tarihsel arkaplan vermekten ziyade bu konuda var olan fikrî veya terminolojik sürekliliği yahut dönüşümleri soruşturmak ve İbn Sînâ'nın bu konudaki katkısını

---

[10] Kelâm düşüncesinin İbn Sînâ felsefesi üzerinde etkisi son yıllarda üzerinde durulmaya başlayan bir konudur. Bu konuya dair bir inceleme için bkz. Wisnowsky, Robert, **İbn Sînâ Metafiziği**, (trc. İbrahim H. Üçer), Klasik Yay, İstanbul 2010, s. 31,36, 289-307. Bu konuda, ilk fikir beyan eden İbn Teymiyye olmalıdır. İbn Teymiyye, **Der'u teârudi'l-'akli ve'n-nakl**, VIII, s. 127, *nakleden*, Alper, Ömer M, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", **İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler** içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yay, İstanbul 2013, s. 273-274.

[11] Vefat tarihleri yazılırken yalnızca Milat'tan önce olduğunda "MÖ" kısaltması, tarihi takiben yazıldı; Milat'tan sonraki tarihler için herhangi bir kayıt düşülmedi.

anlamaktır. Bununla birlikte, özellikle Aristoteles felsefesinin Yeniplatoncu şârihler eliyle dönüştürülmesi ve İbn Sînâ öncesi İslam felsefesindeki tercüme ve yorum hareketleri sırasında ortaya çıkan yeni terminoloji ve problematiğin İbn Sînâ'nın sezgi teorisi bağlamında ele alınmasının, müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar kapsamlı olduğu görülmüştür.

İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin şekillenmesinde filozofun felsefî tahsil ve telif sürecini içeren kendi tecrübesinin önemli bir etkisi vardır. Bu bakımdan birinci bölümde üçüncü olarak, İbn Sînâ'nın felsefî tecrübesinin ve felsefe tasavvurunun sezgi teorisine bakan yönleri incelendi. Bu incelemede sezgi, İbn Sînâ'nın tüm felsefî faaliyeti boyunca tecrübe ettiği ve bu tecrübeden hareketle temellendirdiği epistemolojik bir kavram olarak yorumlandı. Böylece filozofun kendi tecrübesi ve felsefe tasavvuru, hem sezgi teorisini belirleyen yönleriyle, hem de bu teoriden hareketle anlaşılabilecek konular olarak ele alındı.

İkinci bölümde, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin temellerine işaret edildi. Bunun için filozofun felsefî sisteminin Epistemoloji, Psikoloji ve Metafizik alanlarının temel bazı kavram ve konularının sezgi teorisiyle irtibatı ele alındı. Bu çerçevede ilk olarak, kavramın anlaşılması için temel teşkil eden ilkeler hatırlatıldı. Sezgi kavramının, İbn Sînâ'nın farklı dönemlerde yazdığı eserlerdeki tanımları, her bir eserin kavramın mahiyetinin anlaşılmasına katkısı belirlenerek incelendi ve söz konusu tanımlar arasındaki farklılıklar yorumlandı. İkinci olarak, sezginin anlamı, kapsamı ve işlevi konusunu belirleyici özelliği nedeniyle sezgi ve fikir kavramları arasındaki karşıtlık ele alındı. Üçüncü olarak, sezginin farklı alanlardaki tahakkukları ve filozofun sezgi konusunda verdiği örnekler incelendi. Dördüncü olarak, İbn Sînâ'nın sezgi yetisi bakımından insanların farklı seviyelerde bulunduğu gerçeğini nasıl değerlendirdiği konusu ele alındı.

İkinci bölümde beşinci konu olarak, sezginin bir yetenek olarak tanımlanmasının anlamı, önce insânî nefse farklı güç ve yeteneklerin nispeti; sonra da bu güç ve yeteneklerin sebeplerinden biri olarak mizaç ile sezgi arasındaki ilişki konuları üzerinden incelendi. Nefsin idrak yetilerinden iç duyular ve nazarî aklın dereceleri, hem sezgi teorisinin anlaşılması için temel oluşları bakımından, hem de sezgi kavramının bu yetilerle ilişkisini soruşturmak amacıyla

ortaya konuldu. Bu bölümde son olarak, Faâl Akıl kavramı, insanın Faâl Akıl ile ilişkisinin epistemolojik veçhesi ve ittisalin gerekleri ışığında, sezginin bir ittisal olarak tanımlanmasının anlamı incelendi.

Sezgi ile ulaşılan bilginin mahiyeti, kapsamı, değeri ve diğer bilgi türleri ile ilişkisi, sezgi teorisinin önemli bir yönünü oluşturur. Bu nedenle üçüncü bölümde, sezginin başarısı olan sezgisel bilgi kavramı çeşitli açılardan ele alındı. Bu bölümde ilk olarak sezgisel bilginin mahiyeti, iki konu esas alınarak incelendi. Önce sezgisel bilginin aklî karakterini ortaya koyan hususlar belirlendi ve bu bilgiye ilişkin ikincil kaynaklarda görülen "mistik bilgi" tanımlamasının isabeti tartışıldı. Sonra da, sezgisel bilginin, "çıkarımsal bilgi ve çıkarımsal olmayan bilgi" ayrımındaki yeri değerlendirildi. Sezgisel bilginin kapsamının ele alındığı kısımda, İbn Sînâ'nın "kavramsal bilgi ve yargı bilgisi" ayrımından hareketle, önce sezgisel bilginin kavramsal bilgiyle ilişkisi, sonra da yargı bilgisindeki fonksiyonu incelendi.

Sezgisel bilginin değeri, öncelikle insanın metafizik bilgiye ulaşması ve yetkinleşme sürecindeki önemi bakımından ele alındı. Bu bağlamda, yetkinlik kavramının anlamı, bilgi, erdem ve ebedîlik kavramları arasındaki ilişki açısından sezginin önemi vurgulandı. Yetkinliğin iki veçhesi olan nazarî yetkinlik ve amelî yetkinlik konularında sezginin yerine işaret edildi. Sezgisel bilginin kesinliği ve bu kesinliğe ulaşmak konusunda sahip olduğu özel hususiyetlerin yanı sıra önermeler tasnifindeki yeri incelendi. Bu bölümde son olarak, sezgisel bilginin kesinliği konusundaki belirleyici önemi nedeniyle sezgide hatanın varlığını tartışıldı.

Dördünce bölümde, sezgi teorisinin zirvesi olan kutsî akıl kavramı ve sezginin nebevî bilgiyi açıklayan boyutu incelendi. Bu bağlamda ilk olarak, "nebevî güç" kavramının kapsamı ve bu kapsam içinde sezginin yeri açıklandı. İkinci olarak, kutsî akıl kavramının mahiyeti ve peygambere nispetinin anlamı belirlendi. Son olarak, nebevi bilginin sezgi ile açıklanması konusu çeşitli yönleri ile tartışıldı.

İbn Sînâ'nın İslam düşüncesinin gelişim seyri üzerindeki belirleyici etkisi, İslam Felsefesi uzmanlarının ittifak ettiği konulardan biridir.[12] Sezgi teorisi kapsamındaki konu ve fikirlerin, bu etki bağlamında önemli bir yeri vardır.[13] Özellikle filozofun "kutsî ruh" anlayışı, kendisinden sonraki İslam düşüncesinde büyük bir etkiye sahiptir.[14] Ancak İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin kendisinden sonraki düşünürlere etkilerini, konunun ayrı bir araştırmayı gerektirecek kadar geniş olduğu mülahazasıyla tezimizin kapsamına almadık. Kanaatimizce bu kapsamlı konunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle filozofun teorisinin bilinmesi gerekir, biz de çalışmamızın bu öncelik bağlamında bir yer bulmasını ümit etmekteyiz.

İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin kendisinden sonraki İslam düşüncesi üzerinde etkisi bağlamında, Gazzâlî (ö. 1111), İbn Tufeyl[15] (ö. 1185), Suhreverdî[16] (ö. 1191), İbn Kemmûne[17] (ö. 1277) ve Molla Sadra[18] (ö. 1640) ile ilgili bazı çalışmalar bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın sezgiyi merkeze alan bilgi ve nübüvvet teorisinin, İslam düşünce tarihindeki etkilerinin ele alınması, andığımız

---

[12] Wisnowsky, Robert, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek" **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 116.

[13] Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 265; Sevim, Seyfullah, **İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî**, İnsan Yay, İstanbul 1997, s. 80-81.

[14] Biz bu etkinin bazı örneklerine, çalışmamızın **Dördüncü Bölüm**'ünün sonunda işaret ettik.

[15] İbn Sînâ'nın sezgi teorisi İbn Tufeyl'i önemli ölçüde etkilemiştir. Bu etki İbn Tufeyl'in **Hay b. Yakzan** isimli eserinde, bu teorinin tecessüm etmiş halini ortaya koyma çabası üzerinden değerlendirilebilir. İbn Tufeyl, "Hayy b. Yakzan", **Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan** içinde, (trc. Derya Örs), İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 9-88. Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin, İbn Tufeyl ve Gazzâlî tarafından bulanıklaştırıldığını iddia etmektedir. Yazara göre, İbn Tufeyl, Gazzâlî'den de etkilenerek, İbn Sînâ'nın teorisinde yer alan sezgi ile en yüksek bilgiyi elde etmesi şeklindeki mekanizmayı göz ardı etmiş ve Gazzâlî'nin başlattığı "mistik hale getirme faaliyetini" devam ettirmiştir. Gutas, Dimitri, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 94,110-112.

[16] Amirrazavi, Mehdi, "How İbn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge", **Philosophy East and West**, (2003), c. 53, sy. 2, University of Hawai Press, s. 203-214; Bekiryazıcı, Eyüp, "İşrak Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ Etkisi", s. 361-368; Kutluer, İlhan, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yay, İstanbul 1996, s. 80-81, 83-85, 91 vd.

[17] Alper, Ömer M., **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2004.

[18] Kalın, İbrahim, **Varlık ve İdrak -Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru-**, (trc. Nurullah Koltaş) Klasik Yay, İstanbul 2015, s. 144-151; Rizvi, Sajjad H., "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabi ve Molla Sadra", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 255.

düşünürlerin yanı sıra Tasavvuf[19] ve Kelâm düşüncesine etkisini[20] incelemeyi gerektirmektedir.

II. Kaynaklar ve Yöntem

Konuyla ilgili kaynaklarımızın bir kısmı temel, bir kısmı da yardımcı kaynaklardır. Temel kaynaklarımızın başında İbn Sînâ'nın eserleri ve bu eserlere yazılmış şerhler gelmektedir. **Kitâbu'ş-Şifâ, Kitâbu'n-Necât, Dânişnâme-i Alâî, Kitâbu'l-Hidâye, el-İşârât ve't-tenbîhât** gibi eserlerin Psikoloji ve Mantık bölümlerinin yanında **el-Mebde' ve'l-me'âd, el-Mübâhasât** eserleri ve **Ahvâlu'n-Nefs** derlemesi başta olmak üzere filozofun çeşitli risaleleri bu kapsamda anılabilir. **el-İşârât**'taki bölümlerin anlaşılması için Fahreddin er-Râzî'nin ve Nasıruddin et-Tûsî'nin şerhlerine[21] başvurduk. İbn Sînâ'nın öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî'nin kaleminden çıkan biyografi ve felsefî otobiyografi birleşimi olan eser[22] de, sezgi teorisinin filozofun kendi tecrübesindeki temellerini görmek ve felsefe tasavvuruna ilişkin önemli işaretler içermesi nedeniyle birinci bölüm için temel bir kaynak oldu.

Özellikle **el-Mübâhasât** sezgi teorisi bakımından çok önemli bir kaynaktır. İbn Sînâ'nın bu eserinde, öğrencilerinin soru ve itirazlarına verdiği cevaplar, bazen diğer eserlerdeki fikirlerin bir tekrarından ibaretken, bazen de ayrıntılı ve

---

[19] Tasavvuf düşüncesinde "hads" kavramının yerine ilişkin bkz. Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, **İbn Arabî'de Marifetin İfadesi**, İnsan Yay, İstanbul 2007, s. 196-198.

[20] Kelâm ilminde sezginin, aklî öncüllerden sonuçlara süratle intikali, basit bir gözlem ile sonuca ulaşmayı ifade eden ve "öncüllerle neticenin aynı anda zihinde oluşması" şeklinde tanımlanan bir terim olması, Kelâm âlimlerinin İbn Sînâ'nın sezgi kavramını, kendi bilgi sistemlerine dâhil ederken yaptıkları şerhler gibidir. Cürcâni, Seyyid Şerif, **Şerhu'l-Mevâkıf**, (nşr. Mahmut Ömer Dımyâtî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c.2, s. 39-42; Kaş, Murat, "**Osmanlı Devri Kelamcılarının Bilgi Kaynağı Olarak Keşfe Bakışı"**, (Yayınlanmamış YLT), MÜSBE, İstanbul 2007, s. 43-46.

[21] Râzî, Fahreddîn, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât,** Dâru't-tıbâati'l-'âmira, İstanbul 1290; Tûsî, Nasıruddin, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, c. I-IV, (nşr. Süleyman Dünya), Dârû'l-ma'ârif, Kahire 1960.

[22] Gohlman, William E., **Sîretu'ş-Şeyhi'r-Reîs**, **The Life of İbn Sînâ: A Critical Edition and Annotated Translation** içinde, State University of new York Press, Albany, New York 1974, s. 16-113. (Bu eser "Otobiyografi" şeklinde anılacaktır.)

derinlemesine tahliller içerir. Diğer eserlerden farklı bir yazım tarzına sahip bu iki eser, İbn Sînâ felsefesindeki belirli meseleleri birebir tartışan pasajlardan oluşmaktadır. Bu pasajlar İbn Sînâ'nın temel eserleri için adetâ bir dipnotlar, ekler veya ilave yorumlar koleksiyonu gibidir.[23] Bu nedenle, bu iki eser, bir yandan diğer temel eserlerdeki görüşlerin alternatiflerini sunmakta ve İbn Sînâ'nın meseleleri düşünürken hangi süreçlerden geçtiği konusuna ışık tutmakta, bir yandan da filozofun felsefesinin gelişimine öğrencilerinin önemli katkılarda bulunduğunu göstermektedir.[24]

Çalışmamızda filozofun bazı temel eserlerinin farklı neşirlerini göz önünde bulundurduk. Bu çerçevede, **eş-Şifâ en-Nefs** için hem G. Anawati neşrine, hem Fazlurrahman neşrine başvurduk. **en-Necât** için, tarihsel olarak en son ve ilmî neşir olduğu için M. Danişpejuh neşrini esas aldık ancak Macit Fahri neşrine ve Türkçe tercümesine de müracaat ettik. Tez boyunca **el-Mübâhasât** eserine yapılan atıflar M. Bidarfer neşrinedir. İbn Sînâ'nın eserlerinin Türkçe tercümelerinden istifade ederken, bazen tercümelerde tasarruflarda bulunduk. Çoğu zaman tercümenin sıhhatinden emin olmak ve daha çok da filozofun kullandığı asıl terimleri görmek için aslı ile mukayese ettik.

İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefî mirası incelerken, kavramın tanımı, fikir kavramı ile ilişkisi ve nübüvvet olgusunun imkânını açıklamadaki rolü konularına özel bir önem verdik. Çünkü bu konular hem teorinin en önemli konularıdır hem de teorinin dayandığı tüm ilke, kavram ve konuların İbn Sînâ'nın tevârüs ettiği

---

[23] Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yapılacaklar", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 319.

[24] **el-Mübâhasât**, İbn Sînâ'nın ölümünden sonra, öğrencileri tarafından yazılmıştır. **et-Tâlikât** ise, İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Behmenyâr'ın (ö. 1066) tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Gutas**,** bir makalesinde **et-Tâlikât**'ın İbn Sînâ'nın **Kitâbu'ş-Şifâ**'nın girişinde işaret ettiği "Kitâbu'l-Levâhık" olabileceğini iddia etmekte, bir başka makalesinde ise eserin İbn Sînâ'ya aidiyeti konusunda şüphe bildirmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş –Medhâl-**, (trc. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006, s. 3; Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000- yaklaşık 1350)", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 254; a.mlf, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayâl-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 157 (21. dn).

felsefî mirasta veya dinî düşüncedeki kaynaklarını araştırmak bu çalışma kapsamında mümkün değildir.

Antik-Helenistik felsefede sezgi teorisinin temel kavram ve fikirlerinin karşılığını araştırırken, hem filozofların düşüncelerine ilişkin Türkçe ve İngilizce literatürü; hem de bu filozofların eserlerinin İbn Sînâ'ya intikal sürecini ve o dönemde yapılan Arapça tercümeleri incelemeye çalıştık.[25]

Aristo'nun eserlerinin kendi öğrencilerinden başlayarak açımlandığı ve tartışıldığı uzun sürecin önemli bir boyutunu oluşturan Yeniplatoncu şârihlerin eserleri ve fikirleri, İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefî mirasın önemli bir veçhesini oluşturmaktadır. İbn Sînâ, Aristoteles'in eserlerinin Arapça tercümelerini, Yeniplatoncu şârihlerin şerhleri ve İslam filozoflarının katkılarıyla birlikte okumuştur. Dolayısıyla İslam Felsefesi'ne intikal eden Antik-Helenistik felsefesi mirasının kapsamı, bu şarih-filozofların şerhleri ve eserlerini de içermektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'yı doğrudan Aristo felsefesi ile karşılaştırmak, iki filozof arasındaki onüç asırlık bir zaman dilimi boyunca özellikle Yeniplatoncu şârihlerin katkılarını hesaba katmamak, İbn Sînâ'yı Aristoteles'in çağdaşı ve öğrencisi gibi değerlendirmek yanlış olur.[26] Bu şârihlerden özellikle İskender Afrodisî (ö. 190-208), Themistius (ö. 340-385), John Philoponus (Yahya en-Nahvî) (ö. 490-570) ve Simplicus (ö. 529) öne çıkmaktadır. Şârihler, Aristoteles'in eserlerine yaptıkları şerhlerin yanı sıra kendi özgün düşünceleri olan birer filozofturlar. Biz çalışmamızda, bu şârihlerin sezgi teorisine kaynaklık eden düşüncelerini araştırmadık. Ancak özellikle İngilizce literatürden istifadeyle, Aristoteles'in eserlerinden, İbn Sînâ'nın "hads" kavramına kaynaklık etmesi muhtemel pasajları incelerken şârihlerin görüş ve katkılarına da yer vermeye çalıştık. Bu çabamız da sınırlı bir düzeyde gerçekleşti. Çünkü İbn Sînâ'nın okuduğu tahmin edilen metinlerin bazıları günümüze ulaşmamış, Yunanca şerhlerden bazıları ise İngilizce, Arapça yahut Türkçe'ye tercüme edilmemiştir. Örneğin İbn Sînâ'nın

---

[25] Antik-Helenistik felsefe eserlerinin Arapça tercümeleri ile ilgili olarak bkz. Gutas, Dimitri, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler," (trc. İbrahim Halil Üçer), **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s.777-797.

[26] Wisnowsky, **age**, s. 33, 35-36.

okuduğu metinler içinde **İkinci Analitikler** eserine Themistius'un yaptığı şerhin Yunanca ve Latince neşri mevcuttur ancak Arapça yahut İngilizce tercümesi bulunmamaktadır. Philoponus'a nispet edilen eserin ise, ancak İngilizce tercümesini incelemek mümkün oldu.[27]

İkincil kaynaklardan, İbn Sînâ'nın sezgi teorisine özel bir değer veren Dimitri Gutas'ın **Avicenna** kitabı ve **İbn Sînâ'nın Mirası** başlığıyla derlenen makaleleri, tez konumuzun belirlenmesinden başlayarak tüm araştırma sürecinde en önemli yardımcı kaynaklarımız oldu. Diğer yardımcı kaynaklarımız, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini inceleyen eserler ve sezgi kavramını müstakil olarak inceleyen araştırmalardır. Bu araştırmalardan bir kısmına "Literatür Değerlendirmesi" başlığı altında işaret edilmiştir.

İbn Sînâ, Mantık disiplini çerçevesinde, bilgiyi biçim(sûret) ve içerik (madde) bakımından; Psikoloji (ilmu'n-nefs) disiplininde ise, bilme sürecini bütün yönleri ile ele almaktadır.[28] Esasen İslam filozoflarının bilgi teorilerini anlamak için, onların metafizik sistemlerini, nefis teorilerini ve Mantık eserlerini incelemek gerekmektedir.[29] Dolayısıyla filozofun temel eserlerinin Psikoloji ve Mantık bölümleri, sezgi teorisinin kapsamındaki konuların belirlenmesi için incelenmesi gereken en önemli metinlerdir.

---

[27] Themistius, **Analiyticorum Posteriorum Paraphrasis, Commentaria In Aristotelem Graca V**, (ed. M. Wallies), Berlin 1900. Philoponus'un, Themistius'un eserine göre epeyce hacimli olan Yunanca aslı dört kitap halinde İngilizce'ye çevrilmiştir. Philoponus, J., **In Aristotelis Analytica Posteriorum, Commentaria Cum Anonymo in Librum XIII,** (ed. M. Wallies), Berlin 1909; a.mlf, **On Aristotle, Posterior Analytics 1.1-8** (trc. R. McKirahan - ed. Richard Sorabji), 2008; a.mlf, **On Aristotle, Posterior Analytics 1.9-18** (trc. R. McKirahan - ed. Richard Sorabji), London-Bristol Classical Press, 2012, a.mlf, **On Aristotle, Posterior Analytics 1.19-34,** (trc. Owen Goldin, Marije Martjin- ed. Richard Sorabji), Bristol Classical Press 2012; a.mlf(?), **On Aristotle's Posterior Analytics 2**, (trc. Owen Goldin-ed. Richard Sorabji), London 2009.

[28] Durusoy, Ali, "İbn Sînâ (felsefesi)", **TDVİA**, c. 20, s. 323. İslâm felsefesinde düşünme, bilgiye yönelen zihnî faaliyet şeklinde kavranmış ve psikoloji disiplini, düşünmenin analizini tüm yönleriyle temellendirmeye yönelik olmuştur. Modern psikoloji ise, düşünmenin bir zihnî süreç olarak nasıl gerçekleştiğiyle kendisini sınırlamış; bilmeyi epistemoloji disiplinine bırakmıştır. Kutluer, İlhan, "Düşünme", **TDVİA**, c. 10, s. 56.

[29] "Filozofun nefis teorisi, epistemoloji için bir çatı sağlamakta, epistemoloji ise mantık yoluyla kozmoloji veya ontolojiyi yeniden üretmektedir." Alper, **age**, s. 265. Gutas İbn Sînâ felsefesindeki bu yapıyı "aklî nefsin metafiziği" şeklinde kavramsallaştırmıştır. Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği" s.

Filozofun eserlerinin incelenmesinde kronolojik sıranın göz önünde bulundurulması, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin gelişim seyrinin ve -varsa- değişim sürecinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. İncelediğimiz konulardan özellikle sezginin tanımı ve "fikir" kavramı ile ilişkisi söz konusu olduğunda, bu yöntem ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu sebeple filozofun eserlerinin incelenmesinde, **Otobiyografi**, **el-İşârât ve't-tenbîhât**[30] ve **Risâletu ahvâli'n-nefs**[31] dışındaki eserler için oluşmuş yaklaşık ortak kanaati yansıtan kronolojik sırayı esas aldık.[32] Ancak bu bakış açısının kronolojik sırayı tek belirleyici kabul eden bir yaklaşım olarak anlaşılmaması gerekir.

İbn Sînâ'nın felsefî faaliyeti üç döneme ayrılarak incelenebilir.[33] Bu dönemler ve çalışmamızda faydalandığımız eserlerin bu dönemlere göre dağılımı ve telif tarihleri şu şekildedir:

1.) İlk Dönem (1010-1023 yılları);

Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye,[34]

---

[30] Yahya J. Michot, **el-İşârât ve't-tenbîhât** ve **Risâletu ahvâli'n-nefs** eserlerinin kronolojideki yeri konusunda farklı bir görüş ileri sürmektedir. Bu iki eserin yazılış tarihi ile ilgili bu ihtilaf, Gutas'ın sezgi teorisinin iki farklı şekli bulunduğuna ilişkin iddiasını bir ölçüde etkileyecek bir önemi haizdir. Michot, Y. J., Al-Nukat wa'l-Fawaid: An Important Summa of Avicennian Philosophy", **Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception**, (ed. Peter Adamson), The Warburg Institute, London 2007, s. 91; Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 144.

[31] Gutas, bu eserin yazım tarihinin 1014-1015 olduğunu düşünmektedir. Ancak eserin, **Kitâbu'ş-Şifâ**'dan alınan bölümlerden oluştuğu anlaşılmakta, bu da bu tarihten sonraki bir tarihin daha doğru olacağını düşündürmektedir. Y.J. Michot da bu duruma işaret etmiş ve eserin yazım tarihinin 1030-1037 yılları arasında olabileceğini belirtmiştir. İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-Nefs** içinde, Kahire 1952, s. 45-142. Gutas, **Avicenna**, s. 145.

[32] Gutas, **Avicenna**, s. 79-145; Reîsman, David C, **The Making of Aristotelian Tradition: The Transmissions, Contents and Structure of Ibn Sina's al-Mubahatat (The Discussions)**, UMI, 2001, s. 426-427.

[33] Bu tasnif, Dimitri Gutas'ın tasnifinin basitleştirilmesidir. Gutas'ın tasnifi: 1010-1013 yılları arası "İlk Dönem"; 1013-1023 yılları "Geçiş Dönemi"; 1023-1027 yılları arası "Orta Dönem"; 1027-1030 yılları arası "Meşrikî Felsefe Dönemi"; 1030-1037 yılları ise "Son Dönemi". Gutas, **Avicenna**, s. 145.

[34] Bu risâle filozofun ilk eseridir. Te'lif edildiği tarih tam olarak belli değildir. Eser, üç farklı isimle anılır: **Mebhas 'ani'l-kuva'n-nefsâniyye**, ikincisi, **Kitâbun fi'n-nefs ala sünneti'l-ihtisâr ve muktedâ tarîkâti'l-mantıkîyyîn**, üçüncüsü, **Makâle fi'n-nefs 'alâ sünneti'l-ihtisar**. İngilizce literatürde "Compendium on the Soul" (Nefis Hakkında Risâle) ismine atıf yapılmaktadır. İbn Sînâ, **Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-Nefs** içinde, Kahire 1952, s. 145-178. (Eser, "**Mebhas**" şeklinde anılacaktır.)

el-Mebde' ve'l-me'âd (ykl. 1013-1014),

Risâletu ahvâli'n-nefs (1014-1015).

2.) Orta Dönem (1023-1030 yılları)

Kitâbu'l-Hidâye (ykl. 1015-1024),

Kitâbu'ş-Şifâ (ykl. 1020-1027),

Kitâbu'n-Necât (ykl. 1027),

Dânişnâme-i Âlâî (ykl. 1024-1030),

el-Hikmetu'l-Meşrıkiyye[35] (ykl. 1027-1030).

2.) Son Dönem (1030-1037 yılları).

Sîretu Şeyhi'r-Reîs (1030),[36]

el-İşârât ve't-tenbîhât (ykl. 1030-1037),

el-Mübâhasât (ykl. 1030-1037),

Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka[37] (1035-1037).

Bu konuyu tüm kapsam ve derinliğiyle ortaya koymanın bazı zorlukları da vardır. Özellikle sezgi teorisinin kaynaklarının tespitinde, filozofun tevarüs ettiği felsefî miras konusunda kesin sonuçlara ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Yeniplatoncu şârihlerin, şerhleri ve kendi görüşleriyle yaptıkları katkının mahiyetini belirlemek konusunda hem kaynak, hem de yöntem zorlukları

---

[35] Bu eserin kullandığımız neşrinde **Mantıku'l-Meşrikiyyîn** başlığı kullanılmıştır. Ancak D. Gutas, İbn Sînâ'nın eserin yazma nüshaları ve klasik dönem yazarlarının atıflarını incelemiş ve eserin isminin **el-Hikmetu'l-Meşrıkiyye** şeklinde olduğu sonucuna ulaşmıştır. Biz de bu tespite uygun davranacağız. Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi", s.71-72.

[36] İbn Sînâ'nın öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'ye yazdırdığı biyografisi ile Cüzcânî'nin verdiği ilave bilgileri içeren bu eserin İbn Sînâ'ya nispeti, bu ikili özelliğini göz önünde bulundurmayı gerektirir. Gutas'a göre, **Otobiyografi**'nin yazım tarihi, sezgi teorisinin filozofun zihninde ne zaman şekillendiğini tespit etmek bakımından önemlidir. Gutas, **Avicenna**, s. 197. Marmura, Gutas'ın bu eserin tarihi konusundaki tespitini ikna edicilikten uzak bulmaktadır. Marmura, "Plotting the Course of Avicenna's Thought", **Journal of the American Society**, (1991), sy. 111/2, s.335-336.

[37] Bu eser İbn Sînâ'nın yazdığı son eserdir. İlginçtir ki, filozofun ilk eseri de, son eseri de "nefis" hakkındadır. İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-Nefs** içinde, Kahire 1952, s. 192-199.

bulunmaktadır. Bu durum, bizim çalışmamızın bir eksikliği olmasının ötesinde günümüzdeki İslam Felsefesi Tarihi disiplininin henüz yetkinleşmediği bir alan olmasıyla da ilgilidir. Sezgi kavramı söz konusu olduğunda ortaya çıkan kavram kargaşası ve bazı ikincil kaynakların yanlış yönlendiriciliği de bir zorluk olmuştur. Kavramın geniş bir kullanım alanının bulunması ve yaygın anlamına dayanan ön kabuller, hem tercüme hem telif eserlerde bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

III. Literatür Değerlendirmesi

Tez konumuz ile ilgili literatür hakkında yapacağımız bu değerlendirme, konunun özellikle modern araştırmacılar tarafından nasıl ele alındığına ilişkin bir ön bilgi sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede esas olarak Türkçe ve İngilizce dillerinde yazılan kitap, tez ve makalelerden bazıları konunun incelenmesine katkıları bakımından tanıtılacaktır.

İbn Sînâ felsefesinde "hads" kavramına ilişkin pek çok inceleme, sezgi kavramının İbn Sînâ'nın bilgi ve nübüvvet teorileri içindeki anlamını kısaca ele almakta ve kavramın önemine işaret etmekle yetinmektedir. Konunun ayrıntısına girme çabasında olanlar ise ağırlıklı olarak, sezgi ile fikir kavramı arasındaki ilişki ve farklılıkları ortaya koymaktadır. Kuşkusuz bu konular son derece önemlidir ancak sezgi teorisinin kapsamında bulunan diğer konular ve irtibatlı olduğu alanlar, daha kapsamlı bir incelemeyi gerektirmektedir.

Gutas, bu konuda araştırma yapan İbn Sînâ uzmanları arasında müstesna bir yere sahiptir. O, İbn Sînâ'nın sezgi teorisini, **Avicenna** kitabının "Avicenna's Studies, Methods of Learning: Intuition*"* başlıklı bölümünde ve sonraki yıllarda kaleme aldığı "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı*"* başlıklı makalesinde[38] incelemiştir. Denilebilir ki, **Avicenna** kitabının ekseni sezgi teorisidir; yazarın bu kitap için seçtiği ve tercüme ettiği metinler, çoğunlukla

[38] Gutas, **Avicenna,** s. 159-176; a.mlf, "Sezgi ve Düşünme", s. 113-147.

sezgi teorisi ile ilgilidir.[39] Gutas'ın teoriye ilişkin bakış açısını ortaya koyarken kurduğu bağlantılar son derece orijinaldir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın felsefî otobiyografisi ile sezgi teorisi arasında kurduğu irtibat ve sezgi kavramının farklı eserlerde bulduğu farklı tanımlara ilişkin dikkati ayrı bir değer taşımaktadır. "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı" başlığını taşıyan makale, **Avicenna** kitabındaki iddiaları ve akabinde ortaya çıkan soruları cevaplandırmak için yıllarca sonra kaleme alınmış, tamamlayıcı nitelikteki bir çalışmadır. Makalede yazar, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin süreç içindeki değişiminin mahiyet ve boyutlarının "sezgi ve fikir" kavramları üzerinden anlaşılabileceğini iddia etmektedir. Gutas'a göre sezgi, filozofun hem bilgi felsefesinin, hem de bütün felsefesinin merkezi kavramlarından biridir.[40] Gutas söz konusu çalışmalarıyla pek çok araştırmacının dikkatini konu üzerine çekmeyi başarmıştır. Nitekim İbn Sînâ felsefesinde sezgi konusuna ilişkin pek çok İngilizce eserde, Gutas'ın söz konusu eserlerine ve fikirlerine sıkça atıflar yapılmıştır.[41] Bizi de bu konuyu incelemeye yönelten, Gutas'ın andığımız makalesinin Türkçe tercümesidir.

Michael J. Marmura (ö. 2009) bu konuyu, Gutas'ın **Avicenna** isimli kitabını kritik ettiği "Plotting the Course of Avicenna's Thought" başlıklı değerlendirme yazısının yanı sıra İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisini incelediği *"*Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*"* başlıklı makalesinde ele almıştır. Marmura söz konusu değerlendirme yazısında, Gutas'ın, sezgi teorisine ilişkin çeşitli yargılarını tartışmakta ve Gutas'ın kurgusunun bazı dayanaklarını

---

[39] Gutas, bu tercümeleri, farklı neşirleri ve yazma nüshaları inceleyerek yapmıştır. Bu metinlerin bir kısmı, Batı dillerine ilk defa tercüme edilmiştir ve pek çok Batılı araştırmacı için bir başvuru kaynağı haline gelmiştir. Biz de sezgi ile ilgili metinlerin anlaşılmasında söz konusu tercümelerden istifade ettik.

[40] Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 113-114.

[41] Goodman, **Avicenna**, s. 181 (80. dn); Adamson, Peter, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", **Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieveal Islam** içinde, Leiden, 2004, s. 91-92 (10. dn); McGinnis, John, **Avicenna**, Oxford University Press, New York 2010, s.147-148, 250. Sezgi teorisinin önemine ve belirli yönlerine dikkat kesilen en önemli araştırmacı Gutas'tır, bu nedenle çalışmamızda O'nun eserlerine yaptığımız atıflar, bizim çalışmamızın da bazı bölümlerinde yoğunlaşmaktadır.

eleştirmekte ve bazı sorular sormaktadır.[42] İkinci makalede, sezgi nübüvvet teorisi ile ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Yazar İbn Sînâ'nın nübüvvet olgusunu çeşitli açılardan temellendirmeye çalıştığını, bu temellendirmede sezgi kavramının psikolojik-epistemolojik perspektifin merkezinde bulunduğunu belirtmiştir.[43]

İslam düşüncesinde nübüvvet (peygamberlik) konusunda önemli bir çalışma olan **Prophecy in Islam, Ortodoxy and Philosophy** eserinin de yazarı olan Fazlurrahman'a (ö. 1988) göre, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin en orjinal yönü, aklın çalışma tarzına ilişkin izahlarında ve bilginin kazanılma şeklini açıklamasındadır. Bu açıklamanın merkezinde sezgi bulunur. Çünkü bilginin kaynağı Faâl Akıl'dır ve insan zihninin Faâl Akıl ile irtibatı her safhada sezgi kavramını içeren bir tarzda açıklanır. İbn Sînâ'nın nübüvveti sezgi kavramını merkeze alarak temellendirdiğini düşünen Fazlurrahman, sezgi teorisinin Antik-Helenistik dayanaklarına dikkat çekmektedir.[44]

Herbert Davidson (ö. 2003), Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl teorilerini incelediği eserinde, sezgi kavramını, sezgi ve fikir (İng. cogitation) arasındaki ilişkileri ele almakta ve sezginin nübüvvet teorisi bağlamındaki yerine dair analizler yapmaktadır.[45] Davidson da, Gutas, Marmura ve Fazlurrahman gibi, sezgi kavramının İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin merkezî kavramı olduğunu ve filozofun bu kavramla nübüvvetin aklî yönünü açıkladığını vurgulamaktadır.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın, hem konuya hasrettiği makalesindeki değerlendirmeler, hem de çeşitli eserlerinde yaptığı atıflar, İbn Sînâ metinlerine ilişkin bir okuma ya da temellendirmeye dayanmamaktadır. Yazar'a göre, İskenderiyeli Aristo şârihleri ve Kur'an'ın vahiy öğretisinden hareketle insan aklı ile Faâl Akıl arasındaki ilişkiyi temellendiren İbn Sînâ, bu temellendirme içinde "hads" kavramına özel bir yer vermiştir. Bu kavramın, modern zihnin "rasyonel-

---

[42] Marmura, **agm**, s. 333-342.

[43] Marmura, Michael, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", **Journal of Near Eastern Studies,** sy. 22, 1963, s. 50-52.

[44] Fazlurrahman, **Prophecy in Islam, Ortodoxy and Philosophy**, Chicago University Press, Chicago 1958,s. 35.

[45] Davidson, **On Intellect**, s. 95-102, 116-123

irrasyonel" ayrımıyla anlaşılması mümkün değildir; ancak Kelâm, İslam Felsefesi ve Tasavvuf düşüncelerinde yer alan "zevk, mükâşefe, işrâk, basîret, nazar ve bedâhet" kavramları ile ilişkileri içinde anlaşılabilir.[46] Bununla birlikte Nasr, ilginç bir şekilde, İbn Sînâ'nın hayatının son dönemlerinde sezgi kavramına daha çok ağırlık verdiğini ifade etmekte; bu iddiasına mesnet olmak üzere **el-İşârât**'ı ve bu eserde yer alan Nur ayetinin tefsirini delil olarak göstermektedir.[47] Tezimizin ikinci bölümünde görüleceği gibi bu iddia yanlıştır; İbn Sînâ ilk dönem eserlerinden başlayarak sezgi kavramına merkezi bir yer vermiştir.

Konu ile ilgili Türkçe literatür, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin ele alındığı tezler, makaleler, ansiklopedi maddeleri ve sempozyum bildirilerinden oluşmaktadır. Türkçe'de konuyu müstakil olarak ele alan yalnızca bir makale bulunmaktadır. Bu çalışma, Şaban Haklı'nın, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi" başlıklı makalesidir. Yazara göre, sezgi İbn Sînâ felsefesinde, birincisi, bilginin elde ediliş hızını; ikincisi her türlü bilginin nihaî kaynağı ve dayanağını ifade etmek üzere iki anlamda kullanılmaktadır. İbn Sînâ'nın ikinci anlamı tutarlı bir şekilde açıklayamadığını iddia eden yazar; filozofun sisteminde sezgisel bilginin değerini ifade eden birinci anlamın daha belirgin olduğu sonucuna ulaşmaktadır.[48]

İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), Hilmi Z. Ülken (ö. 1974)[49] ve diğer bazı müelliflerin 1937 yılındaki sempozyumda sundukları tebliğleri, ağırlıklı olarak **eş-Şifâ** ve **en-Necât**'ta yer alan sezgiyle ilgili pasajların özetleri şeklindedir. Bu tebliğlerde konuya ilişkin yorumlar, sezgiyi tasavvufî düşüncenin bir kavramı olarak kabule dayanan ve İbn Sînâ'nın bu

---

[46] Nasr, Seyyid H., "Epistemological Questions; Relations Among Intellect, Reason and Intuition with in Diverse Islamic Intellectual Perspectives", **Islamic Philosophy, from Its Origin to the Present, -Philosophy in the Land of Prophecy-** içinde, State University of New York Press, 2006, s.95, 98, 103.

[47] Kuşpınar, **age**, s.130 (65. dn).

[48] Haklı, Şaban,"İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", **HÜİF Dergisi**, (2007/1), c. 6, sy. 11, s. 35-52.

[49] Ülken, H. Ziya, "İbn Sînâ Ruhiyyâtı", s. 110-135; İzmirli, İ. Hakkı,"İbn Sînâ Felsefesi: Şahsiyyet ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi", s. 39-72; Akseki, Ahmet Hamdi, "Ruhiyyat, Mabadettabia", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler (1937)** içinde, TTK Yay, İkinci Baskı, Ankara 2009, s. 191-238.

kavramla tasavvufî ya da en azından işrâkî bir çizgiye yaklaştığını tespite varmaktadır.

Ali Durusoy'un **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri** başlığı ile basılan doktora tezi ve Ahmet Kamil Cihan'ın **İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi** ismini taşıyan doktora tezi, düşünme ve sezgi kavramlarına ilişkin tasviri bir anlatım sunmaktadır.[50] Hidâyet Peker, **İbn Sînâ Epistemolojisi** başlığını taşıyan doktora tezinde, diğer eserlerde gördüğümüz tasviri anlatımın yanı sıra sezgi kavramının **eş-Şifâ** ve **el-İşârât**'taki tanımlarının farklılığına dikkat çekmiştir.[51] Bilal Kuşpınar'ın doktora tezi **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi,** sezgi teorisinin kaynaklarına ve İbn Sînâ felsefesi içindeki yerine ilişkin değerlendirmeler içeren bir çalışmadır.[52] Mustafa Yıldız, "İbn Sînâ'da Kutsal Akıl Öğretisi" başlıklı makalesinde, bilgi ve nübüvvet teorileri içinde kutsî akıl ile ilişkili kavram ve konuların tasviri bir anlatımına yer vermiştir.[53]

---

[50] Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s.132-136; Cihan, Ahmet K., **İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s.67.

[51] Peker, Hidâyet, **İbn Sînâ Epistemolojisi**, Arasta Yay, Bursa 2000, s. 123-127.

[52] Kuşpınar, **age**, s. 110-132.

[53] Yıldız, Mustafa, "İbn Sînâ'da Kutsal Akıl Öğretisi", **Journal of Islamic Research**, (2010 / 2), sy. 21, s. 83-110.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEZGİ TEORİSİNİN KAYNAKLARI

İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin şekillenmesinde birincisi, mensubu olduğu İslam dini; ikincisi, tevarüs ettiği felsefî miras; üçüncüsü de, İbn Sînâ'nın kendi felsefî tecrübesi olmak üzere üç kaynak etkili olmuştur. Her bir kaynak, kendine mahsus özellikleri ile teorinin şekillenmesinde farklı etki alanları oluşturmuştur.

Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin kaynaklarından biri kuşkusuz İslam dinidir. Bu kaynak iki alanda etkisini göstermiş olmalıdır. Bunlardan birincisi dinin temel metinlerindeki konu, kavram ve ilkelerin etkisi; ikincisi ise özellikle Kelâm ve Tasavvuf gibi dinî ilimlerin etkisidir. Çalışmamızın kapsamını açıklarken belirttiğimiz gibi, burada yalnızca dinin temel kaynaklarındaki kimi kavram ve konulara işaret edeceğiz. Bu işaretlerin bir kısmı, filozofun eserlerindeki atıflardan oluşmaktadır.

İkinci kaynak, İbn Sînâ'nın tevârüs ettiği felsefî mirastır. Bu mirasın sezgi teorisi kapsamındaki kavramlar ve fikirler açısından içerdikleri hakkında fikir sahibi olmak için, önce Antik-Helenistik felsefeden, sonra da İbn Sînâ öncesi İslam felsefesinden bazı isimlerin eserlerini inceleyeceğiz. Antik-Helenistik felsefede, Platon, Aristoteles, Plotinus başta olmak üzere bazı filozofların eserlerinde, sezgi teorisinin kimi konularının karşılıklarını arayacağız. İbn Sînâ öncesi İslam felsefesinde, Kindî'den (ö. 870'den sonra) başlayarak İbn Miskeveyh (ö. 1030) gibi İbn Sînâ'nın çağdaşı bazı filozofların eserlerine kadar, sezgi kavramı başta olmak üzere, kutsî akıl kavramı ve bu kavramların nübüvvetle irtibatlandırılması konusunu ele alacağız.

Üçüncü kaynak, İbn Sînâ'nın felsefî tahsil sürecine ilişkin anlatımından öğrendiğimiz felsefî tecrübesi ve felsefe tasavvurudur. Esasen "teorinin kaynakları" ifadesinden, İbn Sînâ'nın kendisi dışında O'na yön ve ilhâm veren filozof veya eserler anlaşılır. Ancak sezgi kavramı söz konusu olduğunda, filozofun kendi tecrübesinin kaynak olarak tanımlanması, tam da sezgi kavramının özüne ve gereğine uygun bir tercihtir. Çünkü sezgi kavramı, bu yetiye sahip kişinin hem öğrenen, hem de öğreten oluşunu ifade eder. İbn Sînâ, sezginin bu bakımdan özel bir durum oluşunu şöyle açıklamıştır: "*Zihinsel öğrenme ve öğretme bazen iki kişi arasında olur, bazen de iki açıdan kişinin kendisinde olur. Böylece insan örneğin kıyastaki orta terimi sezmesi bakımından öğreten, kıyastan*

kazandığı sonuç bakımından öğrenen olur."[54] Bu sebeple filozofun, tahsil hayatını, felsefî faaliyetini anlatırken kendi kendine öğrenen (otodidakt) bir insan olduğuna dikkat çekmesi, yalnızca içinde bulunduğu şartları ortaya koymamakta, aynı zamanda İbn Sînâ'nın felsefe tasavvuruna ilişkin işaretler de vermektedir.

1. Sezgi Teorisinin Kaynağı Olarak İslam Dini

Müslüman bir filozof olarak İbn Sînâ'nın, aldığı din eğitimi, yaşadığı toplumun İslamî atmosferi ve dinî metinlerde karşılaştığı ilkeler, kavramlar ve dünya görüşü, O'nun felsefesini tabii olarak etkileyen faktörlerdendir. Esas itibariyle İbn Sînâ'ya göre, din yalnızca sezgi teorisinin değil, bütün felsefî bilginin kaynağıdır. Çünkü hikmetin kaynağı nübüvvettir, hem amelî felsefe, hem de nazarî felsefe ilkelerini (mebâdî') dinden, peygamberlerden (erbâbu'l-milleti'l-ilâhîyye) almıştır. Dinde bu ilkelere uyarı ve işaret yoluyla (alâ sebîli't-tenbîh) yer verilmiştir. Felsefe bu ilkeleri almış ve delilli bir hale getirmiştir.[55] Felsefenin görevlerinden biri de, vahiy yoluyla gelen hakikatleri derinlemesine kavramak ve en doğru bir şekilde ifade etmektir. Bu kavrayış, dinin sembolik (remzî) dilinin, filozofun kavram, ilke ve kuramları marifetiyle tevili ve tabiriyle mümkün olacaktır.

İbn Sînâ, sezgi teorisi kapsamındaki pek çok konuyu "nebî, vahiy, ilhâm, kutsî ruh, ilm-i ledün, lübb,[56] kalb, hikmet, fıtrat, basîret, firâset, Allah'ın desteklediği insanlar (müeyyed min 'indillah)" gibi dinî kavramları esas alarak ifade etmiştir.[57] Bu kavramların bir kısmını burada kısaca ele alacağız.

---

[54] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 57.

[55] İbn Sînâ, **Uyunu'l-Hikme**, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut s. 1980, s. 16-17.

[56] Bu kavramlardan "lübb" kavramı özellikle dikkat çekicidir. Seyyid Ş. Cürcânî, bu kavramı, "Hayâl ve vehimden arınmış, kutsî nurla münevver olan akıl" şeklinde tarif etmiştir. Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 187.

[57] Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, bu tür dinî kavramları kullanmasının, retorik bir anlamı olup, semâvî dinlere mensup olanları etkileme amacına matuf olduğu iddia edilmiştir. Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor - trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 66.

Kur'an'a göre bilgi kaynakları, vahiy, duyular ve akıldır. Bu bilgi kaynaklarından akıl, fiil olarak kullanılmış ve pek çok ayette kalbe nispet edilmiştir. (A'râf 7/179; Yunus 10/31, Nahl 16/78; İsrâ 17/36; Hacc 22/46; Secde 32/9; Câsiye 45/23) Bu ayetlerdeki "akletme", bir çeşit "kalbî sezgi" olarak anlaşılmıştır.[58] Vahiy, insanı, sahip olduğu düşünme ve bilme melekelerini kullanmaya çağırır. Bu bakımdan Yüce Allah'ın peygamberleri aracılığıyla gönderdiği vahiy, insanın hakikat arayışını gereksiz kılan bir hazır bilgi değil, bu arayışı doğru yönlendiren bir kılavuzdur.[59]

Kur'an'da "hads" kelimesi bulunmaz. Bu kelime yalnızca bir hadiste, "muhaddesun" şeklinde yer almıştır. Şöyle ki, Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in firâsetini ve basîretini takdir ederek, "Sizden önceki ümmetlerde 'muhaddesun' vardı. Bu ümmette böyle biri varsa, Ömer'dir." buyurmuştur. (Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 23). Kanaatimizce hadiste, sezginin az sayıda insana nasip olan "Allah vergisi bir yeti ya da özellik" (ilâhî mevhîbe) olduğuna işaret edilmiştir.

Sezgi kavramı ile ilişkili olan "basîret, fetânet, firâset ve fıtrat" kavramlarının dinî metinlerdeki anlam alanı ile İbn Sînâ'nın metinlerinde kazandıkları anlam arasında yakın bir irtibat bulunduğu görülmektedir.

Basîret" kavramı, Kur'an'da "görme" anlamının yanı sıra "hakikati keşfetme, doğruyu yanlıştan ayırma yetisi" anlamında kullanılmıştır. Allah'ın "el-Basîr" sıfatının insandaki tecellisi olarak görülen basîret, hadislerde "duyuların ötesinde bir görüş sağlayan ruhî meleke" anlamına gelir. Hz. Peygamber'in, "Benim gözlerim uyusa da, kalbim uyumaz." (Buhârî, Menâkıb, 24) hadisinin yorumunda, ruhî bir meleke olarak basîretin, temiz ve bilge olanlarda en güçlü şekilde tezâhür ettiği, sadık rüyanın da bu melekeye dayandığı belirtilmiştir.[60]

---

[58] Taylan, Necip, "Bilgi", **TDVİA**, c.2, s. 158.

[59] Kur'an, vahiyle gelen hakikati "burhan" olarak nitelemiştir. "Ey insanlar! Size Rabbinizden bir **burhan** geldi" (Nisâ 4/174)

[60] Uludağ, Süleyman, "Basîret" **TDVİA**, c. 5, s.103. Basiret kavramı İbn Sînâ metinlerinde de bu anlam dairesinde kullanılan bir kavramdır. Pek çok örnek arasından bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, **(el-İlâhiyyât),** (trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2005, s. 176; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, (trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay, İstanbul 2011, s. 179.

Filozofun sezgiyle eş anlamda gördüğü firâset kavramı, "duyu veya istidlal yoluyla bilinmeyenin sezgi gücüyle bilinmesi" anlamına gelir. Bir hadiste, "Müminin firâsetinden korkun, çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar" buyurulmuştur. (Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an, 16) Hz. Osman, kendisinin bir konudaki üstün sezgisine şahit olan adamın, "Peygamber vefat ettikten sonra vahiy mi?" diye şaşkınlık bildiren sorusuna, "Bu vahiy değil, firâsettir." şeklinde cevap vermiştir.[61] İbn Sînâ da, nazarî erdemlerden biri olarak gördüğü firaset kavramını, sezgi ve zekâ kavramlarıyla eşanlamlı olarak değerlendirmiştir.[62]

"Fıtrat" kavramı, "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlıklara sahip kılınma" anlamına gelir ve "varlık türlerinin ilk yaratılıştaki aslî yapısını, temel karakterini" ifade eder. Bu kavram insan için kullanıldığında, "tabiat ve mizaç bakımından temiz ve sağlıklı" olmayı anlatır. "Her doğan fıtrat üzere doğar." (Buhârî, Tefsir 2) hadisinde fıtrat, "hakikati benimseme yatkınlığı, ruh temizliği" anlamına yorumlanmıştır.[63] İbn Sînâ fıtratı, hem dinî bir kavram olarak sahip olduğu muhtevaya uygun bir tarzda, hem de kendi felsefesinde kazandığı özgün anlamı ile kullanılmıştır.[64] Kavramın sezgi ile ilgisine "**Yetenek Olarak Sezgi**" başlığı altında yer vereceğiz.

İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin zirvesi, peygamber için kullandığı "kutsî akıl/ruh/güç" kavramıdır. Bu kavram, kökeni Eski Ahit'e uzanan, Hıristiyan inancının temel kavramlarından biri olmasının yanında Kur'an ve Hadis'te vahiy sürecine ilişkin olarak zikri geçen "Ruhu'l-Kuds" mefhumuyla irtibatlıdır.

---

[61] Firâset kavramı, tıpkı sezgi (hads) gibi, sûfi terminolojisinde ilhâm kategorisinde değerlendirilir. Uludağ, Süleyman, "Firâset", **TDVİA**, c.13, s.116-117.

[62] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-birr ve'l-ism**, (trc. Gürbüz Deniz), **Diyânet İlmî Dergi, (**2014), c. 50, sy. 1, s. 239, 242, 243. Bu kavram, klasik dönemde "İlmu'l-Firâset" (fizyonomi) adıyla bir bilgi alanının da adıdır. İbn Sînâ'da bu ilmi çeşitli vesilelerle anmış, hatta Hayy'ın yetkinleşme yolculuğunda, hazırlığının en güçlü yönlerinden biri olarak görmüştür. Çünkü bu bilgi türü, görünenden görünmeyene yol bulmayı, gizlinin açığa çıkarılmasını ve tevil anlamlarını içerir. İbn Sînâ, **Risâle-i Hay ibn Yakzan ve Şerhi**, (trc. Derya Örs), **Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan** içinde, İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 290.

[63] Hökelekli Hayati, "Fıtrat", **TDVİA**, c. 13, s. 47-48.

[64] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 16, 25, 58, 160; a.mlf. **Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkîyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye**, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985, s. 117-118.

"Ruhu'l-Kuds" kavramı Eski Ahit'te, "Tanrı ruhu" şeklinde anlaşılmış; Tanrı'nın kendi iradesini gerçekleştirmek ve mesajını aktarmak için seçtiği insanlar üzerinde etkili kıldığı kuvvet olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla kutsal ruh, peygamberi, ilâhî güç ve akılla destekleyerek vahiy almaya hazırlayan kuvvet anlamındadır. Hıristiyanlık'ta, teslis inancının üçüncü unsuru olan "Ruhu'l-Kuds", İncil'de Hz. İsa'nın doğumuna Hz. Meryem'i hazırlayan ve Hz. İsa'yı tüm hayatı boyunca destekleyen işlevi öne çıkarılarak "Tanrı'nın mukaddes ruhu" şeklinde anlaşılır. Bu anlayış biçimi, İslam'da 'Ruhu'l-Kuds'ün Cebrail ile eşleştirmesinden farklıdır. Kavramla ilgili ilginç bir nokta da, Hıristiyanlık'ta Hz İsa'dan sonra gelecek olan 'Faraklit'in, "Ruhu'l-Kuds" olarak görülmesidir.[65]

Bu kavram Kur'an'da dört kez yer alır, üçü Hz. İsa ile (Bakara 2/87, 253; Mâide 5/110) ve biri de Kur'an/vahiy ile ilgili olarak gelir ve Cebrâil kastedilir. Birkaç ayette yer alan "ruhumuzdan üfledik." (Enbiya 21/91; Tahrim 66/12) ibaresi, "Allah'ın insanda Cebrâil aracılığıyla ruh yaratması" anlamına yorumlanmıştır.[66] İbn Sînâ, ayetlerde yer alan "Ruhu'l-Emîn, Ruhu'l-Kuds" kavramlarını, felsefî sisteminin temel kavramlarından biri olan "Faâl Akıl" karşılığı olarak görmüştür. Faâl Akıl bu kavramların yanında din dilinde "Cibril" (Bakara 2/97), "Levh-i Mahfûz" (Burûc 85/22), "Nâmûs-ı Ekber" (Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 3) kavramlarının mukabilidir.[67]

İbn Sînâ, **A'lâ suresî Tefsiri**'nde, insanın yetkinliği ve mutluluğunun, ilâhî kitapların temel konuları olan ilâhiyât, nübüvvet ve meâd konularının bilinmesine bağlı olduğuna işaret etmiştir.[68] Esas itibariyle Kur'anî bir terim olan nübüvvet ile İslam filozoflarının özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın terminolojisindeki nübüvvet kavramı arasında bazı farklılıklar vardır. İslam filozoflar, kavramı dindeki kapsamından daha geniş anlamda ve "öğretme ve öğrenme süreçleri olmaksızın

---

[65] Harman, Ömer Faruk, "Rûhu'l-Kudüs," **TDVİA**, c.35, s. 217. Buna karşın Müslüman âlimler, Faraklit'in Kutsal Ruh olamayacağını, Hz. Îsâ gibi bir Allah elçisine delâlet ettiğini ve bu elçinin de Hz. Muhammed olduğunu düşünmüşlerdir. Aydın, Mehmet, "Faraklit", **TDVİA,** c.12, s. 166.
[66] Harman, **agm**, s. 216-217.
[67] Durusoy, "İbn Sînâ", s. 330.
[68] İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 238.

sahip olunan bilgiyi[69] ya da bu süreçlerin hazırladığı zihnin bilginin kaynağı tarafından aydınlatılmasını" ifade etmek üzere kullanmışlardır.

İbn Sînâ nübüvveti, sahip olduğu felsefî perspektif ışığında değerlendirmiş ve bir nübüvvet teorisi inşâ etmiştir. Bu teori, temel aldığı dinî metinlerin, nübüvvete ilişkin ayet ve hadislerin bir yorumu olarak da değerlendirilebilir. Çünkü filozof, bu kavramların yer aldığı bazı ayetlere, nübüvvetin hakikatini ifade eden bilgiler olarak atıflar yapmaktadır. Şimdi bu atıflardan bazılarını İslam dininin etkisinin örnekleri olarak ele alalım.[70]

İbn Sînâ, Nûr Sûresinin 35. ayetini, aklın yetkinlik derecelerine göre yorumlamıştır. Filozofun bu ayetin tefsirini içeren **el-İşârât** dışında iki eseri vardır. Bu eserler filozofa aidiyeti şüpheli olan **İsbâtu'n-Nübüvvât**[71] ve **Tefsiru Ayeti'n-Nur**[72] risâleleridir. Söz konusu eserlerde, ayetteki sembollerin yorumları

---

[69] Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", **TDVİA**, c. 33, s.279.

[70] İbn Sînâ'ya nispet edilen ancak filozofa ait olmadığı anlaşılan **Miracnâme**'de, önce, Hz. Peygamber'in miraç tecrübesi filozofun psikoloji ve epistemolojisi çerçevesinde, pek çok Kur'an ayetine ve çoğunluğu uydurma hadislere atıflar yapılarak yorumlanmış, sonra da Miraç olayının anlatımına yer verilip, buradaki "semboller" tevil edilmiştir. İbn Sînâ (?), **Mi'raj Nama**, (trc. Peter Heath), **Allegory and Philophy in Avicenna (Ibn Sînâ)** içinde, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992, s. 111-138.

[71] İbn Sînâ'ya aidiyeti şüpheli olan **İsbâtu'n-Nübüvvât** eserinde ise, Nur ayetindeki "mişkât", aklî nefsin heyulânî akıl hali; "lamba", müstefâd akıl; "cam içerisinde" ibaresi, "bilmeleke akıl"; "değmese de yağı neredeyse ışık veren zeytin ağacı", "fikir gücü", bu ifadedeki "temâs", "ittisal" kavramı, "ateş" ile "küllî akıl" (Faâl Akıl) olarak tevil edilmiştir. İbn Sînâ (?), **Fî İsbâti'n-nübüvvât ve te'vilu rumûzihim ve emsâlihim**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1986, s. 97-100. (**Nübüvvetin İspatı ve (Nebîlerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine**, (trc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidâyet Peker), **UÜİF Dergisi**, (1988), c. VII, sy. 7, s. 568-570.) (Bu ayeti metin içinde, "Nur ayeti" şeklinde anacağız.)

[72] İbn Sînâ'ya aidiyeti yine şüpheli olan **Nur Ayeti Tefsiri** risâlesinde yapılan teviller, İbn Sînâ öncesinde yazılmış bazı tefsirlerde yer alan yorumlarla büyük ölçüde aynıdır. İbn Sînâ, **Tefsîru Âyeti'n-Nûr**, (nşr. Hasan Âsî), **et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugâtü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ** içinde, el-Müessesetü'1-câmiiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, Beyrut 1983, s. 86-88; (**Nûr Ayeti Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 231-234. İbn Sînâ'nın bu ayete yaptığı yorumların kendisinden önceki tefsirlerle ilgisi, filozofun yorumlarının orjinalliğini anlamak bakımından; kendisinden sonraki tefsirlerdeki yorumlarla karşılaştırılması da etki alanını görmek için araştırmaya değer konulardır. Konuyla ilgili üç tefsir seçip bu ayete ilişkin açıklamaları inceledik. Bize ulaşan ilk tefsir olan Mukatil B. Süleyman (ö. 767), ayetteki sembolleri Hz. Peygamber'le ilgili işaretler olarak yorumlamıştır. Mukatil b. Süleyman, **Tefsîr-i Kebîr**, (thk. Abdullah Mahmûd Şehhate,-trc. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yay, İstanbul 2006, c.3, s. 157-159. İmam Taberî'ye (ö. 923) göre, ayet iman ehlinin kalplerindeki Kur'an için bir misaldir. Yüce Allah'ın kullarına hidayet için verdiği hüccetler vardır. Bu hüccetler nurdur. Kur'an ise bu hüccetlerin üsüne yeni bir hüccet olması bakımından "nur üstüne nurdur." Taberî, Ebu Câfer, **Taberî Tefsiri**, (thk. ve ihtisar: Muhammed Ali es-

birbirinden farklılık göstermektedir. Bu yorumlar içinde yalnızca **el-İşârât**'taki tevilde sezgiye işaret edilmiştir. Buna göre, "zeytin ağacı" sembolü, aklın ikinci akledilirleri elde etmek noktasında hazırlığının zayıf olduğu "düşünme" kavramını; "yağ" sembolü ise, söz konusu hazırlığın düşünmeye nispetle güçlü olduğu "sezgi" kavramını ifade eder. Her iki durum da, aklî nefsin ikinci akledilirleri kabule hazır olduğu aklî seviye bilmeleke akıl seviyesidir ki, ayetteki sembolü "fanustur." Hazırlığın en üst düzeyde bulunuşu ise kutsî güç, ayette *"ateş değmese bile neredeyse yağı ışık verir"* ifadesiyle karşılanmıştır. Ayetteki "temas" kavramıyla "ittisal", "ateş" ile "Faâl Akıl" kastedilmiştir.[73] Görülüyor ki, bu ayetin tevili, sezgi teorisinin bazı temel kavramlarını ve fikirlerini içermektedir.[74]

İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**'da, üstün sezgi yetisine sahip olan peygamberin aklını "kibrit"; Faâl Aklı ise "ateş" sembolünün karşılığı olarak açıklamaktadır. Buna göre, kibritin ateşin teması ile bir anda tutuşması ve artık onu ateş haline getirmesi ile peygamberin kutsî aklının ittisal konusundaki istidatı ve hazır bulunuşu arasında bir benzerlik kurulmaktadır.[75]

İbn Sînâ **Tevhîd ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine** eserinde, Yüce Allah'ın kelâm sıfatını açıklamış ve vahiy kavramını, ilgili ayetlere atıf yaparak,

---

Sabunî, Salih Ahmed Rıza-trc. Mehmet Keskin,) Ümit Yay, İstanbul, t.y., c.4, s.1532. İmam Mâturîdî (ö. 944), ayetin yorumunda dört ihtimal üzerinden mütalaalarını serdetmiştir. "Nur" için, hidayet, Hz. Peygamber, Kur'an ve iman seçenekleri üzerinde durmuştur. El-Mâturîdi, Ebû Mansûr, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, (ed. Bekir Topaloğlu-nşr. H. İbrahim Kaçar), Mizân Yay, c. 10, İstanbul 2007, s. 161-172; Konumuz bakımından ilgi çekici husus, ayetin Hz. Peygamber ile ilişkilendirilerek tefsir edilmesi ve peygamberin ahlakî temizliği ve yaratılıştan sahip olduğu bazı özelliklere işaret edilmesidir. Ayetin tevilinin sonraki tefsirlerdeki yankıları Mesut Okumuş tarafından incelenmiştir. Okumuş, Mesut, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu**, s.107-194; 195-222; a.mlf, **Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu- Gazzâlî Örneği**, Ankara Okulu Yay, Ankara 2006, s. 200.

[73] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 388-389.

[74] Filozof, ayrıca nazarî ve amelî aklı, "Kirâmen Kâtibîn ve Hafaza" meleklerinin karşılığı olarak görmüştür. Buna göre, yeryüzü melekleri iki türlüdür, biri bilici ve emredici olandır, yani nazarî akıl; diğeri emir alıcı ve iş yapıcıdır, yani amelî akıldır. İbn Sînâ, **Risâle-i Hay ibn Yakzan ve Şerhi**, s. 320-321.

[75] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1363/1984, s. 117. Ebu Mûîn en-Nesefî (ö. 1115) ve Fahredin er-Râzî (ö. 1210) gibi âlimler, Kelâm âlimlerinin çoğunluğunun görüşünün aksine, Allah'ın, seçtiği peygamberi bedeni ve ruhî vasıfları bakımından üstün özellikte yarattığını, peygamberin "ruhî melekelerinin, meleklere benzediğini" ifade etmişlerdir. Bu düşünce ile İbn Sînâ'nın anlayışı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Yavuz, Yusuf , Ş., "Peygamber", **TDVİA**, c. 34, s.260.

ayetlerdeki anahtar kavramları tevil ederek tanımlamıştır. Bu bağlamda, Faâl Akıl, din dilindeki "Allah'a yakın melek ve Kalem" olarak nitelenmiş,[76] vahiy kavramı, *"Allah'tan taşan bilgilerin, Faâl Akıl (el-Kalem) vasıtasıyla peygamberin kalbine inmesi"* şeklinde tanımlanmıştır. Peygamberin akledilirleri "bir anda" kazanımı, *"Bizim buyruğumuz sadece anlık bir bakıştan ibarettir."* (Kamer 54/50) ayetiyle irtibatlandırılmış ve bu ayet Allah'ın kelam sıfatının peygamberin kalbinde bilgiye dönüşme sürecinin anlatımı olarak değerlendirilmiştir.[77]

İbn Sînâ, vahiy ile ilhâm, mucize ile kerâmet, peygamber ile veli arasında dinî ilimlerin yaptığı ayrımları aynen benimsemiş ve konuyla ilişkili gördüğü ayet ve hadislere atıflar yaparak düşüncelerini ortaya koymuştur. Örneğin, vahyin peygambere gelişinin mahiyeti açıklarken, "*O'na katımızdan bir ilim verdik."* (Kehf 18/65)*; "O'nu kalbine Ruhu'l-Emîn indirdi."* (Şuarâ 26/193) ve *"Gaybı bilen O'dur, onu razı olduğu elçiden başka kimseye açmaz"* (Cin 72/26) ayetlerine işaret etmiştir. Bu ayetlerin yanı sıra filozof, *"Ruhu'l-Kuds kalbime ilhâm etmiştir ki, hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmeyecektir."* (Hakîm, Müstedrek); *"Salih kişinin sadık rüyası, nübüvvetin kırkaltı cüz'ünden biridir."* (Buhâri, Ta'bîr 26); *"Bana az kelimeyle çok anlamlar ifade etme özelliği (cevâmiu'l-kelim) verildi."* (Buhârî, Ta'bîr 22) hadislerini zikretmiştir.[78] İbn Sînâ, Hz. Muhammed'in peygamberliğini bu ayetler ve hadisler ışığında yorumlamakta ve şöyle demektedir: *"Hz. Peygamber'in ümmî olmasına rağmen, öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin kendisine verilmiş olduğunda ümmet icma' etmiştir."*[79]

---

[76] İbn Sînâ, varlık mertebelerinde, Tanrı'dan sonra gelen semâvî akılları, "soyut ruhânî melekler"; semâvî nefisleri ise "ruhânî amele melekler" şeklinde tevil etmiştir. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II,** s. 180.

[77] İbn Sînâ, **Tevhîd ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine, (er-Risâletü'l-arşiyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve),** (trc. Mahmut Kaya)**, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, İstanbul 2003, s. 317. İbn Sînâ, sezgi teorisinin temel kavramlarını din dilindeki bazı kavram ve ifadelerle açıklarken bazen yaptığı tevillerin yer aldığı eserlerin muhataplarını esas almış görünmektedir. Yani filozof, örneğin devlet başkanına ithaf ettiği bir eser olduğunda din dilini (lisânu'ş-şer') kullanmaya önem vermiştir.

[78] İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları (Risâle fi'l-fi'il ve'l-infi'âl)**,(trc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker), **UÜİF Dergisi**, c. 9, sy. 9, 2000,), s. 624.

[79] İbn Sînâ, **age**, s.624.

İbn Sînâ'ya göre, A'lâ Sûresi'ndeki *"Sana okutacağız ve sen unutmayacaksın"* (6.ayet) ayetiyle, Allah'ın peygamberin nefsini güçlendirmesi, ilâhî marifetle, hakikatin bilgisiyle müşerref kılınarak "kutsî nefis" olacak şekilde olgunlaştırılmasına işaret edilmiştir. Bu sûrede yer alan "Seni en kolaya ulaştıracağız" (8. Ayet) ayeti de, "peygamberin nefsinin amelî güç bakımından yetkinleşmesi" anlamındadır. Sezgi teorisinin temel kavramlarından olan mizaç kavramı da ayetlerin tevilinde yer alır. Buna göre, insanın yaratılışının kemâle ermesini anlatan çeşitli ayetlerde yer alan "O'na ruhumdan üfledim." (ve nefahtu min ruhî) (Hicr, 15/29) ifadesinin anlamı, "insan bedeninin mizâcının aklî nefsin taallukuna müstait kılınmasıdır". Filozof, yaratmanın ardından gelen "düzenlemenin" (tesviye), "mizâcın oluşabilmesi için canlıyı oluşturan parçaların her birinin ölçülü kılınması" anlamına geldiğini; "bu ölçü bozulduğu takdirde, mizâcın başka bir mizâç olacağını" ifade etmiştir.[80]

Son yazdığı eser olan **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**'da insanı, akledilirleri idrak eden "nefs-i nâtıka" gücü ile özel kıldığı için Yüce Allah'a hamdeden İbn Sînâ, bu terimi, din diline ait birtakım kavramlarla müteradif görmüştür. Bu kapsamda "nefs-i mutmainne, kutsî nefis, ruhânî ruh, ruh-î emrî, güzel kelime (kelimetün-tayyibetün), birleştiren ve ayıran kelime (kelimetun câmi'atün-fâsıle), ilahî sır, lübb, nur-u müdebbir, hakikî kalb, lübb, nühâ"[81] kavramlarını anmıştır. Aynı risâlede yetkinlik için gerekli olan ilmî yön "Allah'ı bilmekle tezkiye"; amelî yön ise, "Allah için amelle tezkiye" şeklinde ifade edilmiştir. İnsanın Allah'ı bilmekle, akledilirleri her istediğinde bir kazanıma ihtiyaç duymaksızın hazır bulacağı bir yetkinlik kazandığını ifade etmiştir. Amelî tezkiyeyi de, ahlakın ve dinî vazifeleri yerine getirmenin önemi vurguladıktan sonra, hayvanî nefsin, aklî nefsin hizmetinde olması gerektiğini, bunun için

---

[80] İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, s. 236-238.

[81] Bu kavramlardan bazıları Kur'an'da yer almaktadır. Örneğin, "nefs-i mutmainne" (Fecr 87/27), "lübb" (Âl-î İmrân 3/190 ve Bakara 2/164), "nuhâ" Tâhâ 20/54, 58), "kelimetün-tayyibetün" (İbrâhim 14/24). Özellikle "nuhâ, hicr" kavramları, "insanın kötülüklerden alıkoyan, kötülüklere çağıran nefsi reddeden" anlamı ile daha çok amelî akıl kavramı ile irtibatlı düşünülebilir.

"kötülükleri emreden nefsin (en-nefsü'l-emmâratü bi's-sui'), mutmain nefse gönüllü itaati" şeklinde dinî terminoloji ile açıklamıştır.[82]

Din, vahiyle gelen hakikatin anlaşılması için, gelen vahyi (tedvinî ayetleri) okumak kadar, kâinattaki varlık ve olayları (tekvinî ayetleri) okumayı da önemli sayar. İnsan bu sebeple akleden (nâtık) bir varlık olarak yaratılmıştır. Dinin bu konuda çizdiği çerçeve ve gösterdiği istikamet, tüm hayatını hakikati aramak için adayan İbn Sînâ gibi bir filozofun bağlanıp esas aldığı bir kaynak olmuş, dolayısıyla felsefî faaliyetini ve ulaştığı sonuçları belirlemiştir. Gerek dinin temel kaynaklarında yer alan kavramlar ve ilkeler, gerekse İbn Sînâ'nın bu kavramlara ve ilkelere yaptığı atıflar bu etkiyi gösteren işaretlerdir.

2. Sezgi Teorisinin Kaynağı Olarak İbn Sînâ'nın Tevârüs Ettiği Felsefî Miras

İslam medeniyetinin teşekkül sürecinde müslüman düşünürler, karşılaştıkları tüm kültür ve medeniyet havzalarının felsefî-bilimsel birikimini büyük bir özgüvenle tevarüs etmişlerdir.[83] Bu mirasın kapsamı konusunda kesin sonuçlara ulaşmanın imkânı tartışmaya açık olmakla birlikte Antik-Helenistik felsefede Platon ve Aristoteles felsefelerinin ve tarihsel süreç içinde pek çok filozofun yorum ve katkılarıyla oluşturduğu birikimin büyük ölçüde tercüme edilerek İslam felsefesine intikal ettiğini biliyoruz. Bu felsefî birikimin İbn Sînâ tarafından nasıl algılandığını göstermesi ya da miras kapsamında görülmesi gereken başka büyük geleneklerin varlığı konusunda İbn Sînâ'nın **el-Hikmetu'l-Meşrıkîyye** eserininin mukaddimesindeki "*felsefe bize Yunan'dan başka bir cihetten de gelmiştir.*"[84] ifadesinin anlamı önem arz etmektedir. İbn Sînâ'nın, taklitçi olarak gördüğü Meşşâîlerden farklı bir konumda bulunduğunu anlatırken

---

[82] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 195-197.

[83] İslam medeniyetinin kuruluş aşamasında karşılaştığı birikimleri nasıl tevarüs ettiğine ilişkin bkz. Nasr, Seyyid H., **İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları,** (trc. İlhan Kutluer), İnsan Yay, İstanbul 1989, s. 9-12.

[84] İbn Sînâ, **el-Mantıku'l-Meşrıkîyyîn**, s. 3.

kullandığı bu ifadedeki "Yunan'dan başka bir cihet" ile kastının ne olduğunu belirginleştirmek için metinde herhangi bir kârîne bulunmamaktadır. Gutas, İbn Sînâ'nın "başka cihetten" kastının "Faâl Akıl" olduğunu iddia etmiş ve bu cümleyi *"insanın sahip olduğu sezgi yetisi sayesinde hakikatin bilgisini Faâl Akıl'dan doğrudan alması"* şeklinde yorumlamıştır.[85] Bu yorum, İbn Sînâ'nın, bir insanın filozofların öğretilerinden bağımsız bir şekilde hakikatin bilgisini doğrudan asıl kaynağından alabileceğini ifade eden sezgi teorisine dayanmaktadır.

2.1. Antik-Helenistik Felsefe

Antik-Helenistik felsefe terkibi, MÖ 700 yıllarından başlayıp, MS 500 yıllarına kadar uzanan tarihsel dönemdeki klasik Yunan felsefesini ve yine bu felsefe etkisindeki Helenistik felsefeyi kapsamaktadır. İslam filozoflarının bu felsefî birikimle ilişkilerinde iki sistem öne çıkmış ve belirleyici olmuştur. Bunlar, Platon (ö. 347 MÖ) felsefesinin özellikle Plotinus (ö. 270) ve Proklus'un (ö. 485) eserlerinde yeniden ifade edilmiş şekli durumundaki Yeniplatoncu felsefe; ikincisi de Aristoteles'in (ö. 322 MÖ) eserlerinin 2. ve 6. yüzyıllar arasında, çoğunluğu Yeniplatoncu şârihler tarafından yorumlanması ile oluşmuş Aristotelesçiliktir.[86] İslam filozoflara gelen bu felsefî miras, Platon ve Aristo metinleriyle birlikte, bu metinleri çevreleyen yorum geleneklerini ve tarihsel süreç içinde gelişen problematik dönüşümleri içermektedir.[87]

Sezgi teorisinin kaynaklarına ilişkin incelememizin bu bölümünde, Antik-Helenistik felsefeden bazı filozofların eserlerinde, sezgi teorisinin dayandığı ilke

---

[85] Gutas, **Avicenna**, s. 46 (10 dn). Filozofun, Yunan ve Hint düşüncesi ile etkileşim içinde olan eski İran düşüncesini kastetmiş olması da muhtemeldir. Nitekim bazı çağdaş araştımacılar, eski İran dinleri ve felsefelerinin İbn Sînâ felsefesi üzerinde etkisine dikkat çekmektedirler. Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, s. 359, 363.

[86] Sorabji, Aristeteles felsefesinin söz konusu tarihsel süreçten geçerek aldığı yeni hal için "dönüştürülmüş Aristoteles(çilik)" ifadesini kullanmaktadır. Sorabji, Richard, **Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence**, Cornell University Press, Ithaca-New York 1990.

[87] Üçer, İbrahim Halil, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, (trc. İbrahim Halil Üçer), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 39.

ve kavramların karşılıklarını anlamaya çalışacağız. Bu çerçevede sezgi kavramının mukabili olarak kullanılan kavramlar ve bu kavramların kapsam ve işlevini; ikinci olarak, sezgi ile fikir kavramlarının Antik-Helenistik felsefedeki mukabili olan "noésis-dianoia" ilişkisi konularını inceleyeceğiz. Ayrıca sezgi kavramı ile nübüvvet arasında İbn Sînâ'nın kurduğu bağın kaynağı olabilecek bir düşüncenin varlığını araştıracağız.

Platon felsefesinin İslam felsefesi üzerindeki etkisi Ebu Bekir er-Râzî (ö. 925) ve Fârâbî (ö. 950) gibi filozoflarda daha belirgin iken, İbn Sînâ felsefesi üzerindeki etkisi daha sınırlıdır.[88] Çünkü İbn Sînâ'nın Platon'a karşı tutumu, seleflerinden farklıdır. Nitekim O, Platon'la ilgili olarak şöyle söylemektedir: *"Şayet o insanın (Platon'un) ilimden nasibi (felsefedeki başarılarının boyutu), kendisinden bize kalanlar ölçüsünde ise, diyebiliriz ki O'nun sahip oldukları aslında değersiz şeylerdi ve onun zamanında felsefe (hikmet), hasat dönemi olgunluğuna erişmemişti."*[89] Bu bakımdan İbn Sînâ felsefesi Platon etkisinin azaldığı bir tutumu ifade eder. Platon'un eserlerinden hiçbiri hakkında, Arapça'ya tercüme edildiklerine dair bir bilgi yoktur. Meşhur diyaloglarından bazıları literal olarak tercüme edilmiş olmakla birlikte, Platon'un Arapça'daki eserlerinin çoğu Galen'in özetleri ve başta Aristo olmak üzere diğer yazarların alıntıları gibi kaynaklar üzerinden bilinir.[90]

Platon, sezginin de içinde bulunduğu pek çok epistemolojik kavram ve kuramın başlangıcı olmuş ve bilgi teorisi ile entelektüel sezginin öncüsü kabul edilmiştir. O, sofistlere karşı metafizik bilginin imkânını ortaya koyarken, bilginin kaynağı, konusu, gayesi ve türlerine açıklık getirmiştir. Platon felsefesi, Aristo,

---

[88] Platon'un İslam felsefesi üzerinde doğrudan ve dolaylı etkileri bulunmaktadır. Platon felsefesinin dolaylı etkisinin tasviri, pek çok karmaşık kültürel olgunun analizini gerektirir. İbn Sînâ felsefesinde, ferdî nefsin ölümsüzlüğü, ilâhî inâyet fikri, âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğu fikri, nefsin düşüşü ve beden kafesinde tutsak oluşu, kafesten kurtulma çabası ve hatırlama temaları, Platon etkisinin örnekleridir. Olguner, **agm**, s. 474.

[89] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Sofistik Deliller -Safsata-**, (trc. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006, s. 83. İbn Sînâ'nın Platon karşısındaki tutumuna dair bkz. Macit, Muhittin, "İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu** içinde, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2008, s. 271-273.

[90] Gutas, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", s.792.

Plotinus ve diğer filozofların düşüncelerinin anlaşılması için de bir temeldir.[91] Platon'un bilgi teorisinin anlaşılmasında **Theaitetos** ve **Devlet** eserlerinin özel bir yeri vardır. Birinci eserde, bilginin ne olmadığını anlatan filozof;[92] ikinci eserde bilginin ne olduğunu ortaya koymuştur.[93]

Platon, felsefenin konusunu, varlık ve nesnelerin özünü-hakikatini (Gr. ouisia) bilmeyi amaçlayan bir metafizik bilgi olarak ortaya koymuş ve bu metafizik bilginin ancak aklın özgün fiili olan sezgisel bilişle mümkün olduğunu temellendirmiştir.[94] Bu temellendirme, **Devlet** kitabında varlık görüşüne dayalı olarak yaptığı bilgi türleri ayrımından anlaşılabilir.

Platon öncesinde düşünme ile duyum (Gr. noésis-aisthesis); epistemolojik karşılıklarıyla bilgi ile zan (Gr. epistêmê-doxa) arasındaki farklılık yalnızca bir derece farkı iken, Platon ile bu ayrım mahiyet farkına dönüşmüştür.[95] Platon zan ile bilgi ayrımını, duyulur âlem ile aklî âlem ayrımına dayandırmıştır. Aklî âlem yani idealar alanı, kesin bilginin konusudur, bu bilgiye aklî sezgi (noésis) ile ulaşılır. Bu alanın altnda matematik ve geometrik varlıklar alanı bulunur, bu alanın bilgisi ise çıkarımsal akıl yürütme (Gr. dianoia) ile elde edilir. Şu halde episteme iki seviyede gerçekleşir. Birincisi aklî çıkarım aşaması olup, bilginin görünen nesnelerden görünmeyen sûretlerinin soyutlanmasını içerir, burada bütüncül kavrayış söz konusu değildir. İkinci aşama, saf aklın, duyusal verilere başvurmadan yaptığı doğrudan ve bütüncül sezgisel kavrayıştır. Fikir (dianoia)

---

[91] Pek çok mistik düşünür, Platon felsefesini kaynak olarak gösterir. Bu nedenle, Platon felsefesinin mistisizm ile ilgisi, düşünce tarihinin ilgi çekici konularından biri olmuştur. Batı mistisizmi üzerine pek çok çalışma yapmış olan Rudolph Steiner'e göre, "Yunanlıların felsefî bilgeliğinin mistik sezgi ile aynı tür bir görüşten kaynaklandığını düşündürecek pek çok olgu vardır." Durudoğan, Hülya, "Platon'da Mistik Öğeler", **Felsefe Tartışmaları Dergisi**, (2008), BÜ Yay, sy. 41, s. 33, 35.

[92] Platon, **Theaitetos**, (trc. Macit Gökberk), MEB Yay, Ankara 1997.

[93] Platon, **Devlet**, (trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay, 26. Baskı, İstanbul 2014, s. 226-265.

[94] Platon ile birlikte görülen "aklî idrak-duyusal idrak" (noêsis-aesthesis) ayrımı Sokrates öncesi filozoflarda yapılmamıştır. Sokrates öncesi filozoflar ruhun (psukhê) faaliyetlerini tamamen fiziksel çerçevede açıklamaya çalışmışlardır. Duyumdaki yanılgılara işaret eden Parmenides ve Empekokles ve "nous" kavramını felsefesinin merkezi olarak gören Anaksagoras bile bu açıklama biçimine bağlı kalmıştır. Peters, **age**, s. 230.

[95] Peters, **age**, s.231.

aklî sezgiyi (noésis) hazırlayan süreçtir; diğer bir ifadeyle aklî sezgi, aklî bilgiye ulaşmak için istidlal süreçlerinden istifade eder.[96] Bu istifade, duyulur olandan aklî olana (mahsûstan ma'kûle), olgu ve görünüşten varlığa, geçiciden kalıcı olana, zandan bilgiye geçişi ifade eder.[97] Duyulur âlem ise zannın konusudur. Duyular tikel varlıkları yani "gölgeleri", fikir (dianoia) geometrik hakikatleri, aklî sezgi ise varlığın hakikatinin bilgisini verir. Şu halde Platon zan, fikir ve aklî sezgi şeklinde bir hiyerarşi belirlemiştir.[98]

Platon'a göre, insan ruhu aklî bilgiyi elde etmeye yatkındır. Bu yatkınlığın, yetkinlikle sonuçlanabilmesi için ruhun sahip olduğu güçlerle hakikate yönelmesi gerekir. Bu güçler içinde, düşünme gücünü diğer güçlerden ayrı tutmak gerekir, çünkü düşünme gücü tanrısaldır, diğerleri bedenseldir.[99] Filozofa göre, bilgi esasen insan ruhunda saklıdır, açığa çıkarılması yani hatırlanması gerekir. Bunun yöntemi diyalektiktir. İdeaların düzenini kavramayı mümkün kılan bu yöntem, ruhun adım adım yükseldiği bir yürüyüştür, nihâî noktası ise En Yüksek Varlık'ın müşahedesidir (Gr. theoira).

Platon, bilimsel düşüncenin imgelerin yardımına ihtiyacı olduğunu ancak felsefî düşüncenin imgelerden bağımsız saf formlarla ilgilendiğini düşünür.[100] Buna göre, tümel kavrama tikel nesnelerden yaptığımız soyutlama ile ulaşamayız. Öte yandan, "ilim tümeli bilmektir." ilkesinin Fizik, Matematik ve Metafizik alanlarındaki karşılıklarını açıklamıştır. Geometri ve Astronomi gibi Matematik ilimlerde çalışmanın ruhumuzun kavrayan yönünü geliştirmeye yönelik olduğunu bununla birlikte metafizik bilginin sadece akıl ve düşünce yoluyla sezgisel olarak kavranacağını ortaya koymuştur.[101]

---

[96] Kalın, **age**, s. 38 (61. dn).

[97] Atademir, Ragıp, **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, AÜİF Yay, Ankara 1974, s. 54-56.

[98] Platon, **Devlet**, s. 226-229; Uyanık, Mevlüt,"İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri", **İslamiyat Dergisi**, (2004/7), sy. 2, s. 103-111.

[99] Platon, **age**, s.236.

[100] Ross, **age**, s. 175-176

[101] Platon, **Devlet**, s. 236, 242 vd, 251.

Platon **Menon** diyalogunda, ilhâm kavramına ve kehânet anlamında kullandığı nübüvvet olgusuna işaret etmiştir. Filozofa göre, kâhinlere, rahiplere, peygamberlere ve her türlü ozana 'tanrısal' demek isabetlidir, çünkü onlar, Tanrı'nın etkisi ve ilhâmı sonucu, söyledikleri şeyin ne olduğunu bilmeseler de, büyük şeyler söyleyip, büyük işler başarırlar.[102] Burada nübüvvet ya da peygamber tercümelerinin isabeti tartışmaya açıktır. Ancak peygamberliğin bir yönünün ve peygamberlikle birlikte değerlendirilen olguların Platon'un eserlerinde karşılığını görmek bakımından bu ifadeler önemli sayılmalıdır.

Platon'un "noésis-dianoia" ayrımı, hem bilginin konusu bakımından, hem de aklın ulaşmak istediği bilgi alanına göre kullandığı güç/yeti ve yolla ilgili bir ayrım olarak anlaşıldı. Yani bu ayrım, metafizik bilgiyi (ideaların bilgisi) aklî sezginin; matematiksel varlıkları ise çıkarımsal akıl yürütmenin konusu olarak belirler. Bu ayrımda, "dianoia" bir süreç içinde aşama aşama ilerleyen çıkarımsal akıl yürütme; "noésis" ise, doğrudan ve bir anda kavrayış şeklinde gerçekleşen aklî sezgi olarak tanımlandı. Bu ayrımın yanı sıra Platon'un ruh ile beden arasındaki ilişki, ahlakî arınma ve yetkinlik konusundaki görüşleri, Aristoteles'in, Platoncu akımların, özellikle de Yeniplatoncu filozofların katkıları ile İbn Sînâ'nın nefis teorisine ve sezgi teorisine kaynaklık etmiştir.

Aristoteles felsefesinin İslam felsefesine, özel olarak İbn Sînâ felsefesine etkisi incelenirken, O'nun eserlerini, Yeniplatoncu şârihlerin eserlerinin yanı sıra İbn Sînâ'nın okuduğu tahmin edilen Arapça tercümeleri ile birlikte değerlendirmek gerekir. Nitekim İbn Sînâ, John Philoponus (Yahya en-Nahvî) (ö. 570), İskender Afrodisî (ö. 198-209) ve Themistius (ö. 390) gibi bilginlerle, felsefî tahsil süreci boyunca meşgul olduğunu ifade etmiştir.[103] Bu sebeple

---

[102] Platon, **Menon**, (trc. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay, Ankara 1989, s. 61.

[103] İbn Sînâ, **et-Ta'lîkât alâ havâşî kitâbi'n-nefs li-Aristûtâlîs**, (nşr. Abdurrahman Bedevî), **Aristû 'inde'l-'Arab**içinde, Kahire 1947, s. 121-122. Bu isimler arasından Philoponus, İbn Sînâ'nın özellikle nefis teorisinin oluşmasında önemli bir kaynaktır. Gutas, "İbn Sînâ'nın De Anima Üzerine Notları ve Yunanca Şerh Geleneği", s. 58; Wisnowsky'e göre de, Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu teorilerinin sentezi sürecinin zirvesini temsil eden İbn Sînâ'nın nefis teorisinin şekillenmesinde, Philoponus, Plotinos ve Proklus'tan daha etkili olmuştur. Wisnowsky, **age**, s. 154, 185-186.

öncelikle konumuz bakımından özel önemi olan **İkinci Analitikler,**[104] **De Anima**[105] **ve Nikamakhos'a Etik** eserlerinin şerhleri ve İbn Sînâ tarafından hangi tercümeler ve şerhlerin okunduğu konusunda bilgi verelim.

Aristoteles'in **İkinci Analitikler** eserinin bir kısmını Huneyn b. İshâk (ö. 873), tamamını ise oğlu İshâk b. Huneyn (ö. 911) Yunanca'dan Süryanice'ye tercüme etmiştir. Ebu Bişr Metta b. Yunus (ö. 940) bu Süryanice tercümeyi esas alarak eseri Arapça'ya çevirmiştir.[106] İbn Sînâ'nın okuduğu eserin bu çevirinin yanı sıra mütercimi bilinmeyen bir başka çeviri olabileceği de öne sürülmektedir.[107]

İkinci Analitikler, Aristoteles'in öğrencisi Theophratus'tan (ö. 287 MÖ) başlayarak pek çok filozof tarafından şerh edilmiştir. Hatta Galen, bu eserin birinci kitabı için altı, ikinci kitabı için beş şerh yazmakla övünmüştür. Özellikle Themistius, İskender Afrodisi ve Philoponus tarafından yapılan şerhlerin ayrı bir önemi vardır. Philoponus'un da atıflar yaptığı İskender'e ait olan şerh muhtemelen İbn Sînâ'ya ulaşmamıştır. Eserin Süryanice ve Arapça'ya intikali sırasında göz önünde bulundurulan Themistius şerhi günümüze ulaşmıştır ancak İngilizce'ye tercüme edilmemiştir. Themistius'un eserine göre daha hacimli olan Philoponus (Yahya en-Nahvî) şerhi ise, bazı bölümlerin filozofa aidiyeti şüpheli de olsa, günümüze ulaşmış ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir.[108]

---

[104] Bu eser, "burhanî bilgi" anlayışının temelidir. Aristoteles, Platon ile başlayan ve diyalektik kavramının merkezde olduğu bilgi anlayışını, burhânî bilgi anlayışına dönüştürmeyi amaçlamıştır. Bunun için O, doğru ve kesin bilgiyi, sezgi ile elde edilen ilk ilkelere dayandırmış, otorite yoluyla elde edilen bilgi (endoxa) ve zan konularını ise diyalektik sahasına bırakmıştır. Atademir**, age**, s. 59, 71.

[105] "**De Anima**" Aristoteles'in eserinin Latince ismidir, Grekçe ismi "**Peri Psûkhê**"dir

[106] Abdurrahman Bedevi bu çeviriyi neşretmiştir. Aristûtâlis, **Kitâbu't-tahlilâti's-sâniye (Kitâbu'l-Burhân)**, (trc. Ebu Bişr Metta b. Yunus-nşr. Abdurrahman Bedevî) **Mantıku Aristu** içinde, c. 2, Kahire 1960, s. 329-485.

[107] Strobino, Riccardo, "Avicenna's Use of the Arabic Translation of the Posterior Analytics and the Ancient Commentary Tradition", **Oriens**, (2012), sy. 40, Cambridge, UK, s. 386. Strobino, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in **İkinci Analitikler** eserinin I. kitabı için Ebu Bişr Metta tercümesini, II. kitabı için ise, ismini bilmediğimiz tercümenin kullanılmış olabileceğini ileri sürmektedir.

[108] Bu isimlerin eserlerinin, İbn Sînâ'nın **İkinci Analitikler -el-Burhân-** eserindeki terminolojiyi nasıl etkilediğine ilişkin bir inceleme için bkz. Strobino, agm, s. 355-389. Strobino'ya göre, İbn Sînâ, Aristoteles'in eserinin bu iki tercümesinin yanı sıra Philoponus ve Themistius tarafından yapılan şerhlerine dayanmaktadır. Bazı terminolojik işaretler ve örnekler, bu iki şerhin dışında

İbn Sînâ'nın ders arkadaşı ve aynı zamanda kendisinden tıp öğrendiği Ebu Sehl el-Mesılî, **Kitâb fî esnâfi'l-'ulûmi'l-hikemiyye** kitabında, o dönemde okunan eserlerin ayrıntılı bir listesini vermiştir. Bu listeye göre, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in **İkinci Analitikler** eserini, Themistius şerhi ve Ebu Bişr Mettâ b. Yunus tercüme ve şerhinden okuduğunu öğreniyoruz.[109]

Aristoteles'in **De Anima** eseri, Huneyn b. İshâk tarafından Yunanca'dan Süryanice'ye, daha sonra da oğlu İshâk b. Huneyn tarafından Süryanice'den Arapça'ya çevrilmiştir. Ancak bu çalışma, tercümeden çok özet niteliğindedir. **De Anima**, İskender Afrodisî ve Themistius tarafından şerh edilmiştir. Son olarak **Nikomakhos'a Etik** eserinin de müfredat içinde bulunduğu ve İbn Sînâ tarafından okunduğu anlaşılmaktadır.[110]

Bazı araştırmacılar, İbn Sînâ felsefesindeki sezgi kavramının, Aristoteles'in **İkinci Analitikler** ve **Nikomakhos'a Etik** eserlerindeki pasajlara dayandığını ileri sürmüşlerdir. Gerçi işaret edilen pasajlardaki hangi kavramın "hads" mukabili olduğu konusunda bir uzlaşma bulunmamaktadır. Örneğin Fazlurrahman ve Goichon, "anchinoia" kavramını, Goodman ve Gutas "eustochoia" kavramını işaret etmişler, diğer bazı araştırmacılar da, söz konusu pasajları dikkate almaksızın, "noésis" kavramı etrafında mütalaalarını serdetmişlerdir.[111] Bu görüş farklılıkları, bazı uzmanların kavramların tanımı ve muhtevasını esas alarak hareket etmelerinden, diğer uzmanların ise bu hususla

---

başka şerhlerden de yararlanmış olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Fârâbî'nin **Kitâbu'l-Burhân** eserinin de İbn Sînâ için önemli bir kaynak olduğunu söylenebilir. Peters, Franscis., E., **Aristoteles Arabus, The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus**, Leiden Brill 1968, s. 17-18; Kaya, Mahmut, **age**, s. 102; Strobino, **agm**, s. 355-387.

[109] Bu listeye dair bir inceleme için bkz. Gutas, **age**, s. 149-152, 168.

[110] Kaya, Mahmut, **age**, s. 192. İbn Sînâ, Aristoteles'in nefis teorisinin bazı yönlerinin yanlış, bazı yönlerinin yetersiz, bazı yönlerinin de açıklanmaya muhtaç olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ, **et-Ta'lîkât 'alâ havâşî kitâbi'n-nefs li-Aristûtâlîs,** s. 75-121; Kutluer, **Felsefe Tasavvuru**, s. 62-63.

[111]. Fazlurrahman, **Avicenna's Psychology, En English Translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapetr VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition**, Oxford University Press, London 1952, s. 94; a.mlf, **Prophecy in İslam**, s. 31, 66 (9. dn); Goodman, **Avicenna**, s. 181 (80. dn); Gutas, **Avicenna**, s. 166 (46. dn).

birlikte iki filozofun eserleri arasındaki ilişkiden hareketle yaptıkları metin karşılaştırmalarından kaynaklanmaktadır.

Biz burada öncelikle iki filozofun sezgi kavramı için **İkinci Analitikler** eserlerinde mukabil görülen pasajların tercümelerine yer vereceğiz, sonra bu eserin yanı sıra **Nikomakhos'a Etik** eserindeki pasajların da yardımıyla sezginin mukabili kavramı belirlemeye çalışacağız. Daha sonra da bu pasajlardan bağımsız olarak, "nous-noésis" kavramları etrafında incelememizi sürdüreceğiz.

Aristoteles'in **İkinci Analitikler** eserindeki pasajın, Ebu Bişr Metta b. Yunus tarafından yapılan (ve İbn Sînâ tarafından okunduğunu varsaydığımız) Arapça tercümesini Türkçe'ye şöyle çevirebiliriz:

> *"(Nefsin) geriye kalan (güçlerinin) (yani) zihin, ilim, akıl, sanat (sına'a), anlayış (fehm) ve hikmet kavramlarının sınıflandırılmasına gelince, bunlardan bazılarının Tabiat felsefesinde (en-nazaru't-tabi'iyye), bir kısmının da hususen Ahlak ilmi kapsamında ele alınması gerekir.*
>
> *Zekâ, sezginin iyiliğidir, öyle ki orta terimleri araştırma sürecini gerektirmeksizin gerçekleşmesidir. Örneğin, ayın daima güneşe bakan tarafının parlak olduğunu gören bir insanın bunun hangi sebeple böyle olduğunu hızlı bir şekilde anlaması gibi…"*[112]

Bu pasajın İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ İkinci Analitikler** eserindeki mukabilinin tercümesi ise şu şekildedir:

> *"Zihin, sanat, anlama, hikmet, zekâ ve sezgiye gelince, bunların çoğunun Tabiat ilimleri ve Ahlak ilimleri gibi diğer disiplinlerde incelenmesi daha uygundur. Yine de biz burada, bunları tanımlamakla yetineceğiz.*

---

[112] Aristûtâlis, **Kitâbu't-tahlilâtu's-sâniye (Kitâbu'l-Burhân)**, c. 2, s. 426. Pasajın Ragıp Atademir tercümesiyle Türkçe karşılığı şu şekildedir: "… Diskürsif düşünce (dianoia), sezgi (nous), ilim, sanat, ihtiyat, hikmet için konulması gereken ayrımlar, bunlar tercihan bir kısmı fiziğe, öbür kısmı ahlaka taallûk eden meselelerdir. Zihin keskinliği, birdenbire orta terimi keşfetme yetisidir. Örneğin, ayın parlak tarafının daima güneşe dönük olduğunu görerek, derhal olgunun sebebi, yani ışığını güneşten aldığı anlaşılırsa veya bir kimsenin zengin bir adamla konuşmakta olduğu müşâhede edilerek, o kişinin o adamdan ödünç aldığı sonucu çıkarılırsa durum budur. … Bütün bu örneklerde, sebepler olan orta terimlerin bilinmesi için uçları (büyük ve küçük terimleri) görmek yeterlidir." a.mlf. **İkinci Analitikler, (Organon IV)**, (trc. H. Ragıp Atademir), MEB Yay, İstanbul 1996, s. 85.

Zihin, nefsin terimleri ve görüşleri kazanmaya hazır ve kabiliyetli bir gücüdür. Anlama, bu gücün, başkasından kendisine gelen şeyi tasavvur etmeye hazırlıklı oluşunun iyiliğidir. ***Sezgi, bu gücün (zihnin), orta terimi kendiliğinden ele geçirme hareketinin iyiliğidir****. Mesela insan aya bakar ve onun ancak güneşe bakan tarafının belirli şekillerde aydınlandığını görür. Böylece* ***zihni, sezgisiyle orta terimi yakalar****: Ayın ışığının kaynağı güneştir.* ***Zekâ,*** *bu gücün gecikmesizin kısa zaman içinde gerçekleşen sezgisinin iyiliğidir. Fikir, insan zihninin ilkelerden bilinmek istenenlere doğru, tekrar ilkelere dönmek üzere hareket etmesidir . "*[113]

İki pasaj arasında farklılıklardan[114] en önemlisi, filozofların kullandıkları kavramlara verdikleri anlam ve bu kavramların birbirleriyle olan bağlantıları meselesidir. Bu bağlamda, "hads" kavramının karşılığı "orta terimi bulma" anlamına gelen "eustochia" kavramıdır.[115] Aristoteles'in kullandığı "anchinoia" kavramı, Arapça tercümede "zekâ" ile karşılanmış ve "sezginin iyi olması" (husnü hads) şeklinde açıklanmıştır.[116] İbn Sînâ da, zekâ kavramını Aristoteles'in "anchinoia" kavramına karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. İbn Sînâ'nın kavrama yüklediği anlam ve işlevin, Aristoteles'in anlayışından farklılığının sebepleri olmalıdır. Bu noktada, birincisi, Aristoteles'in diğer eserlerinde bu kavramın ne şekilde yer bulduğu; ikincisi de, Aristoteles şârihlerinin bu kavrama ilişkin bir katkısı meselesi iki husus incelenmelidir.

---

[113] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 200.

[114] İki pasaj arasında önemli sayılabilecek bazı farklar bulunmaktadır. Aristoteles'in eserinde, kavramlar sayıldıktan ve bunların Tabiat felsefesi ve Ahlak ilminde ele alınmasının uygun olacağı belirtildikten sonra "Zekâ" kavramı altında yeni bir başlık açılıyor ve zekâ kavramı tarif edilip, örneklendiriliyor. İbn Sînâ ise burada anılan kavramları birer birer tanımlıyor. Tanımlanan kavramlar listesinde de farklılıklar vardır. İkinci olarak Aristoteles'in "zekâ" kavramı için verdiği örneklerden yalnızca birincisi İbn Sînâ tarafından "hads" kavramını açıklamak için kullanılmıştır.

[115] Türkçe tercümede kavram "orta terimi keşfetme yetisi" olarak tercüme edilmiştir.

[116] Türkçe tercümede "zekâ" "hızlı kavrayış"; İngilizce tercümelerde "quick wit" veya "acumen" şeklinde karşılanmıştır. Aristo, **İkinci Analitikler, (Organon IV)**, s. 85; **age**, (ed. Jonathan Barnes), **The Complete Works of Aristotle, II** içinde, Princeton University Press, N.J, 1991, s. 41.

Bu kavramlar, yani "eustochia" ve "anchinoia" kavramları Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** eserinde[117] de yer alır. Ancak bu eserin İbn Sînâ'nın okuduğunu tahmin ettiğimiz Arapça tercümesinde bu kavramlar "hads" kavramı ile karşılanmamış; "eustochia" terimi "sıhhatu'n-nazar" (kavrayış, düşünmenin isabeti) ve "sıhhatu nazratin", (bir bakışta doğru sonuca ulaşma) şeklinde; "anchinoia" terimi ise "levzâ'iyyetu'l-akl" (zekâ, hızlı kavrayış) şeklinde tercüme edilmiştir.[118] Görülüyor ki, bu metinde söz konusu kavramlara verilen karşılıkların, "hads" ile aynı anlam alanında bulunmaktadır.[119] Söz konusu kavramların ele alındığı bölümlerde ele alınan konu, sezgi teorisinin bir başka temel konusuyla ilgilidir. Şöyle ki, Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** eserinin Arapça tercümesinde, "ikincil (küçük) aklî erdemler başlığı altında, "iyice düşünmek" kavramı "raviyye" şeklinde tercüme edilmiştir. Bu kavramın araştırma (bahs), ilim, zan kavramlarından farkını belirten filozof, ayrıca kavrayış (Ar. sıhhatu'n-nazar; Gr. eustochoia) ve zekâ (Ar. levza'iyyetu'l-akl; Gr. anchinoia) kavramları ile karşıtlığını ortaya koymuştur. Bu kavramın ilim ve **İkinci Analitikler**'de "hads" mukabili olan "eustochia ve anchinoia" kavramları ile farkı anlatılırken işaret edilen hususlar, sezgi-fikir ayrımını hatırlatmaktadır. Esasen "raviyye" kavramı "fikir" kavramıyla çok yakın anlamda, fikir kavramının ahlakî/amelî yönünü anlatmak için kullanılır. Nitekim Aristoteles'in **De Anima** eserinin klasik dönemdeki Arapça tercümesinde nefsin güçleri sayılırken "el-müfekkire" ile "er-raviyye" birbirinin yerine kullanılmıştır.[120] Buna göre, "raviyye" ilim değildir, çünkü bir araştırma süreci içerir ve zamana ihtiyaç duyar ve bilinçli bir hesaplama olmaksızın süratle sonuca ulaşılan kavrayıştan (Gr.

---

[117] Bu eserin Arapça'ya intikali ve İslam filozoflarının bu esere ilgisi hakkında bkz. Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, s. 263-264.

[118] Aristûtâlis, **el-Akhlaq**, (trc. İshâk b. Huneyn–thk.-nşr. Abdurrahman Bedevî), Vekaletu'l-Matbuât, Kuveyt 1979, s. 222.

[119] Bu pasajın Türkçe veya İngilizce tercümelerinde de "sezgi" kavramı yer almamıştır. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik,** (trc. Zeki Özcan), Sentez Yay, Ankara 2014; Aristotle, **Nicomachean Ethics**, (trc. W.D. Ross), **The Complete Works of Aristotle, II** içinde, (ed. Jonathan Barnes), Princeton University Press, N.J, 1991, s.93)

[120] Aristûtâlis, **Fi'n-Nefs**, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt, 1980, s. 35, 80. *nakleden* Özturan, Hümeyra, **Akıl ve Ahlâk –Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, Klasik Yay, İstanbul 2013, s. 41 (39. dn).

eustochia-Ar. sıhhatu'n-nazar) ve zekâdan (Gr. anchinoia- Ar. levza'îyyetu'l-akl) farklıdır. Esas itibariyle zekâ, sezginin bir türüdür.[121]

İkinci mesele şârihlerin katkısı meselesidir. **İkinci Analitikler** eseri söz konusu olduğunda özellikle Philoponus ve Themistius şerhlerinin bu konuda önem kazandığına işaret etmiştik. Philoponus'un şerhinde Aristoteles metninin Yeniplatoncu bir anlayışla ele alındığını görülmektedir.[122] Philoponus, Aristoteles'in bu paragrafını, "insan aklının ilahî olanı sezme kapasitesinin bulunduğu" şeklinde yorumlamıştır.[123] Yine Philoponus şerhinde karşımıza çıkan "basit sezgi" (Gr. haplai epibolai-İng.simple intuition) kavramı, "aklın bir anda kavrayışını" ifade eden Yeniplatoncu bir terimdir. Daha önce Proklus ve İskender'in metinlerinde görülen bu kavram, Philoponus tarafından "aklın, tanımları sezgisel olarak elde etmesi" anlamında kullanılmaktadır.[124] Gutas da, Yunanca veya Arapça şerhlerin, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya giden yol konusunu açıklığa kavuşturacak bir veri sunmadıklarını ancak bu alanda hususî araştırma yapmanın gerekli olduğunu belirtmiştir.[125] Bu paragraf hakkında Ross ve Barnes gibi çağdaş Aristoteles yorumcuları da önemli bir açılım getirmemişlerdir. Ross, "eustochia" (İng. quickness of nous) kavramının, aklın işlevini hızlı bir şekilde yapması anlamına özel bir yeti olarak görülmesine dayanan epistemolojik bakış

---

[121] Aristûtâlis, **el-Akhlaq**, s. 222

[122] Philopnus, hem Aristoteles'in eserlerini şerh eden bir Yeniplatoncu şarihtir, hem de Aristo (ve Proclus'a) karşı reddiyeler yazan bir Hıristiyan teoloğudur. Philoponus'un bu çift yönlü faaliyeti, felsefe tarihçilerinin açıklamakta zorlandıkları bir muammadır. D'ancona, **agm**, s. 20.

[123] Philoponus'un eserini İngilizce'ye kazandırıp notlandıran Wallies'in de işaret ettiği gibi bu açıklama biçimi, Aristo felsefesine değil, Epiküryen ve Platoncu epistemolojiye dayanmaktadır. Philoponus, **On Aristotle, Posterior Analytics 1.19-34,** s..

[124] Philoponus, **On Aristotle, Posterior Analytics 1.1-8**, s. 48. İbn Sînâ, Kiyâ isimli öğrencisine yazdığı mektupta, Philoponus'un âlemin ezeliliği konusunda Aristo'ya yazdığı reddiyenin görünüşte sağlam ancak özü itibariyle zayıf olduğunu, bu tür meseleleri çözmek ve yeterli felsefî bilgeliğe ulaşmak için güçlü bir nefse sahip olmak gerektiğini ifade etmektedir. Gutas, İbn Sînâ'nın burada "güçlü nefis" ifadesi ile sezgi teorisine atıf yaptığını düşünmektedir. Gutas, **age,** s. 62 (11. dn)

[125] Gutas, **age**, s. 169 (55. dn)

açısı ile Aristoteles'in verdiği örnekler arasındaki ilişki kurmanın güçlüğüne işaret etmiştir.[126]

Öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles'in "eustochoia" kavramına **İkinci Analitikler** ve **Nikomakhos'a Etik**'de yer alan açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda, İbn Sînâ'nın kapsamlı bir teori inşâ ettiği "hads" kavramının Aristoteles'in kullandığı bu kavramla ilişkilendirilmesi yalnızca bu pasajlarda görülen bir tekâbüliyet ilişkisinden ibaret kalmaktadır. Philoponus eserinde gördüğümüz üzere, Helenistik dönem şârihlerin Yeniplatoncu bir anlayış içinde yaptıları yorumların İbn Sînâ için bir ilhâm kaynağı olması muhtemeldir.[127]

Bu konuda ilgi çekici bir husus da şudur: Aristo epistemolojisinde sezginin yerine ilişkin incelemelerde, "eustochia" kavramı ve kavramın yer aldığı pasajın pek bir önemi yoktur. Araştırmacıların bu konuda dikkati, **İkinci Analitikler** eserinin II. kitabının sonunda yer alan ve ilk ilkelerin bilinmesine ilişkin kullanılan "nous" kavramının "sezgi" (İng. intuition) şeklinde anlaşılmasına/tercümesine yoğunlaşmıştır.[128] Aristoteles, **İkinci Analitikler** eserinin II. kitabının son pasajında, 'ilk ilkelerin nefsin hangi gücüne dayandığına' ilişkin olarak "nous" kavramını, "aklın ilk ilkeleri doğrudan kavraması" anlamında kullanmıştır.[129]

Bu pasajın, özellikle Philoponus ve Themistius gibi Yeniplatoncu şârihlerin eserlerinde, Platoncu bir bakış açısı ile yorumlanması[130] nedeniyle

---

[126] Ross, W. D., **Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A Revised Text with Introduction and Commentary**, Oxford University Press, New York 1949, s. 609.

[127] Ancak bu izlenimin müdellel bir tespite dönüşmesi için daha kapsamlı bir incelemeye ihtiyaç bulunmaktadır. Bu konuda ulaşabildiğimizi kaynakların durumu, bu incelemenin yapılmasını zorlaştırmıştır.

[128] Aristo'ya göre, kanıtlanabilir hakikatlerin ve her genel bilimin kaynağı özelliğini taşıyan ilkeler vardır. Filozof, gerçek bilginin tümellere ve zorunlu varlıklara, değişmeyene ilişkin bir yargı olduğunu ifade ettikten sonra değişmeyen varlıklara örnek olarak semâvî akılları verir. Aristoteles, **Metafizik**, s. 459; a.mlf, **Nikomakhos'a Etik**, s. 289; Ancak, **Metafizik** kitabında "Gök Kürelerinin Akılları" başlıklı bölümün Aristo'ya nispeti tartışmalıdır. Bkz. **Age**, 509-518.

[129] "Aristo, **İkinci Analitikler,** s. 133-134, 136; a.mlf, **Topikler**, **(Organon V)**, (trc. H. Ragıp Atademir), MEB Yay, İstanbul 1996, s. 3-4, 22

[130] Blumenthal'e göre, geç Antikite'deki şârihlerin, Aristo felsefesine Yeniplatoncu bir yorumla taktıkları "Platoncu sahte maske", ancak yirminci yüzyılda çıkarılmaya başlamıştır. Blumenthal,

"nous" kavramı "sezgi" olarak anlaşılmış, daha doğru bir ifadeyle, "ilk ilkelerin bilinmesinin, nous'a ait sezgi gücüne dayandırıldığı" düşünülmüştür.[131] Philoponus'un **İkinci Analitikler**'e yazdığı şerhin İngilizce tercümesinde (bu bölümün aidiyeti şüphelidir) "nous" kavramı "akıl" (intellect) olarak tercüme edilmiştir. Philoponus söz konusu pasajın şerhinde de sezgi kavramı kullanmamıştır.[132] Söz konusu pasajın İbn Sînâ tarafından okunan Arapça tercümesinde "nous" kavramı "akıl" ile karşılanmıştır.[133] İbn Sînâ **eş-Şifâ İkinci Analitikler** eserinde ilgili pasajın mukabili olan bölümde akıl karşılığını teyit etmekte ve "nazarî akıl gücü" olarak tasrih etmektedir. İbn Sînâ'ya göre, bu güç, sağlıklı fıtrî istidattır. Bilginin kabulünün ilkesi, bilmeleke akıldır.[134]

Bazı günümüz müellif ve mütercimleri, "nous" kavramını "sezgi" (İng. intuition)[135] veya "anlayış-akıl" (İng. Comprehension) şeklinde anlamışlardır.[136]

H. J., **Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity, Interpretations of the De Anima**, Cornell Univetsity Press, Ithaca-New York 1996, s. 386.

[131] Brontstein, **agm**, s. 60 (71. dn)

[132] Philoponus (?), **On Aristotle's Posterior Analytics 2**, s. 141-142.

[133] Aristu, **age**, s. 485. Bu pasajın H. Ragıp Atademir tarafından yapılan Türkçe tercümesi şu şekildedir: "Hakikati vasıtasıyla kavradığımız müdrike yetisine gelince, mademki bazıları her zaman doğru, bazıları da sözgelimi sanı ve istidlal gibi yanılmaya elverişlidir, bunun aksine ilim ve sezgi her zaman doğrudur ve mademki, sezgi müstesna hiçbir bilgi cinsi ilimden daha doğru değildir, ilkeler ise ispatlardan daha bilinebilirdirler. Her ilim istidlalle olur, bundan ilkelerin ilmi olmayacağı sonucu çıkar. Mademki, sezgi müstesna hiçbir bilgi cinsi ilimden daha doğru olamaz, o halde ilkeleri elde edecek olan bir sezgidir. … Şu halde biz ilimden başka hiçbir doğru bilgi cinsine sahip değilsek, ilmin ilkesi ancak sezgi olabilir. Sezgi de ilkenin kendisinin ilkesidir ve bütün ilmin durumu nesnelerin bütünü karşısında, sezginin ilkeler karşısındaki durumu gibidir." Aristoteles, **İkinci Analitikler**, s. 136.

[134] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler,** s. 266.

[135] Bazı araştırmacılar "nous" kavramına sezgi anlamını vermenin doğru olmadığı, bunun Aristoteles'in bilgi teorisi bakımından mahzurları bulunduğunu ifade etmişlerdir. Aydede, Murat, "Aristotle On Episteme and Nous, The Posterior Analytics", **Southern Journal of Philosophy**, (1998), c. 36, sy. 1, s. 15-46; Lesher, J. H., "The Meaning of Nous in the Posterior Analytics", **Phronesis**, (1973), sy. 18/1, s. 44-68; Bronstein, David, "The Origin and Aim of Posterior Analytics II.19", **Phronesis**, (2012), sy. 57, s. 29-62; Çankaya, Aylin, "Aristoteles'te Nous ve Noésis Kavramları Üzerine Belirlemeler", **Cogito -Aristoteles-**, (2014), sy. 77, s. 131-149. Aristo felsefesinde "nous" kavramını inceleyen Zeki Özcan, kavramın hem çıkarımsal düşünceyi, hem de sezgisel düşünceyi içerdiğini düşünmektedir. Özcan, Zeki, "Aristoteles'te Nous Kavramı", **Cogito -Aristoteles-**, (2014), sy. 77, s. 150-180.

[136] İncelediğimiz İngilizce tercümelerde "nous" karşılığı olarak çoğunlukla "intuition" kullanılmış; yalnızca Barnes'in tercümesinde "comprehension" kelimesi tercih edilmiştir. Aristotle, **Posterior Analytics,** (ed. W.D.Ross), **Aristotle's Collected Works** içinde, s. 325; a.mlf, **age**, (ed. Jonathan Barnes), **The Complete Works of Aristotle, II** içinde, Princeton University Press, N.J, 1991, s.

Örneğin **İkinci Analitikler** eserinin çağdaş şârihlerinden olan D. Ross, bu pasajın tercüme ve açıklamasında "sezgisel akıl" (İng. intuitive reason) ifadesini kullanmıştır.[137] Bu yorumlara göre, bilginin imkânının kendisine dayandığı ilk ilkelerin vasıtasız bilinmesi gerekir, çünkü kıyasla öğrenilen şey "ilk ilke" olamaz. Buna göre, "nous", ilk ilkeleri doğrudan kavrar. İlk ilkeler, başlangıçları itibariyle tecrübe ve tümevarıma dayanırlar ancak "nousun sezgisel bilişi" ile elde edilirler.[138]

Aristoteles, "nous" kavramının öncelikle "Tanrısal Akıl" ya da tanrısal biliş için kullanılmıştır; kavramın, insan aklının akledilirlerle ilişkisi bağlamında kazandığı anlam ikincildir. Aristoteles, duyudan ve hayâl gücünden mutlak olarak bağımsız olan tanrısal bilişin (noéton), insan tarafından zaman zaman tecrübe edilebileceğine işaret etmiştir.[139] Dolayısıyla, Tanrı için akledilirlerin sürekli müşâhedesi, insan için zaman zaman mümkün olduğu için kavramın bu iki anlamı içerecek tarzda kullanıldığı anlaşılmaktadır.[140] Ancak İlk Hareket Ettirici'ye ait olan "tanrısal noûs" sadece kendini düşünür; kendini sezgiyle kavrar; çıkarımsal düşünceye sahip değildir. Hâlbuki insandaki noûs, düşünmek için duyumlamaya ve imgelemeye muhtaçtır bununla birlikte, hem sezgiye, hem de çıkarımsal düşünceye sahiptir. Buna göre, öncüllerden neticeye gitmeyi anlatan çıkarımsal akıl yürütme (Gr. dianoia, Ar. fikr, İng. reasoning) ile tümelleri kavrayan "sezgi" (Gr. noésis, Ar. taakkul, İng. intellection) arasındaki ayrım, hem Tanrı'nın bilgisi

---

64; Ross, W.D.,**Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A Revised Text With Introduction and Commentary**, Oxford University Press, New York 1949, s. 609.

[137] Ross, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A Revised Text with Introduction and Commentary**, s. 675,678.

[138] Aristo, **İkinci Analitikler**, s. 136; a.mlf, **Nikomakhos'a Etik**, s. 289-290, 298. Bu işlev, kavramın buradaki kullanımı ile ilgilidir. Aristo epistemolojisinde "nous", birincisi deneyimle elde edilen ön bilgiden tümele sezgiyle ulaşmak; ikincisi birleştirme ve/veya bölme; üçüncüsü soyutlama, dördüncüsü de bütün kanıtlamaların hareket noktasını oluşturan ilk ilkeleri, aksiyomları ortaya koymak işlevlerine sahiptir. Özcan, Muttalip, **Aristoteles, Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, BilgeSu Yay, Ankara 2011, s. 362.

[139] İnsanın metafizik bilgiye erişmesi, Tanrı ve diğer ilâhî varlıkların bir özelliğinin sınırlı da olsa tahakkuku olarak görülmüştür. Bu sebeple, Platon'dan başlayıp, Aristo ve Plotinus düşünceleri ve bu düşüncelerin yorumu ile oluşan felsefî gelenekte "bilmek", yalnızca aklî bir etkinlik değil aynı zamanda ontolojik bir süreçtir.

[140] Aristo, **Metafizik**, s. 507, 518-522.

ile insanın bilmesi arasındaki farkı ortaya koymakta, hem de insanın bilgiye ulaşma süreç ve imkânlarını ifade etmektedir.[141]

Aristo epistemolojisinde, akletmenin nihâi noktası ve aklın özgün fiili olan "noésis" kavramı, işleyişi ve mahiyeti itibariyle duyumun karşıtı olması bakımından düşünme kavramını, adım adım ilerleyen akıl yürütme (discurtsive reasoning) karşıtı olması bakımından sezgiyi ifade eder.[142] Aristoteles'e göre, nesnesini doğrudan kavrayan sezgisel düşünmenin (noésis) özelliği, salt ve yetkin olmasıdır. Kavramları birleştirme ve ayırma işlemiyle gerçekleşen çıkarımsal düşünme biçimi, kavramları ve bu kavramlardan ulaşılan yargıyı içerir, bu nedenle de doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir. Çıkarımsal bilgi, duyusal sezgi (Gr. aisthesis)[143] ve aklî sezgi (Gr. noésis) aracılığı ile kazanılmış bilgiye karşıttır.[144] Aklın aklediliri sezgisel olarak kavraması (Gr. theoria), yetkin ve yüce mutluluktur. Bu bakımdan aklî âlemi müşâhede filozofun gayesidir.[145]

Buraya kadar sezgi kavramının metinlerdeki muhtemel karşılıkları, "sezgi-fikir" ayrımının mukabili olan "çıkarımsal düşünme ve çıkarımsal olmayan düşünme" ayrımı üzerinde durduk. Aristoteles felsefesinin, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin şekillenmesine etkisi, bu konuların yanında başka pek çok temel ilke ve düşünceyi kapsamaktadır. Bu ilke ve düşüncelerden bazılarına, İbn Sînâ'nın düşüncelerini incelediğimiz bölümlerde işaret edeceğiz.

Platon ve Aristoteles felsefesi ile birlikte Stoacı düşünceyi yeni bir terkipte meczeden Yeniplatonculuk,[146] İslam felsefesi üzerinde büyük bir etki alanına

---

[141] Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 3, -Aristoteles-,** Bilgi Üniversitesi Yay, İstanbul, 2007, s. 99-100. İnsan aklı kavramlarını soyutlamayla kendisi üretir; onları birleştirir ve ayırır. Bu faaliyetin sonunda ulaştığı akledilir tarafından bilfiil hale getirilir. Aristo, **Ruh Üzerine**, s. 151.

[142] Peters**, age**, s. 228

[143] Aristo, Sokrates öncesi filozofların "aklî idrak ile duyusal idrak" (noésis-aisthesis) ayrımını yapmadıkarını, bu nedenle nefsin işlevlerini tamamen fiziksel çerçevede düşünerek, gerçek mahiyetiyle izah edemediklerini, ayrıca bilgide hatayı açıklayamadıklarını düşünmektedir. Aristo, **Metafizik**, s. 218; Peters, **age**, s. 229.

[144] Aristo, **Metafizik**, s. 229 (2. dn), 292 (2. dn)

[145] Özcan, Zeki, **agm**, s. 173-174,153.

[146] Plotinus'un felsefesi üzerindeki etkileri bakımından bu üç büyük felsefenin yanı sıra Yenipitagorasçı düşünce anılabilir. Platon ve Pitagorasçı felsefelerle birlikte Hintlilerin (Brahmanların), İran Zerdüştlerinin, Mısır geleneksel hikmeti ve Eski Ahit'ten etkilenen, inancın

sahiptir. Bu akımın öncüsü olan Plotinus'un, İbn Sînâ'nın sezgi teorisine, bu teorinin dayandığı ontoloji, nefis teorisi, yetkinlik fikri, arınma ve soyutlanma düşüncesi[147] gibi konular bakımından genel planda analiz edilmesi mümkündür. Ancak bu kapsamda bir inceleme çalışmamızın sınırlarını aşar. Bu sebeple, bu genel planı göz önünde bulundurmakla birlikte, sezgi kavramının tanımı, fikir kavramı ile ilişkisi, aklın özgün ve üstün bir fiili olması konularında Plotinus'un düşüncelerini incelemeye çalışacağız.

Daha önce incelediğimiz gibi, Platon'un "noésis-dianoia" ayrımı, Aristoteles'in bilgi teorisinde bir derecelendirme mantığı içinde yeniden ele alınmıştı. Plotinus, bu ayrımı, kendi yaklaşımı doğrultusunda yeniden işlemiş ve "sezgisel düşünmeyi" felsefesinde merkezî yeri olan bir kavram olarak tanımlamıştır.[148] Platon felsefesinde daha çok kozmik boyutu ile ele alınan "Nous" kavramının, Aristoteles tarafından insanın akletme gücü ile ilişkilendirerek ele alınmış olması, Plotinus felsefesindeki terkibe giden yolun dönüm noktasıdır. Kavramın kozmik boyutuna odaklanan diğer Platoncu düşünürlerden farklı olarak Plotinus, Aristoteles'in etkin akıl kavramını (nous poietikos) "kozmik akıl" (dator formarum) kavramına dönüştürmüştür.[149] Ayrıca

---

kaynağı olarak "tanrısal vahiy" üzerinde duran, Platon'u "Yunanca konuşan Musa" olarak gören Numenius gibi Yenipitagorasçı düşünürler, Tanrı'yı Akıl'dan üstün, onu aşkın bir ilke olarak görmek ve varlık mertebelerini "Tanrı-Akıl-Ruh" şeklinde görme gibi konularda Plotinus'un öncüsü olmuşlardır. Bu etkilerin yanı sıra hocası Ammonius Saccas'ın ezoterik görüşlerinden etkilenen Plotinus, İranlı ve Hint bilgelerin kadim bilgeliğini öğrenmek için Doğu seferine katılmıştır. Arslan, **age**, s. 21-25, 34-35; krş. Peters, **age**, s. 253.

[147] İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin dayandığı kavramlardan olan soyutlanma (tecerrüd), Plotinus felsefesinde önemli bir yere sahiptir. İnsanın soyutlanma çabasından uzak oluşunu, "duyulara mahkûm olmak", "ruhun kanatlarını kaybetmesi", "esarete mahkûm olması", bir zindanda yahut mezarda bulunması şeklinde yorumlayan Plotinus, tecerrüd sayesinde tanrısal varlıkla özdeş olduğunun bilincine varmayı felsefenin gayesi olarak görmüştür. Plotinus, **The Six Enneads**, (trc. Stephen MacKenna-B. S. P**age**), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, London 1957, s. 262-265; Arslan**, age**, s. 140-143.

[148] Emmilson, E. Kjalar, **Plotinus On Intellect**, Oxford University Press, Clarendon 2007, s. 176-177.

[149] İbn Sînâ'nın Faâl Akıl anlayışı ile Plotinus'un "kozmik akıl" anlayışını karşılaştıran Rahim Acar, Faâl Akıl kavramı üzerindeki Plotinus etkisinin büyük olmadığını düşünmektedir. İbn Sînâ'nın Plotinus'u, Yeniplatoncu bir şârih olan Themistius'un öğretilerinin de etkili olduğu Meşşâî bir perspektiften değerlendirdiğini belirten Acar, İbn Sînâ'nın, bilkuvve aklın bilfiil akıl hale gelmesi konusunda Plotinus'tan etkilenmediğini ileri sürmektedir. Acar, Rahim, "Intellect

bu kavram, bahşedildikten sonra insanda mecvut olan ve akletme etkinliğini mümkün kılan epistemolojik bir ilke olarak yorumlanmıştır.[150]

Plotinus'a göre, birbirinden farklı iki düşünme biçimi vardır ve bu iki düşünme biçimini ayırmanın temelinde Ruh ve Akıl (Gr. Psûkhe-Nous) hipostazları arasındaki farklılık ve ilişki bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Ruh'un bir işlevidir ve temel niteliği çıkarımsal bir yapıda olmasıdır. Öncüller üzerinden adım adım ilerleyen bir akıl yürütmeye dayandığı için "çıkarımsal düşünme" olarak nitelenen bu düşünme biçiminde, bir süreç ve bir hareket vardır. İkincisi, sezgisel düşünme ya da çıkarımsal olmayan düşünme, Akıl'ın (Nous) etkinliğidir ve bir süreci yahut değişmeyi içermez.[151] Bu düşünme biçimi ilkinden farklıdır çünkü adım adım ilerleyen akıl yürütme süreçlerini doğrudan geçerek, bir anda ya da zamandışı bir kavrayışı ifade eder.

Sezgisel düşünmede bir anda tüm akledilir bilgiye erişmek mümkün iken, çıkarımsal düşünme duyusal bir nesneden hareketle akledilir bilgiye ulaşır. Sezgisel düşünmede bilen özne ile nesne arasında bir aynîllik/aynîleşme söz konusu iken, çıkarımsal düşünmede bilen özne ile bilinen nesnenin ayrılığı esastır. Sezgisel düşünme akledilir sûretlerin kendilerini doğrudan kavrar ve onları temsil eden imgelere ihtiyaç duymazken, çıkarımsal düşünmede her zaman imgelere veya akledilir formları temsil eden sözel ifadeler veya kavramlar gibi diğer unsurlara ihtiyaç bulunmaktadır. Yani düşünen ile düşünülen arasındaki dolayımın ortadan kalktığı sezgisel düşünme imgelere bağlı değildir ve imgelere bağlı akıl yürütme karşısında üstün bir bilme yoludur.[152]

Versus Active Intellect, Plotinus and Avicenna", **Before anda After Avicenna** içinde, (ed. David Reîsman) Leiden: Brill, Boston 2003, s. 69-87.

[150] Peters, **age**, s. 255-256.

[151] Plotinus, **age**, s. 297. Bu ayrımda yer alan sezgisel düşünmenin önermesel bir karakterinin olup-olmadığı konusu A. C. Lloyd ve Sorabji gibi günümüz uzmanları arasındaki tartışılmıştır. Bu tartışma hakkında bkz. Erkızan, Nur, "Plotinus'ta Çıkarımsal Olmayan Düşünmenin Doğası Üzerine Bir İnceleme", **Felsefe Tartışmaları Dergisi 1**, (2001), sy. 28, BÜ Yay, s. 4-8.

[152] Arslan, **age**, s. 159-160.

Sezgisel düşünme, Akıl'ın kendine özgü fiilidir.[153] Esas itibariyle Plotinus bu ayrımla, insanın bilme yeti ve süreçlerine ilişkin bir analiz yapmayı değil, varlık görüşünde ortaya koyduğu üç temel hipostazdan Akıl ve Ruh arasındaki farkı açıklamayı amaçlamıştır. Bununla birlikte Plotinus, aklî dünyanın üç hipostazı arasında bir süreklilik ve doğa benzerliği gördüğü için, Ruh bir Akıl olmak üzere bedenden ve duyusal dünyadan soyutlanabilir; böylece Akıl'ın özü itibariyle sahip olduğu kavrayışa ulaşabilir ve sonuçta Akıl olabilir. Plotinus'un ifadesiyle, *"Varlığını Akıldan (nous) aldığı için Ruh da akıllıdır ve onun aklı çıkarımsal düşünmede bulunur. ... Ruhun bir gerçeklik olarak ortaya çıkmasının kaynağı akıldır ve onun düşüncesi aklı görmesi sayesinde fiil haline gelir. Akıl, Ruh'un babası olduğundan ve onda hazır bulunduğundan ruhu ilâhî kılar."*[154] Bu sebeple sezgi, aslı itibariyle ilâhî bir cevher olan insan ruhunun, soyutlanarak ve yetkinleşerek tekrar bir akıl haline gelmesi sürecinin anahtar kavramıdır.

Plotinus'un felsefesinde ve yaşamında gördüğümüz mistik karakter, yaşadığı dönemdeki Yahudi ve Hıristiyan yahut Gnostikler'de görülen mistisizmden farklıdır.[155] Öyle ki filozof, görüşlerini reddetmek için eser yazdığı Gnostiklerin mistik sezgi ve vahiy anlayışını reddetmiş ve "tanrısal olana böyle kısa ve ucuz bir yolla ulaşılamayacağını" ifade etmiştir. Gnostiklerin Platon'a yaptıkları atıfları da eleştiren Plotinus'a göre, "Platon, tanrısal bir vahiy aldığı ya

---

[153] Plotinus felsefesi uzmanları Nous kavramının nasıl tercüme edileceği konusunda farklı düşünmüşlerdir. İngilizce eserlerde özellikle, "Ruh" (Spirit) ve "Akıl" (Intellect) kavramları üzerinde durulmuştur. Kurtoğlu, **age**, s. 80. Burada kavramın bu farklı karşılıklara elverişli olması, İbn Sînâ terminolojisinde de karşılığını bulmuştur. "Kutsî akıl, kutsî ruh, kutsî nefis, kutsî güç" kavramları aynı şeyin farklı özellikleri ya da yönleri esas alınarak yapılan adlandırmalar olarak değerlendirilebilir.

[154] Plotinus, **age**, s. 273-275; (**Dokuzluklar V (Enneads)**, (trc. Zeki Özcan), Birleşik Yay, Ankara 2011, s. 20-23.) Plotinus'a göre, ruhun önünde sade akıl olmak seçeneği değil, Bir ile birleşmek seçeneği de bulunmaktadır. Arslan, **age**, s. 160.

[155] Plotinus'un yaşadığı dönem, dinî meselelerin, felsefî düşüncenin konusu olmaya başladığı ve 'philosophia'dan 'theosophia'ya giden yolun açıldığı bir dönemdir. Kurtoğlu, Zerrin, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Asa Yay, Bursa 2000, s.41.

da esrarlı bir ilhâma dayandığı için değil, sahip olduğu yüksek ahlakî hayat ve üstün aklî gücü sayesinde en yüksek bilgeliğe erişmiştir."[156]

Plotinus hakikat arayıcılarını tasnif eder ve sırayla Epikürcülerin ve Stoacıların yaklaşımını iki alt seviye olarak tasvir ettikten sonra Platoncuların bu noktadaki üstünlüklerini *"...güçlerinin üstünlüğü ve görüşlerinin keskinliğiyle tanrısallığa erişmiş insanlar topluluğu vardır; onlar yukarının parlak ışığını keskin bir bakışla görürler..."* şeklinde ifade etmektedir.[157] Bu değerlendirmede tanrısallığa eren insanlara nispet edilen özellikler sezgi teorisinin temelindeki fikirlerle benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla, sezginin insanların metafizik âlemin bilgisine yönelişlerini ve bu bilgiye eriştiklerinde ulaştıkları müşâhede halini ifade eden kapsamlı bir kavram olarak Plotinus düşüncesinin mahiyetini ve gayesini ifade etmek bakımından çok önemli bir işlevi bulunduğunu söyleyebiliriz.[158]

Galen (ö. 216), İslam filozoflar için yalnızca büyük bir hekim değil aynı zamanda büyük bir filozoftur. Nitekim O, hem kendi eserleriyle, hem bir Aristoteles şarihi olarak, hem de Platon'un eserlerine yaptığı özetlerle, İslam filozoflarının tevârüs ettikleri felsefî miras içinde önemli bir mevkidedir.[159] Özellikle Tıp teorisi, Tabiat felsefesi ve Ahlak ilmi başta olmak üzere pek çok alanda görülen Galen etkisini hem doğrudan, hem de İskenderiye Okulu mensupları üzerinden değerlendirmek gerekir. Özellikle Philoponus (Yahya en-Nahvî) Galen etkisinin bâriz olduğu şârih-filozoflardandır. O'nun da etkili olduğu İbn Sînâ'nın nefis teorisi, Aristoteles, Plotinus ve Galen'in nefis teorileri ve bunların tarihsel süreç içindeki yorumlarından istifadeyle oluşmuş özgün bir

---

[156] Hem Gnostiklerin mistik sezgi anlayışları ve Hıristiyanlık örneğinde dinî düşünce karşısındaki tutumları, hem de Plotinus'un bu düşünceler karşısındaki eleştirileri için bkz. Arslan, **age**, s. 36-37.

[157] Plotinus, **Dokuzluklar V (Enneads)**, s. 159 (121. dn).

[158] Arslan, **age**, s. 35-36.

[159] Galen'in Arapça'ya tercüme edilen çok sayıdaki eserinin listesi için bkz. Gutas, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", s.786-789.

teoridir. Esasen İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefî gelenekler karşısındaki tavrının en çok tebârüz ettiği alanlardan biri de nefis teorisidir.[160]

Galen'in mizaç teorisi, İbn Sînâ'nın sezgi ve nübüvvet teorilerinin temel aldığı önemli bilimsel dayanaklardan biridir. Ayrıca Galen'in hikmetin ve ilimlerin kaynağının nübüvvet olduğuna ilişkin fikri dikkat çekicidir. O, **Fî Tefsiri'l-eymân li-İbukrât** adlı risâlesinde, tıbbın insanlığa Allah tarafından ilhâm edildiğini, bu nedenle de aynı kaynaktan gelen felsefe ile eş değerde olduğunu söylemiştir.[161] Galen, Yahudî ve Hıristiyan düşünürleri, görüşlerini kanıtlama çabasından uzak olmaları hatta kanıta ihtiyaç hissetmemeleri nedeniyle eleştirmiştir.[162]

Fazlurrahman, sezgi ve nübüvvet teorisi kapsamındaki temel fikirlerin Antik-Helenistik felsefede mevcut olduğunu iddia etmiş, bu bağlamda özellikle Stoacı düşünceye, Plutarkos (ö. 120 MS)[163] ve Çiçero (ö. 43 MÖ) gibi filozoflara işaret etmiştir.[164] Kanaatimizce Antik-Helenistik felsefede "nübüvvet" hakkındaki kavram ve kuramlar, mucize ve gelecekten haber verme (kehânet) konularında yoğunlaşmıştır, dolayısıyla nübüvvetin aklî yönünü açıklayan bir kavram ya da

---

[160] İbn Sînâ'nın bir bilim adamı olarak Aristoteles'ten gelen Tabiat felsefesi anlayışı ile bir hekim olarak Galen üzerinden gelen Tıp teorisi arasında yaşadığı gerilim ve ulaştığı sentez, sadece nefis teorisini değil, aynı zamanda bir filozof olarak terminolojisini de belirlemiştir. Hall, Robert E, "Intellect, Soul and Body in Ibn Sina, Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", **Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieveal Islam** içinde, Leiden Brill, 2004, s. 62-86.

[161] Kutluer, İlhan, "Calinus", **TDVİA**, c. 7, s. 32.

[162] Galen'in eleştirisi, Yeniplatoncu filozoflar tarafından yinelenmiştir. Arslan, **age**, s. 38.

[163] Plutarkos, Platon felsefesinin yanı sıra Aristotelesçi, Yeni Pitagorasçı ve Stoacı filozoflardan hareketle eklektik bir felsefe kurmuş ve kuşkucu akımların da etkisi ile "Aşkın olanla sezgiye dayanan bir doğrudan temas" üzerinde ısrarlı olarak Yeniplatoncu felsefeye çıkan yolda önemli bir adım oluşturmuştur. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 555.

[164] Fazlurrahman'ın bu konudaki değerlendirmesi iki farklı şekildedir. Birincisi: İslam felsefesindeki nübüvvet teorisinin bazı unsurları bulanık ve işlenmemiş bir halde Helenistik felsefede bulunmaktadır ancak bu malzemeyi kapsamlı ve açık bir teoriye dönüştürme işi, ancak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük dâhilerin üstesinden gelebileceği bir şeydi. Fazlurrahman, "İbn Sînâ", **İslam Düşüncesi Tarihi** içinde, (ed. M. M. Şerif; trc. Osman Bilen), c. 2, İnsan Yay, İstanbul 1996, s. 117-118. İkinci değerlendirme: Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi, temel anafikirleri itibariyle Yeni Platoncu ve Stoacı felsefelerde yer alan unsurlara indirgenebilir. Nitekim aklî sezgiye dayanan "entelektüel vahiy" de, mütehayyileye dayanan "teknik vahiy" de Helenistik felsefede yüceltilmiştir. İbn Sînâ ilhâmını İslam'dan almamış ve Yunan felsefesindeki mevcut fikirlere esaslı bir şey eklememiştir. İbn Sînâ'nın yaptığı, müphem olanı izah edip daha ilmî bir şekilde ortaya koymaktan ibarettir. a.mlf, **Prophecy in Islam,** s. 31, 35, 64, 66 (9. dn).

teori belirgin değildir. Bu noktada, Fazlurrahman'ın İslam filozoflarının nübüvvet teorilerinin indirgenebileceği teori olarak zikrettiği "evrensel etkileşim" (kozmik sempati) ya da "sempati teorisi" (Gr. sumpatheia) önem kazanmaktadır. Modern araştırmacıların Poseidonios'tan (ö. 135-151 MÖ) başlattıkları bu teoriye göre, âlem, tüm bölümlerine/üyelerine Evrensel Ruh'un nüfuz edip yayıldığı canlı bir organizmadır. Bu organizmanın kısımları/üyeleri, temâs halinde olmalarından ötürü değil, benzerlikleri sebebiyle etkileşirler. Bu teori daha sonra Plotinus tarafından benimsenmiş ve Aristoteles'in "hareket için teması" ve "duyum için de ortamı" şart gören düşüncelerini aşmak üzere kullanılmıştır. Böylece bu teori Plotinus elinde,[165] tanrısal öngörü (Gr.pronoia-İng.providence), astroloji, kehânet (Gr.mantıke-İng.divination) ve büyü gibi birtakım meseleleri açıklamak üzere istihdam edilmiştir.[166] Kanaatimizce bu teorinin İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisine etkisi ancak mucize ve tikel varlık ve olaylara ilişkin (gayb) haberler vermesi olgularını açıklamasında olabilir.[167] Sezgi yetisine dayanan aklî vahiy konusunda ise temel sayılan mücânese ilkesi ile ilişkilisi görülmektedir.

2.2. İbn Sînâ Öncesi İslam Felsefesi

İbn Sînâ, İslam dünyasında yaklaşık iki asırlık bir felsefî birikimin üzerinde çalışmıştır. Bu felsefî birikim içinde iki anlayış hâkimdir. Birincisi, Plotinus ve Proklus'un (ö. 485) metinlerinin belirleyici olduğu Yeniplatoncu felsefeyi esas alan Kindî ekolü; ikincisi, Yeniplatoncu şârihlerin açımladığı

---

[165] Plotinus felsefesinin en önemli teorisi olan sempati teorisi, akledilir alemde olan etkileşimin, kökeni akledilir alem olan dünyada da soluk bir şekilde var olduğunu içerir. Kurtoğlu, **age**, s.148.

[166] Peters, **age**, s. 212-214, 318, 357-360. Helenistik dönemde, ilâhî inâyet ve nübüvvet kapsamındaki kimi konular, "aracı tanrılar" düşüncesi ile açıklanıyordu. Ancak bu açıklama "En Yüksek İlke'yi" uzaklaştırmak ve etkisini azaltmak anlamına geliyordu. Özellikle Plutharkos ve Philon'da belirgin olan bu düşünce, Plotinus felsefesinde iyice pekişti. Çünkü bu yaklaşım ile Tanrı'nın aşkınlığı, O'nun buyruğunun içkinliği birlikte açıklanabiliyor, kötülük probleminin çözümüne yönelik bir imkân doğuyordu. Yine bu anlayış, Tanrı'nın tikeller ilişkin bilgisini de problematik haline getiriyordu. Peters, **age,** s.318-319.

[167] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 116; Fazlurrahman, **age,** s. 31.

şekliyle Aristoteles felsefesini esas alan Fârâbî çizgisidir.[168] İbn Sînâ, bu iki anlayışı tevarüs etmiş ve felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde biraraya getirmiştir.[169]

Bu iki felsefî gelenekten birincisi Kindî ekolüdür ve Kindî (ö. 870'den sonra) ve öğrencileri Ahmed b. Tayyib es-Serahsî ve Ebu Zeyd el-Belhî'nin yanı sıra Ebu'l-Hasan el-Amirî gibi kendisini takip eden filozofları kapsar.[170] Kindî'nin felsefî mirası konusunda net bir sonuca ulaşmak için, bu filozofların üzerindeki etkisinin yanı sıra İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi filozoflar üzerindeki etkilerinin incelenmesi gerekir.[171]

Kindî, İslam felsefesi tarihinde nübüvveti epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozoftur.[172] Ancak Kindî'nin vahiy olgusunu nasıl açıkladığını kesin ve etraflı bir şekilde tespit etme imkânından mahrumuz. Zira filozofun bu konuya ilişkin kapsamlı açıklamalarını içerdiği tahmin edilen **Tesbîtu'r-Rusul** gibi eserleri günümüze ulaşmamıştır.[173] Bununla birlikte diğer eserlerinde yer alan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Kindî, nebevî bilgiyi, çabasız, bir tahsil süreci olmaksızın, bir anda elde edilen peygambere özgü özel

---

[168] Bazı araştırmacılar, Bağdat'taki Meşşai ekolü "Fârâbî okulu" olarak tanımlamaktadır. Ancak Bağdat'taki felsefî muhit, Fârâbî'yi bir Mantık üstadı (el-Muallimu's-Sani) olarak görmekte ve bu bakımdan takip etmekteydiler. Dolayısıyla Bağdat'taki bu çevrenin, Fârâbî ile yalnızca mantık disiplini çerçevesinde bir ilişki kurduklarını belirtmek gerekir. Türker, Ömer, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", **İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler** içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yay, İstanbul 2013, s. 612; krş. Netton, Ian R., **Fârâbî ve Okulu**, (trc. Mehmet Vural), Elis Yay, Ankara 2005.

[169] Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı", s. 251-252.

[170] Kindî, kendi dönemindeki kelâmi tartışmalarda getirilen delillere matematik ve geometridekine benzer bir kesinlik kazandırmak gerektiğini düşünmektedir. O, Aristo felsefesinin, özellikle de Proklus'un katkısının bu amacı gerçekleştirmek için en uygun kaynak olduğunu düşünmektedir. Bağdat'taki entelektüel çevreyi bu felsefe ile tanıştıran kişi de Kindî'dir. Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. XV, (3. dn).

[171] Peter Adamson, Kindî'nin, İbn Sînâ sonrasında pek az bir ilgi görmesini, İbn Sînâ'nın Fârâbî çizgisini Kindî ekolüne tercih etmesiyle ilişkilendirmiştir. Adamson, Peter, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor; trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 57 (33. dn).

[172] Kindî, **Akıl Üzerine (Risâle fi'l-Akl)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 264-267; Kaya, Mahmut, "Kindî ve Felsefesi", **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 36

[173] Kaya, **age**, s.60.

bir bilgi olarak tanımlamakta ve bu bilginin felsefî bilgiye çeşitli açılardan üstünlüğünü vurgulamaktadır:

> *"İlimler insanın istemesiyle (taleb) ve çabasıyla (tekellüf) belli aşamalardan geçerek elde edilir. (Fakat bu ilimler) insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan, zamandışı olan ilahî bilgiden (vahy) mertebe bakımından aşağıdadır. Mesela şanı yüce Allah'ın peygamberlere –Allah'ın salâtı onlara olsun- özgü kıldığı bilgi, bu tür bir bilgidir. Yani* ***istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan****, matematiksel ve mantıkî çözümlemelere başvurmaksızın oluşan bir bilgidir. Gerçekte bu bilgi Allah'ın,* ***hakkı (vahyi) kabul edecek bir kıvama getirmek için onların nefsini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle,*** *O'nun desteği, ilhâmı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil,* ***sadece peygamberlere –Allah'ın salâtı onlara olsun- özgüdür ve bu onların sıradışı özelliklerinden yani onları diğer insanlardan ayıran mucizelerden biridir****. Çünkü Allah'ın peygamberlerinin dışında bir insanın gerçek ikinci cevherlerden olan bu çok önemli ilmi bilmesi, anlattığımız üzere zamanlı olan duyulara ait birinci cevherleri, bunlara arız olan halleri talep gerekmeksizin, mantıkî ve matematiksel çözümlemelere başvurmadan imkânsızdır. Peygamberlerin bunlardan (mantıkî ve matematiksel çözümlemelerden) hiçbiriyle ilişkileri yoktur, aksine* ***onların bilgisi tahsil sürecine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şânı yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.*** *Akıl da bunun şanı yüce Allah katından olduğunu yakînen bilir."*[174]

Kindî'nin nebevî bilginin mahiyetine dair bu açıklamaları, İslam filozoflar arasındaki ortak fikirlerin güzel bir ifadesidir. Bu çerçevede, peygamberin ilahî destek ve nefsinin temizliği sebebiyle herhangi bir tahsil ve tefekkür sürecine ihtiyaç duymaksızın hakikatin bilgisine bir anda ulaştığı, bu durumun peygambere özgü bir mucize olduğu ve kulun iradesinin ötesinde ilahî iradeye istinat ettiği vurgulanmıştır. Felsefî bilgi ile nebevî bilgi farkını bir başka açıdan ele alan filozofa göre, peygamberin hakikatleri anlatmak konusunda da bir üstünlüğü

---

[174] Kindî, **Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 274-275.

vardır. Bu üstünlük sayesinde peygamberin çok az sözle ifade ettiği hakikatlerin, felsefenin diliyle ("beşer felsefesiyle" ya da "Mantık'ın karmaşık diliyle") ifadesi mümkün değildir.[175] Bu ortak fikirler ve bakış açısının ortaya konulduğu pasajlarda yani nebevî bilginin kaynağı, doğruluğu ve felsefî bilgiye üstünlüğüne ilişkin anlatımlarda "hads" yahut "kutsî akıl" kavramları kullanılmamıştır.

Kindî, insânî nefsin Yaratıcı'nın nurundan (min nûri'l-Barî) olması nedeniyle özü gereği bildiğini ve arınıp eşyanın hakikatini düşünmeye yöneldiğinde gaybın bilgisinin kendisine açılacağını Platon'un dilinden ifade etmiş ve nefsin bedenden ayrıldığında tüm akledilir bilgiye ulaşacağını vurgulamıştır. Filozof, yetkinleşme sürecinde arınmanın (Ar. tezkiye / Gr. katharsis) yerine özel bir önem vermiş ve düşüncelerini Platon, Pisagor ve Aristoteles'e atfettiği sözlerle desteklemiştir. O'nun, *"arınan insan ruhunun tüm bilgi formlarını doğrudan kabul edecek bir hale geldiği"* düşüncesi,[176] genel anlamı ile "sezgi" mefhumunu anlatır ancak filozof düşüncesini ifade ederken "hads" kavramını kullanmamıştır.[177]

Kindî'nin bize ulaşan eserlerinde, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinde temel aldığı fikirler ve ulaştığı sonuçları hatırlatan diğer düşüncelerine bazı örnekler verebiliriz. Metafizik âlemden bilgi alma konusunda rüya tecrübesinin önemi; rüyanın mahiyeti ve nefsin güçlerinin bu süreçte sahip olduğu işlevler konusunda önemli bir benzerlik bulunmaktadır. Ayrıca seçkin insanların (parlak akıl, zihin ve üstün temyîz gücüne sahip olan havâs) güçlü nefisleri, mutedil mizaçları, ahlak bakımından temiz oluşları[178] ve üstün mütehayyileleri[179] ile sıradan insanlardan

---

[175] Kindî, **age**, s.277.

[176] Kindî, **Nefis Üzerine (el-Kavl fi'n-nefs)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 245-246.

[177] Kindî İslam felsefesi tarihinde Cabir b. Hayyan'dan sonra felsefî kavramların tanımlarını içeren eser veren ilk filozoftur. Bu eserde de "hads" yahut "kutsî akıl" kavramları yer almamaktadır. Kindî, **Tarifler Üzerine (Risâle fi'l-hudûd ve'r-rusûm)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 178-189.

[178] "Nefis olabildiğince temizlenirse, uykuda olağanüstü rüyalar görür, bedenden ayrılmış nefisler onunla konuşur. Yaratıcı nurundan ve rahmetinden onun üzerine akıtır. (feyz) … O zaman ilâhî, ruhânî ve meleklere has lezzetleri alır. … Yaratıcı'sına, O'nun nuruna ve rahmetine yakın olur, Onu duyu ile değil akıl gözü ile görür." Kindî, **Nefis Üzerine,** s. 247-248.

(avâm) farklı bir şekilde akledilirlerin bilgisine ulaştıkları fikri[180] ortak fikirlerin güzel bir örneğidir. Semâvî akılların ve nefislerin insanın hem varlığının hem de düşünmesinin yakın ve etkin sebepleri oldukları,[181] dolayısıyla bilginin kaynağı, aklî nefsin ilkesi (mebde'), yetkinleşme süreci ve akıbeti (me'âd) konusunda da ortak bir teorik çerçeveye sahip oldukları görülmektedir.[182]

Kindî ekolünün önemli bir temsilcisi olan Ebu'l-Hasan el-Amirî (ö. 991), muhtemelen İbn Sînâ ile karşılaşmış ve bazı felsefî konuları müzakere etmiştir. Bazı araştırmacılar Amirî'nin yaşadığı ve felsefî faaliyetini sürdürdüğü coğrafya[183] ve eserlerinden hareketle filozofun İbn Sînâ felsefesinin önemli kaynaklarından biri olduğunu düşünmektedirler.[184]

Amirî'ye göre, aklî nefsin (en-nefsu'n-nutkîyye) gayesi ve en yüce mertebesi nübüvvettir, bu seviyeye ulaşmış olan aklî nefis artık "mukaddes ruh" olarak isimlendirilir.[185] İnsan, meleklik ile hayvanlık arasında üç mertebede bulunabilir. Bu üç mertebeyi "melekî mertebe, beşerî mertebe ve hayvanî mertebe" şeklindedir. Filozof, Yüce Allah'tan gelen faziletleri tam olarak kabul ettikleri için insanlığın en üstünleri olan peygamberlerin akıllarını "ilahî akıl"

---

[179] Kindî bu gücü "musavvira" olarak isimlendirmiştir. Kindî, **Uyku ve Rüya'nın Mahiyeti Üzerine (Risâle fî mahiyeti'n-nevm ve'r-rü'ya)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 255.

[180] Kindî, age, s. 255.

[181] Kindî, **Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (Risâle fî ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve ta'atihî lillâhi te'âlâ)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 235.

[182] Bu konuların yanı sıra aklın yetkinlik dereceleri ile ilgili terminolojik farklılıklar ve Faâl Akıl anlayışı noktasında iki filozofun bakış açıları değerlendirilebilir. Kindî, Faâl Akıl kavramını **Akıl Üzerine** isimli risâlede, Aristoteles'in akıl tasnifine atıfla "sürekli Faâl Akıl" (el-aklu'l-lezî bi'l-fi'il ebeden) şeklinde ifade etmiştir. Ancak **İlk Felsefe Üzerine** risâlesinde, insan nefsini kuvveden fiile çıkaran küllî kavramların yer ettiği aklı tanımlamak üzere "müstefâd akıl" kavramını kullanır. Kindî, **Akıl Üzerine**, s. 264; a. mlf, **İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ), (**trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 170.

[183] Amirî, önemli ilim merkezlerinde bulunmuştur. O, İbn Sînâ'nın yaşadığı Buharâ'da bulunmuş; Re'y'de İbn Miskeveyh ile aynı zamanlarda yaşamış ve Bağdat'taki "Fârâbî Okulu" mensuplarının ilmî ve felsefî münazaralarına katılmıştır. Ancak filozofun taşralı olduğu gerekçesi ile Bağdat'taki bilginlerden kötü muamele gördüğü nakledilmiştir. Kaya, Mahmut, "Amirî", **TDVİA**, c.3, s.69.

[184] Wisnowsky'e göre, "Genç İbn Sînâ'nın metafiziksel düşünceleri için bir kıvılcım oluşturacak şekilde tam olarak doğru zamanda (1000 yılında) ve doğru yerde (Buhâra) bulunan müellif Amirî'dir." Wisnowsky, **age**, s. 302-307. Amirî ile İbn Sînâ ilişkisi konusunda bkz.; İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, s. 97; Kaya, "Amirî", s.69; Kaya, Cüneyt, **Varlık ve İmkân**, s.119.

[185] Amirî, **Kitâbu'l-emed ale'l-ebed**, s.82.

olarak nitelendirmektedir.[186] Peygamberin aklı, "ilahî" olması nedeniyle varlığı tedbir eder, bilgisini kabul edeceklerin kabul yeteneklerine göre yayar; akıl olması nedeniyle varlığın bilgisine mükemmel bir şekilde sahiptir.[187] Aklî nefis, ilahî manaya en çok benzeyen ve ebedî olmaya en uygun şeydir. Aklî nefsin üstün niteliği, bilme (nazarî) gücü açısından kesin doğru bilgiye ulaşmak; eyleme (amelî) gücü açısından ise hayrı aramaktır. Bu iki bakımdan yetkinleşen nefis "melekî nefis" olur ve artık o halis akıl ve saf ruh haline geldiği için ulvî âleme ve ebedîliğe yönelir.[188]

İbn Sînâ felsefesinin en önemli kaynaklarından biri, Fârâbîdir. İbn Sînâ Fârâbî'yi kendinden önceki büyük filozoflardan biri olarak değerlendirmiş, O'nu, İskender Afrodisî, Themistius ve Yahya en-Nahvî gibi şârihlerden üstün görmüş ve onu felsefedeki öncüsü olarak anmıştır:*"Ebu'n-Nasr el-Fârâbî'ye gelince, O çok iyi anlaşılmalı ve diğerleriyle aynı kefeye konmamalıdır. O, bizim seleflerimizin diyebiliriz ki en üstünüdür."*[189] Bu öncülük vasfının sezgi teorisi bağlamında nasıl gerçekleştiği konusunda özellikle nübüvvet teorisi ayrı bir önem taşır. Zira İbn Sînâ'nın sezgi teorisi, özellikle nübüvveti açıklama konusunda Fârâbî çizgisini tamamlama ve aşmaya imkân veren kavramlar ve fikirler içerir.

Fârâbî'nin temel eserlerinde "hads" kavramının yalnızca **Fusûlü'l-Medenî**'de kullanılmıştır. Filozof "zekâ" kavramını, "bir şeyi zamanla ifade edilemeyen bir süratle veya kısa bir zaman içerisinde çabucak sezmenin (hads) mükemmelliğidir." şeklinde tanımlamıştır.[190] Burada, amelî faziletlerin sayılıp tanımlandığı fasılda filozofun birden aklî bir fazilet olan zekâ kavramına geçmesi,

---

[186] Amirî, hikmetin kaynağının nübüvvet olduğu düşüncesini eski Yunan filozoflarına nispetle açıklamıştır. Amirî, **Kitâbu'l-emed ale'l-ebed**, s.46-57.

[187] Amirî, **el-Fusûl**, s.372; Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Amirî ve Felsefesi**, İFAV Yay, İstanbul 1992, s.164-165. Amirî'nin eserlerinde Faâl Akıl kavramı bir yerde yalnızca zikredilir, dolayısıyla filozofun felsefî sisteminde Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerinde sahip olduğu önem ve işlevlerin bir karşılığını bulmak mümkün görünmemektedir.

[188] Amirî, **age**, s. 84. "Nefsin gücü sınırsız." Turhan, **age**, s.148.

[189] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât,** s. 375. İbn Sînâ'nın Aristoteles'in **Metafizik** eserini, Fârâbî'nin **Fî Ağrâdi'l-Hakîm** eseri ile karşılaşması sayesinde anladığına ilişkin anlatımına daha önce yer vermiştik.

[190] Fârâbî, **Fusûlü'l-Medenî**, (trc. Hanifî Özcan), **Fârâbî'nin İki Eseri** içinde, MÜİF Yayınları, İstanbul 2005, s. 81.

eserin naşirince de yersiz görülmüştür.[191] Burada yer aldığı şekliyle "hads" kavramının yaygın anlamı içinde kullanıldığı söylenebilir. İbn Sînâ'nın sezgi teorisinde kavramın tanımı, fikir kavramı ile ilişkisi[192] ve nebevî bilginin imkânı konusundaki işlevi gibi hususları Fârâbî'nin eserlerinde göremiyoruz.

Fârâbî'nin nübüvvet konusunu işlediği temel eserlerinde de, "hads" kavramı yer almamış,[193] "kutsî ruh" kavramı ise çoğunlukla, Faâl Akıl için kullanılmıştır.[194] Ancak kanaatimizce Fârâbî'nin aidiyeti konusunda inceleme ihtiyacı bulunan **Risâle fî isbâti'l-mufârakât** eserinde, bu kavram, insan nefsinin özel bir hali olarak nitelenmiştir. Heyulânî aklın kuvveden fiile çıkması anlatılırken, "heyulânî aklın kutsî olması" durumunda bilfiil olmak için hazır ve yetenekli bulunduğu, bu sayede öğrenim sürecine girmeksizin yani fikir ve hayâl güçlerini kullanmadan Faâl Akıl ile ittisale en elverişli (evlâ) halde bulunduğu, bu sebeple de bu ittisalin zorunlu (evceb) olduğunu ifade edilmiştir.[195] Bu düşüncelerin, İbn Sînâ'nın fikirleri ile benzerliği açıktır. Eserin sonundaki birkaç cümlede karşımıza çıkan bu fikirlerin, peygamber ya da müstefâd akıl seviyesine ulaşmış filozofla ilgisi açıkça kurulmamıştır.[196]

---

[191] **Age**, s. 81 (54. dn)

[192] Fârâbî felsefesinde, nazar-fikir (el-kuvvetu'n-nazarîyye ve el-kuvvetu'l-fikriyye) şeklindeki ayrımın, Antik-Yunan felsefesindeki noésisi-dianoia ayrımına muhtevaca daha yakın olduğu söylenebilir. Fârâbî, **Mutluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'ade)**,(trc. Ahmet Arslan), Vadi Yay, Ankara 1999, s. 61-63.

[193] Bazı araştırmacılar, Fârâbî felsefesini mistisizm olarak değerlendirmektedirler. Netton, **Fârâbî Okulu**, s. 84. Ayrıca bkz. Medkur, İbrahim**,** "Fârâbî", **İslam Düşüncesi Tarihi** içinde, ed. M. M. Şerif, (trc. Osman Bilen), c. 2, İnsan Yay, İstanbul 1996, s. 79; Bayrakdar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 181-182.

[194] Örneğin **es-Siyâsetu'l-Medeniyye**'de kutsî ruh(ruhu'l-kuds) ifadesini, "Ruhu'l-Emin" isim/sıfatı ile birlikte Faâl Akıl için kullanmaktadır. Aynı pasajda, insanın yetkinleşerek Faâl Akıl mertebesine çıkması ve bu yetkinliğin sürekliliği fikri işlenmektedir. Fârâbî, **Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye,** (nşr. Ali Bu Mülhim), Mektebetu'l-hilâl, Beyrut 1994, s.23.

[195] Fârâbî, **Risâle fî isbâti'l-mufârakât**, Matbaatu meclisu daireti'l-maârifi'l-usmaniyye, Haydarabad 1349, s. 8; (**Soyut Varlıklar,** (trc. Hüseyin Aydın), **UÜİF Dergisi (**1986), c. 1, sy.1, s. 12.)

[196] İnsanî aklın yetkinleşmesinin gayesi olan müstefâd akıl, mufarık akılların mertebelerine nispetle en eksik olan akıldır. Fârâbî'nin aklın yetkinlik derecelerine ve faâl akıl kavramına ilişkin görüşleri için bkz. Fârâbî, **Aklın Anlamları (Risâle fi'l-'Akl)**, (trc. Mahmut Kaya), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, İstanbul 2003, s. 130-136.

Fârâbî'ye nispet edilen ancak O'na ait olmadığı son dönemdeki bazı araştırmalarla ortaya konulmuş birkaç eserde, hem "hads" kavramı kullanılmakta hem de "kutsî ruh" kavramı kullanılmaktadır. Bu bağlamda iki eser dikkat çekmektedir.[197] Bunlardan birincisi, **Şerhu risâleti'z-Zînûni'l-kebîri'l-Yunanî** isimli eserdir. Bu eserde, "nebevî kutsî nefsin" kıyas sürecine ihtiyaç duymaksızın feyzi bir anda kabul edebileceği, bu özelliğiyle diğer nefislerden farklı olup derece/rütbe bakımından diğer insanların asla erişemeyecekleri bir noktada bulunduğu" ifade edilmiştir.[198] Kutsî akıl kavramı, yine Fârâbî'ye ait olmayan **Risâletu fusûsi'l-hikem**'de, peygamberin vahiy alışının ve mucizenin sadır olmasının gerekçesi olarak zikredilmiştir.[199]

Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin konumuzla ilgili boyutunu ele alalım. Filozof vahiy ve nübüvvet kavramlarını farklı kapsamda görmekte, vahyi hem

---

[197] Yine Fârâbî'ye nispet edilen ancak kullanılan terminoloji, fikirler ve uslup bakımından filozofa ait olması mümkün görünmeyen **Makalâtu'r-refî'a fî usûli ilmi't-tabi'a (Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler)** eserinde de, sezgi ve nübüvvet teorisi ile ilgili konuların işlenmiştir. Ancak gerek kavramlar, gerekse ifade edilen düşünceler Fârâbî çizgisinde öyle uzaktır ki, metinde bu düşüncelere yer vermeyi uygun bulmadık. Eserde akıl, nefis ve ruh kavramları varlık düzenindeki hiyerarşiyi belirten bir sıralama halinde incelenmekte, Nur ayetinde yer alan semboller tevil edilmektedir. Ayrıca "peygamber aklı" İlk Akıl olarak tanımlanmış, İsrâ 17/85 ayetinden mülhem olduğu anlaşılan "Ruhu'l-Emir" kavramının yanı sıra "kâmil akıl, ilhâmî akıl" gibi kavramlar üretilmiş ve Hz. Peygamber'in vahiy alma süreci yanlış ifadelerle ele alınmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber'in vahyi Ruhu'l-Kudüs'ten aldığı için Cebrail'den işitmezden önce duyduğu ve okuduğu ve bu sebeple uyarıldığı belirtilmiştir. Fârâbî (?), **Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler**, (trc. Aydın Sayılı, Kitâbu'n-Necâti Lugal), **Fârâbî–Doğu Bilgeliğinin Kapısı-** içinde, (der. Hüseyin Gazi Topdemir), Say Yay, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.179-185.

[198] Fârâbî(?), **Şerhu risâleti'z-Zînûni'l-kebîri'l-Yunanî**, Matbaatu Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Usmaniyye, Haydarabad 1349, s.8. Fârâbî'nin, Aristoteles'in öğrencisi Büyük Zenon ve eş-Şeyhu'l-Yunânî'ye (Plotinus [?]) ait olan bazı risâleleri şerheden Hıristiyan şârihlerin bu işin hakkını veremediklerini söyleyerek bu eseri yazdığı iddia edilmiştir. Mahmut Kaya'nın belirttiği gibi, eserin muhtevası Fârâbî'ye ait olduğunu söylemenin zor olduğunu göstermektedir. Kaya, Mahmut, "Fârâbî", **TDVİA**, c. 12, s.159.

[199] Fârâbî (?), **Risâletu fusûsi'l-hikem**, (nşr. Friedrich Dieterici)**, es-Semeratu'l-mardiyye** içinde, Leiden Brill 1890, s.72. (**Felsefenin Temel Önermeleri**, (trc. Mehmet Dağ), **OMÜİF Dergisi,** (**Fârâbî'nin İki Yapıtı** içinde), sy.14-15, s. 62. Aynı eserin ilerleyen bölümlerinde İbn Sînâ'nın **Fi'l-Kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ** eserinde yer alan ifadelerin aynen tekrarlandığı ve bu bağlamda kutsî akıl konusunda da İbn Sînâ'nın ifadelerinin bulunduğu görülmektedir. Bu durum, eserin Fârâbî'ye değil, İbn Sînâ ya da İbn Sînâ çizgisindeki bir müellif tarafından yazıldığı görüşünü haklı çıkarır. Fazlurrahman, **age**, s. 38(32. dn); Gutas, "İbn Sînâ Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yapılacaklar", s. 318; Cerr, H., "Fârâbî Fusûsu'l-Hikem'in Yazarı mıdır?", (trc. Kifâyet Özaydın), **AÜİF Dergisi**, c. XVIII, Ankara 1970, s. 153-161; Pines, Sholmo, "İbn Sînâ ve Risâletü'l-Füsûs fi'l-Hikme'nin Yazarı",(trc. Kifayet Özaydın), **AÜİF Dergisi**, c. XIX, Ankara 1973, s. 193-196.

dinî hem de felsefî bir bağlamda; nübüvvet kavramını nebevî bilginin bir türünü ya da cüz'ünü ifade etmek üzere kullanmıştır.[200] Fârâbî'nin nübüvvet konusunda temel kabul edilen iki eseri, **Arâu ehli'l-medineti'l fâzılâ** ve **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**'deki[201] nübüvvet ve vahyin mahiyetine dair açıklamaları iyi anlamak için **Kitabu'l-Mille** ve **Fusûlu'l-Medenî** eserlerindeki bilgileri dikkate almak gerekir. Birinci eserde peygambere özgü olan dinî vahyi, ikinci eserde ilkece fıtrat ve mizacı uygun her insan için mümkün olan aklî vahyi ele alan filozof, üçüncü eserde vahye mazhar olan İlk Başkan'ın toplumu eğitme ve yönetmesi olgusu üzerinden vahyin işlevini ve etkisini ele almıştır.[202]

Fârâbî'ye göre vahyin iki türü ve/veya seviyesi bulunur. Bunlardan birincisinde (nübüvvet) feyz süreci, Faâl Akıl'dan amelî akla, oradan mütehayyileye şeklinde gerçekleşir. Bu sayede nebî, şimdi ve gelecekle ilgili bazı hadiselerin bilgisine (gayb), tıpkı duyularla algılayışındaki açıklıkla algılar. İkinci türü ya da seviyesinde (vahiy) feyz süreci, Faâl Akıl'dan müstefâd akla, oradan bilkuvve akla ve mütehayyileye şeklinde gerçekleşiyor. Tikellerden soyutlama yaparak tümel kavramlara ulaşmak anlamındaki akletmenin bilfiil akıl seviyesinde gerçekleşir, müstefâd akıl seviyesinde artık bedenden soyutlanma gerçekleşmiş (tecerrüd) ve Faâl Akıl bu aklın sûreti olmuştur.[203] Bu sayede akıl kendi cevherinin gerektirdiği şekilde yetkinleşmiş, ebedîliği ve en yüce mutluluğu (es-sa'âdetu'l-kusvâ) kazanmış olur.[204]

---

[200] Kutluer, **Akıl ve İtikad**, s. 90.

[201] Fârâbî, **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla,** (nşr. Albir Nasri Nadir), Dâru'I-Meşrık, Beyrut 1986, s. 108-116. (**İdeal Devlet**, (Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 95-98) a.mlf., **Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye,** s. 88-89, (**es-Siyâsetü'l-Medeniyye (el-Mebâdiü'l-Mevcûdât)**, (trc Mehmet Aydın vd.), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 44-45)

[202] Fârâbî'nin nübüvvet görüşüne dair ikincil kaynaklarda birbirinden farklılışan değerlendirmeler bulunur. bkz. Davidson, **age**, s. 58-63; Kaya, "Fârâbî", s. 155-156; Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 85-92; Alper, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy / Din Felsefe İlişkileri –Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği-,** 2. baskı, Kitâbevi, İstanbul 2008, s. 112-130; Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", **İslami Araştırmalar Dergisi,** (1988), c. II, sy. 8, s. 35-49. Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2011, s. 133-168.

[203] Daha önce Kindî'nin Faâl Akıl ile müstefâd akıl ilişkisini bu şekilde ele aldığına işaret etmiştik. Fârâbî'nin bu konuyu nasıl ele aldığına ilişkin bkz. Fârâbî, **Aklın Anlamları (Risâle fi'l-'Akl)**, (trc. Mahmut Kaya), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, İstanbul 2003, s. 132-136.

[204] Kutluer, **age**, s.88-89; krş. Davidson, **age**, s. 58-63.

İhvan-ı Safa felsefesi ile İbn Sînâ ilişkisi ilginç ve tartışmalı bir konudur. İbn Sînâ'nın yetiştiği muhitte etkin olan, hatta filozofun aile meclisinde babası ve abisi tarafından benimsenen ve belki de temsil edilen[205] İhvan-ı Safâ'nın sezgi teorisi bağlamındaki etkisi söz konu olduğunda özellikle "kutsî ruh" kavramı önem kazanır.[206] Bu sebeple bu kavrama İhvan-ı Safâ'nın nasıl bir anlam yüklediğini inceleyeceğiz.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde, nefislerin derecelerine ilişkin üç aşamalı bir şema ortaya konumuştur. İlk olarak, nefisler "insanî nefisler, onlardan üstün olan nefisler ve onlardan aşağı olan nefisler" şeklinde üçe ayrılmıştır. İnsanî nefislerden aşağı olan nefislerin yedi derece; üstün olan nefislerin de yedi derece olduğunu, böylece nefislerin onbeş derece olduğuna düşünen İhvan-ı Safâ, âlimlerin bu dereceleri beş derece şeklinde ele aldığına işaret ederek konuyu bu beşli tasnif üzerinden açıklamıştır. Bu beşli şemaya göre, insanî nefis ortada olmak üzere ondan yüksek olan melekî ve kutsî mertebe; ondan aşağıda olan bitkisel (nebâtî) ruh mertebesi ve hayvanî ruh mertebesi bulunmaktadır. Melekî-hikemî mertebe, hikmet ve felsefe bilgisinin kazanıldığı filozofların ruhlarının mertebesini; kutsî mertebe ise nübüvvet ve namûsî mertebe olup, peygamberlerin ruhlarının mertebesini ifade etmektedir.[207] Burada "kutsî" sıfatı, peygamberin aklının vahiy alabilecek bir temizlikte olduğunu, "namûsî" sıfatı ise, Cebrail için din dilinde kullanılan bir terime atıf olmasının yanı sıra, peygamberin ilahî kanunları (nevâmîs) koyan ve uygulayan yöneticiler olduğu düşüncesini vurgulamaya matuftur.

---

[205] İbn Sînâ'ya atfedilen, "Babam o yıllarda İhvan-ı Safa Risâlelerini okumayı ve onlar üzerinde tefekkür etmeyi alışkanlık haline getirmişti, ben de o zamanlar aynı şeyi yaptım." Sözünün yanı sıra bazı klasik dönem ve çağdaş müelliflerin İbn Sînâ felsefesi ile İhvan-ı Safa Risâleleri arasında sıkı bir irtibat kurdukları görülmektedir. İhvan-ı Sâfâ ile İbn Sînâ ilişkisi konusunda bkz. Kutluer, İlhan, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yay, İstanbul 2002, s. 41; Çetinkaya, Bayram Ali, **İhvan-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi**, Elis Yay, Ankara 2003, s. 91-93. İhvan-ı Safa'nın genel olarak düşünce tarihindeki etkileri için bkz. Çetinkaya, **age**, s. 88-100.

[206] Kutluer, İlhan, **İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, (yayımlanmamış doktora tezi) MÜSBE, İstanbul 1990, s. 217.

[207] İhvân-ı Safâ, **Resâilu İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ**, (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1995, c. 1, s. 298-299.

İhvan-ı Safâ'ya göre, kutsî ruh, en üstün insanî mertebedir, peygamber insanların en üstünüdür. Çünkü canlılar, yeryüzünün süsüdür, tıpkı yıldızların gökyüzünün süsü olduğu gibi. Canlılar içinde akıllı olmaları hasebiyle insanlar üstündür. İnsanların üstünü akıllı olanlar; akıllı olanların üstünü âlimler; âlimlerin en üstünü filozoflar; tüm insanların en üstünü ise peygamberlerdir. Peygamberler, aklî ilimlerde, ulûhiyete dair meselelerde ve nefse ait hikmetlerde en yüksek mertebedirler. Filozoflar ise, tabiî sanatlarda ve cisimlere ait bilgilerde en yüksek tabakadır. İlâhiyât gibi peygamberlere ait ilimler ile ruhlar âlemi için kıyamet için nefsin düzeltilip yetkinleşmesi gayesine; filozofların ilimleri ile de bu cisimler âleminde, bu dünyada cisimlerin ve bedenlerin geliştirilip iyileştirilmesi gayesine ulaşılır. Melek mertebesine ulaşan insanın en üstün, en yüksek derecesi peygamberlik mertebesidir.[208]

Kutsî (nebevî) ruh, melekî (hikemî) ruh mertebesinden üstündür. İnsanların bilgi ve yetkinlik bakımından derecelendirilmesinde zirvede olan peygamberleri, filozoflar takip etmektedir.

İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbn Miskeveyh[209] de (ö. 1030), nübüvveti İbn Sînâ ve Fârâbî çizgisinde açıklamıştır. Filozofun bize ulaşan eserlerinden **el-Fevzu'l-Asğar**'da yer alan anlatım, pek çok açıdan İbn Sînâ'nın sezgi teorisi ile benzerlikler taşır. İbn Miskeveyh, 'Varlıktaki Evrim Süreci'ni ele aldığı fasılda, bu sürecin düşünme gücünün etkisinin (eseru'n-nutk) kemâle ermesiyle, insanlar arasında derece farklılıklarının, sezgi gücü, düşünme hızı, doğru ve sağlıklı düşünme gibi konularda ortaya çıkacağını belirtir. Bu farklılıklar öyle bir noktaya varabilir ki, sezgi yetisi güçlü olan kişi (muhdis) için "Falanın sezgisi öyle güçlü ki, sanki gayb bilgisi ile arasında yalnızca ince bir perde var" denilir. İnsan bu mertebeye gelince, melekler mertebesine yaklaşmıştır, hatta arada çok az bir fark kalmıştır. Bu mertebede insanlığın son ufku, değerinin nihayeti ve mertebesinin

---

[208] İhvân-ı Safâ, **age**, c. 4, s. 108; Çetinkaya, **age**, s.311.

[209] İbn Sînâ, İbn Miskeveyh'i tanır ve onu **el-Mübâhasât** eserinde kendisiyle sert tartışmalar yaşadığı el-Kirmânî ile birlikte olumsuz bir şekilde anar. İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 74. Bu pasajın dipnotunda, İbn Sînâ ile İbn Miskeveyh arasında yaşandığı iddia edilen tatsızlıklara yer verilmiştir.

keyfiyeti, Kur'an'da "er-Ruhu'l-Kuds" olarak isimlendirilen ruh ile ittisalin mahiyeti açıkça anlaşılır. Bu mertebeleri düşünen insan, vahyin gelişini anlar, risâletin değerini, nübüvvetin yüce mertebesini bilir.[210]

İbn Miskeveyh, sezgi yetisini insanın yetkinleşme sürecinde ve nübüvvet konusunda söz konusu etmiş, birkaç fasıl sonra "Vahyin Nasıl Gerçekleştiği Üzerine" başlığı altında nübüvvet teorisinin özünü ortaya koymuştur. Buna göre, insan için yetkinleşme süreci iki şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi, duyu güçlerinden başlayıp, mütehayyile, fikir gücü, akıl ve semâvî akılla ittisal şeklinde aşağıdan yukarı doğru bir süreci öngören felsefî çaba ve fikrî terakkî yoludur. Bu yolda insan, hakikate ermek için düşünür, bu çabasını hayatı boyunca sürdürürse nazarî bakımdan öyle yetkinleşir ki, artık ilahî hakikatleri (el-umûru'l-ilâhiyye) ve önsel bilgileri (bedâetu'l-ukûl) mantıkî kıyasa ihtiyaç duymaksızın zihninde apaçık belirir. Bu, diğer insanların burhânî kıyas yoluyla ulaştıklarından daha üstün ve daha aydınlık bir bilmeyi işaret eder.

İkinci yol ise, ilahî feyzin önce akla, akıldan fikrî kuvvete, oradan mütehayyile gücüne; mütehayyile gücünden de duyu güçlerine bir etki şeklinde yukarıdan aşağıya bir süreci öngören vahiy/nübüvvet yoludur. Bu yol, mizacının mutedil olmasına dayanır ve birinci yolun tam tersi bir şekilde, yukarıdan aşağıya feyz ile gerçekleşir. Bu feyiz sayesinde insan, varlığın hakikatini, ilke ve sebeplerini, kendisinin dışındaymış (bir ekrana yansımış) gibi görür, yani adetâ onları gözüyle görüyür, kulağıyla işitiyor gibidir. Bu durum, rüyadaki mekanizma ile anlaşılabilir. Peygamber sahip olduğu güçlü nefis sayesinde, uykuda ve uyanıkken geçmiş ve gelecekteki olayların bilgisine muttali olur, bu konularda verdiği haberler doğru çıkar. Peygamberin ulaştığı bilgilerle karşılaşan filozoflar (ehlu'l-hakâik mine'l-ulemâ), bu hakikatlerle kendilerinin ulaştıkları aklî bilginin uyumlu olduğunu görürler. Çünkü ilkeler ve sebepler bir olduğu gibi sonuçlar da birdir. Bu bakımdan peygamberin getirdiğini herkesten önce filozof kabul eder,

---

[210] İbn Miskeveyh, **el-Fevzu'l-Asğar**, (nşr. Salih Udayme), ed-Dâru'l-'arabiyye, Tunus 1987, s.117-118. (Türkçesi: **Küçük Başarı**, (çev. Mahmut Kaya), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, Klasik Yay, s. 257)

herkesten daha iyi anlar. Peygamber ile filozof arasındaki fark, birinci olarak yol ya da yön farkıdır. İkinci olarak da, filozofun düşünme yolunda, aklın duyusal olandan aklî olana yükselişinde soyutlayarak basitleştirdiği hakikatler; peygamberin vahiy yolunda yukarıdan aşağıya inişinde mutehayyile gücünün özelliğinden dolayı maddî sûretlerle ifade edilir.[211]

İbn Sînâ'nın bir diğer çağdaşı olan filozof-edip-sûfî Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin (ö.1023) eserleri, Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşamış fakat haklarında yeterince bilgi bulunmayan Yahya b. Adî (ö. 974), Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin (ö. 987) yanı sıra Amirî, İbn Miskeveyh[212] ve İhvân-ı Safâ risalelerinin müellifleri gibi pek çok filozof hakkındaki önemli bir bilgi kaynağıdır.[213] Bu eserlerden hareketle, "hads" kavramının ve İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin bazı temel fikirlerinin devrin felsefî muhitlerindeki karşılığı konusunda bazı izlenimler edinmek mümkündür. Etraflı bir incelemeyi gerektiren bu konuda yalnızca iki örnek vereceğiz. **el-Mukâbesât** eserinde, insanın yetkinleşme yolunda karşılaştığı zorlukları konu alan bir diyalogda "hads" kavramının, arınma ile ilişkisi kurulmuş ve yetkinleşme yolunda, saadete ulaşmanın gereği olarak bu yetinin önemine işaret edilmiştir. Buna göre, *"insan hevadan arındığında, aklı aydınlanır, basireti keskinleşir, tabiatı safâ bulur; bu seviyede sezgisi (hads) sahih olur, nihayetinde saadete ulaşır*."[214] Filozof, metafizik bilginin imkânını İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular etrafında tartışırken fikir gücünün yetersizliğini vurgular. Özellikle bir sûfî gibi yaşayan filozofun tasavvufî perspektifinin tebârüz ettiği **el-İşârâtu'l-İlâhiyye** eserinde, *"Burada akla, vehme, tahsile ve araştırmaya*

---

[211] İbn Miskeveyh, **el-Fevzu'l-Asğar**, 127-128. (Türkçesi: **Küçük Başarı**, 258-259.); ayrıca bkz. Bayrakdar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", **TDVİA**, c. 20, s. 206.

[212] Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular ve cevapları **el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil** adlı eserinde yer alır ve her iki filozofu tanımak bakımından önem arz eder. Çoğunluğu ahlak hakkında olan bu soruların bir listesi (175 tane soru) için bkz. Öçal, Şamil, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefî Sorular", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, (1999), c. 2, sy. 4, s. 126-141.

[213] Kaya, Mahmut, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî", **TDVİA**, c. 10 s. 154.

[214] Tevhîdî, Ebu Hayyan, **el-Mukâbesat**, s. 127-128 *nakleden,* Üçer, İbrahim Halil, **Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği**, (Yayınlanmamış YLT), MÜSBE, İstanbul 2007, s. 163.

yol yoktur" diyerek metafizik bilgiye ulaşmanın yolu olarak "keşf ve ilhâm yolunu" işaret etmiştir.[215]

İbn Sînâ öncesi İslam felsefesinde Kindî, Fârâbî, Ebu'l-Hasan el-Amirî, İhvan-ı Safâ ve diğer filozoflar, nübüvvet konusunu bir felsefî problem olarak tartışmışlardır. Bu düşünürlerin eserlerini "hads" kavramının anlamı ve işlevi bakımından incelediğimizde, bazılarının "hads" kavramını "hızlı kavrayış" anlamıyla kullandıklarını ancak nebevî bilginin imkânı bağlamında yer vermediklerini görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle, İbn Sînâ'da gördüğümüz şekilde nübüvveti sezgi (hads) ile temellendiren bir yaklaşımın bulunmamaktadır.

Özellikle İbn Sînâ için özel bir yeri olan Fârâbî'nin eserlerinde, sezgi teorisinin bazı konularının ve kavramlarının temellerini görmek mümkündür. Ancak özellikle nübüvvet olgusuna yaklaşım konusunda İbn Sînâ, sezgi ve kutsî akıl kavramları temelinde aklî bir açıklama getirerek Fârâbî'nin nübüvvet teorisini aşmış ve bir anlamda tamamlamıştır.[216] Fârâbî, Amirî, İhvan-ı Safa eserlerinde yer alan ancak her bir filozofta farklı bir muhtevaya sahip olan kutsî akıl kavramı, İbn Sînâ'nın elinde yeni ve seleflerine nispetle kapsamlı bir muhteva kazanarak nübüvvet teorisinin merkezî kavramı haline gelmiştir.

3. Sezgi Teorisinin Kaynağı Olarak İbn Sînâ'nın Felsefî Tecrübesi

İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin kaynaklarından ikincisi, filozofun kendi tecrübesidir. Bu tecrübenin detaylarını, **Otobiyografi** eserindeki anlatımın yanı sıra, **Dânişnâme** ve **el-Mübâhasât**'taki işaretlerden öğreniyoruz. Bu üç eserden birincisinde İbn Sînâ'nın felsefî tecrübesinin, sezgi teorisini esas alan bir perspektiften anlatıldığı görülür. İkinci eserde, **Dânişnâme**'de, İbn Sînâ'nın üstün sezgi yetisine sahip felsefe öğrencisi örneği ile kendi tecrübesinden bahsettiği,

---

[215] Tevhîdî, **el-İşârâtu'l-İlâhiyye**, s. 152-153; *nakleden*, Üçer, **age,** s. 198-199

[216] Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, (trc. Kasım Turhan), İklim Yay, 2. Baskı, İstanbul 1992, s.130.

Otobiyografi'deki bilgilerle mukayese edildiğinde anlaşılır. Üçüncü eserde, **el-Mübâhasât**'ta yer alan "uzman geometrici" örneği de İbn Sînâ'nın kendi tecrübesine atıf olarak değerlendirilebilir.[217]

İbn Sînâ'nın sezgi teorisi ile felsefî otobiyografisi arasındaki ilişki, iki yönlü bir bakış açısını gerektirir. Birinci bakış açısı, filozofun sezgi teorisinin kaynağı olarak kendi tecrübesini ve bu tecrübeye dair felsefî analizini takip etmeyi gerektirir. İkinci bakış açısı ise, sezgi teorisi çerçevesinde ulaştığı sonuçlar ile filozofun felsefe tasavvuru ve tevarüs ettiği felsefî geleneklere yaklaşımı arasındaki ilişkinin incelenmesini gerektirir. Bu inceleme, filozofun kendi felsefesinin oluşum sürecine ilişkin yorumunu da içermektedir.

3.1. İbn Sînâ'nın Felsefî Otobiyografisi ve Sezgi Teorisi

İbn Sînâ'nın hayatı konusundaki bilgilerimiz, filozofun öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'ye yazdırdığı biyografisinin yanı sıra el-Cüzcânî'nin verdiği ilave bilgilerin İbnü'l- Kıftî ve İbn Ebû Usaybia[218] gibi tabakat yazarları tarafından kaydedilmesine dayanır. Burada öncelikle filozofun hayatı hakkındaki en önemli bilgi kaynağımız olan bu eser[219] için kullandığımız "felsefî otobiyografi" nitelemesini açıklamamız gerekir. İbn Sînâ'nın felsefî tahsil sürecinin hikâyesi olan bu eserin muhtevası ve dikkat çektiği hususlar, bize "bir felsefî öğretim geleneğinden bağımsız ve kendi kendini eğitmeyi başarmış (otodidakt) bir filozof ile karşı karşıya olduğumuzu" adetâ göstermek

---

[217] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 72; a.mlf, **Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-**, (trc. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, İstanbul 2013, s. 482; Gohlman, **Sîretu'ş-Şeyhi'r-Reîs**, s. 27-31, 36.

[218] İbn Ebu Useybia'nın eserindeki bölüm M. Şerafeddin Yaltkaya tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Yaltkaya, M. Ş., "İbn Sînâ'nın İbn Ebi Useybia'nın Tabakât'ındaki Hâl Tercemesi", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler (1937)** içinde, TTK Yay, İkinci Baskı, Ankara 2009, s. 531-539.

[219] Bazı araştırmacılara göre, Cüzcânî'nin bazı ifadeleri gerçeği yansıtmamaktadır ve eser her bakımdan güvenilir sayılamaz. Örneğin Y. Michot, Cüzcânî'nin İbn Sînâ çalışmasına ve **Kitâbu'ş-Şifâ**'nın yazılmasına ilişkin anlatımlarını okuyan herhangi bir insanın, yazar için "yalancı" nitelemesi yapmakta tereddüt etmeyeceğini düşünmektedir. Michot, Yahya J., "Al-Fârâbî and His Fluence on the Early Avicenna: The Evidence from The Kitâb Al-Mabda' wa'l-Ma'ad", **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri** içinde, Elis Yay, Ankara 2005, s. 328-329.

istemektedir.[220] Bu nedenle **Otobiyografi**, tarihsel olmaktan çok felsefî bir metindir ve eserin bu özelliği, sezgi teorisi ile olan irtibatına dayanmaktadır. Eserin, Gutas'ın ifadesiyle, "*sezgi teorisinin somut bir resmini ortaya koyması*",[221] İbn Sînâ'nın tecrübesinin kendi bakış açısından ve kendi dilinden açıklaması olarak değerlendirilmelidir. Sonuç olarak "felsefî" nitelemesi, yazılış gayesine ya da en azından yorumumuza esas olan bakış açısını ifade eder.

Filozofun yaşadığı dönemde, İslam medeniyet havzasında felsefî faaliyetin başlaması üzerinden iki asır geçmiştir ve Bağdat başta olmak üzere İslam dünyasının merkezinde başlayan felsefî faaliyet, nispeten kısa bir sürede çok geniş bir coğrafyaya, Endülüs'ten, İbn Sînâ'nın eğitimini aldığı Buhara şehrine kadar yayılmıştır. Dolayısıyla Bağdat'taki felsefî birikim ve canlılık, filozofun bulunduğu coğrafya gibi merkezden uzak şehirlerde dahi etkisini hissettirmektedir. Bu etkinin bir sonucu da, "çevre" olarak değerlendirdiğimiz bu tür yerlerin, Bağdat'ı taklit etmesi ve onunla rekabet içinde olmasıdır.[222]

İbn Sînâ, İslam dünyasının merkezinde, ilmî-felsefî faaliyetin çok yoğun olduğu bir yerde değil, çevre bölgelerinden birinde yaşamıştır. Gerçi filozof, Samanî yönetici seçkinlerinin arasında yetişmiş ve genç yaşlarından itibaren sarayda görev yapmış, dolayısıyla neredeyse tüm hayatı boyunca konumu ve görevi gereği yaşadığı çevrenin felsefî ve bilimsel imkânlarından en üst düzeyde yararlanmıştır. Bu husus, saraydaki kütüphane tasvirinde görülür.[223] Ancak öyle anlaşılmaktadır ki, bu mahalli imkânların ötesinde büyük bir felsefî gelenekten ya

---

[220] Gutas, **Avicenna**, s. 173, 182.

[221] Gutas, **agm**, s. 4. Gutas, İbn Sînâ'nın **Otobiyografi**'sinin Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö. 925) eserinden mülhem olduğunu ve kendisinden sonra Gazzâlî için bir model olduğunu düşünür. a.mlf, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 108-109 (31. dn).

[222] Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", s. 31.

[223] Kütüphane tasvirinde dikkat çeken ifadeler şöyle: "Pek çok odası olan bir binaya alındım, her odada birbiri üstüne sıralanmış kitap sandıkları vardı. … Her bir odada bir ilimle ilgili kitaplar mevcuttu. … İsimlerini çoğu kimsenin bilmediği, benim de daha önce görmediğim sonrasında da göremeyeceğim kitaplarla karşılaştım. … Bu kitapları okudum, onların öğretilerini iyice öğrendim ve herkesin, sahip olduğu ilimdeki derecesini anladım." Gohlman, **age**, s. 36.

da bir hocadan istifade etme imkânı olmamış ve İbn Sînâ daha çok kendi kendini yetiştirmiştir.

Otobiyografi'de İbn Sînâ'nın öğrenim sürecini ve felsefî faaliyetini merkeze alan bir anlatım belirgindir. Dolayısıyla bu eserde, teoriye kaynaklık eden tecrübeyi çeşitli örnekleri ile inceleme imkânına sahibiz. İbn Sînâ'nın sezgi yetisinin üstünlüğüne işaret olarak değerlendirilebilecek unsurlardan bazıları şunlardır:[224] İbn Sînâ ilimleri tahsil sürecinde yalnızca ilk aşamada ders almış, geri kalan kısmı sonuna kadar kendi başına öğrenmiştir. Bu bağlamda filozof, bir hoca aracılığı ile öğrendiklerinin çok az olduğunu, buna karşın *kendi kendine öğrendiği* kısımların çokluğunu vurgulamıştır. Hocası, Ebu Abdullah en-Natılî, filozofun cins kavramının tanımı ve bazı Mantık meseleleri hakkındaki *analiz gücüne* hayran kalmıştır. İbn Sînâ henüz tahsil sürecinin başlarında olmasına rağmen, hocası en-Natılî'nin astronomi ve geometri hakkında pek bir şey bilmediğini farketmiştir. Henüz on yaşındayken Kur'an-ı Kerim'i ve pek çok edebî metni ezberlemiş, küçük yaşlarda münazaralardaki *üstün yeteneğini* ispatlamış, aynı dönemde, babasının, dostlarıyla sohbetlerinde muttali olduğu İsmailîlerin nefs görüşünü uygun bulmayacak kadar *kavrayış gücü gelişmiştir*. Tıp ilminin zor bir ilim olmadığını söylemiş ve *çok kısa bir zamanda bu ilmi öğrenip* henüz onaltı yaşındayken sarayda hekim olacak seviyeye ulaşmıştır. Aynı dönemde din âlimlerinin fıkıh tartışmalarına katılmıştır. Onsekiz yaşına geldiğinde *tüm felsefî ilimleri büyük ölçüde kendi başına tahsil edip, tamamlamıştır*. Yıllar sonra, onsekiz yaşındaki bilgisine yeni bir şey katmadığını ifade etmekte, bir bakıma *onsekiz yaşında ulaştığı noktanın zirve olduğunu* düşünmektedir. Yine bu bağlamda öğrencisi ve yardımcısı Ebu Ubeyd el-Cüzcânî'nin İbn Sînâ ile ilgili olarak, *"onu hiçbir kitabı baştan sona okurken görmedim."* ifadesi[225] de bu örnekler arasında değerlendirilebilir.

---

[224] Gutas, Aristo ve İbn Sînâ'nın otobiyografilerindeki benzerliklere dikkat çekmekte ve bundan birtakım sonuçlara ulaşmaktadır. Gutas, **Avicenna**, s. 196-197. Ancak kanaatimizce, iki filozof arasında Gutas'ın dikkat veya işaret etmediği ancak sezgi teorisi bakımından önemli bir fark bulunmaktadır; İbn Sînâ bir "otodidakt" iken, Aristo, Platon'un öğrencisidir.

[225] Gohlman, **age**, s. 18, 22, 25, 26, 28, 30, 38, 68.

İbn Sînâ**, Otobiyagrafi'**de iki yerde, onsekiz yaşına kadar süren tahsil sürecinde *üstün sezgi yetisi sayesinde* ulaştığı bilgilere, sonraki hayatında yeni bir şey eklemediğini ifade etmiştir. Bu ifade, İbn Sînâ'nın kendi felsefesinin gelişim seyrine ilişkin düşüncesini gösterir. Gutas ve Wisnowsky gibi, "İbn Sînâ felsefesinin çeşitli konular bakımından evrilen bir özelliğinin" bulunduğunu düşünen araştırmacılar, bu ifadeyi farklı şekillerde yorumlamışlardır. Gutas, bu ifadeyi "**Otobiyografi**'nin sezgi teorisinin somut bir resmi" olduğuna ilişkin en güzel kanıtlardan biri olarak görmektedir. Bununla birlikte ifadenin mutlak anlaşılmaması gerektiğini belirterek, İbn Sînâ'nın yeni bir şey öğrenmediğine dair ifadesinin kapsamının, felsefî ilimler ile sınırlı olduğuna, dil ilimleri, dinî ilimler ve tıp alanlarının dışarda tutulması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda filozofun Arap dili çalıştığı ve bir sözlük yazdığına dair anlatımını hatırlayabiliriz.[226] Wisnowsky ise, ifadenin açık anlamı ile zor uzlaştırılabilecek bir yorum yapmaktadır. Bu yoruma göre, İbn Sînâ bu ifadesiyle, epistemolojik olmaktan çok metafizik bir sezgiye işaret etmekte ve "zorunlu" ve "mümkün varlık" ayrımları konusundaki kavramsallaştırmalarına -ki bunlar filozofun en önemli düşüncesidir- bu sezgi sayesinde, onsekiz yaş gibi çok erken bir dönemde ulaştığını anlatmak istemiştir.[227]

İbn Sînâ, **Otobiyografi**'de, Aristoteles'in **Metafizik** kitabını defalarca okumasına rağmen anlamadığını, ancak ümidini kestikten sonra ilginç bir tevafuk sonucunda ulaştığı Fârâbî'nin **Fî Ağrâzî'l-hakîm** eseri aracılığı anladığını hikâye etmiştir.[228] Bu olay, sezgi yetisinin gelişmişliğine ilişkin yukarıda andığımız üstün kavrayış örnekleri ile zıt görünmektedir. Ancak bu kararı vermeden önce İbn Sînâ'nın kastını doğru anlamamız gerekmektedir.

Gutas bu ifadeleri yorumlama konusunda araştırmacıların ikiye ayrıldığını, bu iki grubun da hatalı bir değerlendirme yaptığını ileri sürmektedir. Gutas'a göre, İbn Sînâ, Fârâbî'nin eseri ile karşılaştıktan sonra Aristoteles'in kitabının

---

[226] Gohlman, **age**, s. 80.
[227] Wisnowsky, **age**, s. 255-256.
[228] Gohlman, **age**, s. 33-35.

mefhumunu değil, yazılış amacını anlamıştır.[229] Bu konuyu dikkatli bir şekilde inceleyen Amos Bertolacci, İbn Sînâ'nın kastı konusunda Gutas'ın tespitini destekleyen bir sonuca ulaşır. Yazara göre, İbn Sînâ Fârâbî'nin eseri ile karşılaşana kadar Aristoteles'in eserini Kindî ve takipçilerinin anladığı şekilde değerlendirmiş, Fârâbî'nin eserini okuduktan sonra kitabı Aristoteles'in yazma gayesine uygun bir tarzda ve doğru olarak anlamıştır. Mezkûr ifade bu durumu anlatmaya matuftur. Çünkü Kindî ve ekolü, Metafizik'i, Teoloji (el-ilmu'l-ilâhî) olarak değerlendirmekteydi. Ancak Fârâbî, Metafizik disiplinini, Ontoloji ve Teoloji'yi içerecek bir tarzda kavramaktaydı. Nitekim O, **Fî Ağrâzî'l-hakîm** eserini, Kindî ve takipçilerinin Metafiziği Kelâm'la özdeşleştirmeye varan tutumunu düzeltmek için yazdığını belirtmektedir.[230] Sonuç olarak, İbn Sînâ tahsil hayatının ilk evresinde Aristoteles'in **Metafizik** kitabının yalnızca Teoloji ile ilgili bölümlerini okuduğu için eseri Kindî çizgisinde anlamış,[231] ancak tahsil hayatının sonraki evresinde eserin tamamını görmüş ve Fârâbî çizgisinde bir anlayışa ulaşmıştır.[232] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin eserini okuyuncaya dek eserin yazılış gayesini doğru anlamamış bulunması, üstün kavrayış yetisi ile çelişen bir durum değil, Aristoteles'in eserinin sadece Teoloji ile ilgili kısımlarını okumuş bulunması ile ilgilidir.

İbn Sînâ'nın **Otobiyografi**'sinde, sezgi teorisiyle ilgisi bakımından dikkat çeken bir diğer nokta, yoğun çalışma temposuna ilişkin anlatımıdır. Filozof, felsefî tahsil sürecinde bir aşamaya geldikten sonra, birbuçuk yıl boyunca Mantık ve Felsefe'nin tüm bölümlerini okumuş, bu süre zarfında tek bir gece bile tam anlamıyla uyumamış, gündüzleri de başka bir şeyle meşgul olmamıştır.[233] Yoğun

---

[229] Gutas, **age**, s. 239-240.

[230] Fârâbî, **Fî Ağrâzî'l-hakîm**, s. 34; *nakleden***,** Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", s. 610.

[231] Kindî'nin Metafizik'i Teoloji olarak anlaması konusunda bkz. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", s. 37-44.

[232] Bertolacci, Amos, "From Al-Kindî to Al-Fârâbî: Avicenna's Progressive Knowledge of Metaphysics According to His Autobiography", **Arabic Sciences**, (2001), sy. 11, Cambridge University Press, s. 294-295.

[233] Gohlman, **age**, s. 27,29.

ve uzun çalışma ile sezgisel güçlerinin geliştiğini düşünen[234] filozof, **el-Mübâhasât**'ta mükemmel sezginin bazı insanlar tarafından tecrübe edilerek bilinen bir gerçeklik olduğunu, bu tecrübenin özellikle uzman geometricilerde bâriz bir şekilde görüldüğünü ifade etmiştir.[235] Özellikle geometricilere ilişkin bu atıfları, filozofun sezgi hakkındaki kimi fikirlere kendi tecrübesinden hareketle ulaştığını gösteren ya da en azından bu fikirleri teyit eden bir işaret olarak görmek gerekir. Çünkü İbn Sînâ şöyle demektedir:

> *"Öklid'in Elementler adlı kitabına gelince, onun ilk beş veya altı önermesini en-Nâtilî'den okudum, sonra kitabın kalan kısmını kendi kendime çözmeye giriştim. Daha sonra el-Mecistî'ye geçtim ve onun giriş bölümünü bitirip geometrik şekillere geldiğinde en-Nâtilî bana: 'Onları tek başına okuyup çözmeye çalış.' dedi. ... Daha sonra Fizik ve Metafizik hakkındaki hem ana metin hem de şerh türünden kitapların sıhhatini belirlemekle meşgul oldum ve felsefî ilimlerin kapıları bana açılmaya başladı."*[236]

İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği sezgi yetisinin işlevselleşmesinin yoğun bir çalışma sürecini takip etmesi ve kendi kendine öğrenme tecrübesi gibi hususlar, sezgi hakkındaki teorik açıklamalarını doğru anlamak için de bir işaret özelliği taşırlar. Ayrıca çözemediği meseleler olduğunda camiye gidip namaz kılması ve dua etmesi, dönüp evde çalışmaya devam etmesi, birçok meselenin çözümünü rüyasında[237] bulması, beynin mizâcını dengelemek için yani tedavi ve/veya güçlenmek amacıyla şarap içmesi,[238] beslenme konusundaki önerileri gibi

---

[234] Gutas, **age**, s. 181.

[235] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 72.

[236] Gohlman, **age**, s. 24-25.

[237] İbn Sînâ'ya göre, "İlahî inâyet, toplumun yararına ve âlemin imarına yönelik olduğu için adaletli ve güzel ahlaklı yöneticilere, gerçek bilim adamı ve bilgelere, uyanıkken çözemedikleri bazı meselelerin çözüm yollarını rüyalarında gösterebilir." İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 159-160; **Otobiyografi**'deki anlatımdan, filozofun bu inâyete bizzat mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Gohlman, **age**, s. 30.

[238] İbn Sînâ, felsefe hocası ve öğrencisinin bağlı kalacağı esasları belirlediği ve bir çeşit icâzetname olan eserinde, "onlar (felsefe öğretenler ve öğrenenler), şarabı hoşça vakit geçirmek için değil, şifâ, tedâvi ve güçlenmek için içerler." demektedir. İbn Sînâ, **Filozof Yemini (Fi'l-Ahd)**, (trc. Mahmut Kaya)**, Ulusulararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri** içinde, c. II, İ.B.B. Kültür A.Ş Yay, İstanbul 2009, s. 159. Ortaçağ tıbbında, şarap, beden sıvılarını dengelemek için kullanılmaktaydı, bir hekim olarak İbn Sînâ da bu bilgiye sahipti. Dolayısıyla metinde geçen

hususlar da sezgi teorisinin anlaşılması noktasında değerlendirilebilirler.[239] Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın örneklediği yahut önerdiği hususlar, beynin mizacının dengede tutulmasını, bu sayede genel anlamda idrak güçlerinin, özel olarak sezgi gücünün işlevlerini tam yerine getirebilmesi ile ilgilidir.[240]

İbn Sînâ, **Dânişnâme** eserinde, üstün sezgi yetisinin iki farklı örneğini vermektedir. Bu iki örnekten birincisi, sahip olduğu üstün sezgi yetisi sayesinde bir insanın öğretmene ihtiyaç duymadan, diğer insanların yıllar süren tahsilleri sonucunda elde ettikleri ilimleri baştan sona birkaç saat gibi kısa bir zamanda öğrenmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ, ikinci bir örnekle kendi tecrübesine atıf yapmakta ve bu kadar üst bir düzeyde olmasa bile nispeten kısa denilebilecek bir sürede tahsilini tamamlamış ve henüz onsekiz yaşına gelmeden tüm felsefî disiplinlerde zirve noktaya ulaşmış olmasını, sahip olduğu üstün sezgi yetisine dayandığını ifade etmektedir:

> *"Sezgiyle daha çok şeyi anlayan ve öğretmene çok az ihtiyaç duyan kimseler de olabilir. İstediğinde ilimleri başından sonuna kadar sezgi yoluyla bir saatte öğretmensiz öğrenen az (sayıda) insan bulunabilir. Böylesi insanların, Faâl Akıl ile ilişkisinden dolayı hiç düşünmesi gerekmez, O, kalbine ilham edildiğini zanneder. ... Biz, bu seviyede olmayan ve eşyanın bilgisine tefekkür ve sıkı çalışma sonucunda ulaşan fakat o, güçlü sezgi yetisi sayesinde yoğun çalışmadan vazgeçen bir kimseye şahit olduk. Onun sezgisi çoğu meselede, kitaplarda olan bilgilere uygundur. Bu kişi çok kitap okuma zahmetine katlanmak zorunda kalmazdı. Onsekiz veya ondokuz yaşlarında*

"şarap" kelimesinin "alkollü içki" olarak yorumlanması mümkün olduğu gibi, kelimenin lügat anlamında "içecek, meşrubat" anlamında da yorumlanması mümkündür. Keklik, Nihat, "Türk-İslam Filozofu İbn Sînâ, Hayatı ve Eserleri", **Felsefe Arkivi**, (1981) sy. 22-23, s. 14-15; krş Gutas, **Avicenna**, s. 184-187; a.mlf, "İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi", s. 23 (28. dn). Gazzâlî'de, **el-Munkız**'da, İbn Sînâ'nın andığımız vasiyetine atıf yapmış ve filozofun ifadelerini eleştirerek, "İmanının saf halinde ve ibadetlerini yerine getirmede ulaştığı nihai nokta, tedavi maksadıyla içki içmeyi yasaka görmemek… İşte filozoflardan iman iddiasında olanların imanı…" şeklinde bir sonuca ulaşarak, felsefe eleştirisini güçlendirmek istemiştir. Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-dalâl**, s. 57. İlginçtir ki, Kindî ve Fârâbî'nin de şarap içtiklerine dair rivayetler bulunmaktadır. İbn Kıftî, **İhbâru'l-hukemâ**, s.247; İbn Ebi Useybia, '**Uyunu'l-enbâ**, s.603-604; *nakleden*, Keklik, **agm**, s.15 (24 dn)

[239] Bu konuyu, İkinci Bölüm'de **Sezgi ve Mizaç** başlığı altında ele alacağız.

[240] Gutas, **age**, s. 186.

bu kimse mantık, fizik, metafizik, matematik ilimler, tıp ve çoğu anlaşılması güç ilimleri içeren felsefî ilimleri öyle bir kavradı ki, kendisi gibi başka bir kimseyi görmedi. Daha sonra, aynı bilginin başlangıç haline fazla bir şey ilave etmeksizin yıllar geçti. Biliyoruz ki bu saydığımız ilimlerin tahsili yıllar süren bir çalışmayı gerektirmektedir."[241]

İbn Sînâ'nın bu örnekler bağlamında dile getirdiği hususlar, bize hem sezginin farklı dereceleri ve tahakkukları hakkında önemli ipuçları verir, hem de sezgi teorisinin filozofun kendi tecrübesinden kaynaklandığını gösterir. Bu ifadelerinde İbn Sînâ, "üstün sezgi yetisi sayesinde felsefî ilimlerde üstün seviyeye ulaşan kişi" örneği ile kendisinden bahsetmektedir.[242] Dolayısıyla, *"felsefî ilimleri öyle bir kavradı ki, kendisi gibi başka bir kimse görmedi."* değerlendirmesi, İbn Sînâ'nın kendisini, yaşadığı dönemde bir zirve olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Güçlü sezgi yetisinin, kendisini yoğun çalışma ve düşünerek neticeye ulaşma sıkıntısından kurtarması, sezgi yetisinin işlevselleşmesi noktasında yoğun çalışmanın katkısını gösterir. Nitekim İbn Sînâ **el-Mübâhasât** eserinde, yoğun nazarî çalışmayı "bir nefsin akledilirler âlemindeki yolculuğu" olarak tavsif etmiş ve orta terimlerin yani akledilir sûretlerin kazanımının bu yolculukların çokluğu ya da azlığına göre gerçekleştiğine işaret etmiştir.[243]

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın sezgi teorisindeki epistemolojik perspektif ile **Otobiyografi**'sinde kendi felsefî serüvenine dair anlatımı arasında güçlü bir irtibat vardır. Dolayısıyla **Otobiyografi'**yi, felsefî bir perspektiften kendi epistemoloji teorisinin bir örneği ve uygulaması olarak okumak mümkündür, hatta metnin bu hususî amaçla yazıldığı düşünülebilir.[244] Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin şekillenişinde kendi felsefî tecrübesinin önemli bir kaynaktır. İbn

---

[241] İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 480-482; krş. Gohlman, **age**, s. 36. İbn Sînâ'nın yetiştiği dönem ve muhitte, felsefî tahsil on-yirmi yıl sürmektedir. Dolayısıyla "yıllar sürme" ifadesi mübalağa değildir. Gutas**, age**, s. 21 (8. dn).

[242] Gutas**, age**, s. 21; Kuşpınar, **age**, s. 122.

[243] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 200.

[244] Gutas, **age,** s. 159-160

Sînâ'nın ifadesiyle, *"çözümü için tecrübeye gerek duyulan şeyi (anlamak) için yalnızca tecrübe yeterlidir."*[245]

3.2. İbn Sînâ'nın Felsefe Tasavvuru ve Sezgi Teorisi

Otobiyografi, İbn Sînâ'nın felsefî tecrübesine, geçmişte ve yaşadığı dönemdeki felsefî geleneklere ve filozoflara ilişkin birtakım değerlendirmeler içerir. Bu bakımdan eserin sezgi teorisi ile ilgisi, İbn Sînâ'nın felsefî tecrübesine bakan boyutunun yanı sıra filozofun süreç içinde ulaştığı felsefe tasavvurunu da incelemeyi gerektirir. Bu nedenle büyük bir filozof, şârih ve felsefe tarihçisi olan İbn Sînâ'nın, felsefî tasavvuru ile sezgi teorisi arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Bir filozofun felsefe tasavvuru, o filozofun tüm felsefesini belirleyen teorik çerçeveyi ve bakış açısını anlamaya katkı sağlar.

Felsefî bilginin kaynağı, mahiyeti, amacı, bir hakikat arayıcısının karşılaştığı felsefî öğretiler, eserler ve dinî düşünce karşısındaki durumu ve/veya sahip olması gereken tutumu, dinin hakikati ile felsefenin hakikati arasındaki ilişkinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği konularındaki görüşleri felsefe tasavvuru kapsamında değerlendirebiliriz. Bu konuların sezgi teorisi ile açıklanabilen yönleri, sezgi teorisi ile felsefe tasavvuru arasındaki ilişkiyi gösterir.

İnsanlığın sahip olduğu tüm bilgi birikiminin, üstün sezgi yetisine sahip peygamberler ve filozoflara dayandığını düşünen İbn Sînâ'ya göre, insanın ikinci akledilirlerin bilgisine ulaşmasının yolu olarak sezgi ve öğretimdir ve öğretim de son tahlilde sezgiye dayanır: *"Öğretimin de ilkesi/başlangıcı (mebde') sezgidir, (çünkü) eşyanın bilgisinin sezgi yetisi gelişmiş uzmanların (erbâb) sezgilerinde nihayetlenmesi kaçınılmazdır."*[246] Bu bakış açısına göre, insanlığın felsefe ve bilim alanında sahip olduğu birikimin kaynağı sezgidir. İnsanlık tarihinde, bir ilmin kurucusunun veya felsefe tarihinde çığır açan, sistem kuran filozofların elde ettiği ilk başarıları ve buluşları üstün sezgi yetisi ile açıklanabilir. Çünkü bir

[245] İbn Sînâ, **age**, s. 73.
[246] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219.

öğreticinin bulunmadığı ilk durumu düşündüğümüzde, söz konusu kişinin ancak üstün sezgi yetisi ile bu bilgiye ulaştığını kabul etmemiz gerekir. Bu bağlamda Nuh tufanı gibi büyük yıkım zamanlarından sonra Yüce Allah, ilimlerin yeniden kurulması için üstün sezgi yetisi sahibi insanlar ortaya çıkarmıştır. İnsanlığın sahip olduğu bilgi birikiminin üstün sezgi yetisine sahip peygamberler ve filozoflar ile başlamış, tarihsel süreç içinde bu birikimi tevarüs edenlerin bu bilgiyi anlamaları ve bu birikime katkıda bulunmaları da sahip oldukları sezgi gücü nispetince gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, insanlığın sahip olduğu birikimin başlangıcı ve gelişimi sezgiye; bu birikim yaygınlaşıp ve süreklilik kazanması ise öğretime dayanır.[247]

Sezgi teorisinin, bir filozofun ya da bir hakikat arayıcısının, karşılaştığı veya tevarüs ettiği felsefî öğretiler ve eserler karşısındaki tutumunu belirleyen bir yönü vardır. Çünkü bu teori, insanın toplumsallığın kendisine sunduğu her türlü imkândan mahrumken bile metafizik bilgiye ulaşmasını öngörür. İbn Sînâ'nın **Hayy b. Yakzan** eseri de bu açıdan değerlendirilebilir. Çünkü bu eser, bir felsefî gelenek içinde, bir filozof veya eser rehberliğinde, dakîk mantıkî analizlere ve burhana dayanan öğrenim sürecinde ulaşılan hakikatin bilgisinin, tabii/fıtrî akıl sahibi bir insanın sahip olduğu üstün sezgi yetisi sayesinde doğrudan kaynağından alınabilmesinin imkânını gösterir.[248] Bu bakımdan sezgi, büyük felsefî birikim karşısında bir birey olarak filozofun özgüvenini tesis eden bir unsurdur. Diğer bir ifadeyle sezgi, her bir filozofun hakikatin bilgisine ermek konusunda okuduğu kitaplardan, ders aldığı hocalardan bağımsız olarak yaratılışından gelen bir büyük

---

[247] Ömer İbn Sehlan es-Savî, **Risâletu't-Tayr Şerhi**, (trc. Derya Örs), **İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)** içinde, İnsan Yay, İstanbul 1997, s. 136-137; "Şârihi Meçhul Risâletu't-Tayr Şerhi", **age** içinde, s. 166-167. Felsefe, bilim, sanat ve zanaât alanındaki bilgi ve uygulamaların başlangıcının peygamberlere dayandığı fikri, İslam düşünce geleneğinde yaygın bir kabuldür. Hikmetin kaynağının nübüvvet oluşunu bir fasıl boyunca onlarca örnek üzerinde işleyen Ebu'l-Hasan el-Amirî'nin yanı sıra, tıp, astronomi gibi bilimlerin nebevî bir kaynağa dayandığı şeklindeki görüşleri hatırlayabiliriz. Amirî, Ebu'l-Hasan, **Kitâbu'l-emed ale'l-ebed,** s. 46-57. İlginçtir ki, bu düşünce, Helenistik felsefede yer almıştır. Örneğin Galen, **Fî Tefsiri'l-eymân li-İbukrât** adlı risâlesinde, tıbbın insanlığa Allah tarafından ilhâm edildiğini, bu nedenle de aynı kaynaktan gelen felsefe ile eş değerde olduğunu söylemektedir. Kutluer, "Calinus", s. 32.

[248] İbn Sînâ, "Hay ibn Yakzan", **Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan** içinde, (trc. Derya Örs), İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 283-338; Kutluer, İlhan, "Hay bin Yakzân", **TDVİA**, c. 16, s. 551-552.

imkâna sahip olduğuna ilişkin güvenin adıdır. İbn Sînâ da kendisini bir felsefî öğretim geleneğine bağlı olarak değil, kendi kendisini yetiştirmiş bir filozof olarak görmektedir. Bu, İbn Sînâ'nın yaşadığı şartların dayattığı bir durum olmasının yanında filozofun kendi bakış açısından kaynaklanan bir tutumdur. **Otobiyografi,** filozofun bu tutumunu çeşitli açılardan örnekleyen bir metindir. Gutas, sezgi teorisinin, İbn Sînâ'nın bu tutumuna ve bu tutumun bir tezahürü olarak Aristoteles felsefesine yaklaşımındaki yerini şöyle açıklamaktadır:

> *"Otobiyografinin perspektifi, filozofun herhangi bir felsefî okul geleneğine mensup olmadığı yönündedir. O, Aristoteles'i aşacak düzeyde olmasa bile onunla aynı seviyede olacak şekilde, hakikati* ***kendi sezgisi*** *ile tespit etmiştir. Bu onu, Aristoteles tarafından tasnif edilen felsefî ilimlerin büyük kısmını yeniden üretecek şekilde* ***hakikati bağımsız olarak ortaya koyabilen****, kendisini hem* ***hakikati daha kesin bir şekilde öğreten****, hem de* ***başkalarının felsefî mevkileri konusunda karar verebilen*** *bir konuma getirmiştir."*[249]

İbn Sînâ, bu bakış açısının getirdiği özgüvenle, Aristoteles felsefesine karşı eleştirel bir tutum geliştirmiş, bu eleştirilerini bazen açıkça bazen de örtük bir biçimde ifade etmiştir. Aristoteles'in teorilerin tamamlayıcı nitelikte çalışmalar yaparak onu aşmayı hedeflemiştir.[250] İbn Sînâ'nın kendisinden önceki yahut kendi dönemindeki Meşşâî filozoflara yönelik eleştirileri de dikkate alındığında, sahip olduğu felsefe tasavvuru konusunda net sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın bu tutumunu hesaba katmaksızın İbn Sînâ'yı Aristotelesçi geleneğin herhangi bir halkası olarak görmek, en parlak

---

[249] Gutas, **Avicenna**, s. 197-198. Gutas'a göre, "İbn Sînâ, kendisini, **İkinci Analitikler -el-Burhân-** eserinde tasvir etiği teorik temel ve bilimsel metot çerçevesinde Aristoteles'in eserlerinde içkin olan felsefî sistemi kemâle erdiren ve ona hayat veren bir zirve olarak görmektedir." Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelamın Mantığı", s. 215.

[250] İbn Sînâ, Aristoteles'in metafiziğini çelişkili ve yetersiz bulduğu için metafiziği yeniden inşa etmiştir. Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 265; İbn Sînâ'nın Aristoteles'in nefis teorisi nasıl yorumladığı ve aştığı konusunda bkz. Macit, Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefis-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", **MÜİF Dergisi**, 2004(1), sy. 26, s. 72-83; krş. Deniz, Gürbüz, "İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi", **İslami Araştırmalar Dergisi**, (2006), c. XIX, sy. 2, s. 283.

halka olarak tasvir etsek bile, İbn Sînâ'yı "iyi bir sentezci fakat kötü bir filozof" olarak nitelemek demektir.[251] Bu ise başta İbn Sînâ olmak üzere, düşünce tarihindeki pek çok dehâya haksızlık etmeye varacak bir değerlendirme tarzıdır.[252]

İbn Sînâ'nın **el-Hikmetu'l-Meşrıkiyye** eserinin, felsefe tasavvuruna dair bir manifesto gibi olan mukaddimesinde, üstün sezgi yetisi (cevdetu'l-hads) ve kavrayış gücü (tefattun) sayesinde Meşşâî gelenek içinde farkedilmeyen ve gizli kalan hakikatleri keşfetme misyonunun kendine ait olduğunu ortaya koymuştur. Burada seleflerine olan minnettarlığını ifade eden filozof, Aristoteles felsefesi ve Aristotelesçi gelenek karşısındaki tutumunu ifade etmiştir. Bu çerçevede özellikle Bağdat Meşşâîlerinde gördüğü zâhirî/literalist tutumu[253] eleştirmekte ve kendisinin de mensubu (belki de öncüsü) olduğu bir anlayışı önermektedir.[254]

İbn Sînâ'nın felsefî faaliyetinin önemli yönlerinden biri de Mağribî filozoflar olarak tavsif ettiği Bağdat Meşşâî'lerine yönelik eleştirel tutumudur.[255] Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın kendisi ile sert tartışmalar yaptığı Ebu'l-Kâsım el-

---

[251] Gregori, **agm**, s. 2, 37

[252] "Kendisinden önceki felsefî birikimi yeniden işleyerek, sistematik ve didaktik bir külliyyatta topladığı için "Şeyhu'r-Reîs" (felsefenin başöğretmeni) olarak anılan İbn Sînâ, kendisinden önceki felsefe bakımından zirve, kendisinden sonraki felsefe bakımından merkez olarak görülür." Durusoy, "İbn Sînâ", s. 322.

[253] Bu ekol, felsefî faaliyeti Aristoteles'in eserlerinin şerh edilmesi olarak görmektedir. İbn Sînâ, bu çevrenin felsefî yaklaşımını hadis ilmindeki Hanbelî ekole benzetmektedir.

[254] "Gayretlerimiz sonunda, araştırma ehlinin ihtilaf ettikleri meseleleri toplayıp ortaya koyduk. Bunu yaparken, hiçbir hizipçilik, heva, alışkanlık ve bağlılığa itibar etmedik. … Meşşâîlere körü körüne bağlı, felsefeci geçinen sıradan kişiler için yazdığımız kitaplar herkesin malumudur. … **İlimlerin, bize Yunanlılar dışında bir yönden gelmesi mümkündür**. Allah'ın yardımıyla, onlardan tevarüs edilen şeyi idrak etmemiz kısa sürede gerçekleşti. Sonra Yunanlıların 'Mantık' dedikleri –ki Meşrıkîler nezdine yeni bir isimle ortaya çıkması muhtemeldir- ilmi usulünce aldık. **Bu ilmin kabul edebileceğimiz ve edemeyeceğmiz yönleri üzerinde durduk.** … Hal böyle olunca, hakikî ilimlerin temellerini ihtiva edecek bir kitap hazırlamak istedik. (Bu ilimleri de) sadece çok araştıran, çok tefekkür eden ve **iyi bir sezgiden (cevdetü'l-hads) uzak kalmayan** ve hakikate muhalif olan şeylerde taassuptan kurtulmaya gayret eden kimseler elde edebilir." İbn Sînâ, **el-Mantıku'l-Maşrıkiyyîn**, s. 2-4. Gutas'a göre, İbn Sînâ, Meşrıkîler ile kendi felsefesine, Mağribîler ile de Bağdat Meşşâîlerine özellikle de kendileri ile sert felsefî tartışmalara girdiği Ebu'l-Ferec İbnu't-Tayyib ve Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'ye atıfta bulunmaktadır. Gutas, *"İbn Sînâ'nın De Anima Üzerine Notları ve Yunanca Şerh Geleneği"* s.49; krş Kutluer, **Felsefe Tasavvuru**, s. 102 vd.

[255] Bu eleştirel tutum, Meşrikî ve Mağribî kavramlarının anlamı konusunda bkz. Kutluer, **Felsefe Tasavvuru**, s. 61-104.

Kirmânî, sezgi kavramı hakkında İbn Sînâ'ya itirazlar yöneltmektedir.[256] Burada soru ve cevabın detayına girmeyi ilgili olduğu bölüme bırakarak, el-Kirmânî'nin "sadece fikir" görüşünde ısrarcı olduğunu, buna karşın İbn Sînâ'nın sezgiyi fikir karşısında daha üstün bir derece olarak gördüğünü belirtelim. Bu müzakerede tarafların görüşleri ve D. Reisman'ın "Kirmânî'nin Bağdat Meşşâîleri ile irtibatlı olduğu" tespiti dikkate alındığında,[257] Bağdat Meşşâî filozofları ile İbn Sînâ arasındaki karşıtlığın[258] bir konusunun da sezgi olması muhtemeldir.

Felsefenin tarihsel süreç içinde filozofların eserleri ve öğretileriyle bize aktarılan bir boyutu vardır. İnsanlar, hakikatin bilgisine ulaşmak noktasındaki engelleri ve sınırları nedeniyle, bilgiyi mükemmel bir şekilde elde edemezler. Ancak tek tek fertlerin ulaşamayacağı bu noktaya, yekdiğerinin birikimini tevârüs eden nesiller ulaşılabilir. Yani felsefe, tarihsel süreç içinde gelişen birikimsel bir karaktere sahiptir.[259] Madem felsefe birikimsel bir karakterdedir, şu halde hakikatin bilgisine ermek noktasında sonradan gelen nesiller, öncekilere göre daha büyük imkânlara sahip olmalıdır. Bu durumda, örneğin Aristoteles'in veya İbn Sînâ'nın birer zirve olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Kanaatimizce bu soru, sezgi teorisi ile cevaplanabilir. Şöyle ki, İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilgi, insanî nefsin asıl itibariyle aklî bir cevher olmasına dayanır. Bilgiye ulaşmak, bu aklî cevherin kendisi ile aynı tür varlık olan ilkelerle ilişkisi (ittisal) ile mümkün olmaktadır. Bunun için aklî nefsin bu ilkelere yönelmesi ve ittisal için hazır bulunması gerekir. İşte sezgi, bu hazırlığın güçlü oluşunun adıdır. Dolayısıyla bu teori, metafizik bilgiye tarihsel süreç içinde katkıda bulunmuş büyük filozofların,

---

[256] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 72.

[257] Reîsman, **age**, s. 310; Gutas da, el-Kirmânî ve Ebu'l-Ferec İbnu't-Tayyib ile olan tartışmaları bu bağlamda zikretmektedir. Gutas, **agm**, s. 49. Bu tartışmanın akıbetine dair İzmirli İsmail Hakkı'nın verdiği bilgiye göre, İbn Sînâ, el-Kirmânî'yi, mantığa önem vermemekle, el-Kirmânî de İbn Sînâ'yı demagoji yapmakla suçladığı için tartışma sonuçsuz kalmıştır. İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, s. 161; krş. Reîsman **age**, s. 294.

[258] İbn Sînâ ile Bağdat'ın ünlü filozof ve tabiplerinden Ebu'l–Ferec İbnu't-Tayyib arasındaki tartışma ve yazışmalar hakkında bkz. Gutas, **Avicenna**, s. 67-68; Ebu'l Ferec'in nefsin güçlerinin birliğine dair yazdığı esere, İbn Sînâ'nın yazdığı reddiye Hilmi Ziya Ülken tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır. Bkz. Ülken, Hilmi Z., "İbn Sînâ'nın Tıbba Dair Bir Münakaşası", **Türkiyat Mecmuası**, (1954), c. 11, s. 102-114.

[259] Gutas, D.,"İbn Sînâ'ya Göre Kelamın Mantığı", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 218.

bazen kendilerinden sonrakilerin ulaşamayacakları bir zirveye, sahip oldukları üstün sezgi yetileri sayesinde ulaştıklarını ifade etmektedir.[260]

[260] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219.

İKİNCİ BÖLÜM

SEZGİ TEORİSİNİN TEMELLERİ

İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin temelinde, filozofun varlık görüşü ve nefis teorisi bulunur. Sezgi kavramının dayandığı ilkeler ve ilişkili olduğu kavramlar, filozofun bu iki temel teorisi kapsamındadır. Bu sebeple sezgi kavramının mahiyetini ve işlevini anlamak için bu ilkelerin yanında sezginin "fikir, öğretim, araştırma, feyiz, ittisal, kutsî akıl, mizâç ve meleke" gibi bir dizi kavramla irtibatını ele almak gerekir. Ancak bu sayede sezginin özel olarak bilgi teorisi, genel olarak tüm felsefî sistem içindeki yeri anlaşılabilir.

Bu bölümde önce bu temel kavramlar ve alanlarla bağlantıları içinde açıklanan sezginin tanımını; sonra da sezgi ile fikir arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Sezginin çeşitleri başlığı altında sezginin farklı tahakkukları ve örneklerini tahlil edeceğiz. Sezginin derecelerini, insanların sezgi yetisi bakımından farklılıklarını ve bu durumun İbn Sînâ'nın çeşitli konulardaki yaklaşımlarını belirleyen yönlerini yorumlayacağız. Sezginin bir yetenek olarak tanımlanması nedeniyle yetenek kavramını, mizaç faktörünü ve insanın idrak yetileri ile sezgi ilişkisini ele alacağız. Bu bölümde son olarak, sezgi ile ittisal kavramları arasındaki ilişkiyi, ittisalin mahiyetini ve gereklerini inceleyeceğiz.

1. Sezginin Tanımı

Bir sistem filozofu olan İbn Sînâ felsefesinde, sezgi kavramının sistemin temel kavram ve ilkelerinden hareketle değerlendirilmesi gerekir. Bu sebeple öncelikle bu ilkelerden bazılarına işaret etmek istiyoruz.

İbn Sînâ'nın nefis teorisine göre, insan nefsi sınırsız güç sahibidir. İnsanın bilgiye ulaşması konusunda sahip olduğu imkânın ve potansiyelin büyüklüğünü ifade eden bu ilke, sezgiyi insan nefsinin özü ve doğası (fıtrat) gereği bilgiyle yetkinleşmeye yatkın yaratılmasının bir sonucu olarak anlamamız gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu husus, sezgi ile irtibatlandırılarak şöyle ifade edilmiştir: "*Nefsinin gücü sebebiyle pek çok şeyi hatta her şeyi sezen bir kimsenin bulunması*

mümkündür. Zira zihnin gücü için bir sınır olmadığından, tüm akledilirleri sezmenin ötesinde bir durum düşünülemez ki, bu (erişilebilecek) son noktadır. ''[261]

İnsanın bilmeye ilişkin tüm tecrübelerinin sebebi, nefis ile nefsin ilkeleri arasındaki münasebettir. Bu münasebeti yani insan nefsi ile semâvî varlıklar arasında bilgi akışını mümkün kılan, onların ortak bir cinsten (mütecânis) olmalarıdır.[262] Bu sebeple, bu ilkeyi "mücânese ilkesi" olarak anacağız. Bu ilkeye göre, aynı varlık türleri arasındaki iletişim, engelsiz ve tabii olarak gerçekleşir. Dolayısıyla aklî nefis, akledilirleri (ma'kûlât) doğrudan ve duyulurları da (mahsûsât) duyu güçleri aracılığıyla bilir. İşte nefsin, Faâl Akıl'ın feyziyle orta terimi elde etmesine ve neticeye (matlûb) ulaşmasına imkân veren şey, nefsin özü itibariyle tıpkı semâvî akıllar gibi aklî bir cevher olmasıdır.[263] Bununla birlikte, nefsin bedenle birlikteliğinden (mukârenet) kaynaklanan farklılıklar vardır ancak mücânese ilkesi, aklî nefsin hem başlangıcına/ilkesine (mebde') hem de gayesine ve akıbetine (me'âd) ilişkin bir hakikatin ve yetkinleşme sürecinde sahip olunan bir imkânın ifadesidir.

İnsanî nefsin ilkesi olan semâvî akıllar, varlığın bilgisine mükemmel olarak sahiptirler. Bu özellik onların, varlığı sebebinden bilmelerine dayanır. Semâvî akıllar tarafından bilinen veya düşünülen bütün bilgilere "akledilirler" denilir.[264]

---

[261] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 116. Bu ilke aynı zamanda nefis ile beden ilişkisinin mahiyetine ilişkin görüşün bir sonucudur. Şöyle ki, bu ilke nefsin bedene içkin ve bağımlı olmadığını düşüncesine dayanır, çünkü hiçbir cisim sonsuz güce sahip değildir. Bu sebeple yetkinleşmek için bu sınırlı cisimden kurtulmak ve aslında varolan sonsuzluğu gerçekleştirmek gerekir. a.mlf, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd,** (nşr.-trc. Mahmut Kaya), **Felsefe ve Ölüm Ötesi** içinde, Klasik Yay, İstanbul 2011, s. 30.

[262] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 117, a.mlf, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 396-401; Bu ilke asıl itibariyle Aristo felsefesinden gelir. Bkz. Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, s. 277 (5. dn); Mücanese ilkesinin Antik Yunan felsefesindeki şekli için bkz. Peters, **age**, s. 22, 24, 26-27.

[263] Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İsam Yay, İstanbul 2010, s. 163.

[264] Akledilirler, birinci akledilirler ve ikinci akledilirler olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ terminolojisinde "birinci akledilirler" kavramı, genel felsefî literatürdeki anlamından farklıdır. İbn Sînâ terminolojisinde birinci akledilirler, aklın hiçbir çaba harcamaksızın sahip olduğu bedîhî mantık ilkelerini ifade etmektedir. (Örneğin, "Bütün, parçadan büyüktür.") İkincil akledirler ise, aklın birinci akledilirlerden hareketle ulaştığı kazanılmış tümel bilgileri ifade etmektedir. Genel felsefî literatürde ise birinci akledilirler, "insan, ağaç, taş" gibi dış dünyada varlığı bulunan ve onlara yüklem olabilen kavramları ifade eder. (Örneğin, "Ahmet insandır.") İkincil akledilirler ise, dış dünyada kendilerine yüklem olabilecekleri bir karşılıkları olmayan tümel ve soyut kavramlardır. (Örneğin, "İnsan türdür.") Kutluer, İlhan, "Ma'kul", **TDVİA**, c. 27, s. 459.

Akledilirler, tam, ezelî ve değişmez bir bilgi bütünüdür ve insan ancak semâvî akıllara yöneldiği takdirde aklî bilgiye ulaşabilir. Çünkü akledilirler insan nefsinde önceden bulunmaz, elde edildiğinde ise sürekli olarak muhafaza edilemez. İbn Sînâ bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: *"Her orta terim, insan için bilinmeyen bir akledilir sûrettir. Bu sûretlerin haznesi (deposu) Faâl Akıldır. Dolayısıyla insanî nefis, semâvî akıllara yönelmediği takdirde hiçbir aklediliri elde edemez."*[265] Şu halde, insanın bilgisine kesinliğini veren orta terimlerin elde edilmesi, ancak Faâl Akıl'ın feyzi ile mümkün olmaktadır.

Sezgi teorisinin dayandığı bir diğer ilkesi, "Varlığın düzeni kıyasîdir." şeklinde ifade edilebilir. Buna göre, akledilirler arasındaki ilişki mantıkî yani kıyasî bir özellik taşır. Akledilirler varlığın bir ifadesi olduklarından varlığın yapısı kıyasî bir özellik taşır, dolayısıyla varlığın bilgisine ulaşmak için bu düzenin takip edilmesi zorunludur. Bu nedenle, İbn Sînâ felsefesinde Mantık, yalnızca felsefe tahsil edenler için zorunlu olan bir araç olarak sağladığı yarar dolayısıyla değil, akledilirlerin birbiriyle ilişkili olduğu bağlayıcı ilkeyi yansıttığı için vazgeçilmezdir. Buna göre, insanın akledilirlere ulaşmak için akledilirleri ifade eden her bir önermeyi doğrulayan kıyasları takip etmesi gerekir.[266] Bu, büyük ve küçük öncülün birbirleriyle ilişkisini sağlayan orta terimin bulunmasını gerektirir ki, bu keşfin İbn Sînâ'nın bilgi teorisindeki karşılığı sezgidir.[267]

İbn Sînâ'ya göre bilgi, sebebi bilmektir. Dolayısıyla bir şey ancak sebepleri (illet) bilindiğinde gerçek anlamda bilinmiş olur. Bu bakımdan orta terimi bulmak, sebebi bilmek demektir.[268] İnsanın bilgiye ulaşması, hakiki ilmi veren sebebi yani orta terimi keşfetmesine bağlıdır.[269] Orta terim, büyük ve küçük terimler[270]

---

[265] İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 122.

[266] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s.107.

[267] Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", s. 216-217.

[268] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 33-34. Sebeplilik ilkesinin, İbn Sînâ'nın bilgi teorisi bakımından önemi için bkz. Türker, **age**, s. 188-202.

[269] İlim tümeli bilmektir, tümel, bir varlıklar bütününün ortak olarak paylaştığı şeydir, tümel yoksa bilgi mümkün değildir. Bilgi, tikelleri algılayan duyu ile değil, tümelleri kavrayan akılla mümkündür. krş. Aristoteles, **Metafizik**, s. 179,186.

[270] Kıyasta üç terim bulunur. Büyük terim, kaplamı en geniş olan terimdir ve sonuç önermesinde yüklem olur. Küçük terim, kaplamı en az olan terimdir ve sonuç önermesinde "konu" olarak

arasında bağlantı kurmayı (sebep birliğini bulmayı), böylece büyük terimdeki hükmün, küçük terim için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmayı sağlar. Buna göre, kıyasta asıl işlev orta terime aittir; orta terim bilinmiyorsa, delile sahip olamayız. Öyle ki, kesin bilgiyi elde etmek için zorunlu olan burhânın esasını, neticenin ispatını sağlayan orta terim teşkil etmektedir.

İnsan zihni, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, *"her zihinsel öğretim ve öğrenim, önceki bir bilgiyle gerçekleşir."*[271] Buna göre, hem kavram bilgisi (tasavvur) hem de yargı bilgisi (tasdik), bilinmek istenen şeyin özelliğine göre, önceden sahip olunan bir bilgiyi gerektirir. Elde edilecek bilgi ister bir başkasından öğrenilsin, ister insanın bizzat kendi çıkarımına dayansın, bu ilke geçerlidir.[272] Bu ilkenin sezgisel bilgi için de geçerli olduğunun bilinmesi, sezginin mahiyetinin anlaşılması için kritik bir önemi haizdir. Çünkü bu ilke, sezginin aklî karakterini ortaya koymakta, bu sayede kavramın bilgi teorisi içindeki yeri mistik ve müphem bir temele değil, aklî bir temele dayanır.

1.1. İlk ve Orta Dönem Eserlerinde Sezgi

Sezgi kavramı İbn Sînâ'nın eserlerinde farklı ifadelerle tanımlanmıştır. Bu farklılıkların, kavramın mahiyeti ve işlevi konularında sağladıkları katkı incelemeye değer bir konudur. Bu incelemede, farklı tanımlarda yer alan unsurları, kavramın hangi konu ve disiplin içinde tanımlandığını ve nihayet tanımın bulunduğu eserin İbn Sînâ'nın felsefî faaliyetinin hangi döneminde

---

bulunur. "Bütün insanlar ölümlüdür." (büyük öncül); "Sokrates insandır." (küçük öncül) İşte bu iki öncülden hareketle aklımız, insan olma nedeninde birleştiklerinden dolayı büyük terim olan "ölümlülük" vasfının, küçük terim olan "Sokrates'e" iletilmesini sağlayarak, "Sokrates de ölümlüdür." (Sonuç) şeklindeki yargısına ulaşır.

[271] İbn Sînâ, **age**, s. 7; krş. Aristo, **İkinci Analitikler**, s. 3. Bu ilke, Aristoteles'in eserinin ilk cümlesidir.

[272] İbn Sînâ, **age**, s. 8, 10.

yazıldığını dikkate almak gerekir.[273] Şimdi bu üç hususa dikkat ederek sezginin filozofun eserlerinde nasıl tanımladığını anlamaya çalışacağız. Bunun için birinci olarak, İbn Sînâ'nın felsefî faaliyetinin ilk dönem eserlerinden **Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye**, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, **Risâletu ahvâli'n-nefs**; orta dönem eserlerinden **Kitâbu'l-Hidâye, eş-Şifâ, en-Necât, Dânişnâme**'de sezginin bulduğu yeri inceleyeceğiz.[274]

İbn Sînâ'nın ilk eseri olan **Mebhas**'de sezgi kavramı yer almaz ancak filozofun sonraki eserlerde sezgi ile açıkladığı bazı temel konular bu eserde sezgi kavramı zikredilmeksizin ele alınmıştır. İbn Sînâ bu risâlede, akledilirleri birinci ve ikinci akledilirler olarak ayırmakta ve her birine dair detaylı açıklamalar vermektedir. Birinci akledilirler, ilahî ilham sonucu; ikinci akledilirler, genel olarak kıyasa dayalı akıl yürütme sonunda elde edilir. Ancak keskin zekâlı insanlar, ikinci akledilirleri de ilhâm ile bilir ki, bu durumda öğrenen ve öğreten kişinin kendisidir.[275] Sonraki eserlerinden anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ birinci akledilirlerin elde edilmesi konusundaki bu düşüncesini değiştirmiştir. Buna göre, birinci akledilirlerin ilahî ilhâm ile geldiği düşüncesi yerini, bu ilkelerin heyulânî aklın yaratılıştan (ğârizî) sahip olduğu fikrine bırakmıştır. İkinci akledilirlere ulaşmak ise, sonraki dönem eserlerinde insanî nefsin fikir veya sezgi ile bilgiye ulaşmasını sağlayan aklî fonksiyonu ile açıklanmıştır. Anlaşılıyor ki, sonraki eserlerdeki "sezgi-fikir" karşıtlığı, bu risâlede "ilham-fikir" karşıtlığı şeklinde yer almıştır. Yani bu eserde ikinci akledilirlerin elde edilmesinin bir yolu olarak sezgi kavramı kullanılmamıştır ancak buradaki "ilhâm" kavramı, sonraki eserlerde

---

[273] Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin filozofun eserlerinin kronolojik incelenmesi ile anlaşılabilecek iki farklı biçiminin bulunduğunu iddia etmektedir. Gutas'ın bu iddiasını açıklarken kullandığı "standart görüş" nitelemesi, sezgi teorisinin İbn Sînâ'nın ilk ve orta dönem eserlerindeki şeklini; "gözden geçirilmiş görüş" ise, bu teorinin **el-Mübâhasât'**ta işaretleri verilen ve net olarak **el-İşârât ve't-Tenbihat**'taki şeklini ifade eder. Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 114-116.

[274] İbn Sînâ, temel felsefî kavramların tanımlarını içeren bir risâle yazmıştır ancak bu eserde sezgi (hads) kavramının tanımı yer almamaktadır. İbn Sînâ, **Fi'l-Hudûd**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 63-82; Eserin yazım tarihine ve muhtevasına ilişkin bilgi için bkz. Uysal, Enver, **Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları,** Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 55-60.

[275] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 171.

"sezgi" kavramıyla aynı muhtevaya sahiptir.[276] Bu durumda, dinî bir kavram olan ilhâmın yerini, felsefî/epistemolojik bir kavram olan sezgi almıştır. Bu kavramsal değişim, aynı zamanda sezgi ile ilhâm kavramı arasındaki yakın ilişkiyi gösterir. İbn Sînâ'nın, sonraki eserlerinde "ilahî ilhâm" yerine sezgi kavramını koymak sûretiyle yaptığı bu değişiklik, hem teorinin iç bağlantılarını ve uyumunu sağlamış, hem de teorinin uygulama alanının genişlemesine imkân vermiştir.[277]

İbn Sînâ bu eserinde, sezgi teorisini nübüvvet teorisine bağlayan ve sezginin en yüksek derecesini ifade eden "kutsî ruh" kavramını kullanmıştır ancak "sezgi" kavramı ile irtibatlandırmamıştır:

> *"Bazı insanlar, akıl gücünün yüksekliği ve Faâl Akıl (el-Aklu'l-Küllî) ile ittisal konusunda sahip olduğu üstün yetenek sayesinde akledilire ulaşma konusunda kıyas yoluna başvurmaya, düşünme sürecine ihtiyaç duymaksızın, ilhâm ve vahiy yoluyla akledilirin husûlü ile desteklenirler. Bu, aklî nefsin özel bir niteliğidir ki, "takdis" olarak isimlendirilir, buna uygun olacak şekilde bu aklî nefse "kutsî ruh" (er-ruhu'l-mukaddes) denilir. Ancak bu seviyeye, Allah'ın peygamberleri dışında kimse erişemez."*[278]

Bu ifadeler, bu konuda diğer eserlerde karşılaştığımız anlatımlarla, sezgi kavramının yer almaması dışında bütünüyle örtüşmektedir. Yani filozofun sezgi teorisinin zirvesi olan "kutsî akıl" kavramı ve bu kavramın nübüvveti açıklamak noktasındaki işlevi ilk eserden itibaren söz konusudur. Ancak bu kavram henüz açıkça sezgi kavramı ile ilişkilendirilmemiştir. Sonuç olarak, filozof bu eseri yazdığı dönemde, yani telif hayatının ilk yıllarında, henüz "hads" kavramını, sonradan yüklediği anlam ve işlevleri ile kullanmamaktadır.

---

[276] "Akledilir sûretlerin (birinci akledilirler) elde edilişi (husûl) iki yoldan biriyle gerçekleşir. Birincisi, ilâhî ilhâmdır ki burada herhangi bir öğretim veya bir duyunun kullanılması söz konusu değildir. İlahi ilhâm sonucunda apaçık akledilirler (el-ma'kûlatü'l-bedihîyye) elde edilmiş olur. "Bütünün parçadan büyük olduğunu" veya "iki zıt şeyin aynı şeyde bir araya gelmeyeceğini" bilmemiz gibi. İkinci yol, akledilir sûretin, kıyas ve burhani kanıt yolu ile keşfedilmesi şeklinde olur." İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 168; krş. a.mlf, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219-220.

[277] Gutas, **Avicenna**, s. 171-172.

[278] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 171.

Bu eserde sezgi ile ilişkili bir diğer konu, sonraki eserlerde sezginin, fikrin son aşamasını yani "ilâhî feyzi" ifade eden anlamı ile ilgilidir. Buna göre, insan aklı kıyasları oluşturma konusunda bir zaman sürecinde fiilini icra eder ancak bilinmek istenenin kazanımı (husûlü) "bir anda" gerçekleşir. İbn Sînâ bu düşüncesinin şöyle ifade etmiştir: *"Akıl, düşünceyi (raviyye) kullanarak kıyasları oluşturmada, bir zaman sürecinde fiilini icrâ eder. Ancak neticenin elde edilmesi, bir zaman sürecinde değil, bir anda (def'aten) gerçekleşir*."[279] Filozof burada bilgiye ulaşma süreci ve bu sürecin sonucuna ilişkin bir ayrımı ortaya koymaktadır. Bu ayrım, diğer eserlerde sezginin bir anlamı ile uyumunu göstermektedir.

İlk dönem eserlerinden olan **el-Mebde' ve'l-me'âd** eserinde, sezgi kavramının tanımına ilişkin üç husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, sezginin, duyu, vehim, tahayyül güçleri gibi fiilini bir alet aracılığıyla icra eden dolayısıyla yaşlandıkça zayıflayan bir yeti olarak tanımlanmasıdır. Buna göre, aklî nefis (en-nefsu'n-natıka) fiilini (akletmeyi) bir alet aracılığıyla gerçekleştirmez. Şayet aklî nefis, bir alet aracılığıyla akletseydi, yaşlılık ile birlikte akılda bir zayıflama olurdu, tıpkı fiilini bir alet aracılığıyla gerçekleştiren vehim, sezgi, duyu ve tahayyül güçlerinde olduğu gibi. Çünkü alet körelince, aletle icrâ edilen fiilin başarısı da düşer. Yaşlı bir insanın gözü ile genç bir insanın gözünün görme derecesi arasındaki fark, bunun bir örneğidir.[280] Bu konuyu **Sezgi ve İç Duyular** başlığı altında inceleyeceğiz.

İkinci olarak bu eserde sezgi, peygambere mahsus üç özellikten birincisi olarak tanımlanmıştır. Nübüvvetle ilgili bu üç üstün özellik, ilk olarak bu eserde ele alınmıştır. İbn Sînâ bu özelliklerden birincisi olan sezgiyi şöyle açıklamaktadır: *"Peygambere mahsus gücün (el-kuvvetu'n-nebeviyye) üç özelliği vardır. ... Birinci özellik, aklî güce aittir. Bu güç sayesinde söz konusu insan, son derece güçlü olan sezgisi (hads) yoluyla, birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere, başka bir insanın öğretmesi olmaksızın, Faâl Akıl ile ittisalinin gücü*

---

[279] İbn Sînâ, **age**, s. 170.
[280] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 103.

(li-şidde) sebebiyle en kısa sürede ulaşır."[281] Burada sezgi, *"herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramaktır."* şeklinde tanımlanmış ve peygambere mahsus olan gücün aklî yönü olarak gösterilmiştir. Sezgi, nebevî gücün aklî yönünü oluşturmaktadır çünkü sahip olduğu bu üstün özellik sayesinde peygamberin herhangi bir öğretim sürecinden geçmeksizin akledilirlerin bilgisine bir anda ulaşması mümkün olmaktadır. Ayrıca filozof, sezginin insanî bir tecrübe veya olgu olarak, pek çok insanın şahit olduğu veya bizzât tecrübe ettiği bir gerçeklik olduğuna işaret etmiştir. Kavramın nebevi gücün bir özelliği olmasının yanı sıra, birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere ulaşmanın bir yolu olması; herhangi bir öğretim olmaksızın orta terimin kavranması anlamında bir epistemolojik kavram olarak tanımlandığı görülmektedir.

Üçüncü olarak eserde, *"rüyanın yorumunun doğru yapılarak aslın bilinmesi",* sezgi fiiliyle anlatılmıştır. Buna göre, bazı rüyaların yorumlanması (tâbir) gerekir. Bu yorumun isabetle yapılaması ve rüyada görülen sûretin aslının bilinmesi, yani rüyada görülen temsilî veya taklidî sûretten (fer'), o sûretin aslına (asl) çıkarım yapma, zihnin sezgi fiiline bağlanmıştır.[282]

Risâletu ahvâli'n-nefs'teki sezgi ile pasajlar, **eş-Şifâ** ve **en-Necât** eserlerindeki pasajlar ile büyük ölçüde aynıdır.[283] Bu sebeple, tamamen aynı olan fikirleri, **eş-Şifâ** eserini incelediğimiz yere bırakıp, yalnızca bu fikirleri tavzih eden bir hususa işaret edeceğiz. Bu eserde sezgi, "nazarî güce ait bir meleke" olarak tanımlanmış ve bu özellik bakımından yetkinliğe eren kişinin (peygamberin) insanların en üstünü olduğu ifade edilmiştir: *"İnsan türünün en*

---

[281] İbn Sînâ, **age**, s. 117.

[282] İbn Sînâ, **age**, s. 65; krş. a.mlf, **Fi'l-Kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1986, s. 59.

[283] **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219-220'deki pasajların **Risâletu ahvâli'n-nefs**'teki mukabili şöyle: "Akledilirleri elde etmek için, kıyastaki orta terimi keşfetmemiz gerekir. Orta terim iki yolla elde edilebilir. Bazan sezgiyle elde edilir ki, sezgi insan zihninin, orta terimi elde etmek için kendiliğinden yaptığı hareketidir. Zekâ ise, sezginin derecesi ile ilgilidir. Orta terim bazen de öğrenmeyle elde edilir. Öğrenmenin ilkesi/başlangıcı da sezgidir. Varlığın (eşya) bilgisinin sezgi sahiplerinin istinbatına dayanma anlamında sezgide nihayetlenmesi kaçınılmazdır. Sezgi sahipleri (erbâb), (ulaştıkları bilgileri) öğrenenlere verirler. Şu halde insan zihni yalnızca sezgi ile işlevini yerine getirebilir ve bir öğretici olmadan kıyası kurabilir." İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 122-123.

üstünü, nazarî gücün sezgisi (sezgi melekesi) konusunda kemâle eren kişidir ki, bu sezgi sayesinde bir öğreticiye ihtiyacı kalmaz."[284] Buna göre peygamberin insanlar içindeki üstün konumu, sezgi gücünün yetkinliği nedeniyle hiçbir öğreticiye ihtiyaç duymaksızın hakikatin bilgisine erişmesine dayanmaktadır.

Kitâbu'l-Hidâye'de, kavram bilmeye ilişkin genel bir anlam kazanarak yer almış, ayrıca sezginin fikir kavramına nispetinin belirginleştiği bir açıklama getirilmiştir. Bu genel anlam, bilmeye konu olan şeylerin hem mahiyetiyle, hem de kapsamı ile ilgilidir. Şöyle ki, sezgi ile hem nazarî hem de amelî alanların bilgisine ulaşılabilir, öyle ki bu bilgiler tüm akledilirleri de kapsayabilir. İbn Sînâ, sezgiyi fikir gücüne nispet ederek bir fiil olarak kullanmış, ayrıca orta terimin elde edilişinin tek yolu olarak sezgiyi göstermiştir: *"Düşünce (el-fikra), hakikati sezebilir (tahdisu) ve iyiliği (hayr) kavrayabilir (teftanu). Ancak düşünce, artma ve eksilme açısından bir farklılık arzeder. Tüm farklı dereceler, herhangi bir öğretim (ta'lîm) olmaksızın orta terimin sezgi yoluyla elde edilmesiyle gerçekleşir."*[285] Burada orta terimin elde edilişinin tek yolu olarak sezginin zikredilişi, sezginin düşünme sürecinin son aşaması olan "akledilirin feyzi" anlamıyla ilgilidir. Sezginin, hakikati keşfetmeyi ve hayrı bilmeyi kapsaması, insanın tüm bilme tecrübesinin sezgi yetisine dayanması demektir. Dolayısıyla sezgi, insanın zihinsel yetilerinin genel adı, yani zihnin genel gücüdür. Buna göre sezgi, insanın bilme etkinliğindeki sürat, kesinlik ve kendiliğindenlik özelliklerini ifade etmesinin yanında, insanın bilme kabiliyeti, öğrenme yatkınlığının genel adıdır. İnsanların derecelendirilmesinde sezginin ölçüt olarak alınması, bu genel anlamı düşünüldüğünde daha anlaşılır olmaktadır.

İbn Sînâ felsefesinin şaheseri olan **eş-Şifâ,** sezgi teorisinin temel konularını içerir. Eserin iki farklı bölümünde kavramın farklı açılardan ele alındığı görülür. **eş-Şifâ İkinci Analitikler**'de sezgi bir bilme yolu olarak diğer bilme yolları ile

---

[284] İbn Sînâ, **age**, s. 125.

[285] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hidâye**, (nşr. Muhammed Abduh), Mektebetü'l-Kahire el-hadîse, Kahire 1974, s. 293.

ilişkisi içinde tanımlanmış,[286] **eş-Şifâ en-Nefs**'te, bir yetenek olması bakımından nefis teorisi temelinde ve nübüvvet teorisi ile irtibatı bakımından ele alınmıştır.

İlk olarak, sezginin "bir bilme yolu" olarak ele alındığı ve bilgi felsefesinin diğer bazı temel kavramlarıyla birlikte tanımlandığı pasajı inceleyelim:

> *"Zihin, sanat, anlama, hikmet, zekâ ve sezgiye gelince, bunların çoğunun Tabiat felsefesi ve Ahlak ilimleri gibi diğer disiplinlerde incelenmesi daha uygundur. Yine de biz burada, bunları tanımlamakla yetineceğiz.*
>
> ***Zihin**, nefsin terimleri ve görüşleri kazanmaya hazır ve kabiliyetli bir gücüdür. **Anlama**, bu gücün, başkasından kendisine gelen şeyi tasavvur etmeye hazırlıklı oluşunun iyiliğidir. **Sezgi, bu gücün (zihnin), orta terimi kendiliğinden ele geçirme hareketinin iyiliğidir**. Mesela insan aya bakar ve onun ancak güneşe bakan tarafının belirli şekillerde aydınlandığını görür. Böylece zihni, sezgisiyle orta terimi yakalar: 'Ayın ışığının kaynağı güneştir.' **Zekâ,** bu gücün gecikmesizin kısa zaman içinde gerçekleşen sezgisinin iyiliğidir. **Fikir**, insan zihninin ilkelerden bilinmek istenenlere doğru, tekrar ilkelere dönmek üzere hareket etmesidir ."*[287]

Sezgi, zihnin temel işlevini *"kendiliğinden ve iyi yapmasını"* ifade eder. Zihin kavramı, sezginin tanımını anlamak bakımından önemlidir.[288] Bu sebeple ilk olarak, zihnin, nefsin bir gücü olmasının anlamını belirginleştirmek; ikinci olarak, zihnin temel işlevinin "kendiliğinden ve iyi yapması" ifadesini açıklamak gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre "güç" (kuvve), nefsin belirli türdeki fiillerinin ilkesidir.[289] Bütün bu güçlerin dayanağı olan nefis, bir güçler/yetiler bütünüdür. Zihin gücü, "terimleri ve görüşleri", kavram bilgisi ve yargı bilgisini elde etmeye hazır ve kabiliyetlidir. Nefsin akletme sürecini gerçekleştirmesi, kuvve halinden fiil haline

---

[286] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 8, 200.

[287] İbn Sînâ, **age**, s. 200.

[288] İbn Sînâ'ya göre, "zihin", fikir, sezgi ve anlamayı (fehm) içeren kapsamlı bir kavramdır. Bu nedenle öğretimin "zihinsel" olarak nitelenmesi, "fikrî" olarak nitelenmesinden daha uygundur. İbn Sînâ, **age**, s. 10.

[289] İbn Sînâ**, eş-Şifâ en-Nefs,** s. 27-30.

çıkmasıdır. Zihnin "hazır ve kabiliyetli" olması, akledilirlerin bilgisine ulaşarak fiil haline geçmeye elverişli olduğu ve bu amaçla birtakım güç ve yetilerle donatılmış anlamıdır. Sezgi, zihnin orta terimi elde etmek için yaptığı hareketlerden biridir ve zihnin aynı amaca yönelik diğer fiillerinden neticeye ulaşmak bakımından bir üstünlüğü söz konusudur. Bu sebeple İbn Sînâ, sezgiyi akletme sürecinin amacının en iyi şekilde gerçekleşmesi olarak görüp, "*orta terimi elde edişinin iyiliği*" şeklinde nitelemesi, bu kavramı akletmeyi ifade eden diğer kavramlar arasında üstün bir konuma yükseltmiştir.

Sezgi, orta terimin elde edilmesi noktasında zihnin fiilinin "kendiliğinden" ve "iyi" olmasını ifade eder. Bu iki özellik, kavramın diğer bilme yollarından ayrılan yönlerini anlamak noktasında önemli iki işarettir. İbn Sînâ'ya göre, *"kendiliğinden olan", "başlangıcı tabii olandır (ma bed'uhu tabi'î)",* yani tabii olan, öznede meydana gelmesi zorunlu olan, istek ve irade gerektirmeyen şeydir.[290] "İstek ve irade gerektirme", diğer metinlerde "talep" kavramı ile ifade edilmektedir, dolayısıyla "kendiliğinden" kaydının anlamı, "talep" yani "bilinçli bir yöneliş" olmaksızın bilmenin en iyi şekilde gerçekleşmesidir. Aynı eserin bir başka pasajında, sezgide talebin bulunmayışı şöyle ifade edilmiştir: *"Sezgisel (hadsî), bilinmek istenen şey (matlûb) zihne göründüğünde orta terimin* ***bir talep olmaksızın*** *zihinde canlanmasıdır. Bu çoğunlukla gerçekleşir. Yahut iki öncülden biri, zihne görünür ve görünen bu öncüle ya küçük ya da büyük terim bir anda eklenir, böylece herhangi bir* ***fikir ve talep olmaksızın*** *sonuç ortaya çıkar."*[291] Anlaşılıyor ki, sezginin iki türünde de talep bulunmamaktadır.

İbn Sînâ, "zekâ" kavramını tanımlarken iki hususiyeti öne çıkarmıştır. Bunlardan birincisi, zaman unsurudur; bu unsur "zekâ" kavramının ayırt edici özelliğidir.[292] İkinci hususiyet, zekânın *"tam sezgi"* şeklinde nitelenmesidir. Bu

---

[290] İbn Sînâ, **es-Semâu't-Tabi'î**, s. 66, *nakleden*, Gutas,"Sezgi ve Düşünme", s. 118.
[291] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 9.
[292] Gutas, **agm**, s. 102.

iki özellik, *"zekâ, sezginin güçlü oluşudur."* şeklindeki ifadelerinin[293] anlamını belirler ve zekâyı sezginin nitelik açısından üst derecesi olarak konumlandırır.

İbn Sînâ'nın ilk ve orta dönem eserlerinde, "zaman unsuru" sezginin yalnızca bir türüne mahsustur. Son dönem eserlerinde ise bu unsur, sezginin temel unsurlarından biri olacaktır. Bu durum İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Sezginin iki şeklini açıklayan filozof, ikinci şekilde "bir anda" (def'aten) ifadesini kullanmaktadır, dolayısıyla zaman unsuru sezginin bir türüne ancak daha az gerçekleşen türüne ait bir hususiyetolmaktadır.

İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**'te sezgiyi, akledilirleri elde etmenin iki yolundan biri olarak değerlendirmiş ve "*zihnin orta terimi kendiliğinden bulmaya yönelik fiili"* şeklinde tanımlamıştır. Akledilirleri elde etmenin diğer yolu olan öğrenmenin (ta'lim) de sezgiye dayandığı ifade edilmiştir. Bu, sezginin kapsamı ve değerini belirleyen bir husustur. İbn Sînâ bu düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

> *"Akledilir şeyleri (el-umûru'l-mâ'kule) elde etmek ancak kıyastaki orta terimin elde edilmesi ile olur. Orta terimin elde edilmesinin (husûl) iki yolu vardır.* ***Birincisi sezgidir ki bu, insan zihninin kendiliğinden (bizatihi) orta terimi bulup çıkarma (istinbat) fiilidir****. İkincisi öğretimdir. Aslında öğretimin (ta'lim) ilkeleri de (mebâdi') sezgidir. Diyebiliriz ki, şeyler (umûr) sonunda uzmanların (erbâb) sezgi ile bulup çıkardığı ve öğrenenlere aktardığı sezgilere dayanır."*[294]

Sezgi ikinci akledilirlere ulaşmanın iki yolundan biridir ve zihnin "kendiliğinden" yaptığı bir hareketidir. Bu özelliği ile öğrenmeden ayrılan sezgi, bir başka açıdan öğrenmenin ilkesi/başlangıcıdır (mebde'). Çünkü felsefî bilginin, öğretim silsilesi içinde aktarımının geçerli olmadığı bir ilk öğretmende nihayetlenmesi zorunludur; ilk öğretmenin bilgiye ulaşma yolu, sezgidir. "İlk öğretmen" örneği, zihnin ikinci akledilirlere ulaşmasının sadece sezgi ile mümkün olduğunu gösterir. Bu ise, peygamberin ve üstün sezgi yetisine sahip filozofların durumunu açıklar.

---

[293] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 168.
[294] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219.

İbn Sînâ yukarıdaki pasajın devamında, sezgiyi, *"insanın öğrenme konusunda sahip olduğu güçlü yetenek"* olarak tanımlamıştır. Bu anlamıyla insanın sezgi yetisinin güçlü olması, Faâl Akıl ile ittisal konusunda sahip olduğu hazırlığı ifade eder. Bu sebeple filozof, sezgi yetisi bakımından insanların farklı derecelerde bulunduğuna işaret etmiş, bu derecelendirmede en üst konumda bulunan kutsî akıl sahibi peygamberin, öğreticiye veya öğrenme süreçlerine ihtiyaç duymaksızın akledilirleri elde edebildiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla, sahip olunan sezgi yeteneğinin derecesine göre insanın, aklî nefsi feyze hazırlayacak nazarî çalışma, fikir ve araştırma süreçlerine duyduğu ihtiyaç azalır. Bu öyle bir noktaya varabilir ki, aklî nefsin kuvveden fiile çıkması, Faâl Akıl'la ittisal konusunda hiçbir şeye muhtaç olmayabilir. İşte bu seviye, peygamberlik seviyesidir.[295]

en-Necât'ta sezgi, *"bilinmek istenen zihne göründüğünde, zihnimizin bizi bu bilgiye ulaştıracak olan orta terimi bulmaya yönelik hareketinin hızlılığı"* şeklinde tanımlanmıştır. İbn Sînâ'nın tanımı açıklama sadedinde sarfettiği, *"kısaca sezgi, bilinenden bilinmeyene intikâlin hızla gerçekleşmesi*" ifadesi,[296] hem önceki eserlerde görülen genel anlamı teyit eder hem de sezgiyi özel bir bilme yolu yapan hususiyeti (sürât-i intikâl) işaret eder. Ayrıca sezginin, insanın diğer bilme/öğrenme tecrübelerinde olduğu gibi, bilinenlerden hareket etmeyi içerdiği ifade edilmiştir. Bu, sezgisel bilginin mahiyetini ve aklî karakterini ortaya koyar. Bu eserde, sezginin tanımı konusunda diğer eserlerde yer almayan bir katkı da, sezginin orta terimin bilinmesi durumunda büyük terimi bulmak anlamına gelmesidir.[297]

Dânişnâme'de, sezgi kavramı, hem anlamanın hızı olarak belirlenmiş, hem de "öğrenme" (ta'lim) kavramının mukabili olarak görülmüştür: *"Orta terim*

---

[295] İbn Sînâ, **age**, s. 220.

[296] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 168.

[297] "Sezgi bilinmek istenen (matlup) olduğunda, zihnin orta terimi bulmaya yönelik; orta terim var ise, büyük terimi bulmaya yönelik hareketidir. Yani sezgi, bilinenden bilinmeyene hızlı bir intikaldir." İbn Sînâ, **age**, s. 168. Bu eserde, **Kitâbu'ş-Şifâ**'daki ifadelerin tekrarı olan pasajlara yer vermedik. **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 200'ün mukabili **en-Necât,** s. 168; **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219-220'nin mukabili **en-Necât**, s. 340-341.

ya sezginin nefse attığı hızlı anlamayla elde edilir ki bu, nefsin Faâl Akıl'dan gelen etkiyi kabule hazırlanmasıyla olur ya da bir öğretmenden elde edilir. Sezgi de iki çeşittir: Birisi gecikmeli ve yavaş, diğeri hızlı."[298] Burada sezgi, nefsin Faâl Akıl'ın feyzini kabul konusundaki hazırlığının güçlü oluşunu ve akledilirin elde edilmesinin hızını ifade eder. Ancak bu konuda farklı dereceler söz konusudur. Bu farklı dereceleri burada "yavaş ve hızlı" olarak belirleyen İbn Sînâ, diğer eserlerinde bu dereceleri detaylandırmaktadır.

1.2. Son Dönem Eserlerinde Sezgi

İbn Sînâ'nın son dönem eserleri, **el-Mübâhasât, el-İşârât** ve **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**'dır. Bu eserlerden **el-Mübâhasât**'ın sezgi teorisi bakımından hususî bir yeri vardır; çünkü eser, diğer eserlerde bulamadığımız yönleri, ayrıntı ve açılımları içerir. İbn Sînâ bu eserinde, sezginin tanımı, önemi, işlevi, fikir ile ilişkisi konusunda hem öğrencilerinin şüphe ve tereddütlerini, hem de bazı muarızlarının itirazlarını cevaplamıştır.[299]

İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**'ta sezgiyi "ilahî bir feyiz ve aklî bir ittisal" olarak tanımlamıştır: "*Sezgi ilâhî bir feyizdir ve hiçbir çaba göstermeksizin (bilâ kesbin elbettete) gerçekleşen aklî bir ittisaldir. Bazı insanlar, öğrendikleri şeylerin çoğunda düşünmeye (fikr) neredeyse hiç ihtiyaç duymayacak düzeye ulaşabilir ve kutsî nefsin gücüne sahip olabilirler."*[300] Bu tanımda yer alan, "feyiz" kavramı, bilgiye ulaşma sürecinin yukarı âlemden aşağı âleme doğru olan boyutunu; "ittisal" kavramı ise, aşağı âlemden yukarı âleme olan boyutunu ifade eder. Buna

---

[298] İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 480.

[299] Gutas, **el-Mübâhasât**'ın, "standart görüşten gözden geçirilmiş görüşe geçişin önemli belgelerini içerdiğini" ileri sürmektedir. **el-Mübâhasât**'ın, uzun bir zaman zarfında, İbn Sînâ ile öğrencilerinin müzakerelerinin, filozofun ölümünden bir veya iki yıl sonra kaleme alınması ile vücuda geldiğini düşünürsek, Gutas'ın iddiasını eserin kronolojik olarak **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ın yazılmasından önce olduğuna dayandırması, bizzat eserin oluşum süreci bakımından tartışmaya açıktır. Y. Michot da, **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ın bir son dönem eseri olmadığını düşünmektedir. Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 115-116/(5. dn); Michot, Yahya, J., **İbn Sînâ: Lettre au Vizir Abu Sa'd**, s. 32; *nakleden*, Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl", s. 169 (1. dn).

[300] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107.

göre, sezgi kavramı, bazen insan nefsinden hareketle bazen de Faâl Akıl'dan hareketle tanımlanmıştır. Bu iki yön, bilgi konusundaki tüm kavramlar ve süreçler için geçerlidir. Filozof bazen insanın bilme yetilerini esas alarak istidlal sürecini tahlil ederken, bazen de bilginin kaynağı olan Faâl Akıl'dan hareketle ittisal sonucunu (feyz) incelemektedir. İbn Sînâ epistemolojisini anlamak için bu iki perspektifin dikkate alınması gerekir.[301]

Bu eserde sezginin mükemmel tahakkukunun, süreç ve aşama barındırmadığı ortaya konulmuştur. Buna göre, aklî nefsin, fikirde sûretler üzerinde yaptığı birtakım işlem ve düzenlemeler söz konusu olmaksızın, orta terime bir anda ulaşması mümkündür:

> *"(el-Kirmânî tarafından yöneltilen sorulardan) biri de, onun sezgi hakkındaki sözü ve orta terimlerin ancak fikir aracılığıyla elde edileceği konusundaki ısrarıdır.*
>
> *(İbn Sînâ'nın cevabı:) (Kirmânî'nin bu görüşü) pek çok açıdan yanlıştır. (Çünkü) birincisi, mükemmel sezgi (el-hadsu'l-bâliğ), aklî nefsin, bir talep olmaksızın, diğer sûretler arasında gidip gelerek araştırmada bulunmaksızın, zihinde bir anda görünmesi için orta terime ulaştırılmasıdır. Bu, tecrübeyle sabit bir husustur ve en çok da uzman geometricilerde açıkça görülür."*[302]

el-Kirmânî,[303] İbn Sînâ'nın sezginin akledilirlerin bilgisine ulaşmak noktasındaki görüşlerine itiraz etmiş ve bu itirazını, "akledilirlerin bilgisine yalnızca fikir yoluyla ulaşılır" düşüncesine dayandırmıştır. İbn Sînâ'nın cevabında dikkat çeken ilk husus, sezgi kavramının işlev ve değerini anlamak için onun

---

[301] Bu iki yönün öneminin tecrid-feyiz kavramları bağlamında analizi için bkz. Türker, **age**, s. 32-45.

[302] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 72.

[303] el-Kirmânî, bu tür soru ve itirazlarını İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr aracılığıyla iletmektedir. Jules Janssens, İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr'ın, Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî ile ilişkisi konusunda ilgi çekici sonuçlara ulaşmıştır. Janssens, Behmenyar'ın **Kitâbu't-Tahsil** isimli eseri incelendiğinde, İbn Sînâ metafiziğinden inhiraf eden bir noktada bulunduğunu ve İbn Sînâ'dan çok el-Kirmânî'nin etkisinde olduğunu iddia etmektedir. Janssens, Jules, "Bahmanyar İbn Marzuban, A Faithful Discipline of İbn Sînâ?" **Before and After Avicenna** içinde, (ed. David Reîsman) Leiden: Brill, Boston 2003, s. 196-197.

mükemmel örneklerinden hareket etmesidir. İkinci olarak, ilk ve orta dönem eserlerinde gördüğümüz, "sezgide talep bulunmayışı" fikrinin devam ettiği görülmektedir.[304]

İbn Sînâ'ya göre, orta terimler Faâl Akıl'ın feyzi ile elde edilebilir; bu noktada aklî nefsin aklediliri elde etmek üzere yüce âleme yönelişi ancak bir duadır. Şayet bu yönelişle feyiz gerçekleşmezse, bu durumda insan, yine bir duadan ibâret olan nazarî çabası ve ahlakî arınması ile engelleri aşarak feyzi kabule hazır hale gelir. İşte sezgi, akledilirin, çabasız, nazarî hazırlık bulunmaksızın, yani fikir ve araştırma süreçleri yaşanmaksızın elde edilişini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, ittisal konusunda sahip olunan istidatın mükemmel oluşu nedeniyle insan, engelleri aşarak feyze hazır hale gelebilir.[305]

İbn Sînâ'nın bilgelik eseri **el-İşârât**,[306] sezgi teorisi bakımından da özel bir yere sahiptir. Filozof, akletme sürecini anlatırken, sezgi teorisinin pek çok konusuna yer vermiştir. Sezgi burada, *"orta terimin zihinde bir anda (def'aten) görünmesi"* şeklinde tanımlanır: *"Sezgi, insan zihninde orta terimin bir anda(def'aten) görünmesidir (temessül). Bu sonuç, ya talep ve isteğin (şevk) hemen akabinde (ancak) bir hareket olmadan elde edilir, ya da bir istek (iştiyak) ve hareket olmaksızın meydana gelir ve sezgi ile orta terim veya onun konumunda olan görünür."*[307] Burada, ilk ve orta dönem eserlerinden farklı iki husus bulunur. Birincisi, sezginin bir türünün talebi içermesidir. "Talep" bilinmek istenene (matlûb) bilinçli yönelişi ifade eder. Bu unsur, sezgi teorisinin bu üç temel konusunu (sezginin tanımı, fikir ile farkı ve sezginin çeşitleri) anlamak bakımından önemlidir. Burada "talep olmadan" ifadesi, bilinmek istenenin (matlûb), insanın bir kasdı olmaksızın zihne görünmesi anlamındadır. Talebin bilgiye ulaşma sürecindeki önemi, İbn Sînâ'nın şu işaretinden anlaşılabilir:

---

[304] Gutas, **el-İşârât**'ta değiştiği görülen bu fikrin **el-Mübâhasât**'ta devam etmesini, "*İbn Sînâ'nın, henüz talebin varlığı konusunda, yani orta terimi elde etmeye yönelik bilinçli bir karara sahip olmak konusunda emin olmadığı"* şeklinde yorumlamaktadır. Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 130.

[305] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 200-201.

[306] **el-İşârât**, İslam düşünce tarihinde büyük bir etki alanına sahiptir: "Bu eser, İbn Sînâ sonrası İslam felsefesinin mihveridir." İzmirli, **agm**, s. 42.

[307] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât,** c. 2, s. 393-394.

"Bilinmeyene ulaşmak için eldeki bilginin talep edilene ulaştırıcı yönünü derinliğine kavramak gerekir."[308] Neticeye (matlûb) ulaşmak için, bilinenlerden hareket etmek kaçınılmazdır, bu hareketin neye dayanacağı, bilinen bilginin nasıl kullanılacağı konusunda zihni yönlendiren faktörlerden biri, taleptir. Kanaatimizce talep kavramı iki farklı anlamda kullanılır. Birinci anlam, bilinmek istenene (matlûba) bilinçli yöneliş anlamıdır, bu anlamıyla sezginin en azından bir türünde bulunur. İkinci anlam ise, talebin fikirde olduğu gibi bilinenler ile bilinmeyen arasındaki hareketi ve süreci, aşamaları ifade eden anlamıdır. Sezgide bu anlamıyla talep bulunmaz, bu husus sezgi ile fikir kavramını birbirinin mukabili yapan ayrımlardan biridir.

Bu eserde karşımıza çıkan ikinci husus, daha önce zekânın tanımında yer alan "bir anda" (def'aten) unsurunun, burada sezginin tanımının temel unsuru ve ayırıcı vasfı olarak zikredilmesidir. Bu unsur, süreç ve aşamanın mukabilidir. Esas itibariyle İbn Sînâ bu ifadeyi, Tanrı'nın ve semâvî akılların yahut yetkinliğe ulaşmış ve ölümünden sonra bir akıl haline gelmiş aklî nefsin bilmesini tavsif için kullanır.[309] Akledilirlere bir anda ulaşma, sezginin yüksek derecesinin bir özelliği böylece tanımın temel bir unsuru olmuştur.

Burada talebin varlığı ile orta terimin bir anda husulü arasında bir uzlaşmazlık görülebilir. Çünkü talep, araştırma ve fikir sürecini işaret eder.[310] Ancak İbn Sînâ, *"talebin hemen akabinde"* kaydını koyarak, bu uzlaşmazlığı ortadan kaldırmakta, bu durumda "talep" kavramı, kendisiyle birlikte zikredilen "istek" (şevk) ile eşitlenmektedir.

İbn Sînâ, sezgiyi aklî nefsin feyze hazırlığının gücü olarak tanımlamış, fikir ve kutsî akıl kavramları ile ilişkisini semboller üzerinden açıklamıştır. Buna göre, aklî nefis, birinci akledilirler ile donatıldığı bilmeleke akıl seviyesinde,

---

[308] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 3. İbn Sînâ talebin önemini bir başka açıdan şöyle ifade etmiştir: "Faâl ilke, nefsin talebine göre tümel sûretleri ona birer birer verir (feyz), ancak nefis faâl ilkeden yüz çevirince feyiz kesilir." A.mlf, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 217.

[309] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 108.

[310] "Düşünceye dayalı olan (fikrî), bir tür taleple olan demektir." İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 9.

ikinci akledilirleri elde etmeye hazır hale gelir. Sezgi, bu hazırlığın güçlü oluşunu ifade eder. Bu güçlü oluş fikre nispetledir; çünkü hazırlığın en güçlü hali, sezginin en yüksek derecesi olan kutsî akıl seviyesidir. İbn Sînâ bu düşüncelerini Nûr ayetinde (Nur 24/35) yer alan semboller üzerinden ifade etmektedir:

> *"Heyulanî aklı takip eden güç, nefiste birinci akledilirlerin meydana gelmesiyle ortaya çıkan güçtür ki, akıl bu sayede ikinci akledilirlerin elde edilmesi için hazır hale gelir. Bu hazır oluş, bazen fikir ile olur ki bu zayıf olandır ve ayetteki "zeytin ağacının" sembolize ettiği şeydir. Bazen de sezgi ile olur ki bu, fikre göre daha güçlü bir hazır bulunuşluğu ifade eder. Sezgi, ayette "yağ" ile sembolize edilir. İşte bu ikinci güce bilmeleke akıl denir ki, onun da ayetteki karşılığı "fânus"tur. Bundan daha üstün dereceye erişeni ise kutsî güçtür ve ayette 'ateş değmese bile neredeyse yağı ışık verir' şeklinde ifade edilmiştir. Bundan sonra nefs için bir kuvve ve bir yetkinlik meydana gelir. Meydan gelen yetkinlik, nefs için bilfiil akledilirlerin zihinde müşâhede edilmesi ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir ki bu ayette "nur üstüne nur" şeklinde karşılığını bulur. Meydana gelen kuvve ise, nefsin elde ettiği-kazandığı ancak artık kendisinde bulunmayan akledilirin, kazanılmasına ihtiyaç duymadan istenildiği zaman müşâhede edilir olmasıdır ki, bu durum ayette "lamba" ile sembolize edilir. Söz konusu yetkinlik, "müstefâd akıl" diye isimlendirilir, söz konusu kuvve de "bilfiil akıl" diye adlandırılır. Melekeden tam fiile çıkaran ve yine heyuladan melekeye çıkaran da Faâl Akıldır ki, ayetteki karşılığı ateştir."*[311]

Sezgi, aklî nefsin ikinci akledilirleri elde etmek konusunda hazırlığının güçlü olması anlamında kullanılmıştır. Yeteneğin yahut hazırlığın güçlü oluşu, aklî nefsin Faâl Akıl ile ittisalin kolay ve doğrudan gerçekleşmesinin sebebidir. Sezgi yetsinin güçlü oluşu, Faâl Akıl ile ittisale hazırlığın ölçütüdür, bu nedenle "fikir, sezgi ve sezginin en üst derecesi olan kutsî güç" şeklinde hiyerarşi vardır.

İbn Sînâ'nın yazdığı son eser olan **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**'da sezginin tanımı ve bu tanımın unsurları konusundaki ifadeler, **el-İşârât**'taki

---

[311] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât,** c. 2, s. 388-389.

bilgilerle tamamen uyumludur. Eserde bu uyumun görülebileceği ifadeler şöyledir:

> *"Bu güç (aklî nefis), (birinci akledilirler vasıtasıyla) ikinci akledilirleri elde etmeye hazırlanır. Bu hazırlık, ya fikir yoluyla, yani birinci akledilirler üzerinde yaptığı bir araya getirme (terkip) işlemiyle yapılır; ya da sezgi yoluyla gerçekleşir. Sezgi, bir fikir ve teemmül olmaksızın orta terimin bir anda (def'aten) akılda belirmesidir (temessül). Orta terim, bir şeyin varlığının veya yokluğunun tasdiki için gerekli olan illettir, yani hükmü bildiren delilidir (ed-delilu'l-muarrif). Bu (akledilirlerin elde edilmesi) bazen bir talep ve isteğin (şevk) hemen akabinde; bazen de başlangıcında bir istek ve talep bulunmaksızın gerçekleşir."*[312]

Görülüyor ki İbn Sînâ, sezgi kavramını farklı eser ve disiplinlerde farklı ifadelerle tanımlamıştır. Bu farklı tanımlarda, bazen yalnızca ifade ya da vurgulanan husus değişirken, bazen de tanımın temel unsurları değişmektedir. Bu değişikliklerden bazıları filozofun bu kavram hakkındaki düşüncelerinin değişimine işaret olarak yorumlanabilir. Ancak bazı değişiklikler, kavramın anlam alanını çeşitli yönlerden belirginleştiren ifade ve vurgu farklılıklarıdır. Şimdi eserlerin kronolojisini esas alarak yaptığımız incelemenin sonucunu ifade etmeye çalışacağız.

İbn Sînâ'nın yazdığı ilk eser olan **Mebhas**'te sezgi kavramı yer almamıştır. Bununla birlikte henüz "hads" kavramını terminolojisi içine almamış olan filozof bu mefhumu "ilhâm" kavramı ile ifade etmiştir. Bu durum iki kavram arasındaki irtibatın da bir göstergesidir. **el-Mebde' ve'l-me'âd** eserinde sezgi, peygambere mahsus gücün (nebevî güç) aklî yönü olarak ve*"herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramaktır."* şeklinde tanımlanmıştır. Filozofun daha ilk dönemde sezgi ile nübüvvet arasında bir bağ kurduğu anlaşılmaktadır. Bu eserde ayrıca, sezgi bir fiil olarak, rüya tabirinde görüldüğü gibi, görülen sûretten görünmeyen aslı çıkarsamak anlamında kullanılmıştır.

---

[312] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 195-196.

Kitâbu'l-Hidâye'de, sezgi, akletme sürecindeki sürat, kesinlik ve kendiliğindenlik özelliklerinin yanında, insanın bilme kabiliyetini ve öğrenme yatkınlığını ifade eden genel bir kavramdır. **eş-Şifâ en-Nefs, en-Necât** ve **Risâletu ahvâli'n-nefs** eserleri, birbirine çok yakın ifadelerle sezgiyi akledilirlerin elde edilme yollarından biri olarak tanımlar ve fikir kavramının mukabili olarak konumlandırır. Bu eserlerde sezginin nebevî bilginin imkânını gösteren bir insanî tecrübe olduğuna işaret edilir ve kutsî akıl kavramı da, sezgi temelinde tanımlanır. Ayrıca **eş-Şifâ en-Nefs** eserinde sezgi, bir yetenek olarak tanımlanır ve hem öğrenme yeteneğini, hem de bu yeteneğin gelişmiş olmasını ifade eder. **Dânişnâme**'de, sezgi kavramı, nefsin Faâl Akıl'ın feyzini kabul konusundaki hazırlığının güçlülüğünü ve akledilirin elde edilmesinin hızını ifade etmektedir. **eş-Şifâ İkinci Analitikler** eserinde sezgi, orta terimin elde edilmesi noktasında zihnin fiilinin "kendiliğinden" ve "iyi" olmasını ifade eder.

İbn Sînâ, son dönem eserlerinden **el-Mübâhasât**'ta, sezgiyi, "ilahî bir feyiz ve aklî bir ittisal" olarak tanımlamıştır. Bu tanımda yer alan, "feyiz" kavramı, bilgiye ulaşma sürecinin yukarı âlemden aşağı âleme doğru olan boyutunu; "ittisal" kavramı ise, aşağı âlemden yukarı âleme olan boyutunu ifade eder. **el-İşârât** ve **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka** eserlerinde sezgi, "insan zihninde orta terimin bir anda (def'aten) görünmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım, talep, istek ve zihnin hareketi unsurlarını içermesi bakımından, daha önce sezgide bulunmadığı ifade edilen talep unsurunun sezginin bir türünde var olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, önceki eserlerde sezginin yüksek dereceleri için söz konusu edilen "bir anda" unsuru, sezginin temel bir özelliği olmuştur.

Sonuç olarak İbn Sînâ sezgi kavramını hem insanın bilme ve öğrenme yetisinin tamamını ifade edecek kadar genel bir anlamda, hem de bu yetinin en yetkin hali, ittisal için en üstün hazırlık anlamında kullanmıştır. Bu bağlamda, bazen bilen özneye nispetin esas alınmış, bazen bilme sürecinin başlangıcına, sürecin kendisine yahut nihayetine ilişkin vurgular öne çıkmış, bazen de bilginin kaynağı olan Faâl Akıl'a nispetle tanımlanmıştır.

2. Sezgi ve Fikir

İbn Sînâ ilk ve orta dönem eserlerinde, orta terimleri elde etmenin yollarını; "anlama ya da sezgi",[313] "öğretim ya da sezgi" ve "fikir, sezgi ya da anlama (fehm)"[314] şeklinde farklı ifadelerle ortaya koymuştur. Son dönem eserlerinde bunların yerini, "sezgi ya da sun'i yollar ve araştırma" ve "sezgi ya da fikir" ifadeleri almıştır.[315] Sezgi, bilinenden bilinmeyene, öncüllerden sonuçlara aşamalı olarak giden öğrenim, fikir,[316] araştırma gibi anlama faaliyetlerinin mukabili anlamıyla, bu aşamaları kendiliğinden ve bir anda geçerek sonuca ulaşan aklî yeti/fiildir. Bu bakımdan sezgi, insan zihnini neticeye götüren süreçlerin tek tek gerçekleştiği anlama edimlerinden farklı olarak, bu süreçleri görünür olmaktan çıkaracak derece hızlı olmasını ifade eder.[317] Sezgi kavramının anlaşılması, fikir kavramı ile ilişkisinin bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle, şimdi de iki kavram arasındaki ilişki ve farkı belirginleştirmeye çalışacağız.

Fikir, zihinde hazır bulunan kavram ve yargıları, bilinmek istenenlere ulaşmak amacıyla düzenlemeyi (tertîb) ifade eder.[318] Akledilirlerin birleştirilmesi (terkîb) veya ayrıştırılması (tafsîl) yahut aralarındaki çeşitli ilişkiler gözetilerek yüklemlerinin oluşması ve kıyasın kurulması, bedenin herhangi bir organı ile gerçekleştirilemez. Bu organlara maddî bir güç olan fikir gücü (müfekkire) de

---

[313] "İnsanın, aklî bilgiye ulaşması, orta terimin elde edilmesi ile mümkündür; orta terim fikir, sezgi ve anlama ile elde edilir." İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 26.

[314] "Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan aklî şeyler olduğuna göre bu öğrenim, ya fikir, ya sezgi ya da anlama(fehm) yoluyla olacaktır." İbn Sînâ, **age**, s. 10.

[315] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107; a.mlf, **el-İşârât ve't-Tenbihat**, s. 393-394.

[316] Arapça "fikr" kavramı, "düşünme-düşünce" veya "akıl yürütme" şeklinde tercüme edillebilir. "Fikr" kavramının "düşünme-düşünce" şeklinde tercümesinin, mantık disiplini açısından bakıldığında problemli tarafları bulunduğu, bu nedenle kavramın, "akıl yürütme" şeklinde karşılanmasının doğru olacağına ilişkin bir analiz için bkz. Özel, Aytekin, "Akıl Yürütme Lafzı ve Akıl İlkeleri Üzerine Bir Açıklama", **Felsefe Dünyası**, (2012/1) sy. 55, s. 216-222. Bazı İngilizce metinlerde de, "fikr" kavramı, "çıkarımsal akıl yürütme" şeklinde karşılanmaktadır. Adamson, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", s. 91.

[317] İbn Sînâ **Risâletu't-Tayr** eserinde, kuşun uçmak, esaretten kurtulmak ve gayesine ulaşmak için ihtiyaç duyduğu veya sahip olduğu "kanatlar" ile insanın sahip olduğu "sezgi" yetisini; bu şekilde kanadı olmayan kişinin sürünmesi ile "fikir" yolunu; kanatları olmadığı için başkasının yardımına başvurmak zorunda kalmasını ile de "öğretimi" kastetmiştir. Savî, **age**, 136-137; (?), **Şârihi Meçhul Risâletu't-Tayr Şerhi**, s. 166-167.

[318] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 2.

dâhildir. Çünkü aklî olanın cisimselde yer tutması imkânsızdır. İbn Sînâ **el-Mübâhasât**'ta öğrencilerinin sorularına verdiği cevapla, vehim ve mütehayyilenin akletme sürecindeki işlevlerini belirginleştirmiş ve müfekkireye nispet edilen fikir ile akledilirlere ilişkin fikir arasındaki ayrımın gereğini şöyle ortaya koymuştur:

> *"(İbn Sînâ'nın) cevabı: Akledici güç, bir akledilir sûreti arzuladığında, tabiatı icabı, Faâl Akıl'a (el-Mebdeu'l-Vehhâb) yalvarır. Şayet sezgi yoluyla söz konusu sûret ona akarsa (feyz), sıkıntıdan kurtulur. Aksi halde akledici gücü feyzi almaya hazır hale getirmek olan diğer güçlerin hareketlerine başvurur. ... Böylece büyük bir sıkıntının ardından,* ***sadece sezgi yoluyla*** *elde edebileceği şeyi kazanır. Şayet "fikir gücüyle" bu araştırmalardan biri kastediliyorsa o, -özellikle müsbet meleke (durumunun) ötesine geçmekteki amacı, mükemmelliğe ulaşmaksa- bilmeleke akıl türünden olan aklî nefistir. Ancak onunla kastedilen şey, sûretleri sunan güç ve hareket halinde olmak ise, bu durumda o, akıl gücünün teşvikiyle hareket halinde olması dolayısıyla hayâl gücüdür."*[319]

Öğrencilerinin, düşünme sürecinde, aklî nefis, vehim ve müfekkirenin işlevi hakkında tutarlı bir açıklama taleplerine İbn Sînâ'nın verdiği cevap, sezginin mahiyeti, kapsamı ve değeri konularında önemli bilgiler verir. Bu bilgiler içinde fikir fiiline ilişkin ayrım, birincisi aklî nefse nispet edilen aklî fikir (el-fikru'n-nutkî); ikincisi de hayvanî nefiste gerçekleşen fikir olmak üzere iki farklı düzey belirlemeyi öngörür.[320] Aklî fikir, kıyaslar kurmak ve sonuçlara ulaşmak amacıyla küllî önermeler ve terimleri birleştirmektir ve esasen akletme (taakkul) eyleminin İbn Sînâ terminolojisindeki genel karşılığıdır. Burada, müfekkireye nispet edilen fikir de, aklî nefsin bu gücü kullanması ile gerçekleşir. Ancak müfekkirenin etkinliği olan fikir, akıldaki süreci, ona yardım etmek amacıyla taklit ederek (muhâkât) tikellerin kavramsal sûretlerini birleştirtir ve hayvanî nefiste

---

[319] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 111.

[320] Gutas'a göre, pek çok ilim adamı bu ayrımı yapmadığı için akledilir sûretleri birleştirme ve ayırma işini müfekkire gücüne atfetmişlerdir. Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 137 (45. dn) ; krş. Davidson, **age**, s. 95 vd.

gerçekleşir.[321] Tikeller ve onların sûretleri insan zihninde mevcuttur ancak akledilirler akılda mevcut değildirler çünkü onların haznesi Faâl Akıldır. Bu nedenle süreç, insan zihnindeki hazır tikel sûretler üzerindeki işlemler ile başlar. Dolayısıyla akledilirlerin bilgisine erme sürecinde müfekkirenin işlevi, tıpkı bir geometricinin bir soruyu çözmek için çizdiği geometrik şekiller gibi faydalı, ancak taklidîdir.[322]

Gutas bu pasajda, sezgi teorisinin ilk ve orta dönem eserlerindeki şeklinden (standart görüş), son dönem eserlerindeki haline (gözden geçirilmiş görüş) geçiş işaretleri bulunduğunu düşünmektedir. Yazara göre, bilmeleke akıl seviyesinden müstefâd akıl seviyesine ulaşmayı sağlayan fikirdir, dolayısıyla standart görüşte sezgiye atfedilen işlev artık fikre aittir. Gutas'ın ifadesiyle bu değişiklik, "sezgi gibi duygusal açıdan son derece cazip ancak felsefî sarâhat açısından zor ve kapalı bir kavramın" yerini, "en insanî etkinliğin ifadesi ve bir bilgi teorisinin üzerine kurulması gereken asıl kavram olan düşünmenin" (fikir) almasıdır.[323] Kanaatimizce Gutas'ın bu görüşleri tartışmaya açıktır. Çünkü ilk ve orta dönem eserlerinde de, son dönem eserlerinde de bilmeleke akıl seviyesinden bilfiil veya müstefâd akıl seviyesine ulaşmanın iki yolu gösterilmiştir, birincisi sezgidir; ikincisi fikir yahut benzer anlama gelecek şekilde öğretim (ta'lim) veya araştırmadır.[324] Gutas'ın atıf yaptığı **el-Mübâhasât**'taki ifadeler, söz konusu yolu, fikre hasretmemektedir, aksine fikir, buradaki açıklama çerçevesinde yollardan bir yol olarak zikredilmiş ancak asıl yolun sezgi olduğu da vurgulanmıştır. Bu nedenle, sezgi ve fikir kavramlarının kapsam ve işlevine dair Gutas'ın iddia ettiği tarzda bir değişiklik kanaatimizce söz konusu değildir. **el-İşârât**'taki sezgi ile ilgili pasaj da kanaatimizi doğrulamaktadır. Buna göre, sezgi ve fikir, bilmeleke akıl seviyesinde birinci akledilirlerin bilgisine sahip insan aklının, ikinci akledilirlerin bilgisine intikalinde iki farklı yolu ve dereceyi ifade etmektedir.

---

[321] Akıl, düşünme sürecinde bir anlamı çoğaltabilir yahut çok özelliği birleştirerek ortak bir anlama ulaşabilir. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 209; a.mlf. **Mebhas**, s. 170.

[322] Gutas, **agm**, s. 137-138; Geometrici örneği için bkz. **el-Mübâhasât**, s. 72.

[323] Gutas, **agm**, s.141.

[324] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219-220; a.mlf. **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 394.

Esasen orta terimden neticeye intikal etmek bakımından ortak özelliğe sahip[325] bu iki yol arasındaki derece farkı, intikalin keyfiyeti yani aklî nefsin feyzi kabule hazırlığı bakımındandır. Hatırlanacağı üzere insanın akledilirlere ulaşmak konusunda ulaştığı yetkinlik, sahip olduğu yetenek ve buna bağlı olarak takip ettiği yol bakımından "fikir-sezgi-kutsî güç" şeklinde bir derecelendirme yapılmıştır.[326] Birinci derecede, fikrî hareketle akledilirleri talep edip bir süreç sonrasında ona erişen fikir yolunu takip edenler; ikinci derecede ise, bir hareket olmadan ister bir arzuyu (şevk) takiben, ister bir arzu söz konusu olmadan akledilirleri elde edenler yani sezgi yolunu takip edenler bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın **el-Mübâhasât**'ta el-Kirmânî'nin sezgi ile fikir arasındaki ilişki konusundaki itirazına verdiği cevap önem arz etmektedir. Söz konusu itirazında el-Kirmânî, akledilir bilgiye yalnızca fikir ile ulaşılabileceğini ileri sürerek İbn Sînâ'nın sezgi hakkındaki görüşünü doğru bulmadığını ifade etmiştir. el-Kirmânî'nin sorusunu ve İbn Sînâ'nın cevabını içeren pasajı, konumuzu doğrudan ilgilendirmeyen bazı ifadeleri eksilterek naklediyoruz:

> *"(el-Kirmânî'nin sorularından) biri de, onun sezgi hakkındaki sözü ve orta terimlerin ancak fikir aracılığıyla bulunabileceği konusundaki ısrarıdır.*
>
> *"(İbn Sînâ'nın cevabı:) Bu düşünce pek çok açıdan yanlıştır. (Çünkü) birincisi, mükemmel sezgi (el-hadsu'l-bâliğ), bir orta terimin, (aklî nefsin) diğer güçlerdeki sûretler arasında gidip gelerek araştırmada bulunmaksızın, orta terime ulaştırılması, orta terimin (zihinde) bir anda görünmesidir. Bu, tecrübeyle sabit olup en çok uzman geometricilerde âşikârdır. ... İkincisi, (el-Kirmânî) bir iddiayı düşündüğü zaman tecrübe ettiği yorgunluğu, (tüm) âlem için geçerli saymıştır. Bu bakımdan o, yalnız hazım ilacı sayesinde sindirebilen ve buradan hareketle tüm insanların sadece hazım ilacı yardımıyla sindirebildikleri sonucuna ulaşan kimse gibidir. Üçüncüsü: Şayet bu dünyamızda öğrenme ve fikir olmaksızın herhangi bir şeyi idrak*

---

[325] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 235.

[326] Bu mertebelerin Nur ayetindeki sembol karşılıkları, "zeytin ağacı–yağ–ateş değmese bile ışığını verebilen yağ" şeklinde olduğunu tekrar hatırlayabiliriz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 390.

etmemizin bir yolu olmadığını kabul etsek bile bu, böyle bir şeyin (aklî) nefsin, varlığın her (şeklindeki) âdeti olmasını zorunlu kılmaz. ... Sorulması gereken şey, (aklî nefsin) bizâtihî mi fiilde bulunduğu yoksa edilgin durumda olup bir sûret mi kabul ettiği ve hangi sebebin onu kuvve halinden fiil haline çıkardığıdır. Şayet bu doğruysa (aklî nefis kendine özgü bir faaliyete sahipse) beraberinde bulunan herhangi bir engel ve karşıtlığa dönüp bakmaya ihtiyacı yoktur. Bu doğru değilse, mesele çözümsüz ve aklî nefsin hayâl gücüyle olan ortaklığında maruz kalmış olabileceği şeylerle ilişkisiz olarak kalmaktadır. Ancak o, nefsin kendine özgü bir fiilinin olmadığı yönündeki (iddiayı) geçersiz kılan, reddedilmesi imkânsız bir delile bağlıdır. Son olarak, geometricilerin kendi (çizim) tahtalarında ve işaretleme âletlerinde yaptıkları gibi, söz konusu güçlerin, tikel sûretler aracılığıyla bu (birleştirme faaliyetini) taklit etme yönündeki eğilimleri yararlı olsa bile, tümel kavramları birleştirmenin, (hayvanî) güçler veya bedenin organları vasıtasıyla gerçekleşecek bir şey olmadığını bilmelisin."[327]

Buna göre, mükemmel sezgi, iç duyulardaki sûretler ve anlamlar üzerinde yaptığı birleştirme ve ayırma süreçlerini geçerek orta terime bir anda ulaşmayı ifade eder. el-Kirmânî'nin itirazına karşı İbn Sînâ, sezginin fikir karşısındaki üstünlüğünü bir benzetme ile anlatmıştır. Bu benzetmede fikir, hazım ilacı sayesinde yediklerini sindirebilen bir insanın durumuna, sezgi ise herhangi bir ilaca ihtiyaç duymaksızın sindirimini tabii ve sağlıklı bir şekilde gerçekleştiren insanın durumuna benzetilmiştir. Filozofun bu benzetmeyle, sezginin, aklî nefsin kendine özgü fiili olduğunu ve hayvanî nefsin güçlerinin özellikle vehim ve mütehayyilenin engelleyici etkisine maruz kalmadan gerçekleştiğini ifade etmiştir. Yani nefis güçlü olup, diğer güçleri bir yardımcı olarak kullandığında, Faâl Akıl'la ittisal konusunda hazırlığı güçlü olmakta ve feyzin kabulü kolay bir şekilde gerçekleşmektedir.

Pasajın son bölümü, sezgi ile fikir arasındaki ilişkiyi ve fikrin iki düzeyi arasındaki ayrımı belirginleştirir. Buna göre, aklî nefsin kendine özgü fiili olan akletme sürecinin doğru anlaşılması için, "tümeli idrakin aklî nefse mahsus bir iş

---

[327] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 72-74.

olduğu; tümelin cisimsel olanda asla yer etmeyeceği" düşüncesini hatırlamak gerekir. Dolayısıyla, müfekkireye nispet edilen düşünme sürecinde sûretler arasında yapılan birleştirme ve ayırma işlemleri, aklî nefse nispet edilen düşünmenin gerçekleşmesi için faydalıdır ancak hayvanî nefse ait olan bir gücün tümeli idrak etmesi mümkün değildir.

Fikir, taleple olan demektir; bu nedenle fikir gücü, bilgiyi isteme gücüdür (kuvvetu't-tâlibe).[328] İbn Sînâ'nın **el-İşârât** dışındaki eserlerinde sezgi, orta terimin talep olmaksızın keşfini ifade eder. **el-İşârât**'ta ise, sezginin yalnızca bir türü talebi içerir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi "talep" unsuru, zihnin kıyasın orta terimini elde etmek konusundaki bilinçli yönelişini ifade eder. Fikirde ilkeler arasındaki hareket süreci sonunda, bu yönelişle hedeflenen şey, gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Buna göre fikir, hem neticeye yöneliş ve onu talep etmeyi, hem de bilinenler üzerinde, onun bizi neticeye (matlûb) götürecek yönlerini tespit etme amacıyla odaklanmayı ifade eder. Bu bakımdan, fikir sürecini hazırlık, sezgiyi de akledilirin bir anda elde edilmesi anlamında bir sonuç (ittisal) olarak değerlendirmek gerekir.

Fikir, bilinenle bilinmeyenin irtibatını kurmamızı sağlayan orta terimi araştırmaktır. Bu sayede zihin, Faâl Akıl'dan gelen feyzi kabule hazır hale gelir. Dolayısıyla fikir aklın, sezgiye yani orta terimi Faâl Akıl'dan almaya hazırlanması sürecidir.[329] Bu nedenle fikir gücünün akledilirlerin elde edilmesindeki eylemleri, bilginin elde edilmesini talep anlamına gelen bir yöneliş ve hazırlıktır, bilginin kendisi değildir.[330] Bu bakımdan sezgi bazen fikrin son aşaması anlamında kullanılmış, fikir de, zihni sezgiye hazırlayan süreç olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'ya göre, sezgi, uzun bir tefekkür sürecinin sonucu olarak da; çok kısa bir

---

[328] İbn Sînâ, **age**, s. 105; krş. Durusoy, **age**, s. 133.

[329] "Düşünme, nefsi, (Faâl Akıl'ın) feyzini kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir." İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 208. Öte yandan İbn Sînâ **el-Mübâhasât**'ta, düşünmeyi, "avını yakalamak için, onun bulunabileceği muhtemel bölgeye tuzak kurmaya" benzeterek anlatmaktadır. İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 200.

[330] Peker, **age**, s. 124.

düşünme sürecini takiben de gerçekleşebilir.[331] Dolayısıyla, sezgi fikrin son aşamasını ve başarısını ifade eder.

Nasıruddin et-Tûsî, İbn Sînâ'nın **el-İşârât** eserinde sezgi ile fikir arasındaki farkı ortaya koyduğu bölümlere ilişkin açıklamasında şu hususa dikkatimizi çekmiştir: Nefsin mütehayyile gücü aracılığı ile hayâl ve hâfızada yer alan sûret ve manâlar üzerinde işlemler yapması tikellere ilişkindir. Aklî nefis, bu işlemler sonucunda tümelin feyzine hazır hale gelir, dolayısıyla akledilirin feyzi için bu güçler ve işlemler kilit bir öneme sahiptir. Ancak sezgi, bu işlemlere ihtiyaç duymaksızın aklın kendiliğinden ve en mükemmel bir tarzda akledilirin bilgisine ulaşmasını ifade eder.[332]

Sezgi ile fikir arasındaki farklılığın izah edildiği pasajlarda genellikle sezginin fikre üstünlüğü vurgulanır. Bunu en açık şekliyle, **el-Mübâhasât** eserinde öğrencilerinin sorusuna, İbn Sînâ'nın verdiği şu cevapta görüyoruz:

> *"(Behmenyâr veya İbn Zeyle'nin) sorusu: Akledici güç öğrenme ve hatırlama sırasında -hatta aklettiğini aklettiği zaman bile- fikir gücünü kullanmamazlık edemez! (Nefsin ölümle birlikte bedenden) ayrılmasıyla fikir gücünün varlığı sona erdiğinde, aklî nefis nasıl idrak edecektir?*
> *(İbn Sînâ'nın cevabı:) Aklın orta terimi arayan* ***fikir gücünü (müfekkire) kullanmak durumunda kalmasından Allah korusun!*** *Bunun sebebi, öğrenmenin iki yolla meydana gelmesidir: Birincisi herhangi bir araştırma olmaksızın orta terimin zihne gelerek (kıyasın) sonucuyla birlikte elde edilmesi şeklindeki sezgi aracılığıyladır. İkincisi ise sun'î yollar ve araştırmadır. Sezgi ilâhî bir feyizdir ve hiçbir çaba göstermeksizin (bila kesbin elbettete) gerçekleşen aklî bir ittisaldir. Bazı insanlar, öğrendikleri şeylerin çoğunda tefekküre (fikr) neredeyse hiç ihtiyaç duymayacak şekilde (mükemmel sezgi) düzeyine ulaşabilir ve nefsin kutsî gücüne sahip olabilirler. … Fikir sürecine sadece nefis bulanık durumda veya ilâhî feyze ulaşma konusunda âciz ve az uygulamaya sahip olduğunda ya da oyalayıcı şeylerden ötürü ihtiyaç duyulur. Bunlar olmasa, nefis her şey hakkında*

---

[331] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 116.
[332] Tûsî, **age**, c. 2, s.392-393.

hakikatin en ileri noktasına ulaşacak derecede kesin bilgi elde edebilirdi."[333]

Burada filozofun "iki yol" ayrımını yaparken seçtiği ifade ilgi çekicidir. "*Sun'î yol (hîle)*" ifadesi, hem öğrenim ve fikir kavramlarını kapsayacak bir genelliğe sahiptir, hem de sezgi yolunun üstünlüğünü vurgulayan bir anlama gelir. Zihnin müfekkireyi kullanması, bedenle birlikteliğe (mukârenet) dayanan bir zorunluluktur. Filozof adetâ sezgiyi asıl yol, fikri de sezgiye nispetle ikincil bir yol olarak görmektedir. Ancak bu tespit aklî nefsin aslî özellikleri sebebiyle sahip olduğu bir imkâna işaret eder, çünkü insanların çoğunluğu için durum bunun tam tersidir ve sezgi müstesna insanlarda işlevini tam olarak görebildiğimiz bir bilme yoludur. Bu sebeple metnin son kısmındaki fikre dair ifadeleri, bu "müstesna insanlar" için geçerli saymak gerekir. Çünkü bilgiye ulaşma sürecinde aklî nefsin bilginin ilkeleri ile ilişkisi belirleyicidir. İnsanların çoğunluğunun bilgiye ulaşmasında bu ilişkinin mükemmel olmasını engelleyen faktörler bulunmaktadır.[334]

Sezgi ve fikir arasındaki temel ayrım noktalarından biri, "hareketin varlığı" meselesidir. Buna göre, fikirde zihnin bilinenlerden bilinmeyene hareketi söz konusu iken, sezgi de bu hareket yoktur. Fikirde zihin, öncüllerden hareket ederek neticeye ulaşır; burada birbirini takip eden hükümler vardır. Sezgide ise, öncüllerle netice zihinde aynı anda oluşur, çünkü orta terim bir anda bilinmiştir. Bu konu, **el-İşârât** şerhlerinden başlayarak tartışılmıştır. Bu noktada önce "hareket" ile ne kastedildiğini açıklığa kavuşturmak gerekir.

İbn Sînâ'ya göre, sezgide, ilkeler (mebde'-mebâdi) ile netice (matlûb-metâlib) arasında iki yönlü hareket bulunmaz. Fikir ise, iki hareket içerir. Bu iki hareketten birincisi, orta terimi bulmak, ikincisi ise orta terimden neticeye intikaldir.[335] Sezgide hareket bulunmaz, orta terim bir anda keşfedilir, hatta orta

---

[333] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 106-107.

[334] İbn Sînâ, insanların çoğunun tasdike değil, tahayyüle eğilimli olduklarını ifade etmektedir. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 13.

[335] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 393; ayrıca bkz. Ahmet Cevdet Paşa, **Mi'yar-ı Sedad**, (nşr. Kudret Büyükcoşkun), **Mantık Metinleri 2** içinde, İşaret Yay, İstanbul 1998, s. 92.

terim ve netice aynı anda elde edilir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle: "*Orta terim, bir şeyin varlığının veya yokluğunun tasdiki için gerekli olan sebebi ifade eder, yani hükmü bildiren delildir (ed-delilü'l-muarrif). ... Ne zaman delile ulaşılır, bu takdirde neticeye (medlûl) ulaşmak zorunlu hale gelir."*[336]

Fahreddin Râzî (ö. 1210), İbn Sînâ'nın "sezgide hareket bulunmadığı" görüşünü eleştirmiştir. Râzî'ye göre, fikirde olduğu gibi sezgi de, zihnin orta terimden sonuca hareket etmesi ile gerçekleşir. Sezgi ile fikir arasında, zihnin orta terimden sonuca hareket etmesi bakımından bir fark yoktur, dolayısıyla sezgide de bir hareket vardır. Râzî'ye göre iki kavram arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Fikirde zihnin birinci hareketi, neticeden (matlûb) orta terimi bulmaya yöneliktir; ikinci hareketi ise, orta terimin bulunmasını takiben neticeye yöneliktir. Zihnimiz, orta terimi bulamadığında, neticeye ulaşıncaya kadar düşünmeye devam eder. Sezgide ise, zihin önce orta terime yönelir, sonra orta terimden neticeye ulaşır. Sezgi, bazen orta terimin elde edilmesine yönelik bir istek bulunmaksızın gerçekleşir. Bu durumda orta terim neticeden önce elde edilir. Bazen de orta terime yönelik bir istek ve talep sonrasında gerçekleşir ki, bu durumda orta terim neticeden sonra elde edilir ancak bu sezgide nadiren görülen bir durumdur. Orta terimin istek sonrası elde edilmesi fikirde daha çok görülür. Râzî, sezgiyi bir isteği takip eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayırmaktadır. Birinci tür sezgide neticenin bilinişi, orta terimin bilinişinden öncedir; ikinci tür sezgide ise, önce orta terim keşfedilir, sonra netice bilinir.[337]

Nasıruddin Tûsî (ö. 1274), Râzî'nin bu değerlendirmelerinin İbn Sînâ'nın ifadeleri ile ters düşmekle kalmayıp kendi içinde bir çelişki de barındırdığını iddia etmiştir.[338] Tûsî'ye göre, sezgi orta terimin bir anda bulunmasını ve neticenin de

---

[336] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 195.

[337] Râzî, **age**, s. 235; krş. Demirkol, Murat, **Tûsî'nin İbn Sînâcılığı**, Fecr Yay, Ankara 2010, s. 100-101.

[338] Tûsî, **age**, c. II, s. 358.

aynı anda bilinmesini ifade eder ve hiçbir hareket içermez. Bu bakımdan Tûsî'ye göre Râzî'nin eleştirileri yanlıştır.[339]

Sonuç olarak sezgi, fikre mukabil bir zihin yetisidir. Fikir, zihnin neticeye ulaşmak için, neticeden bilinenlere ve bilinenlerden neticeye yaptığı iki hareketi içermektedir. Bu hareketler bir süreç ve aşama ifade eder. Sezgi ise, zihnin bilinenlerden orta terime ve neticeye bir anda ulaşması yani delilin zihinde derhal oluşmasıdır. Fikirde araştırma vardır; sezgide araştırma söz konusu değildir; zihnimiz öncülleri görür görmez, bir talep sonucu veya bir talep olmaksızın orta terimi elde eder. Fikir, zihnin çoğu durumlarda tahayyülden yardım alarak anlamlar arasında yaptığı hareketidir ki, bu hareket ile orta terim talep edilir. Bunun için iç duyulardaki sûretten yararlanır. Sezgide hayâl gücünün yardımı zorunlu değildir ve sezginin her meselede gerçekleşmesi mümkündür. Yani iki kavram arasındaki karşıtlık, yalnızca hızla ilgili değil, aynı zamanda kapsamla da ilgilidir. Dolayısıyla sezgi, hem fikir ile ulaşılan bilgilere bir anda ulaşmayı hem de fikir ile ulaşılamayacak bilgilere ulaşmaktır.[340]

3. Sezginin Çeşitleri

İbn Sînâ sezginin farklı tahakkuklarına dair çeşitli örnekler vermiştir. Esasen sezgi gibi kavramların sadece tanımları üzerinden mahiyetlerini anlamak mümkün değildir. Bu nedenle ancak sezginin tahakkukuna dair durumların ayrı ayrı mütâla edilmesi ile sezgiye dair bilgimiz artabilir.

Sezginin farklı tahakkuklarından hareketle farklı sezgi türlerinden bahsetmek mümkündür. Buna göre, orta terimin elde edilmesinin hızı bakımından iki tür sezgi vardır: Yavaş sezgi ve hızlı sezgi. **Dânişnâme**'deki ifadeyle: "*Sezgi*

---

[339] "Kutbuddin er-Râzî, Tûsî'nin Râzî'ye yönelik çelişki eleştirisine cevap verir: 'Burada iki şey vardır: İstenen nispetin tasavvuru ve tasdiki. Sonuç sezgide bazen farkedilmez, sonra orta terim belirince, onunla bilinir. Bazen de tasavvurî olarak bilinir, sonra da tasdik edilir. Sonra talep içermeyen sezgide, tasdikle biliş, taleple gerçekleşen sezgide ise tasavvurî biliştir. Dolayısıyla çelişki yoktur." er-Râzî, Kutbuddin, **el-Muhâkemât**, c. 2, s. 359; *nakleden*, Demirkol, **age**, s. 101.

[340] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220; a.mlf, **Dânişnâme**, s. 484.

de iki çeşittir: Birisi gecikmeli ve yavaş, diğeri hızlı…"[341] Bu, sezgide nitelik bakımından yapılan derecelendirmenin genel bir ifadesidir. İbn Sînâ'nın bu ayrımla asıl olarak hedefi orta terimin elde edilmesine ilişkin farklı durumları açıklamaktır. Bu çerçevede sezgi, uzun bir tefekkür sürecinin sonucu olabileceği gibi, kısa bir düşünme sürecini takiben de gerçekleşebilir. Birinci durumun en alt seviyesi sezginin en alt derecesini; ikinci durumun en üst seviyesi de sezginin en üst derecesini ifade eder.[342] Görülüyor ki fikir, zihnin sezgiye hazırlanması sürecidir ve bu sürecin uzun yahut kısa olmasına bağlı olarak iki çeşit sezgi vardır.

İbn Sînâ sezginin, bir alanda uzman olan insanlardaki hali için "mükemmel sezgi" ifadesini kullanır: *"Mükemmel sezgi (el-hadsu'l-bâliğ), aklî nefsin, bir talep olmaksızın, diğer sûretler arasındaki hareketiyle araştırmada bulunmaksızın, zihinde bir anda görünmesi için orta terime ulaştırılmasıdır. Bu, tecrübeyle sabit bir husustur ve en çok da uzman geometricilerde açıkça görülür."*[343] Bir alanda uzun süre çalışmanın, çok tecrübe sahibi olmanın, kişiye o alanda özel bir yeti kazandırdığı (meleke kesbetmek) her insanın şahit olduğu, birçok insanın da bizzat tecrübe ettiği gerçektir. Çeşitli sanat ve meslek alanlarında somut örneklerini gördüğümüz bu gerçekliğin, epistemolojik karşılığı mükemmel sezgidir. İbn Sînâ, hem kazanılan bu melekeyi, hem de bu melekenin ittisal konusundaki başarılarını sezgi kavramı ile ifade etmiştir.

Sezgi yoluyla bilginin elde edilmesinin, bilen öznenin talebi ve bilinçli yönelişi esas alındığında da iki şekli bulunur. Birincisi, bilen öznenin bilgiyi elde etme konusunda bir isteğinin ve araştırmasının olmadığı ancak zihnin orta terimi kendiliğinden kazanarak bilgiye erişmesi halidir. İkinci tür sezgide ise, bilmeye ilişkin bir istek ve talep bulunmakta ancak fikirde olduğu gibi bir araştırma veya tertip süreci olmadan orta terim bir anda insan zihninde ortaya çıkmaktadır. İnsan nefsinin akletme sürecinde ortaya koyduğu irade esas alındığında; birincisi herhangi bir talep ve arzu (şevk) olmaksızın gerçekleşen sezgi; ikincisi bir talep

---

[341] İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 480.
[342] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 116.
[343] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 72.

sonrasında gerçekleşen iki farklı tahakkuktan bahsedebiliriz. Ancak tekrar hatırlamak gerekir ki, bu ayrım yalnızca **el-İşârât** ve **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka** eserlerinde bulunmaktadır, diğer eserlerde talebin bulunmayışı sezginin ayırıcı vasıflarından biridir.[344]

İbn Sînâ **el-Mübâhasât**'ta, sezginin farklı tahakkuklarını, insanların bilgiye ulaşmak noktasında sahip oldukları farklı seviye ve tecrübe örneklerinden hareketle ortaya koymuştur. Burada İbn Sînâ'nın, sezgi ve fikir yoluyla bilgiye ulaşma hususunda farklı durumları tasvir ederek verdiği örnekler, sezgide talep, irade ya da bilinçli yöneliş meselesini anlamak bakımından da açıklayıcıdır. Buna göre, kimi zaman sezgi bir bilginin bir anda elde edilmesi şeklinde tezahür ederken, kimi zaman da o bilgiyi elde etmek üzere çalışan kişinin dinlemeye çekildiği ve artık meseleyle bilinçli olarak uğraşmadığı bir anda, birdenbire çözüme ulaşması şeklinde de tezahür edebilir. Demek ki insan, dinlenirken hatta uyurken, zihni bilinmek istenene ulaşma çabasını sürdürmektedir. Hatta bazen insanlar, herhangi bir niyet ve yöneliş olmadan, Allah'tan istemedikleri halde kendilerine gelen bir hediye gibi, nefislerinde (kıyasa ait) bir terimle ilişkisi olan bir kavrama yahut neticeye ansızın ulaşırlar. Bu kavram, orta terimin kendisi olabileceği gibi, terimlerden birine ilişen ve önce orta terime sonra neticeye götüren bir kavram olabilir.[345] Dolayısıyla insanın bilme tecrübelerindeki bu çeşitlilik, bilmeyi seçtiğimiz kavramın çok farklı tahakkuklarını düşünmeyi, farklı tür ve dereceleri belirleyerek bu tecrübe çeşitliliğini kuşatacak kavramsal ayrımları içeren bir epistemolojik teoriye ulaşmayı gerektirir.

İbn Sînâ'nın, farklı alanlarda verilen örneklerinden hareketle de sezginin çeşitlerini belirleyebiliriz. Her ne kadar İbn Sînâ, *"örneklerde tahkik aranmamalıdır."* ve *"örnekler üzerinde tartışmanın faydası yoktur"* demişse de,[346] sezginin mahiyetini anlamak için örneklerden hareket etmek kaçınılmazdır.

---

[344] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât,** c. 2, s. 393-394; a.mlf, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 195-196; a.mlf, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 9.

[345] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 108-109.

[346] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 232,243.

Şu halde İbn Sînâ'nın sezgi konusunda verdiği farklı alanlara tekabül eden dört örneği sırasıyla inceleyelim.

Birinci olarak, sezginin en çok bilinen *"Ayın çeşitli evrelerini gözlemleyen insanın, ayın ışık kaynağının güneş olduğunu sezmesi"* örneğini ele alalım. Bu örneğe göre, ayın, güneş karşısındaki yerinin değişmesi ile görünüşünün değiştiğini gören insan, ayın ışığını güneşten aldığı gerçeğini sezgisel olarak bilir. Bu örnek diğer örneklerden duyusal alana ilişkin bir örnek olması bakımından ayrılır. Dolayısıyla duyuların, sezgi ya da genel olarak akletme sürecinde önemli bir yeri vardır. Bu örnekte de, görmenin ve gözlemin neticeye ulaşmak noktasındaki katkısı açıktır.

İkinci olarak, İbn Sînâ'nın muhtemelen kendi tecrübesinden hareketle verdiği "uzman geometrici" (el-mühendisu'l-hâzık) örneği,[347] hem uzman sezgisiyle ilgisi, hem de sezginin "geometri" alanındaki işlevini göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin uzmanlıkla ilgisine daha önce temas etmiştik, burada Geometri alanının özellikleri ile ilgili olan yönünü açıklamaya çalışacağız. İbn Sînâ'ya göre, sayılar ve geometrik şekiller vehmîdir.[348] Metafizik alanda kesinlikle güvenilmez ve saptırıcı olan vehmin ve mütehayyilenin, Matematik ve Geometri alanında yol gösterici ve son derece yararlı olduğunu düşünen İbn Sînâ, bu yararı, çizilen şekiller ve/veya birtakım matematiksel işaretlerle sonuca gitmeye yardımcı olması şeklinde açıklamaktadır.[349] Burada verilen örnekte, Geometri problemi ile uğraşan kişi, bu noktada herhangi bir şekil çizme ihtiyacı duymaz. Bunun sebebi, bu alanda uzun süre çalışmış olmanın verdiği uzmanlık ve üstün bir mütehayyile gücüne sahip olmasıdır. Şu halde filozofun Geometri alanında verdiği bu örnek, üstteki örneğin aksine, bilmeye konu olan şeyin vehmî (sanal) olmasının yanı sıra yine duyu katkısı ile oluşmuş ancak bir iç duyu olan

---

[347] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107.

[348] İbn Sînâ vehim kavramını ontolojik bağlamda da kullanmış ve "vücûdî-vehmî" ayrımı yapmıştır. Bu bağlamda filozof, Aritmetik ve Geometri'nin konusu olan sayı ve şekillerin vehmî (sanal) olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 92, 142; a.mlf, İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I**, s. 22.

[349] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 143; a.mlf, el-**Mübâhasât**, s. 111.

mütehayyilenin etkinliğine dayalı olarak dış duyunun kullanılmasına ihtiyaç olmadığını anlatmaktadır.[350]

Üçüncü olarak, İbn Sînâ'nın gerek **Otobiyografi**'sinde gerekse **Dânişnâme**'de verdiği ve kendi felsefî tahsil sürecine ilişkin örnektir. Daha önce sezgi teorisinin şekillenmesinde filozofa esin kaynağı olarak değerlendirdiğimiz bu örnekte sezgi, tüm öğrenme sürecini kapsayan bir meleke olarak görülmektedir. Yani bir insanın bazı zamanlarda, bazı meselelerde yaşadığı bir hal veya eriştiği bir lütuf olarak sezginin ötesinde, kalıcı olan ve tüm ilimleri öğrenim sürecinde tezahür eden bir sezgi melekesi vardır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kendi tecrübesine atıfla, "üstün sezgi yetisi sayesinde birbuçuk yıl gibi kısa bir zaman zarfında felsefî ilimlerde bir zirve olmasına" ilişkin bu örnek,[351] tekil meselelerde yaşanan ve geçici "bir hal olan sezgi" ile kalıcı "bir meleke olan sezginin" farklı kategoriler olduğunu göstermektedir.

Dördüncü olarak, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin zirvesi olan peygamber örneği bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın sezginin değerini en belirgin bir şekilde ortaya koyduğu bu örnek, diğer bilme yolları ile ulaşılamayan, bu nedenle de tahakkukunu yalnızca peygamberde gördüğümüz bilgi düzeyine ve yetkinliğe ulaştıran özel bir sezgi türüdür. Bunun İbn Sînâ felsefesindeki karşılığı kutsî akıldır. Bu konuyu çalışmamızın **Dördüncü Bölümü**'nde inceleyeceğiz.

4. Sezginin Dereceleri

İbn Sînâ'nın sezginin farklı dereceleri ve sezgi yetisi bakımından insanların farklı seviyelerde bulunduğu yönündeki işaretleri, sezginin mahiyet ve kapsamını anlamaya katkısının yanında nübüvvet olgusunun imkânını ispat amacı da taşır.

---

[350] İbn Sînâ, "uzman geometrici" örneği bir başka eserde mütehayyile gücünün gelişmişliği bağlamında vermiştir: "Bazı insanlar hayâl gücü bakımından öylesine mükemmel bir yeteneğe sahiptiler ki, uzman bir geometrici, çizili bir şekle bir defa baktığında o şeklin sûreti ve harfleri onun nefsine nakşolmakta ve bir daha o şekle bakma ihtiyacı hissetmeksizin sonuna kadar o problemi tamamlamaktadır." İbn Sînâ, **el-Kanûn fi't-tıbb**, c. 2, s. 6; *nakleden***,** Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 122-123.

[351] Bkz. Birinci Bölüm, "**Felsefî Otobiyografi ve Sezgi Teorisi**" başlığı.

İnsanların dereceleri meselesi, din dilinde ya da bazı felsefî eserlerdeki sembolik anlatım, "avâm-havâs" ayrımı, dinî bilgi ile felsefî bilgi farkı ve hakikat arayıcılarının tasnifi gibi pek çok önemli ve ilginç konuyla ilişkilidir.

İbn Sînâ'nın akletmeyi ifade için kullandığı farklı kavramlar içinde sezginin, hem genel anlamını, hem de üstün bir dereceyi ifade eden özel anlamını nazar-ı itibara almamız gerekir. Bu bağlamda, **el-İşârât'**ta yer alan, "fikir-sezgi-kutsî akıl" şeklindeki derecelendirme, fikre mukabil bir öğrenme yolu olması bakımından sezginin özel anlamı ile ilgilidir. Bunun yanı sıra sezginin, zihnin bilme gücünü ifade eden genel anlamı söz konusudur. İşte sezgide nitelik ve nicelik bakımından farklı derecelerin bulunduğuna ilişkin ifadeleri bu genel anlam çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

İnsanlar öğrenme, bilgiye ulaşma yeteneği dolayısıyla sezgi melekesi bakımından farklı seviyelerde bulunurlar. Bu farklılık nicelik açısından olabileceği gibi nitelik açısından da olabilir. Nicelik bakımından farklılık, sezgi ile keşfedilen orta terim sayısının çokluğunu, dolayısıyla ulaşılan bilginin kuşatıcılığı anlamında bir derecelendirmedir. Nitelik bakımından farklı dereceler ise, orta terimin keşfedilmesi ve bilgiye intikal hızı ile ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre, esasen bu derecelendirme kolaylıkla bir tanım altına alınamaz, bir sınırda durmaz. Hem tecrübe ile hem de mantıken biliriz ki, bu derecelendirmenin bir en alt noktası, bir de en üst noktası vardır. İşte en üst nokta, peygamberin sezgi gücüdür.[352]

Sezgi teorisinin dayandığı nefis teorisine göre, nefsin gücü aslı itibariyle sınırsızdır.[353] Sezgi, nefsin bu aslî gücünü hatırlatan bir ışıktır ve insan nefsi bu ışıkla aydınlanır ve/veya tutuşur (müştâ'ile).[354] Bazı insanlarda bu ışık parlak ve sürekli, bazı insanlarda daha sönük ve süreksiz olduğundan, sezgiyle aydınlanmanın farklı dereceleri bulunur.

İbn Sînâ, sezgi yetisi bakımından insanların farklı derecelerde bulunduğu gerçeğini nübüvvet olgusu ile irtibatlandırır. Sezgi yetisi bakımından yapılan bu

---

[352] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220.
[353] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 116; a.mlf, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 30.
[354] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220; krş., a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 50.

tasnif önce nübüvvetin imkânını, sonra da peygamberin insanlar içindeki yüksek konumunu temellendirme amacı taşır. Örneğin **eş-Şifâ**'da İbn Sînâ, önce öğrenme yeteneğinin güçlü oluşunu sezgi kavramı ile ifade etmiş, sonra da sezgi yetisi bakımından insanların farklı derecelerde bulunduğunu belirterek, sezginin en üst derecesini "kutsî akıl" olarak tanımlamıştır. Bu, peygamberde bulunan yetinin farklı düzeylerde tüm hakikat arayıcılarında bulunduğunu gösterir. Ancak peygamberde bu yeti en üst düzeyde işlevini yerine getirir ve hem her meselede, hem de en hızlı bir biçimde tahakkuk eder. Dolayısıyla sezgi gücü nitelik ve nicelik açısından mükemmel seviyede olanlar peygamberlerdir. Bu nedenle peygamber, en üstün insandır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, *"İnsan nev'inin en üstünü, nazarî gücün sezgi (melekesi) konusunda kemale eren kişidir ki, sezgisi sayesinde bir öğreticiye ihtiyacı kalmaz."*[355] Bu durum, peygamberin "seçilmiş ve desteklenmiş" (müeyyed) ve "ahlak bakımından tertemiz" olması (şiddetü's-safâ) ve bu sayede Faâl Akıl ile yüksek seviyede ittisal kurarak aydınlanmanın (işrâk) doruğunda bulunmasından kaynaklanır.

Sezgi, hakikat arayıcısının yetkinlik yolculuğundaki en önemli azığı ve en güçlü yönüdür.[356] Sezgi gücünün zayıflığı, hakikat arayıcısının noksan olduğuna işaret eder. Çünkü yetkinleşme (kemâl) yolculuğunda insanın yolunu açan güç, öğrenim ve fikirden müstağni kılan sezgi yetisinin yüksekliğidir. İnsanlar arasında öyle özel fıtratlar vardır ki, sezgi yetileri sayesinde hakikate erme yolunda yaşayacağı bazı hal ve makamlarda, hakikatin bilgisine doğrudan ve çabucak temas edebilirler. Bu nedenle İbn Sînâ, insanların hakikatin bilgisine ulaşmak konusunda bulundukları dereceleri, sezgi yetisini esas alarak belirlemektedir.

---

[355] İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 125; krş., a.mlf, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 181. "İnsanların en üstünü, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan ahlakları elde etmiş kimsedir. Onların en üstünü ise peygamberlik mertebesine istidatlı kimselerdir."

[356] İbn Sînâ'nın eserlerini bu gerçeği göz önünde bulunduran bir yaklaşımla kaleme aldığı görülmektedir. Şöyle ki, filozof, öğrencilere, araştırmacılara sonuçları hazır vermeyip, onların orta terimleri bizzat bulmalarına imkân tanıyacak semboller kullanılmıştır. Bu işaretler (el-İşârât) ve hatırlatmalar (et-tenbihat), bu eserlerden taliplerin sezgi güçleri ölçüsünde istifade etmeleri ve bu yetilerini geliştirmeleri amacına matuf olmalıdır. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 1, 79, 204.

İbn Sînâ sezgi yetisi bakımından insanların derecelerine işaret etmiş, ayrıca sezgi ve fikir kavramları arasındaki derece farkını da ortaya koymuştur. Filozof **el-İşârât**'ta bu durumu şöyle ifade etmiştir:

> *"Kutsî güç ve onun varlığının imkânı hakkında daha fazla işaret etmemizi isteyebilirsin, o halde dinle! Sen sezginin varlığını ve insanların sezgi ve düşünce bakımından derece derece olduğunu biliyorsun. İnsanların bir kısmı neredeyse düşünme yetisinden mahrum aptallardır; bir kısmının ise bir dereceye kadar zekâsı olup düşünceden yararlanırlar. Bir kısmı bunlardan daha zekidir ve sezgi ile akledilirlere ulaşma kabiliyyeti vardır. İşte keskin zekâ da herkeste aynı seviyede bulunmaz, bazısında az, bazı insanlarda çok olur. Zekânın azlığının derecesi sezginin hiç bulunmamasına kadar iner. Kesin olarak bilmelisin ki zekânın zirvesi, çoğu durumda öğrenme ve düşünmeye gerek duyurmayan sınıra kadar gitmesidir."*[357]

Bu derecelendirme karşımıza üç sınıf insan çıkarmaktadır. Birincisi, akledilirlere ulaşmayı talep edip, sıkıntılı-tereddütlü bir süreç sonunda fikri çaba ile onlara erişen "fikir yolunun takipçileri" (ashab-ı fikr) olan insanlar bulunur. İkinci derecede, bir hareket olmaksızın, bir sıkıntı ve tereddüt süreci yaşamaksızın, bazen bir arzuyu (şevk) takiben, bazen bu da olmaksızın akledilirleri bir anda elde edenler, "sezgi yetisine sahip insanlar" (ashab-ı hads) yer alır. En üst mertebede ise, kutsî akıl sahibi peygamberler bulunur ki, bu mertebeyi en iyi açıklayan nazarî akıl derecesi bilfiil akıldır, çünkü bu derecede insan ikinci akledilirleri her istediğinde bilfiil fikir gücüne sahip olmaktadır.[358]

İbn Sînâ, **el-İşârât**'ın sonunda hakikat arayıcısına (tâlib) seslenmekte, zeki insanların sıradan insanlar (âmme-avam) karşısındaki durumları ve tutumları konusunda öğütler vermektedir:

> *"Sakın zeki oluşun ve avamdan farklılığın, her şeyi inkârla karşılamana sebep olmasın! Bu, düşüncesizlik ve acizliktir. Açıklığı sana henüz görünmeyen şeyi yalanlamandaki kabalık, delili henüz elinde bulunmayan*

---

[357] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât,** c. 2, s. 394-395.
[358] Tûsî, **age**, c. 2, s. 388-389.

şeyi tasdik etmendeki kabalıktan aşağı değildir. Aksine işittiğin şeyi yadırgamak seni rahatsız etse bile, imkânsızlığı sana kanıtlanmadığı sürece duraksama (tevakkuf) ipine sarılman gerekir."[359]

İnsanların farklı idrak seviyelerinde bulunmalarıyla ilgili bir husus da, din dilinde sembolizmin kullanılmasıdır. İnsanların çoğu, hakikatin bilgisine ulaşmak noktasında kabiliyetçe nâkıs olduğu ve/veya arzularının, ön yargılarının etkisinde kalma, doğru metot ve öğretici bulamama gibi engelleri nedeniyle varoluşun gayesi olan bilgiden mahrum kalmaktadır. İşte bu noktada din, her seviyede insanın bilmesi gereken metafizik, ahlakî ve uhrevî (eskatalojik) bilgileri doğru bir metot ve uslupla vermektedir.[360] Bununla beraber, peygamberin tebliğ ettiği hakikatin ona iman eden halk için ifade ettiği anlam ve bu anlamın bilgi değeriyle, filozofun sezgisi ile bu hakikati aslına uygun tevilini gerçekleştirmek sûretiyle ulaştığı bilgi arasında bir ayrım yapmak zorunludur.

İbn Sînâ'nın yazdığı eserlerin farklı oluşu da, bir yönüyle insanların bilgi ve kavrayış düzeylerini esas alması ile ilgilidir. Bu bağlamda **el-Hikmetu'l-Meşrikîyye, Risâletu'l-adhâviyye** ve **el-İşârât ve't-tenbîhât** eserlerinin seçkinler için yazıldığı söylenebilir.[361] Yine **Hay b. Yakzan**, **Risâletu't-tayr** ve **Salaman ve Absal** gibi sembolik eserleri aynı kapsamda değerlendirilebilir.[362] Burada yapmak istediğimiz şey, eserlerin bu bakımdan tasnifi değil, bu tasnifte ölçü olan şeyin ne olduğunu belirlemektir. Kanaatimizce bu ölçü insanların hakikati sezme kabiliyetidir. İnsanların sezgi yetisi açısından bulunduğu seviye, kullanılan sembollerden hakikate yol bulmasına imkân veren kavrayış yüksekliği

---

[359] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 204.

[360] Bu değerlendirmenin İbn Sînâ'nın dine yaklaşımının önemli bir boyutu olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 188-193; a.mlf, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 8.

[361] Bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-Meşrıkiyyîn**, s. 2-4; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 79, 204. Goodman, İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât** eserini yazma sebebinin, kaybolan **Kitâbu'l-İnsaf**'ın yerine kendi felsefesini doğrudan doğruya ifade etme arzusu olduğunu belirtmektedir. Goodman, **Avicenna**, s. 40.

[362] Filozofun sembolik dil kullanması konusunda bkz. Gutas, **Avicenna**s. 299-305,310-311, 354; Corbin, Henry, "İbn Sînâ'nın Hay b. Yakzan Risâlesinin Yazılışı ve Orjinalliği", **Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan** içinde, (trc. Derya Örs vd), İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 331-338.

olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ın sonundaki vasiyeti bu yaklaşımın gerekçelerine işaretler taşır:

> *"Ey kardeşim! Ben sana bu işâretlerde gerçeğin özünü süzdüm, kelimelerin inceliklerinde hikmetlerin değerlisini lokma lokma yedirdim. Onu müptezellerden, cahillerden ve keskin kavrayış, eğitim ve alışkanlıktan nasibini almamış ve kalabalıklara meyleden veya o filozof geçinenlerin zındıklarından ve asalaklarından olan kimselerden koru. Kalbinin temizliğine, yaşantısının düzgünlüğüne, kendisine üşüşen vesveselerden uzak duruşuna, hakikate hoşnutluk ve doğrulukla baktığına güvendiğin birini bulursan onun senden istediğini yavaş yavaş, kısım kısım ve parça parça ver ki önceden verdiğin şeyden ilerde karşılaşacağın şeyi kavramayı bekleyesin. Verdiğin bilgiler hususunda senin gibi davranması ve seni izlemesi için ondan Allah ve iman üzerine, çıkışı olmayan bir söz al. Eğer bu ilmi yayıp zayi edersen Allah benim ile senin arandadır ve Allah vekil olarak yeter."*[363]

İbn Sînâ'nın vasiyeti, kadim bilgelikte var olan bir geleneğe dayanır. Buna göre, filozoflar, hikmetin sırlarının ehil olmayanlar tarafından öğrenilmesini engellemek, gerçek bir hakikat arayıcısının bu yolda bütün gayretini ortaya koymasını ve tembellik göstermemesini sağlamak; tâlibin derin düşünmesine, sembollerin ardındaki hakikati sezmesine ve bu sayede aklî hazzın maddî hazlara üstünlüğünü tecrübe etmesine imkân tanımak için bu yola başvurmuşlardır.[364] Hem felsefî düşünce geleneğinde, hem de dinî gelenekte önemli bir karşılığı bulunan bu konunun nübüvvet teorisine bağlanan boyutunu Dördüncü Bölüm'de "**Nebevî Güç Kavramı ve Sezgi**" başlığı altında inceleyeceğiz.

5. Yetenek Olarak Sezgi

İbn Sînâ sezgiyi insanın yetkinleşme yolculuğunda sahip olduğu güçlü bir "yetenek" (isti'dat) olarak tanımlamıştır. Bu sebeple burada öncelikle yetenek

---

[363] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 204. Vasiyetteki talep, eserin şârihi Fahreddin Râzî tarafından da tekrar edilmiştir. Râzî, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s. 119.

[364] Amirî, **Kitabu'l-emed 'ale'l-ebed**, s. 56.

kavramı ve sezginin yetenek olarak tanımlanmasının anlamını tahlil edeceğiz, sonra sezgi kavramı ile ilişkileri bakımından mizaç, iç duyular ve nazarî aklın dereceleri konularını ele alacağız. Bu konular, sezgi teorisinin anlaşılması için teorik bir temel özelliği de taşımaktadır.

Nefsin bir gücünün tekrar tekrar fiile çıkmasıyla, güçte meydana gelen durum "meleke"; nefiste iyice kök salmamış ve kolayca yitip giden niteliklere de "hal" denir. Buna göre "meleke" ve "hal" kavramları birbirinin mukabili olup, nefsin sahip olduğu nitelik kalıcı ve yerleşik (râsih) ise "meleke"; geçici ise "hal" ismini alır.[365] İşte insanların niçin farklı yeteneklere sahip olduğunu anlamak için, varlığa gelişin ilkelerinin yanı sıra bu kavramlar ışığında düşünmemiz gerekmektedir.

Sezgi, hem insanın öğrenme konusunda sahip olduğu yeteneği, hem de bu yeteneğin güçlü oluşunu ifade eder. Bu yeteneğin güçlülük derecesi öyle bir noktaya ulaşabilir ki, bu düzeydeki nefisler, "sanki her şeyi kendi kendilerine biliyor" gibidirler. İbn Sînâ, bu düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

> *"Öğrenenlerin bir kısmı kavramaya (tasavvur) çok yakındır. Çünkü onun anlattığımız yeteneğinden (isti'dad) önceki yeteneği çok güçlüdür. İnsanın kendisi ile nefsi arasında böyle güçlü yetenek varsa, işte bu güçlü yeteneğe sezgi denir. Bazı insanlarda bu yetenek öyle güçlüdür ki Faâl Akıl ile iletişime (ittisal) geçmek üzere kuvveden fiile çıkarma (tahric) ve öğretme (ta'lim) için pek çok şeye gerek duymaz. Dahası onun bu güçlü yeteneği sanki onun için meydana gelmiş ikinci bir yetenek gibidir."*[366]

Sezgi yetisinin gelişmiş olmasını adetâ ikinci bir yetenektir. Burada "ikinci yetenek" ifadesi, diğer insanlarda öğretim yoluyla gelişen yetinin yanında bazı özel fıtratlarda yaratılıştan sahip olunan özel bir yeteneği anlatır. İnsan nefisleri asıl itibariyle eşit sayıda ve türde güce sahip olmakla birlikte, bu güçlerin fiil

---

[365] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantık (Makulât),** s. 181; *nakleden***,** Durusoy, Ali, **Örnek Metinlerle Mantığa Giriş**, İFAV Yay, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 175.
[366] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219.

haline geçme dereceleri anlamında yetenekleri farklıdır.[367] Bu durumun sezgiyle ilişkisinin İbn Sînâ şöyle kurmuştur:

> *"Nefsin, fiillerindeki farklılık, kuvvetlerinin çeşitliliğinden kaynaklanır. Nefsin fiilleri, çeşitli açılardan farklılıklar gösterir. Farklılık, kuvvetli veya zayıf olmak; hızlı veya yavaş olmak bakımından olabilir. Mesela, zan ile yakîn arasındaki karşıtlık, ifade ettikleri kesinliğin kuvveti veya zayıflığı bakımındandır. Sezgi de anlamanın hızı açısından öğrenmeden (telakkun)[368] farklıdır."*

Burada sezgi, nefsin fiillerinin çeşitli açılardan farklılaşmasına ilişkin bir örnek olarak verilmiştir. Bu örnekten hareketle sezgiyi "hızla öğrenmeyi mümkün kılan bir yetenek" olarak görmek eksik bir değerlendirme olur. Çünkü hız, sezginin yalnızca niteliği ile ilgili bir husustur. Sezginin nicelik bakımından da dereceleri bulunur ki, bu ulaşılan bilginin kapsamını ve kuşatıcılığını ifade eder.

İbn Sînâ'ya göre, insanın yetkinleşerek ebedî mutluluğu kazanması için sahip olduğu yeteneklerin güçlü olması ve bunları doğru bir şekilde kullanması belirleyicidir. Bu bakımdan filozof, insanın yetkinlik yolculuğunda sezgiyi, hakikatin bilgisine ulaşmayı sağlayan bir yetenek olarak önemsemektedir. Öyle ki yaratılıştan sahip kılındıkları bu yetenek sayesinde insan, hakikate ulaşma yolculuğunda başka insanların yardımına, öğrenme ve fikre muhtaç olmaktan kurtulabilir. Burada önemli bir nokta da, bu üstün yetinin bazı "özel fıtratlara" yaratılıştan verilmesidir. Bu husus, sezgi ile fıtrat ilişkisini incelemeyi gerektirir.

İbn Sînâ'ya göre insan, "fıtratı" gereği küçük bir işaretle çok şey anlayabilecek kapasitededir.[369] İbn Sînâ terminolojisinde fıtrat, sezgi ile ortak bir anlam alanına sahiptir. Bu anlam alanı, öğretimin, çevrenin, kültürün etkilerinden bağımsız olarak tabii/fıtrî aklın işlevini üst düzeyde gerçekleştirmesine imkân

---

[367] İbn Sînâ, **age**, s. 27-30. Bu nedenle nefislerin birbirinden birtakım farklı güçlere sahip olmak üzere ayrılması, zâtî değil, arîzî bir durumdur. Râzî, **age**, s. 110.

[368] **Kitâbu'ş-Şifâ**'nın George Anawati neşrinde "öğrenme" (telakkun) yerine "yakîn" kelimesi yer almakta ancak kelime bu haliyle yanlış bir anlama yol açmaktadır; Fazlurrahman neşrinde ise "telakkun" tercih edilmiştir, anlam bakımından doğru olan budur. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 27 (nşr. G. Anawati); krş., a.mlf, **Avicenna's De Anima**, (nşr. Fazlurrahman), s. 33.

[369] İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları**, s. 628.

veren hususları kapsar. Her iki kavramın da "öğretimin" mukabili kavramlar olması bu ilişkiyi teyit eder.[370] Sezgi ile fıtrat arasındaki ilişkinin bir yönü daha vardır. İbn Sînâ metinlerinde fıtrat kavramı, "*insanın eğitimden geçmemiş doğası"* anlamına kullanıldığında, "insanı doğru tasavvur ve tasdik bilgisine ulaştıracak olan mantık sanatından mahrum olmayı" ifade eder. Bu bağlamda, insan fıtratına güvenerek Mantık öğrenmekten müstağni kalamayacağını, hatta insanın fıtratına dayanarak çoğunlukla yanlışa düşer. Fıtratla ilgili bu uyarı, insanın, özellikle vehmin ve mütehayyilenin metafizik bilgiyi tasdik konusunda yanıltıcı etkisine işarettir. Bu nedenle İbn Sînâ insanın, bilgiye ulaşma sürecinde yalnızca aklın fıtratına güvenebileceğini hatırlatır: *"... İnsan fıtratının gerektirdiği her şey doğru değildir, bilakis çoğu yanlıştır. Doğru olan sadece akıl gücünün fıtratıdır."*[371] İbn Sînâ'ya göre, Mantık öğrenmeye ihtiyacı olmayanlar yalnızca peygamberlerdir. Çünkü peygamberler yaratılıştan sahip oldukları üstün sezgi yetisi sayesinde orta terimlerin keşfi konusunda herhangi bir şeye ihtiyaç duymazlar.[372]

Sezgi yeteneğinin yaratılıştan belirlenen yönünün yanında bu yeteneğin geliştirilmesi yahut sağlıklı işlemesine yardımcı unsurlar da vardır. Mantık öğrenme ve bu disiplinin ilke ve kurallarını uygulama konusunda çok çalışmak yahut bir konu üzerinde uzmanlaşmak gibi nazarî hususların yanında bedenin mizâcını ve sağlığını belirleyen beslenme, uyku, ibadet, riyazet ve ahlakî arınma gibi amelî hususlar vardır. İbn Sînâ **el-Mübâhasât**'ta, konunun hem nazarî veçhesine, hem de bedenle ilgili veçhesine işaret etmiş ve sezgi yetisinin mükemmel hale gelmesi durumunda insanın semâvî akıllarla ilişkisinin kolaylaşıp, kısa zamanda pek çok akledilirin feyzine erişebileceğini ifade etmiştir:

> *"Bir nefis, akledilirler âleminde ne kadar az yolculuk ederse, orta terimleri ve onlara benzeyen şeyleri o kadar az yakalayabilir. Böyle bir yolculuğa ne kadar hazırlıklı olursa, orta terimleri yakalamada o derece başarılı olur, onların nefse aniden gelmeleri o derece kolay olur. Engel, sadece bedenden*

---

[370]İbn Sînâ'nın arifin hakikat yolculuğuna ilişkin görüşlerini şerh eden Fahreddin Râzî'nin fıtrat kavramının merkezî rolüne ilişkin yorumları için bkz. Râzî, **age,** s. 29-32.

[371] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 97.

[372] İbn Sînâ, **age**, s. 94.

kaynaklanır. Bekleneceği üzere, (sezgi) melekesi mükemmel hale geldiğinde ve söz konusu engel ortadan kalktığında bu son derece kolay olacaktır. Bu durum, nefsin ilkelerle kurduğu bir tür ilişkiden başka bir şey değildir. Bazen tek bir nefsin aynı anda çok sayıda orta terimi idrak etmesi kolaylıkla gerçekleşebilir. ''[373]

Sezginin, bir yetenek olarak tanımlanması, bu yeteneğin yaratılıştan sahip olunan özellikler nedeniyle belirlenen yönü konusunu anlamak için sezgi ile mizâç kavramları arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir.

5.1. Sezgi ve Mizâç

Sezginin insanlarda farklı derecelerde bulunan bir yetenek oluşu "mizâç" kavramı ile ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre, kişinin mizâcı ne ölçüde mutedil olursa, semâvî âlemden gelecek feyzi kabul konusundaki yeteneği (isti'dat) o ölçüde artar.[374] Çünkü her nefsin güç ve fiillerinin "şiddeti ve zayıflığı", birlikte bulunduğu (mukârene) bedenin mizâcına göre değişmektedir. Bu nedenle şimdi sezgi ile mizâç ilişkisini ele alacağız.

Türkçede, insanın huyunu, yaratılıştan sahip olduğu yatkınlıklar bütününü ifade eden "mizâç", İslam Felsefesi'nde, Tabiat felsefesi ve Tıp teorisi zemininde anlaşılabilecek önemli bir terimdir. Başta dört unsur olmak üzere tabiattaki unsurlar, varlık oluşturmak için bir araya geldiklerinde, zıt özellikleri nedeniyle bir etkileşime girerler. Onlardan her biri, sûretiyle etkide (fi'il) bulunurken, maddesiyle de edilgi (infi'al) ilişkisi içinde bulunur. Bu etki-edilgi durumu, çeşitli şekillerde neticelenir. Bazen bir unsur baskın çıkar ve diğerini kendi cevherine dönüştürünceye kadar galip unsurda oluş (kevn), diğer unsurda bozuluş (fesad) gerçekleşir. Bazen de, biri diğerinin niteliğini etki ve edilginin kendisinde karar

[373] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 200-201.
[374] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 197.

kılacağı bir hale dönüştürür. İşte zatî sûretler bozulmaksızın niteliksel bir değişmeyle sonuçlanan bu yeni yapı "mizâç" kavramı ile isimlendirilir.[375]

İnsan bedeni kan, balgam, safra ve sevda denilen dört sıvının (hılt-ahlât) birleşmesinden (imtizac) oluşur. İlk teşekkül eden organ kalptir. Nefsin bütün güç ve fiilleri, kalp aracılığıyla bedenin öteki organlarında ortaya çıkar. Nefis, bir kere kalp ile ilişkiye girince beden nefis birlikteliği (mukârenet) gerçekleşmiş olur. Organlarımız, bu dört sıvının yoğunluk (letâfet-kesâfet) derecesine göre oluşur. En katı biçiminden kemikler, en ince karışımından da ruh meydana gelir.[376] Nefsin bineği olan ruh, son derece incedir ve nefsin güçlerini bedenin her tarafına taşır. Nefsin fiillerinin mükemmellik derecesini, işte bu cisimsel ruhun itidâl durumu belirler. Her bir güce ait ruhun mizâcı farklıdır;[377] söz konusu olan idrak güçleri olduğunda beynin mizâcı önem kazanır. Bedenin mizâcı, idrak güçlerinin işlevlerini tam yerine getirebilmesini; yeni şeyleri öğrenme yahut önceden öğrendiklerini hatırlama konusundaki kapasitelerini belirler.[378]

Aklî nefis, Faâl Akıl'dan feyezan eden manevî bir cevherdir. Beden ise, semâvî cisimlerin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insanın kavrayamayacağı bir şekilde tabii unsurların birleşmesiyle (mizâc, tesviye)[379] meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. Nebatî, hayvanî ve insanî nefislerden yalnızca insan nefsi bir cevherdir. Bu üç tür nefsin bir "güç" veya "cevher"

---

[375] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş**, s. 47, *nakleden,* Aksu, İbrahim, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizâç Kavramı ve Nefis ile Olan İlişkisi,** (Yayınlanmamış YLT), MÜSBE, İstanbul 2012, s. 35.

[376] İbn Sînâ felsefesinde nefs kavramı, insanın benliğini; akıl kavramı, insanın bilme gücünü ifade eder. Ruh kavramı ise, nefis-beden arasındaki ilişkiyi sağlayan maddî bir cevherdir. Buna göre ruh, beynin farklı bölümlerinde bulunan, beş iç duyu arasındaki sûret iletişimini sağlayan ve nefsin muharrik güçlerinin etkisini ilgili organlara ulaştıran seyrek (latîf) bir cisimdir. Farklı mizâçlarda olabilen rûhun doğuş yeri, ilk oluşan organ olan kalptir. İbn Sînâ'nın ruhu maddî, aklî nefsi ise gayrimaddî bir cevher olarak tanımladığı görülmektedir. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 232-235; a.mlf, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 3, s. 244.

[377] Filozof, bedene ait maddî sûret için "mizâç"; nefis için ise "temel, kök" anlamlarına gelen "asl ve sünuh" terimlerini kullanır. Durusoy, **age**, s. 48 (23. dn).

[378] Durusoy, **age**, s. 79, 123.

[379] İbn Sînâ'ya göre ayette geçen "ve nefahtu min ruhi" ifadesinin anlamı, insan bedeninin mizâcının aklî nefsin taallukuna müstaid kılınmasıdır. Filozof, yaratmanın ardından gelen "düzenlemenin" (tesviye), "mizâcın oluşabilmesi için canlıyı oluşturan parçaların her birinin ölçülü kılınması" anlamına geldiğini; bu ölçü bozulduğu takdirde, mizâcın başka bir mizâç olacağını ifade etmektedir. İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, s. 236-237.

olmasını belirleyen şey, iliştikleri bedenin mizâcıdır. Yani nefsin iliştiği bedenin mizâcının "itidali" hem bitki, hayvan ve insan oluşu belirler, hem de bu varlık katmanları içindeki hiyerarşinin şekillenmesinde etkendir. Bedenin mizâcının itidali, bitkisel olandan başlayıp, insanî bedene doğru artar, dolayısıyla en mutedil olan ve semâvî cisme en çok benzeyen beden insan bedenidir. Bedenin mizâcının bozulmasıyla yalnızca insanî nefis bakî kalır, öteki nefisler yok olur.[380]

Aklî nefis ile semâvî felekler arasında, akledilirleri düşünen cevherler olmak bakımından ortak bir yön; bağlı oldukları bedenlerin mahiyeti bakımından da farklılık vardır. İnsan aklı, birleşimleri dört sıvıyı ve onların zıt özelliklerini (sıcak, soğuk, yaş, kuru) meydana getiren dört unsurun karışımından oluşmuş bir bedene bağlı iken, semâvî felekler, bu tür zıtlıkları barındırmazlar, dolayısıyla onların akledilirleri akletmeleri devamlı ve mükemmeldir. Hâlbuki insan bedenlerinin oluşumundaki dengesizlik, aklî nefsin orta terimleri sezmesine, yani Faâl Akıl'dan ilâhî feyzi almasına engeldir. Şu halde, insanlar içinde, denge haline en yakın olan mizâç, bu feyzi almak için en hazırlıklı kişidir.

İbn Sînâ, mizâcın nefsin sahip olduğu birtakım hal ve sıfatları belirleyici bir etken olduğunu **el-İşârât**'ın son nematında ele almıştır. Burada, "Allah'ın sadık dostlarının" durumunu açıklarken, mizaç unsurunun yanı sıra ahlak bakımından çok temiz olmaları (şiddetu's-safâ) ve maddî ilgilerden soyutlanarak (tecerrüd) ilahî feyzi kabule elverişli hale geldiklerine işaret edilmiştir:

> "… *Bu güç, bazen aslî mizâç bakımından nefiste bulunabilir. Bu durumda aslî mizâç nefse, bireysel nefsin somutluğu haline gelen nefsânî bir heyet verir. Bazen meydana getirilmiş bir mizâçta oluşur. Bazen de Allah'ın sadık dostlarında olduğu gibi arınmanın*[381] *güçlü oluşu (şiddetu'z-zekâ) nedeniyle nefsi adeta soyutlanmış hale getiren bir tür kazanımla (kesb) meydana*

---

[380] Durusoy, **age**, s. 38 (14. dn).

[381] **İşaretler ve Tembihler** tercümesinde bu ifade, "zekânın şiddeti" şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak metinde bir sonraki "İşaret" "arınma" anlamını daha doğru göstermektedir. Fahreddin Râzî şerhinde de arınma anlamı esas alınmıştır. Sezginin üstün derecesini ifade eden "zekâ" kavramı ile "arınma" arasındaki ilişki açıktır. Biz burada Fahreddin Râzî'nin yorumuna katılarak elimizde bulunan neşirdeki yazılışın hatalı olduğunu düşünüyoruz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 4, s. 155-156; krş. **İşaretler ve Tembihler**, s. 202; Râzî, **age**, s. 111.

gelmiş olabilir. Nefsin yaratılışında bu özelliğe sahip olan, sonrasında iyi, olgun ve nefsini arındırmış kimse mucize sahibi peygamberlerden veya kerâmet sahibi velilerden biridir. Onun nefsini arındırması, bu anlamı, yaratılışının gereğinden daha öteye taşır ve böylece en üst dereceye ulaşır. Yaratılıştan kötü olup bu özelliğini kötülükle kullanan kimse aşağılık sihirbazdır. O, bu anlamdaki taşkınlıklardan dolayı nefsinin kadrini kırmıştır ve bu nedenle arınmışların bulunduğu zirveye ulaşamaz.''[382]

Pasajın başındaki "bu güç" ifadesiyle, peygamber ve olağanüstü haller gösteren diğer insanların, bu olağanüstülüklere sebep olan özellikleri kastedilmiştir. Filozof, bu güce sahip olmayı, mizaç unsuru ile arınma sebebiyle gerçekleşen soyutlanma (tecerrüd) ile açıklamaktadır. Buna göre, insan nefisleri türce eşittir, dolayısıyla bu özel insanların nefislerinin, diğer nefislerden ayrışması zâtî değil, arîzî bir durumdur. Bu ayrışma üç yoldan olabilir. Birincisi, aslî mizaçtır. Türün fertlerinin somutlaşması, türsel mahiyeti kabul eden bedenlerin mizaçlarına bağlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla mizaç, hem nefsin bir şahsiyete özgü kılınmasının, hem de o ferdin birtakım hallerinin ve sıfatlarının nedenidir. İkinci yol, söz konusu haller ve sıfatlar nedeniyle ayrışma, nefiste sonradan meydana gelen bir mizaç nedeniyle olabilir. Üçüncü yol ise, bu ayrışmaya sebep olan o gücün, Allah'ın sadık dostlarında olduğu gibi, riyazet ve nefsin arındırılmasında çaba sarfetmekle meydana gelen bir tür kazanıma dayanmasıdır.[383]

Mizaç, nefsin sahip olduğu birtakım haller ve sıfatların belirleyicilerinden olduğu için, insanın sezgi yeteneği ile bedenin, özellikle de beynin mizacı arasında bir ilişki vardır. Buna göre, beynin mizacının itidal derecesi ile sezgi yeteneğinin güçlü olması arasında doğru orantı bulunur. İbn Sînâ bu ilişkiden hareketle, **el-Kânûn fi't-Tıb** eserinde, insanların sezgi ve vehim güçlerinin bir bütün olarak beyin mizacının sağlamlığına ve itidaline işaret ettiğini; bu güçlerin

[382] İbn Sînâ, **age**, s. 202-203; krş. a.mlf., **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s. 110-112.
[383] Razî, **age**, s. 110-112.

zayıflığının ise, diğer işlevlerden hangilerinin bozulduğu ortaya çıkana kadar, beyindeki yerleşik bir bozukluğu gösterdiğini ifade eder.[384]

Aklî nefsin yetkinleşmesi, akledilirlerin bilgisine sahip olmayı ve doğru fiillere götürecek aklî tercihlere sahip olmayı gerektirir. Bunun için, aklın, arzu ve öfke güçlerini denetim altında bulundurması, bu denetimin gerçekleşmesi için de insanın iyi huylara ve iyi bir karaktere sahip olmasına ihtiyaç vardır. Kişinin, huy ve karakteri de, mizacın itidaline dayanmaktadır. Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın **Otobiyografi**'sinde, kendi çalışmalarında dikkat ettiği hususların da konumuzla ilgisi bulunmaktadır. Beslenme, tedavi ve/veya güçlenmek amacıyla şarap içmesi, perhiz, riyazet ve ibadet, beynin mizacın dengede tutulmasını, bu sayede genel anlamda idrak güçlerinin, özel olarak sezgi yetisinin işlevlerini tam yerine getirebilmesini etkilemektedir.

5.2. Sezgi ve Nefsin İdrâk Yetileri

İbn Sînâ'nın, insanın akletme sürecinde sahip olduğu güç ve yetilere dair düşünceleri, tüm felsefî kariyeri boyunca ilgilendiği ve büyük felsefî katkılarının bulunduğu konulardır. İbn Sînâ'nın nefsin diğer güçleri ile birlikte zikrettiği sezgi yetisinin işlevi ve değeri, diğer bilme yetileri ile ilişkisinin bilinmesini gerektirir. Bu sebeple şimdi, sezginin iç idrak güçleri ile ilişkisi ve aklın[385] dereceleri bakımından ifade ettiği anlamı inceleyeceğiz.

Nefsin sahip olduğu idrak yetileri, duyusal ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır. Duyusal idrak yetileri, dış idrak güçleri ve iç idrak güçleri olmak üzere iki kısımıdır. Dış idrak güçleri beş duyudur. İç idrak güçleri ise ortak duyu, hayâl,

---

[384] İbn Sînâ, **el-Kanûn fi't-tıbb**, c. 2, s. 6; *nakleden***,** Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 122.

[385] İslam felsefesinde, akıl kavramı iki anlamda kullanılır. Birincisi, "cisim, nefis ve akıl" şeklindeki varlık mertebelerinin en üst düzeyini ifade eden ontolojik bir kavram olarak akıl; "Faâl Akıl, semâvî akıl, küllî akıl" gibi terimlerde bu anlam görünür. İkinci olarak, insanî nefsin bilme melekesi, fiili ve bu fiilin sonunda elde edilen bilgi anlamına kullanılır. İkinci anlam, birinci anlamla ilgilidir, zira insan nefsi öz itibariyle aklî bir varlıktır ve yeniden bir aklî âlem olmak için akletmek zorundadır.

mütehayyile, vehim ve hâfızadır. Aklî idrak güçleri ise nazarî akıl gücü ve amelî akıl gücüdür.

5.2.1. Sezgi ve İç Duyular

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin önemli konularından biri de iç duyular[386] konusudur. İç duyuların yapısı, akletme sürecindeki işlevleri, aklî nefisle ilişkisi konuları sezgi teorisinin önemli konularındandır. Bu nedenle burada önce iç duyularla ilgili bazı genel bilgileri hatırlatmak, sonra bu bilgilerin sezgi teorisi kapsamında olan yönlerini tahlil etmek istiyoruz.

Akletme sürecinde aklî nefsin yardımcıları olan iç idrak güçleri beş tanedir. Bunlar dış duyumların toplandığı ortak duyu; bunları saklayan hayâl gücü (musavvira); sûretleri birleştiren ve ayıran (terkîb-tafsîl) mütehayyile;[387] terkip ve tafsil edilen izlenimler hakkında yargıda bulunan vehim gücü ve son olarak vehmin hükümlerinin gerektiğinde mütehayyile yardımıyla vehim gücüne iade edilebilmesi için saklandığı hâfızadır. Beynin farklı bölümlerinde yer alan iç duyular arasındaki irtibatı, görüntü ve sûret iletişimini, beynin etrafında dolaşan ruh sağlar.[388] Bu iç idrak güçlerinin hepsi aslında tek bir güçtür.[389] Çünkü nefs

---

[386] "İç duyu" kavramı, Aristo psikolojisinde yer almaz, kavram ilk defa Stoacılar tarafından kullanılmıştır. Fazlurrahman'a göre, İbn Sînâ'nın iç duyular konusundaki tahlili son derece orijinaldir; felsefe tarihinde benzeri bulunmamaktadır. Fazlurrahman, "İbn Sînâ", s. 112. İbn Sînâ'nın iç duyularla ilgili görüşleri çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Örneğin Ebu'l Berekât el-Bağdâdî'nin eleştirileri için bkz. Çağrıcı, Mustafa, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî", **TDVİA,** c. 10, s. 304-305; Fahreddin Râzî'nin eleştirileri için bkz. Demirkol, **age,** s. 95-100.

[387] Hayâl ile mütehayyile, aynı kökten türemiş kelimelerdir ancak iki farklı iç duyudur ve işlevleri de farklıdır. Hayâl gücü (hayâl/musavvira), duyu planında idrak edilen sûretleri saklamakla görevlidir; mütehayyile ise hayâldeki sûretler ile hâfızadaki anlamları birbirleriyle birleştiren (terkip) ve ayıran (tafsîl) yetimizdir. Bu güç, sûret ile sûret; sûret ile mana; mana ile mana arasında birleştirme ve ayırma işlemlerini yapabilir. İbn Sînâ dışındaki filozoflar bu iki güç arasında bir ayrım yapmazlar. Durusoy, Ali, "Hayâl", **TDVİA**, c. 17, s. 2. Gerçi İbn Sînâ, bazen mütehayyile yerine "hayâl" terimini kullanmaktadır. İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 119; a.mlf, **el-Mübâhasât,** s. 111. Gutas, bu durumun filozofun henüz olgunlaşmış bir terminolojiye sahip olmadığı ilk dönem eserlerinde görülen bir durum olduğunu düşünmektedir. Gutas, Sınırları Olmayan Akıl, s. 176, (19. dn). Kanaatimizce bu yorum, **el-Mebde' ve'l-me'âd**'daki durumu açıklamakta ancak **el-Mübâhasât**'taki kullanım için yetersiz/geçersiz kalmaktadır.

[388] "Nefsin bineği" olan ruh, son derece latiftir ve nefsin güçlerini bedenin ilgili yerlerine taşır. Aklî nefis, bedenle ilişkisini, cismin en ince biçimi olan ruhla gerçekleştirmektedir. Gerçi İbn Sînâ, ruh kavramını bazen nefis için de kullanmaktadır. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve**

basit bir varlıktır ve nefsin, bedenin sahip olduğu şekilde farklı güçleri yoktur.[390] Dolayısıyla bu tasnifler, bilme sürecini anlamak için bu güçlerin işlevlerine işaret amacı taşır.

Genel olarak nefsin güçleri arasındaki ilişkiyi, özel olarak iç duyular ile aklî nefsin ilişkisini açıklayan "hizmet ilkesi" ile başlayalım. Bu ilke, nefsin güçleri arasında, sahip oldukları konumun belirlediği bir yöneten-hizmet eden ilişkisi bulunduğunu ifade eder. Buna göre, aklî nefsin yetkinlik derecelerinin zirvesi ve gayesi olan müstefâd akıl (peygamber örneğinde kutsî akıl), nefsin diğer güçlerinin kendisine hizmet ettiği en üst konumdadır. Onu sırasıyla bilfiil akıl, bilmeleke akıl ve heyulânî akıl, amelî akıl, hayvanî nefsin güçleri (vehim, mütehayyile, hâfıza, hayâl, ortak duyu ve dış duyular), nebâti nefsin güçleri (beslenme gücü, büyüme gücü ve üreme gücü) takip eder.[391] Akletme sürecinde tüm iç duyuların aklî nefsin hizmetinde bulunması gerekir. Bu hizmeti sağlayacak olan şey, aklın iç duyuları, özellikle de vehim ve mütehayyileyi denetimidir. Tıpkı, bineğini iyi kontrol eden bir sürücünün, bineğinden amacına en uygun hizmeti almasında olduğu gibi…[392] İç duyular arasındaki hiyerarşi de, bu güçlerin hâkimi olan ve akla en çok benzeyen vehim gücünün en üstte bulunduğu,[393] onu sırasıyla mütehayyile, hâfıza, hayâl ve ortak duyunun takip ettiği bir şekildedir.

Âlemdeki Yeri, s. 79; ayrıca bkz. Gutas, Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 174.

[389] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 152.

[390] Türker, **age**, s. 122.

[391] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 40-41; a.mlf. **en-Necât,** s. 341-342. (**en-Necât –Felsefenin Temel Konuları-**, s. 155. Türkçe tercüme, tüm sayfa boyunca anlamı tersine çeviren bir şekilde yanlış yapılmıştır. Yanlış tercümenin bir örneği, "Sen müstefâd aklı, hatta kutsî aklı hepsine hizmet eden olarak başta görürsün." Doğru tercüme, "Sen müstefâd aklı, hatta kutsî aklı, tüm güçlerin hizmet ettiği güç olarak başta(reîs) görürsün." şeklinde olmalıdır.)

[392] İbn Sînâ, nefis ile beden ilişkisini, aleti kullanan ile alet ilişkisine benzetir. İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 196.

[393] "Vehim gücü, iç duyuların sultanıdır." İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 236.

İç duyuların birincisi olan ve dış ve iç duyuları birbirine bağlayan ortak duyu,[394] dış duyular tarafından sağlanan verilerin toplandığı, bilfiil duyumun gerçekleştiği güç olup, beynin ön kısmında bulunur.[395] Bu güç aynı zamanda vehim, mütehayyile ve hayâl güçlerinin işlevleri sonucunda gerçekleşen çağrışım, rüya, sanrı gibi iç yaşantıların da duyumsandığı güçtür.[396] Konumuz bakımından önemli yönü, peygamberin vahiy alma tecrübesi ile ilgili olan işlevidir. Buna göre, peygamberin Faâl Akıl'ın feyzi peygamberin önce aklına, sonra mütehayyile ve oradan ortak duyu gücüne iner. Bu sayede peygamber akledilirleri ortak duyuda birtakım duyusal sûretler şeklinde tasavvur eder.[397] Esasen bu durum, yalnızca peygamberin vahiy tecrübesini değil, metafizik âlemden gelen bilgilere ilişkin diğer tecrübeler için de geçerlidir.

Hayâl (musavvira) gücü, birinci olarak ortak duyuda toplanan duyusal idraklere ait sûretleri; ikinci olarak, mütehayyile/müfekkire gücünün, kendisinde bulunan sûretleri kullanarak ürettiği yeni sûretleri saklayan güçtür. Bu güç ayrıca ortak duyunun idrak sürecine katılarak, duyusal sûretleri tasavvur eder. Bu sayede şu andaki duyu verilerinin idraki ile geçmişte tecrübe edilip saklanmış duyu sûretlerini birleştirmek mümkün olur.[398]

Aklî nefsin Faâl Akıl ile ittisalinde hayâl gücünün çok önemli bir fonksiyonu bulunur. Bunula birlikte İbn Sînâ **el-Mübâhasât**'ta, hayâl gücüne başvurmanın her zaman zorunlu olmadığına işaret etmiştir.[399] İşte sezgi, aklî nefsin hayâl gücüne başvurmadan ittisalin gerçekleşmesidir. Bu sebeple sezgide iki farklı durum söz konusudur. Birinci durumda sezgi, aklî nefsin hayâl gücüne

---

[394] İbn Sînâ, ortak duyumu, hem duyu hem de hayâldeki sûretlerin algılanmasına yönelik ekran özelliği sebebiyle, Aristoteles'in hayâl/tahayyül gücü anlamında kullandığı "phantasia" (bantasya) olarak adlandırmıştır.

[395] İbn Sînâ'nın müstakil bir iç duyu olarak tanımladığı ortak duyuyu, Aristo ayrı bir duyu olarak değil, "dış duyuların ortak tabiatı" olarak tanımlamıştır. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs** s. 36; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler,** s. 195; Hökelekli, Hayati, "Duyu", **TDVİA**, c. 10, s. 11. Bu güçlerin beyindeki yerleri, hastalık belirtileri sayesinde bilinmiştir. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 148.

[396] Hökelekli, **agm**, s. 11-12.

[397] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 117.

[398] İbn Sînâ, **eş-Şîfâ en-Nefs**, s. 36.

[399] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107.

başvurmadan kendi özgün fiilini gerçekleştirmesidir. İkinci durumda sezgi, akletme sürecinde yardımcı olan iç duyuların işleyişinin mükemmel uyumunu ve bu uyum sayesinde akletmenin çok hızlı bir şekilde gerçekleşmesini ifade eder. Her iki durumda da sezgi, sıkıntılı bir süreci içeren fikirden farklıdır.

Üçüncü güç olan hâfıza gücü (zâkira, mütezekkira), vehim gücünün idrak ettiği tikel anlamları gerektiğinde hatırlatmak üzere saklar.[400] Bu hatırlatma, mütehayyile ve hayâl gücü ile işbirliği içinde, tikele ilişkin anlam ve sûretlerin vehim gücü tarafından, daha önce duyulurdan gelen sûret ve anlamın idrak edilmesi gibi, tekrar idrak edilmesini sağlar. Görüldüğü gibi bu üç güç, daha üst konumda olan gücün işlevini yerine getirebilmesine hizmet eder. Burada önemli bir diğer nokta, hayâl gücünün tikel sûretleri; hâfıza gücünün ise tikel anlamları saklamasıdır.[401] Bu anlam ve sûretleri çeşitli şekillerde birleştirme ve ayırma işi, vehim ve akıl tarafından mütehayyile aracılığı ile yapılır.

Dördüncü iç duyu olan mütehayyile/müfekkire nefsin en işlek gücüdür ve beynin ortasında bulunur. Bu güç, akıl tarafından kullanıldığında müfekkire, vehim tarafından kullanıldığında mütehayyile adını alır.[402] Bu güç, hayâl gücünde yer alan sûretler ile hâfıza gücünde bulunan anlamları birbiriyle birleştirir (terkîb) ve ayırır (tafsîl). Bu işlemler, sûret ile sûret, sûret ile mana ve mana ile mana arasında olabilir.

İç duyular arasında sezgi teorisi bakımından mütehayyile ve vehim güçlerinin ayrı bir önemi vardır. Mütehayyilenin önemi, nebevi gücün üç önemli özelliğinden biri olması, akletme sürecindeki sürecindeki işlevi, fikir kavramı ile irtibatı ve rüya tecrübesinin temeli olması sebebiyledir. Akıl mütehayyileyi kullanmadan, onun yardımı ve hizmeti olmadan en üst idrakleri bile gerçekleştiremez. Çünkü mütehayyile, aklın tümel kavramları ve mahiyetleri

---

[400] İbn Sînâ, **age**, s. 37; a.mlf. **Fi'l-Kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ**, s. 57. Bu güce, vehmin idrak ettiği manaları sakladığı için hâfıza; gerektiğinde hatırlattığı için "zakira" veya "mütezekkira" denir. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 121.

[401] "Duyular sadece tikelleri idrak eder. Hâfıza ve hayâl, duyuların tikelliği içinde naklettiği şeyi saklar. Hayâl (tikel nesnenin) sûretini saklarken, hâfıza ondan çıkartılan anlamı saklar. Duyu algısı tekrarlandığında hâfıza, hâfıza tekrarlandığında da tecrübe olur." İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 101.

[402] İbn Sînâ, **age**, s. 36,147; a.mlf, **Fi'l-Kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ**, s. 57.

bulmada aklın yardımcısıdır.[403] Ancak bu yardımcı, tam bir düşmana da dönüşebilir. İbn Sînâ, nefis bedende bulunduğu sürece, mütehayyilenin aklı yüce âleme yönelişinden engellemeye çalışan bir düşman olarak tanımlamış,[404] bu düşmanın kendisiyle meşgul etmesi yahut yanıltıcı sûretler üretmesini, inatçı bir hayvanın binicisini hedefine gitmekten alıkoymaya çalışmasına benzetmiştir:

> *"Nefis bedende olduğu müddetçe ilgilendiği her şey hususunda hayâl gücünde (tahayyül) bir düşmana sahiptir. Eğer nefis faaliyetiyle ilgili her şeyde onunla ortak olmaya çabalarsa, kendine özgü faaliyetiyle meşgul olarak kalması onun için kolay olacaktır -ve bazen (düşman) bile yardım edebilir. Ancak (kendi) faaliyetiyle ilgili herhangi bir konuda onunla ortak olmayı istemezse, inatçı bir hayvanın binicisi gibi, dikkati dağılıp engellenecektir. Dolayısıyla onun ortaklığını ve birlikteliğinin yardımını istemeye muhtaçtır."*[405]

Burada "düşman" benzetmesini, "binek" benzetmesi ile birlikte düşünmek gerekir. Denetim altına alınmazsa bu inatçı binek, bir düşmanın yapabileceği şeyi yapmakta ve aklın hedefine gitmesine engel olmaktadır. Ancak kontrol edildiğinde hedefe gitmek için iyi bir yardımcıdır. Binek benzetmesi insanı, insan yapan hususiyetin akıl olduğu gerçeğini de güzel ifade etmektedir. İnsanın, hayvanî güçlerinin denetimini sağlamak için ihtiyaç duyduğu şey, güçlü bir irade ve hakikatin bilgisidir. Dolayısıyla aklî nefis ile mütehayyile ilişkisinin iki önemli boyutu vardır. Birincisi mütehayyilenin denetimi,[406] ikincisi ise hizmetidir. Buna göre, "yüce âlem (âlemu'l-kuds) ile irtibat mütehayyileden kurtularak mümkün" düşüncesi mütehayyilenin bir düşman olmaktan çıkarılması gerektiğini anlatırken; bu gücün aklî nefsin denetimi altında iyi bir hizmetkâr/yardımcı olması ise, "aklın metafizik âlemlere açılması mütehayyile gücüyle mümkün" düşüncesine

---

[403] Durusoy, **age**, s. 115.

[404] İbn Sînâ, **Nas Sûresi Tefsiri**'nde, 4. Ayette geçen "vesvasi'l-hannâs" ifadesini, "mütehayyile gücü" olarak tevil etmektedir. İbn Sînâ, **Nas Sûresi Tefsiri**, s. 257.

[405] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 73.

[406] "Mütehayyilenin aklı yanıltması mümkündür. Şayet mütehayyile aklı yanlış bir yola sevketmişse bu takdirde aklın yapması gereken, tıpkı bir binicinin aracını-bineğini ters yönde sürmesi gerektiği gibi, mütehayyileyi aksi istikamette çalıştırması, tevil-tahlil-tezekkür etmek üzere kullanmasıdır." Durusoy, **age**, 108.

ulaştırmaktadır.[407] Yani esas mesele aklın mütehayyileyi denetlemesi ve hizmetinde kullanmasıdır. Nefis güçlendikçe, yani kuvveden fiile çıktıkça, engellerden kurtuldukça, kendisine hizmet edecek güçleri iyi kullandıkça yüce âleme (âlemu'l-kuds) olan yönelişi artar.

Mütehayyilenin aklî nefse yardımcılığının keyfiyetine dair İbn Sînâ'nın **el-İşârât'**taki açıklamaları dikkat çekicidir. Bu açıklamalar, sezgiyi mümkün kılan bir faktörün bu gücün yardımı olduğunu ortaya koymakta, ayrıca sezginin ayırıcı vasfı olan "süratle intikal" ifadesi bu gücün bir özelliği olarak zikredilmektedir. İbn Sînâ'nın bu gücün işleyişine ilişkin açıklaması şöyle:

> *"Mütehayyile gücü, kendisine gelen bütün algısal(idrakiyye) veya karışımsal (mizâciyye) yapıları taklit eden, bir şeyden onun benzerine veya zıddına veya bir sebeple onunla ilişkili olana* ***süratle intikal etme özelliğinde yaratılmıştır****. Her ne kadar dış gerçekliğiyle onları elde edemezsek de, kuşkusuz ki ona özgü kılınmanın tikel sebepleri vardır.* ***Şayet bu kuvve bu yaratılışta olmasaydı, orta terimleri veya bir açıdan onların yerini alan şeyleri elde eden (müstenticen) düşünce intikallerinde (intikalati'l-fikrî) ve unutulmuş şeyleri hatırlamada veya başka bazı maslahatlarda kendisinden yararlanacağımız bir şeyimiz olmazdı****. Dolayısıyla ulvî âlemden gelen her şey (sânih), bu kuvveyi intikale zorlar veya onu zapt eder. Söz konusu zabtın nedeni, ya nefsin direnç gösterme (mu'aradatü'n-nefs) gücüdür ya da onda nakşedilmiş sûretin fazla parlak olmasıdır; hatta onun kabulü, son derece apaçık ve temsil edilişi yerleşik olur. ... Bazen gelen eser daha da güçlü olur ve onu telakkide nefis son derece dayanıklı olur. Bu takdirde sûret hayâlde açıkça resmedilir ve nefis onu anlamlandırabilir. Bu durumda hatırlama gücünde güçlü bir şekilde resmedilmiş olur ve intikallerle onu karmaşıklaştırmaz.* ***Bu durum uyanıkken doğrudan gelen düşüncelerde de olabilir.****"*[408]

---

[407] Mütehayyile'ye ilişkin bu iki fikrin açılımı için bkz. Durusoy, **age**, s. 104-116.
[408] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 198-199.

Buna göre, akıl gücünün orta terimleri bulmasındaki fikrî sıçramalar, mütehayyile/müfekkire aracılığı ile yapılır.[409] Bu güç, nefsin idrak yetileri arasında en işlek yetisidir ve süratle intikal etme özelliğine sahiptir. Bu özellikleriyle, orta terimlerin elde edilmesini mümkün kılan hizmeti, mütehayyile gücünün, sezginin gerçekleşmesindeki yerini ortaya koyar. Bunun yanında, mütehayyilenin nebevî gücün mükemmel sezgi yetisi ile birlikte ikincil vasıf olması; vahyin alınması ve insanlara açıklanması noktasındaki işlevleri, bu gücün sezgi teorisi içindeki önemini ortaya koyan diğer hususlardır. Konunun bu yönünü, **Dördüncü Bölüm'de "Nebevî Güç ve Sezgi"** başlığı altında inceleyeceğiz.

Dördüncü iç duyu vehim gücüdür.[410] Vehim iç idrak güçlerinin hâkimidir.[411] Beynin ortasında, hayâl ve hâfıza güçleri arasında bulunan vehmin işlevi, duyularla idrak edilemeyen tikel anlamları idrak etmektir. Bunun örneği, koyunun, kurdu gördüğünde onun kendisine zarar verebileceğini ve ondan kaçması gerektiği manasına ulaşmasıdır. Vehim gücünün bunun dışında, *"sonuçlar üzerinde düşünme, akrabalara karşı şefkat gösterme ve tekil işleri idare etmek"* gibi görevleri bulunur.[412] Dış duyularca algılanmayan birtakım manaları[413] kavrayan vehim, bu hükümlere Allah'ın bütün canlıları kuşatan

---

[409] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 159; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler,** s. 198-199.

[410] Vehim kavramını, psikoloji ve epistemolojide önemli bir kavram haline getiren İbn Sînâ'dır. İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı mütehayyileden başka bir güç ihdas etmek ve filozoflardan ayrılmakla eleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre, mütehayyile gücü varken böyle bir güç kabul etmek anlamsızdır, örneğin kuzunun kurda ilişkin sezgisi mütehayyileye nispet edilebilir. Durusoy, Ali, "Vehim", **TDVİA**, c. 42, s. 615-616.

[411] İbn Sînâ, vehme bazen mütehayyile demektedir. Bu durum vehim gücünün, hayâl ve musavvire gücünde bulunan sûretlerden belirli manalar çıkarmak amacıyla, mütehayyile gücünü onlar üzerinde birleştirme ve ayırma yapması için kullanması ile ilgili olmalıdır. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, 150; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 111-112.

[412] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 110-111.

[413] Dış duyuların idrak ettiğine "sûret"; vehim gücünün idrak ettiğine "mana" denir. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. (80. d.n.). Sûretler, hayâlde, manalar hâfızada saklanır. Vehim gücü, cismani sûretlerin içerdiği manalara, iki yol ile ulaşır, birincisi "yaratılıştan gelen sezgiler" ve ikincisi tecrübedir. Durusoy, **age**, s. 116-117.

rahmetinin bir eseri olarak insanların ve hayvanların yaratılışlarına koyduğu ilhamlarla (el-ilhâmâtü'l-ğârizî) ulaşır.[414]

Vehim gücünün yargıları duyu algılarına ilişkin olup, tikel yargılardır.[415] Vehim ve diğer iç duyular seviyesinde yapılan soyutlama tümeli vermez ancak bir anlamı (mana-çağrışım) açığa çıkarır. Bu sayede aklî nefis, Faâl Akıl'dan akledilirlerin feyzine hazırlıklı hale gelir.[416] Faâl Akıl'ın feyziyle elde edilen tümel, vehim aracılığıyla tikele uygulanır; yani akıl tümeli bilir, vehim gücünün yardımıyla konu ve yüklemlerini çeşitlendirir.[417]

Vehim gücü, kavrama imkânına sahip olmadığı tümelleri, kavrayabildiği tikellere benzeterek hükümler vermek ister. Bu konuda akıl ve vehim arasında bir çekişme söz konusu olur ve bazen bu çekişmenin kazananı vehim gücü olur.[418] Çünkü vehme dayalı hükümlerin (vehmiyyât) zihinde güçlü bir etkisi vardır, hatta ilk bakışta vehim gücünün önermeleri ile akıl gücüne ait ilksel (evvelî) önermeler arasındaki fark göze çarpmaz.[419] Bu yanıltıcı etkiye ancak aklın denetimi ve düzeltmesi karşı koyabilir. Hatta aklın tek başına bu kontrol ve düzeltmeye gücü yetmez, bu nedenle metafizik ve ahlak alanında vehmin insanı yanıltmasına din ve

---

[414] Durusoy, "Vehim", s. 615.

[415] İbn Sînâ vehim gücü konusunda **el-Mübâhasât** eserinde öğrencilerinin pek çok sorusu ve itirazı ile karşılaşmış, ayrıca Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, Molla Sadra ve başka bazı düşünürlerin de eleştirilerine uğramıştır. Söz konusu itiraz ve tereddütlerin en önemli konusu, vehmin idrakinin tikel olarak nitelenmesine ilişkindir. Bu bağlamda Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, aklın kesin yargıları ile çelişmediği takdirde vehmin akledilirlere ilişkin apaçık hükümlerinin geçerli olduğunu düşünür ve vehim gücüne bilgi vasıtası olarak büyük değer verir. Molla Sadra'ya göre, vehim akıl ve mütehayyileye zıt bir meleke değildir, aksine mütehayyile ve duyu formuna bağlı bir akıldır. Dolayısıyla vehmin idraki, tikel hissi ve hayâlî nesneler hakkındaki aklî verilerdir. Vehim gücüyle elde edilen algılar kesinleşip maddî ilgilerden arınırsa saf aklî anlamlara dönüşür. İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 110-111; Çağrıcı, **agm**, s. 301; Şirâzî, Sadruddin, **el-Hikmetü'l-Müte'aliye**, c. III, s. 559, c. VIII, s. 255, *nakleden*, Durusoy, "Vehim", s.616. Fazlurrahman da, vehmin idrak ettiği şeye hem "mana" denilip, hem de tikel olduğunu söylemenin çelişkili olduğunu düşünmektedir. Kuşpınar, **age**, s. 77-79.

[416] Akletme sürecinde, iç duyuların hizmetiyle yapılan hazırlık "şart"; Faâl Akıl "illet" olarak görülmelidir. Türker, **age,** s. 41.

[417] Bu hususla ilgili açıklama ve örnek için bkz. Türker, **age**, s. 179-180

[418] "Duyularla algılananlar (mahsusat) konusunda vehim gücü, akıl gücünün aracı-aletidir. … Nefsin fıtratının bütünü içinde yalnızca aklın fıtratı doğrudur. … Vehim gücünün akledilirler (ma'kûlat) konusunda doğasına (fıtrat) gelince, vehim gücü akledilirleri duyularla algılanan şeylerin varlığına çevirdiği için bu konudaki doğası yanlış ve yanıltıcı bir doğadır." İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 117-118.

[419] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.53.

felsefî bilgi ile karşı konulabilir.[420] Ancak filozofa göre bu o kadar kolay bir yol değildir. Bu yolda insanın en büyük yardımcısı "bütün sanatların en şereflisi olan Mantık" sanatıdır. İbn Sînâ bu düşüncesini şöyle açıklar:

> *"İnsan nefsi bilgi konusunda ilk önce, sıkı sıkı duyulara bağlı olan vehmin yardımıyla yürümeye çalışır. Bu yüzden vehmin kendisine getirdiği her şeyi kana kana içmekten zor vazgeçer. Yine de onun vehimle var olması gerekir. Vehmin değişik açıklamalar ve misallerini bırakıp, aklın apaçık öncüllere dayalı burhanî açıklamalarını ve yargılarını kabul etmesi insan nefsine çok zor gelir. Ama en sonunda insan (nefs) akla alışır ve aklın vehim karşısındaki faziletini ve üstünlüğünü öğrenir. Eğer Mantık, aklî öncüllerin biricikliğini, vehmî ve meşhur önermeleri, tümevarım ve başka türden öncüllerle yapılacak kanıtlamanın (burhan) şartlarının ne olduğunu göstermemiş olsaydı, hakikati bulamama durumu (dalâlet) herkesi kuşatırdı. Öyleyse Mantık bütün sanatların en şereflisidir. İşte bu sanatla müşerref olan kimse gizli (sırr) olan her şeyi bilmeye (hidâyet) en layık olandır."*[421]

Aklımız, yanıltıcı ve şüpheye açık olabilen tikel olan duyusal verileri, sezgi ve tecrübe aracılığıyla önce yanılgılardan kurtarır, şüpheden arındırır; sonra da tikel olanı tümelleştirir. Sezgi ve tecrübenin bu işlevi, vehmin ve mütehayyilenin etkinliklerinde de geçerlidir. Bu bağlamda mesela görülen karışık rüyalarda, mütehayyilenin ürettiği taklidî sûretlerin gösterdiği şeyin gerçeklik olmadığının anlaşılması, uyandıktan sonra aklın, hakikat ile kuruntu ayrımını yapmasıyla mümkün olmaktadır.[422]

Sezgi (hads) ile vehim arasında, ilk olarak sözlük anlam düzeyinde bir ilişki mevcuttur. Şöyle ki, "hads" kavramının sözlük anlamları içinde "vehim-tevehhüm" kelimeleri bulunur.[423] Bu noktada "hads" sözlük anlamları içindeki "zan, tahmin, vehim" kelimelerinin oluşturduğu anlam alanı ile yine sözlük

---

[420] Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği, **MÜİF Dergisi**, (2005/1), sy. 28, s.133.

[421] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 157, *nakleden*, Durusoy, **agm**, s.135-136.

[422] İbn Sînâ, **en-Necât**, s.170; a. mlf, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 65, 118

[423] "Hads" kelimesinin sözlükteki anlamları "vehmetmek, hayâl etmek, kastetmek, kastetmek, hızlı ve doğru yürümek" şeklindedir. Asım Efendi, **Kâmus Tercümesi**, s.893,

anlamlarından "hız, hızlı yürüyüşten" hareketle "akledilir bilgiye hızla ulaşma" anlamında kazandığı felsefî-ıstılahî anlam arasındaki zıtlık dikkat çekicidir. İslam felsefesi alanındaki bazı Türkçe telif ve tercümelerde iki kavram arasında kurulan bağlantı, vehmin duyulur olmayan kasıtları ve anlamları kavramak işlevini anlatmak üzere, "sezgi" kavramının kullanılmasında görülür. Bu kullanımda "sezgi" kavramının genel anlamının esas alındığı anlaşılmaktadır.[424]

Vehim ile sezgi ilişkisi konusunda ikinci bir nokta, sezginin Matematik ve Geometri alanındaki varlıkların "vehmî olması" ile ilgilidir.[425] **Sezginin Çeşitleri** konusunda ele aldığımız üzere, filozofun sezgi konusunda verdiği "uzman geometrici (el-mühendisu'l-hâzık) örneği"[426] sezginin vehmî alandaki işlevini gösterir. Bu örnekte, geometrici, herhangi bir şekil çizme ihtiyacı duymaz, çünkü sahip olduğu uzmanlık ve üstün mütehayyile gücü, dış duyunun kullanılmasına ihtiyaç bırakmaz. Metafizik bilgiye ulaşmak için reddedilmesi ve denetim altına alınması gereken vehim ve mütehayyile, vehmî bir alan olan sayılar ve geometrik şekiller konularında son derece yararlıdır. Buna göre bu güçler, çizilen şekiller ve/veya birtakım matematiksel işaretlerle sonuca gitmeye yardımcı olur.[427]

İbn Sînâ sezgiyi, diğer iç duyularla birlikte nefsin bir gücü olarak anmıştır. Bu durum, sezginin bir yeti olarak mahiyetini, aklî nefse nispetini, sezgi ve fikir

---

[424] İslam felsefesi alanındaki bazı Türkçe tercüme ve telif eserlerde, vehim gücünün kendisinin yahut işlevinin "sezgi" kavramı ile karşılandığı görülmektedir. Bu durum, iki kavramın sözlük anlamları arasındaki benzerlikle ilgili olabileceği gibi mütercim ya da müelliflerin, sezgi kavramının sahip olduğu geniş anlamı düşünmelerinden de kaynaklanır. bkz. İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, s. 127. (Bu eserde söz konusu kullanım müellif İzmirli İsmail Hakkı'ya değil, eseri sadeleştiren Ahmet Özalp'e aittir.); Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, s. 185 (21. dn); Okumuş, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu**, s.167. İbn Sînâ, bebeğin doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, büyüyüp ayağa kalkmaya çalıştığında düşmek üzereyken bir yere tutunmaya çalışması, gözüne çöp veya benzeri birşey gelince ne yapacağını bilmeden ve onun ne olduğunu anlamadan gözlerini kapaması örnekleri için "el-ilhâmü'l-ğârizî" kavramını kullanmaktadır. Ali Durusoy, bu kavram "yaratılıştan gelen sezgiler" şeklinde tercüme etmiştir. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 117. Kanaatimizce sezgiyi hem hads hem de vehim için kullanmak, kavramsal bir yanlışlık ya da yanlış anlama ihtimali taşır.

[425] Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, İbn Sînâ vehim kavramını ontolojik bağlamda da kullanmış ve "vücûdî-vehmî" ayrımı yapmıştır. Bu bağlamda filozof, Aritmetik ve Geometri'nin konusu olan sayı ve şekillerin vehmî (sanal) olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 92, 142; a.mlf, İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I**, s. 22.

[426] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107.

[427] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 143; a.mlf, el-**Mübâhasât**, s. 111.

kavramları arasındaki ayrımı anlamak bakımından önem arz etmektedir. Sezginin iç duyularla birlikte özellikle vehim gücü ile yanyana zikredildiği metinlerin birkaç örneği vardır.[428] Mesela İbn Sînâ, **el-Kanûn fi't-tıbb** eserinde sezgi ile hayvanî güçleri, beynin mizacı hakkında bilgiye sahip olduğumuz "nefsin idarî işlevleri" olarak görür:

> *"Kendileri sayesinde beynin durumlarına dair bir bilgiye ulaştığımız ilkeler şunları ihtiva etmektedir: Duyusal işlevler, idarî işlevler -yani hatırlama,* ***fikir*** *(tefekkür), hayâl (tasavvur) ile* ***vehim ve sezgi güçleri*** *ve hareket ettirici işlevler. (...) İdarî işlevlere gelince,* ***vehim ve sezgi güçleri bir bütün olarak beynin mizâç gücüne işaret etmektedir****. Bunların zayıflığı ise diğer işlevlerden hangilerinin bozulduğu ortaya çıkana kadar beyindeki yerleşik bir bozukluğu göstermektedir."*[429]

Bu konunun bir diğer örneği **el-Mebde' ve'l-me'âd**'da yer alır. Burada İbn Sînâ, sezgi yetisini, vehim, his, tahayyül[430] gibi, fiilini aletle icra eden kuvvetler arasında saymış ve insan yaşlandığında bu kuvvetlerin zayıflayacağını belirtmiştir:

> *"Şayet akıl, bir alet aracılığıyla akletseydi, bu takdirde yaşlanmayla birlikte akılda bir zayıflık meydana gelirdi, tıpkı, yaşlandığımızda vehim, sezgi, his ve tahayyül güçlerinin zayıflaması gibi. Çünkü bu yaşlandıkça zayıflayan güçler, fiillerini bir alet aracılığıyla icrâ ederler. Nitekim alet köreldiğinde, işlevini daha kötü yerine getirir. ... Anlaşılmıştır ki, akıl cismâni bir alet değildir. Aksi takdirde, kişi yaşlandığı halde aynı halde kalması mümkün olmazdı. Hatta çoğunlukla yaş kırkın üstüne çıktığında akıl artar, hâlbuki beden zayıflamaya başlamıştır."*[431]

---

[428] Fikir kavramında daha belirgin olan bu iki yön, filozofu mütehayyile gücünün, aklî nefsin kullanımına nispetle müfekkire; vehim gücünün kullanımına nispetle mütehayyile şeklinde adlandırmaya götürmüştür.

[429] İbn Sînâ, **el-Kanûn fi't-tıbb**, c. 2, s. 6; *nakleden***,** Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 122-123.

[430] Amirî, mütehayyile gücünü, aklî nefisten aklî sûretlerin eserlerini, hissî nefisten de tikel idraklerin eserlerini alan, bu bakımdan aklî nefis ile hissî nefsi birbirine bağlayan bir güç olarak tanımlamış ve bu gücün bir yönüyle ruhânî, bir yönüyle cismânî bir güç gibi görmüştür. Amirî, **Kitâbu'l-emed ale'l-ebed**, s.160-162; Turhan, **age**, s.144.

[431] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 103.

Sezgi, his, hayâl ve vehimle birlikte fiilini aletle icrâ eden bu nedenle de yaşlanmakla zayıflayan cismânî güçlerden biridir. Bu durum, herhangi bir maddî özellik taşımaması nedeniyle akıl için geçerli değildir. İbn Sînâ, sezgi ve fikir kavramlarını nefsin bir gücü olarak değerlendirirken bu güçlerin iki yönüne işaret etmiştir. Sezgi ve fikir, duyusal ve tikel olanla irtibatlı olmaları, akletme sürecinin hayvanî nefse ait iç duyularda gerçekleşen basamakları söz konusu olduğunda aklî nefse nispetiyle çelişecek bir tarzda konumlandırılmıştır. Ancak ilahî feyzin gerçekleşmesini ve akledilirlerin elde edilmesini konu edindiğinde aklî nefsin üstün fiilini ifade eden kavram, yine sezgidir. Sezgi ve fikir kavramlarına ilişkin filozofun bu ikili kullanımı, bu kavramların mahiyeti, işlevi ve birbirleriyle ilişkisini ortaya koymasının yanında ahiret hayatıyla ilişkili bir problemin sebebi olarak değerlendirilmiştir.[432] Nitekim bu problem, öğrencileri tarafından İbn Sînâ'ya çeşitli yönleriyle sorulmuştur. **el-Mübâhasât**'ta yer alan bu müzâkereleri takip ettiğimizde, İbn Sînâ önce fikir kavramının iki düzeyini ayırdığını, sonra sezgi kavramının muhtevasında yer alan "kendiliğinden olma" ve "bir anda" unsurlarını vurgulayarak yeniden tanımladığını, bu sayede sezgi ile fikir arasındaki ayrımı belirginleştirdiğini anlıyoruz. Bu konuyu **Sezgi ve Fikir** başlığı altında ele almıştık.

5.2.2. Sezgi ve Aklî İdrâk Güçleri

Aklî nefsin biri bedene, diğeri yüce âleme (ilkelere) bakan iki yönü vardır. Bedene bakan yönü, amelî akıldır. İbn Sînâ, amelî aklı, "insana özgü aklî nefsin eylemde bulunan gücü, insan bedeninin düzeltici görüşler doğrultusunda düşünmeye ve bilinçli tercihe konu olan tikel fiillere yönelik hareketinin ilkesi" olarak tanımlamıştır.[433] Nefsin yüce ilkelere bakan yönü nazarî akıldır. Nazarî akıl, nefsin kendi üstündeki yönden etkilenen (münfa'il), bilgiyi yukarıdan alan (müstefâd) ve yüce âlemden geleni kabul eden gücüdür. Bu gücün, yüce ilkelere

[432] Gutas'ın sezgi teorisine ilişkin mütalaalarının dayandığı problematik de budur. Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s.119-138.
[433] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 330.

yönelmesi ve oradan gelecek etkiye açık olması gerekir. Nefsin aşağı yön ile ilişkisinden ahlakî değerler, yukarı yön ile ilişkisinden de ilimler doğar.[434] Aklî nefsin bu iki işleviyle insan, metafizik âlem ile tabiat arasındadır.

İbn Sînâ'ya göre, kuvve durumunda olan her bir şey, fiil haline ancak bilfiil olan bir başka şey sebebi ile çıkabilir. İnsan aklının kuvveden fiile çıkmasına sebep olan ilke Faâl Akıl'dır.[435] Aklın kuvveden fiile geçerek yetkinleşmesi belirli aşamalardan geçerek mümkün olmaktadır. Bu dereceler, aklî nefsin yetkinleşme sürecinde yaşadıkları hal değişimlerini ifade eder.[436] Bu yetkinlik derecelerinin, nazarî akıl için olduğu gibi amelî akıl için de geçerli olduğunu düşünen İbn Sînâ, amelî aklın heyulanî aşamdan bilmeleke seviyeye ulaşması için "kendi ilkesi olan meşhur öncülleri" kazanması gerektiğini belirtir. Ancak filozof, amelî akıl için sonraki aşamaları açıklamamış, yalnızca her iki güç için de sonraki aşamaların kazanılmış yetkinliklerinin gerçekleşeceğine işaret etmiştir.[437] Bununla birlikte İbn Sînâ, **Risâle fi'l-birr ve'l-ism** isimli eserinde, amelî aklın kuvveden fiile geçmesinin asıl yolunun tecrübe olduğunu, tecrübe olmadığı takdirde bu aklın bilkuvve seviyede kalacağını belirtmektedir.[438]

Nazarî akıl, tümeli kazanmaya yetenekli bir güçtür. Bu güç, sadece insanda bulunan, nefsin diğer bilme yetilerini idare edip kullanan, maddeden soyut akledilir sûretleri idrak eden bir güç ve cevherdir. Şayet tümel sûretler kendiliklerinde soyut ise, nazarı aklın bunları alması doğrudan olur; kendi varlıkları gereği (bizâtihâ) soyut değil iseler, bu gücün soyutlaması ile soyut olurlar.[439]

---

[434] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 37.

[435] İbn Sînâ, **age**, s. 208.

[436] Nefsin hal dönüşümünün anlamına ilişkin bkz. Türker, **age**, s. 91-92.

[437] Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, c. 14, sy. 27 (2009/2), s. 566-67. Nazarî akıl gücünün ilkeleri ilk öncüller, amelî akıl gücünün ilk ilkeleri ise meşhur öncüllerdir(meşhurât). İbn Sînâ, **age**, s. 185, 186.

[438] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-birr ve'l-ism**, s. 241.

[439] İbn Sînâ**, age**, s. 39.

Nazarî akılla ilgili derecelendirme, aklın bilgi karşısındaki durumu bakımındandır. Nazarî aklın, akledilir sûretler ile muhtelif ilişkileri (nisbe) vardır. Aklın henüz kendi yetkinliği ile ilgili bir şeyi kabul etmediği zamanki haline heyulânî akıl denir. Heyulânî akıl insan türünün her bir ferdinde vardır. Her bir sûret için konu olduğu halde kendinden dolayı herhangi bir sûrete sahip olmayan ilk maddenin durumuna benzetilerek bu güce "maddî-heyulanî" adı verilmiştir.[440]

Nazarî aklın ikinci derecesi bilmeleke akıldır. Bilmeleke akıl derecesi, aklın, varlığın çeşitli alanlarına ait kazanılmış bilgilere ulaşmak için bir temel olan zorunlu bilgilerden ilk ilkeleri (el-ma'kulatü'l-ûlâ) elde etmekle ulaştığı yetkinlik derecesidir. Bu derece, ikinci akledilirlere (el-ma'kûlatü's-sevânî), yani kazanılmış bilgilere (el-ulûmu'l-müktesebe) intikal için hazır halidir.[441] Bu sebeple, *"bilginin kabulünün ilkesi, bilmeleke akıldır."*[442]

Herhangi bir kazanım süreci söz konusu olmadan zorunlu olarak tasdik edilen öncülleri ifade eden birinci akledilirler, aklımızın yaratılışı gereği sahip olduğu (ğarizî) ilk bilgilerdir. Bu bilgilerden ikinci akledilirlere intikalin iki yolu vardır; bunlar sezgi ve fikirdir. Dolayısıyla aklın, kavram ve yargı bilgisine ulaşması için gerekli mantık ilkeleri ile donanmış halini ifade eden bilmeleke akıl, aynı zamanda sezgi teorisinin en önemli kavramlarından biridir. Çünkü sezgi, bilmeleke aklın bilfiil akıl seviyesine ulaşmasının yoludur. İbn Sînâ bu düşüncelerini **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**'da şöyle dile getirmiştir**:**

> *"Bu kuvve (aklî nefs) varlığının başlangıcında akledilir sûretlerden yoksundur. Bu bakımdan, bu mertebede ona heyulânî akıl denir. Sonra kendisinde birinci akledilir sûretler meydana gelir (husûl). Bu akledilirler, kıyas olmaksızın yani herhangi bir öğrenim ve kazanmanın(iktisab) dışında gerçekleşmiş manalardır. Bunlara aklın başlangıç ilkeleri (bidâyetü'l-ukûl), genel fikirler (ârâun-âmmiyye) veya yaratılıştan gelen tabii ilk bilgiler*

---

[440] "Heyula, sûrete tutkundur." İbn Sînâ, **Duhân Sûresi Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 234. Bu durum, madde planında maddenin sûret giymesini, akıl planında heyulanî aklın yetkinleşmesini, kuvveden fiile çıkma arzusunu ifade eder.

[441] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ en-Nefs**, s. 39; Tûsî, **age**, c. 2, s. 388-389.

[442] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler,** s. 266.

(ulûmun evvelliyyetün ğarizîyyetün) denir. Mesela, 'bütün parçadan büyüktür'; 'tek bir cisim aynı anda iki yerde bulunmaz veya aynı anda hem beyaz hem de siyah olamaz'. Heyulânî akıl, (bunlar vasıtasıyle) ikinci akledilirleri elde etmeye hazırlanır. Bu hazırlık, ya fikir yoluyla, yani birinci akledilirler üzerinde yaptığı bir araya getirme (terkîb) işlemiyle gerçekleşir; ya da sezgi yoluyla, yani bir akıl yürütme ve talep olmadan orta terimin bir anda (def'aten) akılda belirmesi (temessül) ile gerçekleşir."[443]

İnsan nefsi, sudûr sürecinin son basamağında olduğundan, bilgi ve yetkinlik bakımından da en altta bulunur. Bu nedenle nefis, varlığının başlangıcında akledilir sûretlerden, tüm kavram ve yargı bilgisinden yoksundur. Dolayısıyla söz konusu ilkeler bilmeleke akıl seviyesinde kazanılır.[444] Birinci akledilirlerle kuşanan, soyutlama ve düşünmeyi ihtiva eden akıl yürütme süreçlerinden sonra kıyastaki orta terimi elde edebilen bilmeleke akıl, bir akledilir kavramı temsil eden neticeyi elde eder ve bilfiil akıl seviyesine ulaşır. Bilfiil akıl, kazanıma konu olan akledilirleri istediğinde tasavvur edebilmeyi ifade eder. Akledilirleri her istediğinde hazır olmaya çağırabileceği bilfiil akıl derecesine ulaşan aklî nefis, *"varlıkların, oldukları şekilde üzerine yansıdığı parlatılmış bir ayna"* haline gelir.[445]

Bilfiil akıl seviyesinde akledilirler sûretleri kazanan akıl, bu bilgilerle yetkinleşir ki, bu yetkinlik "müstefâd akıl" olarak isimlendirilir. Müstefâd akıl, aklın kendisinde bulunan sûretleri bilfiil idrak etmesidir. Nazarî aklın bu derecesine ulaşan aklî nefis, artık istediğinde akledilir sûretleri tasavvur edebilir. Dolayısıyla müstefâd akıl seviyesi, aklın yetkinliğini ifade eder. İnsan için bu dereceye ulaşmak, semâvî akıllara ve nefislere benzemek anlamında bir gayedir.[446] Bilfiil akıl ile müstefâd akıl özde (zât) aynı olup itibarca farklıdırlar.[447]

---

[443] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 195-196.

[444] Nefsin tüm akledilir sûretten yoksun olmasının tek istisnası "ben idraki" yani nefsin kendisinin var olduğuna dair bilincidir. Türker, **age**, s. 163.

[445] İbn Sînâ, **age**, s. 196.

[446] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 40; a.mlf, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 99-100. "İnsanın yetkinliğinin gayesi, nazarî akıl gücünün müstefâd akıl seviyesine çıkması; amelî akıl gücünün ise adalet erdemini kazanmasıdır."

Nazarî aklın, akledilir sûretleri kazanması ile kuvvelikten fiil durumuna geçişiyle ulaştığı **güç**, bilfiil akıl; bu güçle birlikte tekrar kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın akledilirlerin müşâhedesini mümkün kılan **yetkinlik** müstefâd akıldır.[448] İbn Sînâ'nın ifadesiyle: "*Belki de nazarî aklın bu derecesinde, kendisine kıyasla bilfiil akıl; failine kıyasla ise müstefâd akıl denilmiştir.*"[449]

İbn Sînâ kutsî akıl kavramını, aklın yetkinlik dereceleri ile ilişkilendirerek açıklamıştır. Burada yalnızca bu ilişkilere işaret etmekle yetinecek, konunun detayını **Kutsî Akıl: Sezgi Teorisinin Zirvesi** başlığı altında ele alacağız.

İbn Sînâ sezginin en yüksek derecesi olan kutsî aklın, "heyulanî aklın bir hali olduğunu" belirtmiş; aynı pasaj içinde bu aklın "bilmeleke akıl cinsinden olduğunu" ifade etmiştir.[450] Birinci nispetle vurgulanan husus, kutsî aklın Faâl Akıl'la ittisal konusunda sahip yeteneğin güçlülüğü ve bu gücün peygamberin nefsinin yaratılıştan sahip kılındığı bir özellik olduğudur. İkinci nispetle, kutsî aklın sahip olduğu güçlü ittisal melekesi sayesinde, ikinci akledilirlerin bilgisine erişmesinin herhangi bir kazanım ve süreç içermeksizin gerçekleştiği, Faâl Akıl'ın feyziyle ulaştığı ikinci akledilirlerin oluşturduğu nebevî bilginin tıpkı birinci akledilirler gibi kesinlik taşıdığı hususu vurgulanmıştır.

Bilfiil akıl derecesi, kutsî akıl mertebesini en iyi ifade eden nazarî akıl derecesidir.[451] Nazarî aklın, akledilir sûretleri kazanması ile kuvve halinden fiil durumuna geçişiyle ulaştığı güç, bilfiil akıl; bu güçle birlikte tekrar kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın akledilirlerin müşâhedesini mümkün kılan yetkinliğe müstefâd akıl denilmektedir.[452]

---

[447] İbn Sînâ, **age**, s. 99.

[448] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 219; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 113; Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 237; Tûsi, **age**, c. 2, s. 392; Davidson, **age**, s. 84-85.

[449] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve me'âd**, s. 99;

[450] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220.

[451] Tûsî, **age**, c. 2, s. 388-389.

[452] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 219; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 113; Râzî, **age**, s. 237; Tûsi, **age**, c. 2, s. 392; Davidson, **age**, s. 84-85.

İbn Sînâ'ya göre nazarî aklın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik derecesi kutsî akıldır. Nitekim **en-Necât**'ta, nefsin idrak yetileri arasındaki hiyerarşi ve hizmet ilkesi anlatılırken, en yüksek seviyeyi "kutsî akıl" temsil etmektedir.[453] Ancak bu kavram, nazarî aklın derecelerini ele aldığı tüm anlatımlarda yer almaz çünkü bu kavram diğer insanların erişemeyeceği bir seviyeyi ifade eder ve peygambere özgüdür.[454]

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde heyulânî akıl nefsin bilebilme yeteneğini, bilmeleke akıl nefsin bilebilmesi için gerekli olan yöntem ve donanımı kazanmış halidir. Nazarî aklın yetkinleşme sürecinin gayesi olan bilfiil ve müstefâd akıl ise, nefsin sahip olduğu bu donanımı kullanarak varlığın bütün alanlarıyla ilgili bilgileri sezgi veya fikir yoluyla elde etmesidir.[455]

6. İttisâl Olarak Sezgi

İbn Sînâ sezgi kavramını, "aklî ittisal", "Rabbanî bir ilhâm" ve "ilahî bir feyz" nitelemeleriyle tavsif etmiştir.[456] Çünkü ittisalin insan aklı açısından karşılığı sezgi; Faâl Akıl'a nispeti bakımından karşılığı ilahî feyzdir (el-feyzü'l-ilahî).[457] İttisalin insan aklından hareketle ele alınması bilgiye ulaşmada süreci; Faâl Akıl'dan hareketle ele alınması ise, bu sürecin başarısını ve sonucunu ifade eder. Anlaşılıyor ki sezgi, akletmeye ilişkin kavramlar içinde, hem süreçle hem de sonuçla ilgili bir kavramdır.

İnsanî nefis, semâvî akıllara yönelmediği takdirde hiçbir aklediliri elde edemez; bütün orta terimler Faâl Akıl'dan gelir. Çünkü akledilir sûretlerin haznesi

---

[453] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 212; a.mlf, **en-Necât**, s. 341-342. **eş-Şifâ en-Nefs**'teki bölüm başlığı, "Aklın Fiillerinin Mertebeleri ve Bu Mertbelerin En Yükseği Olan Kutsî Akıl Hakkında" şeklindedir.

[454] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 204; a.mlf, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 125

[455] Durusoy, **age**, s. 143.

[456] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107; a.mlf, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 197.

[457] Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", s. 39.

Faâl Akıldır,[458] yani orta terim vazifesi görecek olan bütün akledilirler, Faâl Akıl'da bulunur. Bu nedenle insan aklının orta terimi elde ederek aklî bilgiye ulaşması ittisalle mümkündür. İbn Sînâ, tüm felsefî faaliyeti boyunca orta terimi keşfetme yolları ile ilgilenmiş, bu konudaki anlayışını ikmal ederek ilerlemiştir.[459] Filozofa göre, orta terimin elde edilme yolları, fikir, sezgi ve anlamadır.[460] Fikir, zihnin sezgi için hazırlanma sürecini; sezgi ise, ittisali yani mâkulün feyzini ifade eder. Buna göre, sezginin, fikrin son aşaması olarak tavsif edilmesiyle, ittisal anlamına gelmesi, aynı düşüncenin farklı ifadeleridir.

İbn Sînâ felsefesinde, Tanrı, semâvî akıllar ve nefisler, tüm akledilirleri mükemmel bir şekilde bilirler. Bu gerçeğin idraki ancak metafizikte (el-hikmetu'l-müte'aliye) derinleşmiş (er-râsihûn) insanlara mahsustur. İnsanî nefsin semâvî akıllar ile ilişkisi, cisimlerle ilişkisinden daha güçlüdür; çünkü aralarında bir köken benzerliği bulunur. Bu bakımdan, insanî nefsin yeteneği ve yüce âleme yönelme gayreti varsa, semâvî varlıklar asla cimri davranmazlar; yeter ki insan kendisine bahşedilmiş yeteneği geliştirsin.[461]

İbn Sînâ'ya göre Faâl Akıl, "akıl" olması bakımından özü gereği maddeden ve maddî ilişkilerden soyut; "faâl" olması bakımından ise, heyulânî aklı aydınlatarak kuvveden fiile çıkarma özelliğine sahip bir cevherdir.[462] Faâl Akıl, *"insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde fiil halinde bulunan akledilirleri (ma'kûlât) ona kazandıran ilke"* şeklinde tanımlanmıştır.[463] Faâl Akıl'ın insan aklına nispeti, güneşin göze nispeti gibidir, hatta bundan da öte bir anlam taşır. Çünkü güneş,

---

[458] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. II, s. 396-400.

[459] Gutas, **agm**, s. 39.

[460] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 26.

[461] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 158-159; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 115

[462] Uysal, **age**, s. 88-89. Faâl Akıl'ın, İbn Sînâ felsefesindeki yerine ilişkin bkz. Küyel, Mübahât T "İbn Sînâ'da Faâl Aklın Kökleri", **İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı** içinde, (der: Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 669; Deniz, Gürbüz, **İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri**, Litera Yay, İstanbul 2010, s. 117-122.

[463] Bilginin imkânını Faâl Akıl'ın insan aklını aydınlatmasına bağlayan ve bilgiyi bir tür aydınlanma olarak gören Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinin ittisal anlayışı, İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. İbn Rüşd'e göre Faâl Akıl zihnin, soyutlama sonunda ulaştığı tümel kavramlarla özdeşleşmiş halidir. Kutluer, İlhan, "İttisal" , **TDVİA**, c. 23, s. 485.

gözün eşyayı görünmesinde katkı sağlarken, Faâl Akıl akla önce bilineni feyz eder, sonra aklın onu bilmesini sağlar.[464] Bu akıl, hem maddî âlemdeki değişmenin, hem de aklî sûretlerin ilkesidir.[465] Dolayısıyla Faâl Akıl, insanın hem varlığının, hem de bilgiye ulaşmasının; yetkinleşerek ebedîliği ve saadeti kazanmasının sebebidir.[466] Bu nedenle, İbn Sînâ felsefesinde bilginin imkânı, kaynağı ve değeri konularını, insanın Faâl Akıl ile ilişkisinin mahiyetini esas alarak anlamak zorunludur. Faâl Akıl ile insan ilişkisi, insanın hem başlangıcını hem de istikamet ve akıbetini ilgilendirir. İnsanın yetkinleşmekte gayesi, Faâl Akıl gibi olmaktır.[467]

İttisal, nefsin varlık tarzı ve özelliklerinin yanında nefsin iki âlemle ilişkisinin anlaşılması ile mahiyetini kavrayabileceğimiz bir kavramdır. Nefsin, alt (beden ve maddî dünya) ile ilişkisinde, denetim altında tutma ve hizmetinde kullanma imkân ve süreçleri konunun bir yönü; üst ile (semâvî akıllar ve semâvî nefislerle) olan ilişkisi ise konunun daha önemli olan ikinci yönüdür. Aklî nefis, varlığının ilkesi olan Faâl Akıl'ın feyziyle orta terimi elde eder ve neticeye ulaşır. Aynı varlık türleri arasındaki iletişim engelsiz ve tabii olarak gerçekleşir ancak nefsin bedenle beraber bulunması, bu feyzin kendiliğinden ve tabii bir şekilde gerçekleşmesine engeldir. Aklî nefis, insan bedeniyle birlikte olduğu müddetçe, hiçbir insan bütün akledilirleri mükemmel bir şekilde akletmeye (ilâhî feyzi kabule) hazır hale gelemez. Bu engelden tamamen kurtulması ancak ölümle mümkün olduğundan, aklî nefis için tam ittisal bu dünyada gerçekleşemez.

Akletme sürecinde aklî nefsin, bedenin ve Faâl Akıl'ın yerini bilmek, İbn Sînâ'nın sezgi teorisini, hatta bilgi teorisi ve yetkinlik anlayışını kavramak için merkezi bir öneme sahiptir:

---

[464] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 208; a.mlf, **Mebhas**, s. 176-177; krş. Fârâbî, **Arâu ehli'l-medineti'l-fazıla**, s. 101-103; a.mlf. **Kitâbu's-Siyâsetu'l-medeniyye**, s. 5.

[465] İbn Sînâ'ya göre, Faâl Akıl'ın bilinmesi metafizik disiplinin alt dallarından biri (fürûu'l-ilmi'l-ilâhî) kapsamındadır. İbn Sînâ, **Fî Aksami'l-'ulûmi'l-'aklîyye**, s. 91.

[466] İbn Sînâ, Faâl Akıl'ı "tabiat ve nefislere Yaratıcı'dan akıp gelen ışığı" şeklinde nitelemiştir. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 168.

[467] İbn Sînâ, Porfiryus'un "insanî nefis, Faâl Akıl'la ittisal ettiğinde Faâl Akıl olur." görüşünü eleştirmiştir. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 163.

"Meşrikîlere göre, insan nazarî yetkinliğe ulaştığında, Faâl Akıl'la ittisal gerçekleşir. Bu melekeyi, ittisal kurma yeteneğini elde ettiğimizde, istediğimizde onunla ilişki kurmak için bir engel kalmaz. ***Faâl Akıl, görünüp kaybolan bir varlık değil, aksine hep hazır olandır.*** *Biz başka şeylere yöneldiğimizde onu kaybederiz ancak ne zaman ister ve ona yönelirsek onu hazır buluruz."*[468]

İbn Sînâ, soyutlama sürecini ittisal için bir hazırlık olarak görmekte, akledilirin kazanımını Faâl Akıl'ın feyzine bağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, aklî bilginin insan aklında yer etmesi tikellerden yapılan bir soyutlamanın sonucu değildir. Soyutlama, sadece şart olan hazırlık sürecini ifade eder. Bu hazırlıkla elde edilen yetkinlik ve ittisal melekesinin önündeki engel, sadece bedenden kaynaklanır çünkü bilginin kaynağı kendisine yönelen ve gerekli çabaya gösterene karşı asla cimri davranmaz.[469] İnsanın çabası ile nefsini Faâl Akıl'ın feyzini almaya elverişli bir hale getirmesi ile başlayan süreç, akledilirlerin insan aklında meydana gelmesi (irtisam) ile sonuçlanır. Duyulur olandan akledilir olan ulaşmada, fikir ve soyutlama hazırlık olup; bilfiil akletme ancak Faâl Akıl'ın feyziyle gerçekleşir.[470] Ancak hazırlık ile feyiz arasında bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Çünkü varlık hiyerarşisinde alt mertebedeki bir varlık, üst mertebedeki bir varlığın fiilinin sebebi olamaz. Bu sebeple, söz konusu yöneliş ve hazırlığın ancak bir duadır.

Aklî nefis, kuvveden fiile çıkmak için Faâl Akıl'ın etkisine muhtaçtır. Faâl Akıl'ın bu etkisi sayesinde, aklî nefis önce heyulanî halinden meleke haline çıkar; sonra da sezgi veya fikir yoluyla meleke durumundan tam fiil haline yükselir. [471] Fikir süreci ile aklî nefis ittisale hazırlıklı hale gelir, feyzin gerçekleşmesi ile de

---

[468] İbn Sînâ, **et-Ta'likât ala havâşî kitabi'n-nefs li Aristûtâlîs**, s. 125.

[469] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 200.

[470] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 208.

[471] İbn Sînâ, aklın kazandığı yetkinlik seviyelerini ittisal sürecinin sebepleri olarak değerlendirir. Buna göre ittisalin nedeni, akletme eyleminden uzak olan heyulânî akıl, kazanıcı güç olan bilmeleke akıl ve akletme konusunda kalıcı (mütemekkine) bir meleke sebebiyle istenildiğinde aydınlanma (işrâk) yönüne doğru nefsi tam olarak kabule hazırlayan bilfiil akıldır. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 402.

bilfiil hale geçer. Sezgi yeteneğine üst derecede sahip olan insanların Faâl Akıl ile ittisal konusunda kuvveden fiile çıkmak için fikir veya öğretime ihtiyacı yoktur.[472]

Sezgi bir yetenek olarak ittisale hazırlığın derecesinin yüksekliğini; sezginin güçlenerek kişide sürekli bir yetkinlik haline gelmesi ise, ittisal melekesinin (meleketü'l-ittisal) kazanılmasını ifade eder. İnsanın akledilirlere olan yönelişi ve bu yönelişin sonuçlarını oluşturan bilgilenme tecrübeleri arttıkça nefis, ittisal konusunda bir yetkinlik (meleketü'l-ittisal) kazanır.[473] Bu yetkinliğe sahip olan aklî nefis, bir aklediliri elde etmeyi istediğinde bu yönelişi, akledilir sûretin sezgi yoluyla bir anda kazanımı ile sonuçlanır. Bu durum, aklî nefsin, semâvî akıllarla sahip olduğu benzerlik nedeniyle bir çaba ve sıkıntı süreci yaşamaksızın ittisalin gerçekleşmesidir. Bu düşüncelerini İbn Sînâ şöyle ifade etmiştir:

> *"Akledici güç, bir akledilir sûreti arzuladığında, tabiatı icabı, bahşedici ilkeye (el-mebdeü'l-vehhâb/Faâl Akıl) yalvarır. Şayet sezgi yoluyla söz konusu sûret ona akarsa, sıkıntıdan kurtulur, aksi halde yapıları onu feyzi almaya hazır hale getirmek olan diğer güçlerin hareketlerine başvurur. Bu, onların nefis üzerindeki özel etkileri ve nefis ile feyiz âlemindeki bazı sûretlerin benzerliği nedeniyledir. Böylece büyük bir sıkıntının ardından,* ***sadece sezgi yoluyla*** *elde edebileceği şeyi kazanır. ...* ***Sezgi ilâhî bir feyizdir ve hiçbir çaba göstermeksizin gerçekleşen aklî bir ittisaldir.*** *Bazı insanlar, öğrendikleri şeylerin çoğunda tefekküre (fikr) neredeyse hiç ihtiyaç duymayacak şekilde (mükemmel sezgi) düzeyine ulaşabilir ve nefsin kutsî gücüne sahip olabilirler."*[474]

İbn Sînâ felsefesinde fikir, istidlal ve sezgi gibi akletmeyi ifade eden kavramlar, nefsin Faâl Akıl'la ittisalinin farklı derecelerini bildirmek içindir.[475] Sezginin bu noktada üst dereceyi ifade etmesi, akledilirin bir anda ve çabasız elde edilmesine dayanır. Sezginin de kendi içinde dereceleri bulunur; bu dereceler, nicelik ve nitelik açısından olabilmektedir. Nicelik bakımından derecelendirme,

---

[472] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219.
[473] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 115.
[474] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107.
[475] Türker, **age**, s. 89.

çok sayıda akledilirin kazanımını; nitelik bakımından derecelendirme ise, ittisal melekesinin gücünü, feyzin kabulüne hazır oluş bakımından daha elverişli olmayı ifade eder. Burada nitelik, aklî nefsin ulaştığı yetkinliği ifade etmektedir. Bu yetkinlik, insanın akledilirler âlemine yaptığı "yolculukların" çokluğu ile ilgilidir. İbn Sînâ bu durumu **el-Mübâhasât**'ta şöyle ifade etmiştir:

> *"Bir nefis akledilirler âleminde ne kadar az yolculuk ederse, orta terimleri ve onlara benzeyen şeyleri o kadar az yakalayabilir. Böyle bir yolculuğa ne kadar hazırlıklı olursa, orta terimleri yakalamada o derece başarılı ve onların nefse aniden gelmeleri o derecede kolay olur.* ***(Bu konuda) engel, sadece bedenden kaynaklanır. Bekleneceği üzere, (sezgi) melekesi mükemmel hale geldiğinde ve söz konusu engel ortadan kalktığında o (ittisal) son derece kolay olacaktır.*** *Bu yakalama, nefsin ilkelerle kurduğu bir tür ilişkiden başka bir şey değildir. Bazen tek bir nefsin aynı anda çok sayıda orta terimi idrak etmesi kolay olabilir. Dolayısıyla mutlu bir nefsin, Faâl Akıl'la engel olunmamış bir ittisali gerçekleştirmesi ihtimal dışı değildir. Çünkü engel, ya istidat eksikliğinden veya mani olan bir şeyden kaynaklanır.* ***Edilgin cevher[476] (aklî nefis) ve etkin cevher (Faâl Akıl), zorunlu olarak herhangi bir engelleme meydana getirmezler.*** *Herhangi bir engel söz konusu olmadığında ise,* ***mükemmel ittisal*** *gerçekleşir ve (insan aklı), Faâl Akıl'ın etkisine benzer bir şey alır."*[477]

İbn Sînâ, burada sezgi ile ittisal arasındaki irtibatı çeşitli açılardan ortaya koymuştur. Sezgi melekesinin mükemmel hale gelmesi ve bedenden kaynaklanan engellerin ortadan kalkması halinde mükemmel ittisal gerçekleşecektir. Sezgi ile ittisal kavramları arasında kurulan bağlantı son derece güçlüdür ancak kanaatimizce ittisal ve feyiz kavramları "hads" kavramı ile ilişkilendirilmeksizin de sezgisel bir anlayışa işaret ederler. Çünkü insan zihninin soyutlama sürecinde tüm çabası son tahlilde bir hazırlıktan ibarettir ve aklî bilgi ancak Faâl Akıl'ın feyziyle gerçekleşir. İttisal gerçekleştiğinde, Faâl Akıl'dan gelen feyiz, aklî nefsin

---

[476] Aklî nefis, yukarı yön ilişkisi bakımından edilgen, aşağı yön ile ilişkisi bakımından etkendir.
[477] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât,** s. 200-201.

sahip olduğu yetenekler ölçüsünde aklî sûretlerin kazanımı ile sonuçlanır. Aklî nefis, Faâl Akıl'dan yüz çevirip bedenî/maddî âleme yöneldiğinde, kazandığı bu aklî sûret silinir.

Sezgi, insanî nefsin Faâl Akıl'la ittisalin derecesini bildirir. İbn Sînâ Nur ayetinin tefsirinde bu hususa işaret eder ve ayette yer alan sembolleri, ittisal sürecin unsurlarını ve derecelerini aydınlatan yönleri bakımından tevil eder. Buna göre, ayetteki "kandil" sembolü, heyûlânî aklı; "fânus" sembolü bilmeleke aklı; "zeytin ağacı" sembolü, aklî nefsin Faâl Akıl'la ittisal konusunda bilmeleke akıl seviyesinde sahip olduğu hazırlığın sezgiye nispetle daha zayıf olduğu fikri; "yağ" sembolü ise bu hazırlığın daha güçlü oluşu anlamında sezgiyi ifade etmektedir. İttisal konusunda bilmeleke aklın hazırlığının en yüksek düzeyine "kutsî güç" denir ki, bu ayette "neredeyse ateş değmese bile yağı ışık verir" ifadesi ile sembolize edilmiştir.[478]

[478] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 388-389.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEZGİNİN BAŞARISI: SEZGİSEL BİLGİ

Sezgisel bilgi, aklın sezgi yoluyla ulaştığı yani kendiliğinden ve herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan elde ettiği bilgileri ifade eder. Pek çok felsefî sistemde metafizik tecrübenin epistemolojik ifadesi sezgisel bilgiyi temel almıştır. Çünkü bu bilgi, aklın zaman ve mekân kayıtlarının aşıldığı bir idrak olması hasebiyle metafizik bilginin imkânını gösterir. Bu hususiyetsezgisel bilginin bütüncül ve kesin olmasına, bilginin kaynağından ve doğrudan kazanılmasına dayanır.

Sezgisel bilgiye ilişkin epistemolojik bir incelemenin iki temel konuyu aydınlatması gerekir. Bunlardan birincisi bu bilginin imkân ve dayanakları; ikincisi de bu bilginin kapsamı ve değeri konusudur.[479] Bu nedenle bu bölümde, sezgisel bilginin mahiyeti, kapsamı ve değeri konularının İbn Sînâ'nın sezgi teorisi içindeki yerini inceleyeceğiz.

1. Sezgisel Bilginin Mahiyeti

Sezgisel bilgi, pek çok insanın farklı düzeyde tecrübe ettiği yahut şahit olduğu bir gerçeklik temeline sahiptir. İbn Sînâ da bu temelden hareketle sezgisel bilginin varlığını, insanın kendi tecrübesi ile bildiği bir gerçeklik olarak görmüştür.[480] Bu tecrübî boyutun yanında İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin temel kavramları ile sezgisel bilginin imkânı ve bu bilgiye atfedilen değer arasında tam bir uyum bulunur. Bu bağlamda, filozofun gerek bilginin kaynağı, amacı ve bilgiye ulaşmanın yöntemi konularındaki düşünceleri, gerekse bilgi teorisinin temel kavramları olan ittisal, feyz, Faâl Akıl kavramları sezgisel bilginin mahiyetini anlamamız için yönlendirici bir çerçeve çizmektedir. Şu halde, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin temel kavramları sezgisel bilgi anlayışının teorik dayanağını, insanların bizzat yaşadıkları tecrübe olması gerçeğine dair verdiği örnekler de pratik dayanağını oluşturmaktadır.

---

[479] Köz, İsmail, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", **Felsefe Dünyası**, (2004/2), sy. 40, s. 42.
[480] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 112.

İbn Sînâ felsefesinde sezgisel bilginin mahiyetinin anlaşılması için iki önemli konuyu ele almak gerekmektedir. Bunlardan birincisi bu bilginin "aklî" karakteridir. İkincisi ise, sezgisel bilginin çıkarımsal bilgi ile ilişkisi konusudur.

1.1. Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri

İbn Sînâ felsefesinde sezginin tanımından başlayarak nübüvvet teorisine bağlanan zirve konularına kadar "aklî karakteri" hep vurgulanmıştır. Bu bakımdan sezginin, "orta terimin yani bizi neticeye götürecek delilin (ed-delilü'l-mu'arrif) bilinmesi" şeklinde tanımlanması; sezgi yetisinin nazarî çalışma ile geliştiğine işaret edilmesi bu aklî karakterin göstergeleridir. Ayrıca peygambere mahsus olan nebevî gücün özelliğinden birincisi ve en üstünü olan sezgi yetisinin mükemmelliği, aklî güce ait olarak tanımlanmıştır.[481]

Sezgi, akledilir sûretlerin elde edilmesinin bir yolu ve kıyasta neticeyi veren orta terimin bir anda zihne görünmesidir. Bu tanım sezgisel bilginin aklî karakterini açıklayıcı unsurlar içerir. Çünkü bir akledilir sûreti temsil eden orta terim, bilgimizin kıyâsî düzen içinde, sebeplilik ilişkisini esas alarak gerçekleştiğini anlatır ve bu nedenle bilginin kesinliğini (yakîn) sağlar. Şu halde İbn Sînâ, orta terimin bilinmesi unsurundan hareketle sezgisel bilgiyi "tahkike dayanan kesin aklî bilgi"; bu bilginin mukabilini ise "taklidî bilgi" olarak tavsif etmiştir.[482] Bu bağlamda taklidî bilginin özelliği, orta terimin doğrudan bilinmesini içermeyip bir otoriteye dayalı olarak tasdik etmeye dayanmasıdır.

İbn Sînâ'ya göre, *"her türlü zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim, daha önce varolan bir bilgiyle gerçekleşir."*[483] Filozofa göre "zihinsel" terimi "sezgisel olanı" içermektedir,[484] şu halde sezgisel bilgi bu ilke ışığında anlaşılmalıdır. Nitekim İbn Sînâ **en-Necât**'ta sezgiyi bu ilkeye dayanan bir anlayışla

---

[481] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s.117.
[482] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220.
[483] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 8.
[484] İbn Sînâ, **age**, s. 9.

tanımlamıştır: *"Sezgi, bilinenden bilinmeyene intikalin hızla gerçekleşmesidir."*[485] Bu nedenle sezgisel bilginin elde edilmesinde de, önceden bilinenler temel alınmakta, dolayısıyla, aklî sezgi, bilgi edinilecek konuda birtakım ön bilgilere ve ilkelere sahip olmayı şart olarak görmekte ve bu yönüyle mistik sezgiden ayrılmaktadır. Çünkü mistik sezgi, nazarî çaba ya da birikim yerine ahlakî arınma ve ibadetle gerçekleşen bir aydınlanma anlayışını öngörür.

İbn Sînâ felsefesinde, insanın kesin bilgiye ulaşmasının zorunlu şartı Mantık, yöntemi kıyastır. Mantığın amacı, kanıtlanmış (burhânî) bilgiye götürecek ilke ve yöntemi belirlemektir. Bu yöntem kıyas yöntemidir. Kıyas önermelerden oluşur, önermeleri birbirine bağlayıp sonuç çıkarmamızı sağlayan şey de orta terimdir. Sezgi de, orta terimin bulunmasıdır. Dolayısıyla aklı değersiz gören yahut Mantık sanatını, kıyas ve kanıtlamayı devre dışı bırakan bir yaklaşımı, filozofun İbn Sînâ sezgi anlayışıyla uzlaştırmak mümkün değildir.[486] Bu ilkenin yegâne istisnası peygamberdir. Peygamberin müstesna oluşunun gerekçesi, sahip olduğu üstün sezgi yeteneğidir. Diğer insanlarda bu özellik, hem nicelik hem de nitelik bakımından daha alt seviyelerde bulunur.

İbn Sînâ, peygamberlik olgusunu açıklarken, peygamberin üstün hususiyetlerini kapsayan "nebevî güç" (el-kuvvetu'n-nebeviyye) kavramını kullanır. Buna göre, peygamberin yetkinliğinin ve insanların en üstünü olmasının nedeni, onun yaratılıştan sahip kılındığı nebevî güçtür. Bu gücün özelliklerinden birincisi ve en üstün olanı, aklî güce ait sezgi yetisinin mükemmelliğidir. Dolayısıyla peygamberin bilgisi, sahip olduğu üstün sezgi yetisi göz önünde bulundurularak açıklanabilir. Bu açıklama sezginin aklî karakteri sebebiyle, nebevî bilginin aklî bir temelde ele alınması demektir. Bu yaklaşımla nebevî bilgi, "tüm orta terimlerin bir anda bilinmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte peygamberin, "nazarî çaba olmaksızın tüm akledilirlerin bilgisine ulaşması", sezginin bu en yüksek tahakkukuna mahsus bir keyfiyet olup, diğer insanların

---

[485] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 168.

[486] "İbn Sînâ tüm felsefî serüveni boyunca "türleri veya açılımları ne olursa olsun bütün bilgilerin mantıkî yani kıyasî bir yapıya sahip olduğuna ilişkin felsefî kanaatini hiç değiştirmemiştir" Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Olmayışı Üzerine", s. 188.

ulaşamayacağı bir seviye olarak kayıtlanmıştır. Dolayısıyla sezginin daha alt derecelerinde, nazarî çabanın aklın kuvveden fiile çıkarak müstefâd akıl seviyesine gelmesi için zorunlu olduğu vurgulanmıştır.[487]

İbn Sînâ'ya göre, bir şeye özgü olan fiil, onun özündeki amaçtır; her varlık türü, özündeki amacı gerçekleştirmeye eğilimlidir. İnsanî nefsin kendine özgü fiili, akletmektir. Aklî nefis bazen doğrudan aklеder, kendine özgü fiilini doğrudan gerçekleştirir. Bu durumda o, alet ve maddeden bağımsızdır.[488] Aklî nefsin kendine özgü fiili olarak sezgi, ittisali anlatan kavramlar arasında üst derece bir aklî idraki temsil eder. Sezgisel bilginin sahip olduğu hususiyetleri bu açıdan değerlendirmek gerekir. Şöyle ki, aklî idrak, tümel, kesin, zorunlu ve süreklidir; buna karşın duyusal idrak görünüşe dayanan (zâhirî), tikel ve geçicidir. Ayrıca aklî nefsin idrakine konu olan şeyler, bütün varlığın İlk İlkesi, melekler ve semâvî cisimler, sabit kavramlar ve ruhanî sûretler, maddî varlıklar ve onların özlerinin gerçeklikleridir, dolayısıyla aklî idrake konu olan şeyler duyusal idrake konu olanlardan daha değerlidir.[489] İbn Sînâ, aklî idrak ile duyusal idrak ayrımını şöyle ortaya koymuştur: *"Aklın, aklediliri idrak etmesi, duyunun, duyuluru idrak etmesinden daha güçlüdür. Çünkü akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir (ittihâd), bir yönden onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil, künhünü (hakikat ve mahiyetini) idrak eder. Hâlbuki duyunun duyuluru idraki böyle değildir."*[490] İbn Sînâ, aklın aklediliri idrakinin, duyunun duyuluru idrakinden daha güçlü olmasını, bu tür bir birleşmeye dayandırmaktadır. Aklın, akledilirin hakikat ve mahiyetini idrak etmesi bu sayede mümkün olmaktadır. Burada sezgisel bilgiyi, diğer bilgilerden üstün kılan bir hususun altını çizilmiştir. Bu husus, bilme sürecinde özne ile nesnenin bütünleşmesidir. Çünkü sezgisel bilgi, bilen özne ile gerçeklik arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. Bu sebeple, İbn Sînâ'nın aklî idrak bağlamındaki bu düşüncelerinin üst bir aklî idrakin sonucu olan sezgisel bilgi için geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

---

[487] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 115.
[488] İbn Sînâ, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 34.
[489] İbn Sînâ, **age**, s. 40-41.
[490] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 115.

İbn Sînâ felsefesinden istifadeyle oluşan mistik ve teosofik anlayışlardan hareketle, İbn Sînâ felsefesinin de bu karaktere sahip olduğuna ya da en azından bu perspektiften okunması gerektiğine ilişkin bir yaklaşım bulunmaktadır.[491] İbn Sînâ felsefesinde mistik bir anlayışın bulunup bulunmadığı konusunda bir sonuca ulaşmak için, filozofun bilgi teorisinin doğru anlaşılması kritik bir öneme sahiptir. Ancak bu konuda bir sarâhate ulaştıktan sonra, İbn Sînâ'nın felsefî bilgi teorisinden ayrı bir mistik bilgi teorisinin bulunup bulunmadığı sorusuna cevap verilebilir.[492] Filozofun sezgisel bilgi anlayışı, bu soruya verilecek cevabın bir yönü olması sebebiyle de önem arz etmektedir. Konunun bu yönünü incelemek için öncelikle mistik bilgi-aklî bilgi ayrımıyla ilgili birkaç hususu hatırlamak gerekir.

Mistik bilgi teorilerinde, hakikate ulaşma konusunda insanın sahip olduğu aklî melekelerinin sınırlılığı ve yetersizliği vurgulanır. Bu nedenle mistik sezgi, özellikle akıl yürütmenin yanıltıcı ve yetersiz olduğu fikri üzerine kurulur. Bu anlayışta, insan yaratılışı gereği tanrısal bir öz taşıdığından, Tanrı'ya ulaşması doğal ve doğrudan bir süreçtir. Hakikatin bilgisi, insanın başkasından veya kitaplardan değil, erdemli bir yaşantı neticesinde vasıtasız ve sezgisel olarak Allah tarafından ihsan edilen gerçek bilgidir. Bu bilgi sezgiye dayalı bir kesinlik taşır ve aklî bilgiden üstündür.

Esas itibariyle mistik bilgi teorileri, sezgiyi bir bilme yolu olarak değil, daha çok kutsala ilişkin bir tecrübe olarak görürler. Bu tecrübenin sonucunda ulaşılan nokta, ontolojik bir yükseliş ve buna bağlı olarak yaşanan olağanüstü haller bakımından ele alınır. Dolayısıyla, mistik bilgi teorilerini aklî bilgi teorilerinden ayıran bir husus da, yönteme ve bilgiye ulaşma süreçlerine ilişkin farklılığın

---

[491] İbn Sînâ felsefesinin tasavvufi-mistik boyutuna ilişkin tartışmalar, İbn Sînâ'nın vefatından birbuçuk asır sonra başlamış, filozofun bazı eserlerinin "mistik eserleri" olarak adlandırılıp yayınlanması ile yaygınlaşmıştır. Meşrikî felsefe tartışmaları da, bu meselenin bir boyutu olarak görülmüştür. Klasik ve modern dönemdeki düşünürlerin ve araştırmacıların konuya ilişkin görüşleri için bkz. Küyel, Mübahât T., "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", **İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı** içinde, (ed. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 749-792; Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, s. 349-371; ayrıca bkz. Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", s. 169-190.

[492] Gutas, **agm**, s. 173

ötesinde sürecin nihayetine ilişkindir. Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesini "mistisizm" olarak yorumlayan araştırmacıların bir kısmı, O'nun Faâl Akıl ile ittisal anlayışını, bir tür "Tanrı'yla mistik birleşme" şeklinde yorumlamışlardır.[493] Dolayısıyla meselenin bir yönü, İbn Sînâ'nın "ittisal" ve "ittihat" kavramlarını ne şekilde anladığı ile ilgilidir.

İbn Sînâ'ya göre ittihât, birinci olarak nefsin basitliği ilkesi ile çeliştiği için imkânsızdır. İkinci olarak, şayet nefis ittisal sürecinde Faâl Akıl ile ittihat ediyorsa, bu takdirde Faâl Akıl'ın sahip olduğu yetkinliğe sahip olması tüm akledilirlerin bilgisine sahip olması gerekir ki, bu da imkânsızdır.[494] İbn Sînâ'nın ittisal anlayışı hiçbir zaman Tanrı veya Faâl Akıl ile ittihatı içeren bir mistisizm yahut gnostisizm olarak yorumlanamaz.[495] Esasen filozofun eserlerinde bu tür bir yoruma yol verecek hiçbir ifade yoktur. İbn Sînâ'nın ittisal anlayışı, nazarî ve amelî çalışması ile Faâl Akıl'ın feyzine hazır hale gelen aklî nefsin, sezgi ile akledilire ulaşmasını ve bu sayede yetkinleşmesini öngörür.

İlginçtir ki, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini mistik bir anlayış içinde yorumlayanların bu iddialarına dayanak olarak gösterdikleri ve "İbn Sînâ'nın

---

[493] Kutluer, **Felsefe Tasavvuru**, s. 85. Mistik tecrübede iki tür birleşme (ittihâd) anlayışı vardır. Birincisi, mutlak birleşmedir, bu tecrübenin nihâi gayesi Tanrıyla özdeşleşmektir. İkincisi kısmî birleşmedir ve Tanrı ile doğrudan, aracısız temas kurmayı ifade etmektedir. Bkz. Cevizci, **age**, s. 305.

[494] İbn Sînâ felsefesinde "ittihat" meselesi birkaç yönden ele alınmıştır. Bu yönlerden, sezgisel bilgi bağlamında "akıl ile akledilen ittihadı" ve "aklî nefsin Faâl Akıl ile ittihadı" konuları, özellikle de ikincisi önem arz eder. Aristo felsefesinin temel tezlerinden olan "akıl ile akledilenin ittihadı" düşüncesini, İbn Sînâ ilk dönem eserlerinden olan **el-Mebde' ve'l-Mead** gibi eserlerinde savunmuştur ancak orta dönem eseri olan **eş-Şifâ**'da hem ittihatı savunan hem de reddeden pasajlar vardır. Aristoteles, **Metafizik**, s. 507 (5.dn) ; İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 111-112, a.mlf, **Fi'l-ahd**, s. 112; a.mlf, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 239-240; krş. a.mlf, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 115. İttihadın ikinci yönü yani "aklî nefsin Faâl Akıl ile ittihadı" konusunda ise, İbn Sînâ son dönem eseri olan **el-İşârât**'ta, aklî nefsin ittisal sonucunda Faâl Akıl ile aynileştiğini öne süren Meşşâîleri, Porfiryus örneği üzerinden eleştirmiştir. Ancak filozof **el-Mebde' ve'l-me'âd**'da, faal aklı "ateş", peygamberin aklını ise "kibrite" benzeterek, tıpkı ateşin kibriti yakarak ateş haline getirmesi gibi, ittisal sonucunda faal aklın aklî nefsi kendi cevherine dönüştüreceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 117. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbihat**, c. 3, s. 270-271. (**İşaretler ve Tembihler**, s. 163.). İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerine ilişkin bkz. Türker, **age**, s. 51-66. İttihad konusunu, Antik-Helenistik felsefeden İslam Felsefesi'ne, Platon'dan Molla Sadra'ya kadar serencâmını ele alan bir çalışma için bkz. Kalın, **age**, s. 25-85; 152-158.

[495] "İbn Sînâ için bilgi epistemedir, gnosis değil." Küyel, **agt**, s. 769-792; krş., Kutluer, **age**, s. 99-101. Ülken'e göre, İbn Sînâ sezgi konusundaki görüşleri ile gnostisizme yaklaşmıştır. Peygamber'in bilgisi de gnosis-marifettir. Ülken, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi," s. 92.

mistik eserleri"[496] şeklinde tavsif ettikleri eserlerde sezgi kavramı ya hiç yer almamıştır ya da diğer eserlerde yer aldığından daha az bir sıklıkta bulunmaktadır. Mesela İbn Sînâ'nın "Tasavvuf" başlığıyla yayınlanan[497] **el-İşârât**'ın son iki nematında sezgi kavramı hiç kullanılmamıştır. Halbûki bu iki bölüm, filozofun felsefesinin tasavvufî bir terminoloji ile anlatımıdır.[498] Bu bölümlerde sezgi (hads) kavramının yer almayışı, İbn Sînâ'nın "hads" kavramını, esas aldığı tasavvufi terminoloji içinde görmediği şeklinde yorumlanabilir. Yine bu durum, bu bölümlerde İbn Sînâ'nın, ariflerin *ittisal sürecindeki aklî/sezgisel (hadsî) boyutu* konu edinmeyip, *ittisal sonucunda yaşanan aklî hazzı*, akledilirlerin hayâl ya da duyu idrakine dönüştürülmesinin sonucunda yaşanan *müşâhede tecrübesinin anlatımını* amaçlamış olması ile ilgili görülebilir.[499]

Sezgisel bilgi anlayışının, mistik yönleri de vardır. Bu çerçevede, ibadet, riyazet ve ahlâki arınmanın hakikatin bilgisine erişmek ve yetkinleşmek için gerekli şartlardan sayılması;[500] insanın nazarî çabasının nihayetinde feyzin

---

[496] Özellikle **el-İşârât ve't-tenbîhât, el-Mantıku'l-Meşrıkiyyîn, Hayy b. Yakzân**, **Risâle fi'l ışk, Risâletu't-Tayr, Salaman ve Absal** eserleri, İbn Sînâ'nın mistik ya da meşrıkî felsefesini yansıtan eserler olarak değerlendirilir. Bu eserlerin dışında, üretilen sahte mistik eserler vardır. Reîsman, **age**, s. 138-149; Gutas, **agm**, s. 170.

[497] İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât** eserinin son üç bölümü (nematı), önce Fransızca'da Mehren tarafından **Traitées Mystiques d'Avicenne** başlığıyla; sonra Shams Inati tarafından "Ibn Sînâ and Mysticism" başlığıyla yayınlanmıştır. Shams Inati'nin neşrinde söz konusu bölümün başlığı "Sufism" şeklinde yer almaktadır. Dimitri Gutas'ın belirttiğine göre bu başlıklar, eserin el yazmalarında bulunmamasına rağmen, Arapça metni neşreden çağdaş araştırmacıların bir ilavesidir. Mehren, A. F., **Traitées Mystiques d'Abou Alî al-Hossain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne**, 4. Fasikül, Leiden Brill, 1889-1899; Inati, Shams C., **Ibn Sînâ and Mysticism**, London-Newyork 1996; Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", s. 67-69; a.mlf, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Olmayışı Üzerine ", s.171.

[498] Davidson'a göre, İbn Sînâ hem sezgi teorisinde, hem de **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ın sonundaki "Makamatü'l-Ârifîn" bölümünde, mistik bir bilgi teorisi ortaya koymamaktadır. Bu bakımdan, Corbin ve Gardet gibi uzmanların gnostik ve mistik bir anlayışla tarif ettikleri "arif" kavramı, basitçe "bilen" yahut "bilge" anlamında kullanılmıştır. Davidson, **On Intellect**, s. 105-106 (125. dn). İbrahim Kalın'a göre ise, "İbn Sînâ'yı en mistik tarzda yorumlasak bile "rasyonal-mistisizm" sınırları içinde olur." Kalın, **age**, s. 157.

[499] Kanaatimizce İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde mistik bir bilgi anlayışının varlığını temellendirmek isteyen bir araştırmacı, sezgi (hads) kavramına değil, "müşâhede" kavramına odaklanmalıdır. "Müşâhede" kavramının İbn Sînâ felsefesindeki yeri konusunda bkz. İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 199, 247-248; Küyel, **age**, s. 769-792; Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl", s. 185-189; Kutluer, **age**, s. 370; Türker, **age**, s. 241-256.

[500] Arınma ve riyâzet, Tasavvuf'un marifet nazarîyesinin esası ve hakikatin bilgisine erişmede temel yöntemidir. "Marifet, arınma ve dinî, ahlakî ve tasavvufî pratiklerle elde edilen bir hal-nur

kabülüne hazırlık olarak görülüp, aklî bilginin ancak Faâl Akıl'ın feyziyle gerçekleşeceği anlayışı gibi hususlar ilk akla gelen örneklerdir.[501]

Sonuç olarak, sezgi teorisinin dayandığı aklî temel göz önünde bulundurulduğunda, İbn Sînâ düşüncesinde mistik bilgi meselesinin sezgi kavramı üzerinden ele alınmasının doğru olmadığı anlaşılacaktır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde aklî bir kavram olarak kullanılmış olan sezgi, metafizik bilgiye ulaşmak konusunda diğer aklî yollardan derece farkıyla ayrılan bir özelliğe sahiptir. Elbette "aklî" nitelemesi filozofun bilgi teorisinin bütünü göz önünde bulundurularak değerlendirilmeli ve sezgisel bilginin "ilahî bir hediyye" olduğu (keenneha hediyyetün merzûkatün)[502] gerçeği ışığında düşünülmelidir. Yani bu durum yalnızca sezgisel bilgi için değil, tüm bilgi türleri için geçerlidir. Belki sezgisel bilgide, bu anlayış daha belirgin görülür.

1.2. Sezgisel Bilgi ve Çıkarımsal Bilgi İlişkisi

Bilgi teorisinde burhanî bilgiye ulaşmak için kesin öncüllerden, Mantık ilke ve kurallarına uygun çıkarım yapmak esastır. Ancak bu çıkarım sürecinin söz konusu olmadığı bilgilerimiz de vardır. Bu bilgilerin bir kısmı "çıkarımsal olmayan bilgi"[503] kapsamında değerlendirilir.[504] Çıkarımsal olmayan bilgi, çoğu

---

olduğu için, bu bilgi çeşidi ile bir felsefî bilgi teorisindeki marifet kavramını eşleştirmek yanlış olacaktır. Marifet, sonradan kazanılan bir şey değildir, doğuştandır, fıtrîdir ve tüm yaratılmışları kuşatıp aydınlatan ilâhî feyiz sayesindedir. Bu fıtrî bilgi insanda tam bir arınmışlık halinde tezahür eder." Çakmaklıoğlu, **age**, s. 154.

[501] Mehmet Dağ, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde, bilgiye ulaşmak için insanın nazarî çabasının son tahlilde bir hazırlık olduğu ve bilginin ilâhî feyiz ile gelmesi fikrinden hareketle, yalnızca sezgi(hads) kavramının değil, tüm bilgi teorisinin vahiy ve ilhâma dayandığını, bu şekliyle İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı ile Kelâmcıların bilgi anlayışı arasında bir fark bulunmadığını ileri sürmüştür. bkz. Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Notlar", **Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri (1985)** içinde, Atatürk Kültür Merkezi Yay, Ankara 1990, s. 159-160.

[502] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 72.

[503] Bu terimlerde "çıkarımsal" nitelemesine karşılık gelen "discurtsive" kelimesinin Latince kökeni, "değişme ve hareketi" ifade etmektedir. Erkızan, **agm**, s. 5. Kavramın Antik felsefedeki karşılığı "dianoia", İbn Sînâ terminolojisinde ise "fikr" kavramıdır.

[504] "Çıkarımsal bilgi ve çıkarımsal olmayan bilgi" ayrımı öncelikle Tanrı'nın ve semâvî varlıkların bilgisi ile insan bilgisi arasındaki farkı açıklamak için yapılmıştır. Bu ayrım insanın da bu tanrısal bilişi belli ölçüde yaşadığı ve hatta insanın buna ulaşmayı amaçlaması gerektiği düşüncesiyle insan

zaman "sezgisel bilgi" şeklinde karşılanmaktadır ancak bu kullanım, İbn Sînâ'nın sezgisel bilgi kavramından daha geniş bir kapsamı işaret eder. Bu nedenle burada "çıkarımsal bilginin" mukabili olarak "çıkarımsal olmayan bilgi" ifadesini kullanacağız. İbn Sînâ felsefesinde bu bilgi türünün karşılığını tartışmak çalışmamızın sınırları dışındadır.[505] Bu nedenle yalnızca sezgisel bilginin bu ayrım bağlamındaki karşılığını belirlemeye çalışacağız.

Çıkarımsal olmayan bilginin, çıkarımsal bilgiye çeşitli bakımlardan üstünlüğünü gösteren özellikleri vardır. Çıkarımsal bilgi bir zaman sürecinde elde edilir, çünkü kavramlar ve önermeler arasındaki bağlantıyı kurmak ve oradan yeni bir bilgiye intikal etmek söz konusudur. Çıkarımsal olmayan bilgi ise, bir anda elde edilir, diğer bir deyişle zamandışı bir kazanımı ifade eder.[506] Bu özelliğin sezgisel bilginin temel bir özelliği olduğunu, esasen sezgi-fikir ayrımının da bu şekilde ortaya konulduğunu biliyoruz. Ancak hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, ilk ve orta dönem eserlerinde, "bir anda" kaydını sezginin üst derecesinin bir hususiyeti olarak belirlemiş; son dönem eserlerinden **el-İşârât**'ta "bir anda" kaydı sezgi tanımının temel unsuru olmuştur. Bu sebeple sezgisel bilgi hakkında kategorik olarak konuşmayıp, çıkarımsal bilginin bu özelliğinin, **el-İşârât** öncesi anlayışta sezgisel bilginin yalnızca üst tahakkukları için geçerli olduğunu, **el-İşârât** sonrasında ise sezgisel bilginin genel bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz.[507]

---

bilgisinin bazı özel hallerini anlatan bir ayrım haline gelmiştir. Nitekim Aristo, duyudan ve hayâl gücünden mutlak olarak bağımsız olan Tanrısal bilişin (noéton), insan tarafından zaman zaman tecrübe edilebileceğine işaret etmiştir. Aristo, **Metafizik**, s. 507. İbn Sînâ da Tanrı'nın ve semâvî varlıkların bilgisine dair açıklamaları, insanın bazı bilgi tecrübeleri tasvir için kullanmış ve aklî nefsin yetkinleşmesinin nihâi gayesini, aslına dönerek "aklî âlem" olmak şeklinde ifade etmiştir. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 204.

[505] İbn Sînâ felsefesinde, Tanrı'nın ve semâvî akılların bilgisi, "aklî bilgi-nefsâni bilgi" yahut "basit bilgi-fikrî bilgi" ayrımlarında yer alan birinci kavramlar; "müşâhede" kavramı, peygamberin vahiy tecrübesi, apaçık (bedihî) kavramlar, evveliyyât ve kıyası fıtrî öncüller gibi bilgi türleri çıkarımsal olmayan bilgi kapsamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinde çıkarımsal olmayan bilgiyi sezgisel bilgi ile eşitlememek gerekir. Tanrı'nın ve semâvî varlıkların bilgisine ilişkin bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 102-115; "Aklî bilgi-nefsânî bilgi" ayrımı konusunda bkz. Türker, **age**, s. 149.

[506] Adamson, **agm**, s. 92

[507] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 9, 200; a.mlf, **el-İşârât ve't-tenbîhât,** c. 2, s. 392-394.

Çıkarımsal bilgi dilsel ve önermeseldir, imgelere, akledilirleri temsil eden sözel ifadelere muhtaçtır. Çıkarımsal olmayan bilgide, akledilirler imgelere ihtiyaç olmaksızın sezgisel bir bilişle doğrudan akledilir.[508] İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilgi önermeseldir, çünkü varlığın düzeni kıyasîdir.[509] Sezgi teorisinin dayandığı temel ilkelerinden biri olan "varlığın düzeninin kıyâsî olması" ilkesine göre,[510] akledilirlerin, semâvî akıllar tarafından düşünülmeleri özlerinden kaynaklanan bir düzene göre gerçekleşir. Bu düzen, tek tek akledilirleri ifade eden kıyasların sonuçlarını teşkil eden önermeler yoluyla oluşan kıyasî bir özellik taşır. Akledilirler bir bütün olarak âlemin yapısını ortaya koyduklarından, âlemin yapısı kıyasî niteliktedir.[511] Şu halde, insanın bilgiye ulaşmada kıyası seçmesi, yalnızca zihnin işleyişi bakımından yaptığı epistemolojik bir tercih değil, aynı zamanda ontolojik bir zorunluluktur. Yani mantıki inceleme, ontolojiyi yansıtır, bu bağlamda, bir varlığın tanımında kullanılan terimler, o şeyin cevherini bilfiil oluşturan şeylerdir.[512]

İbn Sînâ'nın sezgi için kullandığı, "kıyası kendi kendine kurmak" gibi ifadeleri[513] ve sezgisel bilgiye kesinliğini veren unsur olarak "gizli kıyas" faktörü, bu konuyu incelerken göz önünde bulundurulmalıdır. İbn Sînâ'ya göre akıl, sezgisel bilgileri onlara eşlik eden bir gizli kıyas vasıtasıyla kesin olarak tasdik eder. Bu durumu, sezgisel bilginin klasik örneğinde açıklayabiliriz. Bu örneğe göre, "Ayın güneşe göre konumu değiştinde, görünüş şeklinin değiştiğini gözleyen bir insanın, ayın ışığını güneşten aldığı" sonucuna ulaşması sezgisel bir intikaldir. Bu örnekte gizli kıyas, "Şayet ay ışığını güneşten almamış olsa idi, ayın güneşe karşı konumu değiştiğinde görünüşünde fark ettiğimiz değişiklikler olmayacaktı. Şu halde kesin olarak biliyorum ki, ay ışığını güneşten almaktadır."

---

[508] Adamson, **agm**, s. 93; Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, c. 5, s. 159-160.

[509] Adamson, **agm**, s. 93-98; Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", s. 216.

[510] Akıl hakikati ile olgu hakikatinin uyumunu ifade eden bu ilke tüm felsefe tarihi boyunca bilginin imkânı ve değeri konularında hususî bir öneme sahip olmuştur. Ülken, Hilmi Z., **Felsefeye Giriş**, AÜİF Yay, Ankara 1958, s. 75.

[511] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107.

[512] Reîsman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s. 68.

[513] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s.

şeklinde ifade edilebilir. Burada bu hükme vasıta olan gizli kıyas, neticeye ulaşma sürecinde açık olmayıp, netice billindikten sonra hükmün kesinliğinin ispatıdır. Ancak hüküm vermeye eşlik ettiği sonradan fark edilebilen bir kıyas olduğundan, bu kıyasa "gizli kıyas" (kıyas-ı hafî) denilmiştir. Peki, bu gizli kıyası kurmayı sağlayan bilgi zemini nedir? Yani orta terimin ve neticenin bir anda keşfini mümkün kılan nedir? İbn Sînâ'ya göre, *"her zihinsel öğretim, bilinenlerden hareketle gerçekleşir"* ve *"zihinsel kavramı sezgisel olanı kapsar."*[514] Bu nedenle sezgisel bilginin mahiyetini incelerken, *"bilinmeyenin, bilinenden hareketle elde edilebileceği"* ilkesi ışığında düşünmemiz gerekir. Buna göre, ay ve güneşe ilişkin gözlemlerin yanında "ay" ve "güneş" tasavvurlarının sunduğu intikal imkânlarını sezgiyi mümkün kılan unsurlardır. Kavram bilgisinin, yargı bilgisinin ilkesi olması düşüncesi de bu hususu teyit eder.

Çıkarımsal bilgide, analiz ve sentez (tahlil, terkîb) işlemleri söz konusudur, bu bakımdan bilmeye konu olan şey pek çok unsur ve özellikten oluşur yahut bir şey birçok yönden tanımlanmaya ve bilinmeye çalışılmaktadır. Çıkarımsal olmayan bilgide ise, nesne basittir, daha da önemlisi bilen özne ile nesnenin özdeşleşmesi söz konusudur.[515] Bu iki hususta ilki ile ilgili olarak İbn Sînâ, sezgisel bilginin nesnesinin basit yahut bileşik oluşu hakkında herhangi bir ayrım yapmamakta; aksine, sezginin sadece bazı konulara ve bilgi alanlarına tahsis edilmesinin hiçbir gerekçesi bulunmadığına ve bu sebeple insan bilgisinin mümkün olduğu her bilgi alanında sezginin gerçekleşebileceğine işaret etmiştir.[516] Sezginin yüksek tahakkuklarında aklî nefsin analiz ve sentez süreçlerini çok hızlı geçerek yahut hiç yapmaksızın akledilir bilgiye ulaştığını ifade etmesi bakımından sezgisel bilginin burada ifade edilen özelliği taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan sezgisel bilgi, aklın yardımcıları olan iç duyuların işleyişinin mükemmel ve çok hızlı bir şekilde gerçekleşmesinin yahut bu güçlerin yardımına ihtiyaç duymadan doğrudan neticeye intikalin bir ürünü olmak bakımından, hata

---

[514] İbn Sînâ, **age**, s. 8,10.
[515] Adamson, **agm**, s. 92.
[516] İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 480; a.mlf, **el-Kitâbu'l-Hidâye**, s. 293-294.

ve tereddüt içeren fikir süreci sonucunda elde edilen çıkarımsal bilgiden üstün bir bilgidir.

İkinci olarak, İbn Sînâ'nın özne ile nesnenin özdeşleşmesi, aklî idraki duyusal idrakten üstün kılan bir özelliktir: *"Akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir (ittihâd), bir yönden onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil, künhünü (hakikat ve mahiyetini) idrak eder. Hâlbuki duyunun, duyuluru idraki böyle değildir."*[517] Söz konusu özdeşleşme, bilgiye konu olan şeyin mahiyetinin, o şeyin kendisini bilmeyi mümkün kılacak bir tarzda insan zihninde yerleşmesini ve görünmesini ifade eder. Bu bakımdan aklın bu işlevini kendiliğinden ve en iyi şekilde yapmasının sonucu olan sezgisel bilgi, bu özelliği taşır. Bununla birlikte sezgisel bilgi için de geçerli bu özellik, genel olarak aklî idrak için dile getirilmiştir, sezgisel bilgiye mahsus değildir.

Akıl yürütme, zorunlu bilgiden kazanılmış bilgiye intikali ifade eder. Sezgisel bilginin zorunlu bilgiye ve kazanılmış bilgiye olan nispeti, sezgisel bilginin çıkarımsal bilgi ile ilişkisinin bir başka yönüdür. Mantık kitaplarında, zihnin doğrudan tasavvur ettiği, doğruluğu apaçık hükümlere "bedihiyyât"; çeşitli istidlâl yöntemleri ile ulaştığı hükümlere "nazariyyât" denir. Sezgisel bilgi, evveliyyât, müşahedât, mücerrebât ve mütevatirât ile birlikte bedihiyyât kapsamında yer alır.[518] Bu tasnifin, İbn Sînâ felsefesinde birebir karşılığı bulunmamaktadır ancak İbn Sînâ'nın sezgisel bilgi kavramı ile bedihî kavramı arasında benzerlikler ve farklılıklar vardır. Bedihîler zihnin herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden apaçık kavradığı önermelerdir. Örneğin, ilimlerin ilkeleri, aklın hemen kavradığı veya duyu, tecrübe yahut akılda apaçık olan bir kıyasla zorunlu olarak kabul ettiği tanımlar ve öncüller bedihîdir.[519] Şu halde, çabasız elde etmek ve kesin bilmek bakımından iki kavram benzerlik taşır. Ancak

---

[517] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 115.

[518] "Bedihîyyatta hüküm vermemizi sağlayan ya akıl, ya his, ya da her ikisidir. Yalnızca akıl ile hüküm verdiğimiz bedihî bilgiler, ilksel bilgiler (evvelîyyât) ve fıtrî bilgilerdir. ... Şayet akıl ve duyu, gözlemin tekrarına ihtiyaç olmadan zihne bir anda doğan orta terim aracılığıyla hüküm veriliyorsa bu tür bilgilere de sezgiseller (hadsiyyât) denilmektedir." Cürcâni, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1 s.40-41.

[519] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler,** s. 59-60.

sezgisel bilgi birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere ulaşma sürecinin bir sonucu olduğu için nazarî bilgi kapsamındadır. Öte yandan sezgisel önermeler, sezgi ile bu bilgiye kesin olarak ulaşan insanlar için apaçık (bedihî) iken, diğer insanlara göre ancak bir öğrenim ve düşünme süreci sonunda ulaşılabilir önermelerdir.

İbn Sînâ'nın sezgi kavramına ilişkin bazı ifadeleri, sezgisel bilginin çıkarımsal olmayan bilgi kapsamında değerlendirmesine engel olarak görülebilir. Örneğin filozof esas itibariyle kazanımın (kesbin) mukabili bir kavram olarak tanımladığı sezgi ile akledilirin elde edilmesini "iktisab, istinbat" gibi çıkarım anlamı bildiren kavramlarla anlatmıştır: *"Tümellerin elde edilmesi (husûl) ancak kıyastaki orta terimin bulunması ile mümküdür. Bu da iki şekilde olur. Birincisi sezgidir. Burada sezgi, zihnin orta terimi bulmak için kendiliğinden yaptığı bir istinbat hareketidir.*"[520] Yine İbn Sînâ, rüyanın yorumunun doğru yapılarak aslın bilinmesi anlamındaki çıkarım için de "sezmek" fiilini kullanmıştır. Bu kullanımda sezgi, rüyada görülen temsilî veya taklidî sûretten (fer'), o sûretin aslına (asl) ulaşmak anlamındadır.[521] Açıktır ki, mütehayyilenin ürettiği sûretten (fer'), bu üretim sürecini bir anlamda tersine çevirerek asla ulaşma, akıl yürütmeyi anlatan bir durumdur ve çıkarımsal bir özelliği bulunur. Ancak İbn Sînâ bu kavramları, başkasından öğrenmenin mukabili olan kavramlar olarak görmekte ve "nefsin, bilgiye bizzât ulaşması" anlamı yüklemektedir.[522] Yani bu kavramlar burada, çıkarımsallığı anlatmamaktadır. Bu noktada sezginin, öğrenim kavramının mukabili olduğu hatırlanmalıdır. Sezginin, kazanımın mukabili olarak kullanımında vurgulanan şey, süreç, çaba ve tereddüt içermeyişidir. Yani, sezgi kavramı ile "istinbat, istidlal, fikir" gibi süreç ve kazanım anlatan kavramlar arasında, mutlak bir karşıtlık değil, belirli hususiyetler bakımından bir farklılıktır.

---

[520] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 219.
[521] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 65.
[522] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 11.

2. Sezgisel Bilginin Kapsamı

İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilginin belirli bir düzeyle ve belirli konularla sınırlandırılması için bir gerekçe bulunmamaktadır. Bu nedenle, sezgisel bilgi, insanın ulaşabileceği tüm bilgi alanlarını kapsayabilir.[523] Özellikle nebevî bilginin imkânının ve kuşatıcılığının ortaya koyan bu düşünce, peygamberin insanların en üstünü olması ve toplumunu yöneten ve eğiten bir konumda olmasıyla da ilgildir. Peygamberin bulunduğu bu seviye kendisine özgü olup, sezginin en üst seviyesini temsil eder ve diğer sezgisel bilgi türlerinde bulunmayan birtakım hususiyetleri taşır. Çünkü bu seviyede, insanın bilgiye ulaşması için ihtiyaç duyduğu gerekler ve süreçler aşılır ve peygamber kutsî güç sayesinde akledilirlerin bilgisine bir anda ulaşır.[524]

İbn Sînâ'nın eserlerinde "hads" kavramı ile ilişkilendirilmeyen bazı bilgi türleri ikincil kaynaklarda sezgisel bilgi olarak değerlendirilmiştir Bu değerlendirmelerde yer alan "sezgi" ve "sezgisel bilgi" kavramları, İbn Sînâ felsefesini yorumlamak üzere başvurulan genel kavramlarıdır. İbn Sînâ felsefesindeki özel anlamından farklı bir anlam alanına işaret eden bu yorumların bir örneği, ben idrakinin sezgisel bilgi olarak nitelenmesidir. Buna göre, ben idraki, "içe dönük bir sezgi" ile zaman ve mekân dışı bir idrak olması bakımından tüm metafiziksel bilginin temelinde yer almaktadır. Çünkü dış dünyaya ilişkin her türlü idrakimiz tikel, sınırlı ve duyularla mukayyettir. Ancak kendi varlığımıza ilişkin idrakimiz apaçıktır (bedihî), vasıtasız ve doğrudan bir kavrayıştır, şuurumuzun kendisidir.[525] Bu idrak aynı zamanda, nefsin diğer varlıkları "aklî idrak" seviyesinde bilmesini mümkün kılan ilkedir. Çünkü ancak kendisini bilenler, başkalarını bu seviyede bilebilirler. İşte İbn Sînâ felsefesinde "ben

---

[523] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 116; a.mlf, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 122-123; a.mlf. **Dânişnâme**, s. 480; a.mlf, **el-Kitâbu'l-Hidâye**, s. 293-294.

[524] Metafizik illetten doğrudan alınan bilgi ile duyuların hazırlayıcılığı aracılığıyla alınan bilginin farkına ilişkin bkz. Türker, **age**, s. 235-241.

[525] "Benlik bilinci benlik için doğuştandır ve onun var oluşunun tam kendisidir. Bundan dolayı biz, benliği idrak için haricî herhangi bir şeye ihtiyaç duymamaktayız, fakat benlik, benliğini kendisiyle idrak ettiğimiz şeydir." İbn Sînâ, et-**Ta'lîkât**, s. 161; Ben idrakinin, İbn Sînâ felsefesindeki yerine ilişkin olarak bkz. Durusoy, **age**, s. 48-50.

idrakinin" böylesi bir anlam ve işleve sahip olması, bazı araştırmacıların ben idrakini "sezgi" olarak görmelerine sebep olmuştur.[526] Tekrar etmek gerekir ki, İbn Sînâ metinlerinde bu idrak, "hads" kavramı ile ifade edilmemiştir.

İbn Sînâ'ya göre, her bilgi bir kavram (tasavvur) veya yargıdır (tasdik). Bir şeyin bilinmemesi, bazen yalnızca kavram bilgisi bakımından, bazen de hem kavram bilgisi hem de yargı bilgisi bakımından olur.[527] Şimdi de sezginin bu bilgi alanları ile ilişkisini incelemeye çalışacağız. Ancak önce bu iki bilginin dayanağı olan temelin sezgi ile ilişkisini kısaca açıklamak istiyoruz.

İbn Sînâ felsefesinde, bilginin kendisine dayandığı apaçık kavramlar ve ilksel önermelerdir. Esasen bilgi teorisinde, bilgilerin kendisine irca olunacağı bir asıl bulmak zorunludur, dolayısıyla apaçık kavramlar ve ilksel önermeler olmaksızın bilginin imkânından bahsetmek mümkün değildir. İbn Sînâ felsefesinde de, insan zihninin apaçık kavradığı "mevcut, şey ve zorunlu (zarûrî)" kavramları ve bilmeleke akıl seviyesinde, Mantık ilkeleri şeklinde bulunan birinci akledilirler, hem kavramsal bilginin hem de yargı bilgisinin temelini oluştururlar.[528] İbn Sînâ, önsel kavramların ve ilksel/önsel önermelerin de temelini oluşturan birinci akledilirlere[529] ilişkin açıklamalarında sezgi kavramını kullanmamıştır. Filozof ilk eseri olan **Mebhas**'te, birinci akledilirlerin elde edilmesi konusunda üç seçenek bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan duyu ve tecrübe zorunlu-kesin hüküm ifade etmediği için ihtimal dışında kalır, dolayısıyla birinci akledilirler (el-ma'kûlatu'l-bedihîyye) ancak ilâhî feyiz/ilhâm ile elde

---

[526] Pek çok örnek arasından bkz. Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Empirizmin Yeri Üzerine", s. 209; Saruhan, Müfit S. , "İslam Felsefesinde Delil ve Önemi", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, c. XVII, sy. 4, 2004, s. 375 (47. dn).

[527] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 43,97.

[528] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I,** s. 68-70; a.mlf. **Mebhas**, s. 168; a.mlf, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 195-196. İbn Sînâ'nın ilk bilgilerin varlığından hareketle kısırdöngü ve teselsülü reddetmesine ilişkin bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 64-66.

[529] İbn Sînâ, **age,** s. 263-264; krş. Türker, **age**, s. 168. Cüneyt Kaya'nın da işaret etiği gibi, İbn Sînâ'nın bu ilksel kavramlar ile birinci akledilirler arasındaki ilişkiye açıklık getirmesi beklenebilirdi. Ancak filozof, ilksel kavramlara ilişkin analizini yalnızca Metafizik disiplini bağlamında ortaya koymuştur ve Psikoloji ve Mantık eserlerinde bu beklentinin karşılığı olabilecek bir açıklaması bulunmamaktadır. Kaya, M.Cüneyt, **Varlık ve İmkân**, s. 160 (1. dn).

edilmiştir.[530] İbn Sînâ, birinci akledilirlerin elde edilişini öğrenme, kıyâs, duyu ve tecrübe seçeneklerini geçerek, "ilâhî ilhâm" ile açıklar. Filozof, peygamberler gibi bazı özel insanların, ikinci akledilirlerin bilgisine de, tıpkı tüm insanların birinci akledilirlerin bilgisine ulaştıkları gibi ilâhî ilhâm ile ulaşmalarının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünce, sonraki eserlerde sezgi kavramı ile anlatılmıştır.[531] Orta ve son dönem eserlerinde ise, birinci akledilirlerin ilahî ilhâm ile geldiği fikri yerini, bu ilkelerin aklın kendiliğinden tabii olarak (ğarizî) sahip olduğu fikrine bırakmıştır.[532] Sonuç olarak, gerek apaçık kavramlar için kullanılan "evvelî" nitelemesi; gerek birinci akledilirler için kullanılan "bedîhî ve ğârizî" kavramları, sezginin genel literatürdeki anlamı ile ilişkilidir ancak "hads" kavramı ile doğrudan bir irtibatı bulunmamaktadır.

2.1. Kavramsal Bilgi ve Sezgi

İbn Sînâ'ya göre, *"Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan, aklî şeyler olduğuna göre bu öğrenme, ya düşünce ya sezgi ya da anlama yoluyla olacaktır. Bu yalnızca tasdikte değil, tasavvurda da böyledir."*[533] Buna göre, hem kavram bilgisine, hem de yargı bilgisine ulaşma sürecinde sezgi, diğer öğrenme yollarıyla birlikte yer almaktadır. Bu noktada birinci olarak, zihnimizin kavram bilgisine ulaşma süreci ve bu süreç içinde sezginin katkısını; ikinci olarak da, kavram

---

[530] İbn Sînâ ilk eserinde şöyle demektedir: "Birinci akledilirler öğrenim veya düşünme olmaksızın kazanılır. Bu durumda duyu, tecrübe veya feyzi ilâhî seçenekleri kalıyor, duyu ve tecrübe olamaz, çünkü tecrübe zarurî-yakiyn hüküm ifade etmez, şu halde birinci akledilirler ancak feyzi ilâhî ile elde edilir." İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 168. Yine bir ilk dönem eseri olan **el-Mebde' ve'l-me'âd** eserinde ise şöyle demektedir: "Birinci akledilirlerin bir kısmı, kesin olarak tecrübeyle, kıyasla yahut tümevarımla elde edilmez, bir kısmı ise tecrübe ile elde edilir, tıpkı "her toprağın ağırlığı vardır." hükmünde olduğu gibi. Birinci akledilirler göz için ışık gibidir." İbn Sînâ, **Mebde' ve'l-me'âd**, s. 99.

[531] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 171.

[532] Gutas, **Avicenna**, s. 170-171.

[533] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler,** s. 10.

bilgisinin yargı bilgisinin ilkesi olduğu düşüncesinin, sezginin gerçekleşme süreciyle ilişkisini incelemek gerekir.[534]

Kavram bilgisinde amaç, tanımlara ulaşmaktır. Yani bilinen kavramlardan hareket ederek bilinmeyen bir kavramın tanımına ulaşırız.[535] Bir şeyin ne olduğunun bilgisini ifade eden tanım yahut tanımın yerine geçen şeylerle[536] elde edilen kavram bilgisi, ilk bilgidir. Burada ilk bilgi nitelemesi, kavramsal bilginin yargı bilgisine götüren işlevine işaret eder. Kavram bilgisine ulaşmak için, tanımın parçalarının kavranması gerekir,[537] çünkü tanım, birşeyi oluşturan unsurlarla kurulur. Bu bakımdan basitin tanımı olmaz.

İnsan zihninin bilgiye ulaşmak için daha önce bildiklerinden hareket etmesinin, sezgisel bilginin mahiyetini anlamak bakımından önemine daha önce işaret etmiştik. Kavramsal bilgi konusunda bu ilke, bilinen kavramların, öğrenilecek olanlar için dayanak noktası olması şeklinde gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre, kavram ve yargı bilgisi ya araştırma (bahs) sonucunda elde edilir yahut da ilksel olarak (ibtidâ'en) bilinir.[538] Dolayısıyla önceden bilinen kavramlar iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, bilmek için herhangi bir ilkeye muhtaç olmayan apaçık kavramlar ki, bunların anlamları nefiste ilksel olarak (evvelî) bulunur, onları açıklayacak herhangi bir şeye ihtiyaçları yoktur. İlksel olarak bilinenler ilk tasavvurlar, "mevcûd, şey ve zorunlu (zarûrî)" kavramlarıdır.[539] İkincisi ise, araştırma sonucunda elde edilenler olup, ilk tasavvurların yanı sıra

---

[534] İbn Sînâ'nın **Dânişnâme'**nin Mantık bölümünün İngilizce tercümesinde "Kıyasın Bilinmesi Hakkında" bölümünün ilk cümleleri şöyle tercüme edilmiştir: "Tanım ve çeşitleri, duyusal ve sezgisel (hadsî) bilgiyi verirken; kıyas ve çeşitleri aklî bilgiyi verirler." İbn Sînâ, **Avicenna's Treatise on Logic -Part one of Danesh-name Alai-**, (nşr.-trc. Farhang Zabeeh), The Hague-Netherland 1971, s. 29; Burada, sezgisel bilginin kavram bilgisine dayandığı belirtilmiş, ayrıca sezgisel bilgi ile aklî bilgi birbirinin mukabili olarak konumlanmıştır. Bu haliyle bu eserdeki tercüme, İbn Sînâ'nın ifadesinden çok mütercimin yorumunu yansıtmaktadır. Bu ibâre, eserin Türkçe tercümesinde de bu şekilde yer almamıştır. İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 60.

[535] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 7.

[536] İbn Sînâ kavram bilgisini veren şeyleri daha açık olarak şöyle ifade etmiştir: "Kavram bilgisini veren şeylerin, bir kısmı tanım (hadd), bir kısmı betim (resm), bir kısmı örnek, bir kısmı alamet ve bir kısmı da isimdir." İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s. 11.

[537] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 58.

[538] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 112.

[539] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I,** s. 68-70.

diğer bilinen bilgilerin temel alındığı kavramlardır. Bu, önceden bilinen bir bilgiye, bu bilginin bizi bilinmeyenin bilgisine ulaştıracak yapısal özelliklerinden (hey'et) ve sıfatlarından hareket edilmesini gerektirir.[540]

Kavram bilgisinin önemi, zihne tanım ve terimleri getirmek ve kıyaslar oluşturmak için onları birleştirmek noktasındaki işlevinden kaynaklanır.[541] İnsan, değişime tabi nesnelerin niteliklerini duyular aracılığı ile alır. Bu veriler önce temyîz ve tafsil edilir, sonra soyutlama işlemi ile öze/mahiyete ulaşılır. Bu aşamada kavram düzeyinde bilgi (tasavvur) edinilmiş olur. Sonra kavram düzeyinde sahip olunan bu bilgiler, birbiriyle ilişkileri içinde bir düzene koyulur ve istidlal sürecinin sonunda yargı düzeyinde bilgi aşamasına gelinir. İbn Sînâ, insan aklının tanıma ulaşmak için geçtiği tertip ve terkip sürecini ve nefsin güçlerinin bu süreçteki işlevlerini şöyle ifade etmiştir:

> *"Aklî düşünme (el-fikru'l-aklî) soyutlama yaparak tümellere ulaşır. Hâlbuki duyu (hiss), hayâl ve zikir gücü tekillere ulaşır. Duyu, pek çok kişiye yüklem olan tümel insan kavramına ulaşamaz. ... Tümeller ve yargılar (tasdikât) ve yargıların içinde bulunan kavramlar (tasavvurat); ne duyular ile ne de hayâl (tahyil) ile algılanır. Onları algılamanın nedeni yalnızca sezgi ve tecrübedir.*[542] *Bununla beraber o ikisi (duyu ve hayâl) aklın yardımcılarıdır. Kavrama gelince, duyu, tahayyüle; tahayyül de akla eşyanın sûretlerini birbirine karışmış bir şekilde sunar; akıl bu sûretler üzerinde işlemler (terkîb, tafsîl)*

---

[540] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s. 10-11

[541] Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 134-134.

[542] Bu ifade **en-Necât** 'ın bizim kullandığımız iki neşrinde biribirine zıt anlama gelecek şekilde yer almaktadır. Macit Fahri neşrinde, ibarenin anlamı, "bu idrakin sebebi sezgi ve tecrübe de değildir" şeklindedir. M. Danişpejuh neşrinde ise, anlam "bu idrakin sebebi ancak sezgi ve tecrübedir." şeklindedir. Bir sonraki cümlenin anlamı da bu birbirine ters anlamlardan hangisini esas aldığınıza bağlı olarak değişmektedir. Biz, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**'de yer alan, "kazanılmış bilgilerin bilinmemesinin iki nedeni, aracı (orta terim) ve tecrübenin yokluğudur" ifadesine ve bir sonraki paragrafta "duyu ve hayâlin sezgi ve tecrübe nedeniyle akla yardımı" cümlesine dayanarak, Danişpejuh neşrindeki anlamı tercih ettik. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 265; a.mlf, **en-Necât**, (nşr. M. Danişpejuh), s. 170; krş, **a.g.e**, (nşr. Macit Fahri) s. 102. Macit fahri neşrindeki anlam doğru ise, bu takdirde burada hususen birinci akledilirlerin bilinmesinin, duyu, hayâl, sezgi yahut tecrübeye dayanmayıp, sadece akla dayandığı ifade edilmiş olmalıdır.

yaparak içlemi temyîz ve kaplamı tecrîd eder. Akıl elde ettiği bu anlamları özel ve genel oluşlarına; zatî ve arazî oluşlarına göre tertip eder. Böylece kavrama ilişkin ilk anlamlar (el-meâni'l-ûlâ) akılda betimlenir. Sonra akıl bunlardan terkib yoluyla tanım yapar.''[543]

Burada kavram bilgisine ulaştıran tanımın hangi süreç sonunda yapıldığı en açık şekliyle anlatılmaktadır. Buna göre, aklî nefis iç duyuların soyutlama sürecinde kazandıkları sûret ve anlamlar üzerinde birleştirme yapabilir. Bu özellik sayesinde çok anlamı bir ortak anlam kapsamında biraraya getirebilir. Bunun için, birinci olarak iç idrak güçlerinde yer alan çeşitli anlamlar, şayet tanım bakımından bir anlam kapsamında toplanabilirlerse, akıl bu anlamları birleştirir. İkinci olarak, cins ve faslın birleştirilmesiyle akıl tek bir anlama ulaşabilir. Bu iki işlemin tersinden yapılması da mümkündür.[544] Aklın, bu işlemleri, kavram bilgisinin yargı bilgisine ulaşmada ilke olmasının anlamını belirginleştirmektedir. Buna göre, insan zihninin sezgi yoluyla orta terime bir anda yahut çok hızlı ulaşmasını mümkün kılan unsurlardan biri, kavram bilgisinin bu yönüdür. Zihnimiz, bir kavramın tanımına ulaşırken birleştirdiği tüm anlamları, yeni bilgilere ulaşmak için ayırarak kullanabilmektedir. Bu hususiyetsezgiye mahsus olmasa bile, aklın neticeye hızla intikalini mümkün kılan şey olması bakımından önem arz eder. Dolayısıyla "zihnin bilinmeyene, önceki bildikleri ile ulaşması" ve "kavram bilgisinin, yargı bilgisinin ilkesi olması", kavramsal bilgi ile sezgi ilişkisinin bir boyutudur. Bu konuyu, sezginin klasik örneği üzerinde düşünebiliriz: İnsanın, "Ay'ın güneşe göre konumu değiştikçe görünüş şekli değiştiğini gözleyen bir insanın, ayın ışığını güneşten aldığı" sonucuna ulaşmasında, söz konusu hükme bizi ulaştıran, ay ve güneşe ilişkin tasavvurlarımızdır.

---

[543] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 170. (Metnin tercümesi şu eserden alınmıştır: Durusoy, **Örnek Metinlerle Mantığa Giriş**, s. 170

[544] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 209.

2.2. Yargı Bilgisi ve Sezgi

İbn Sînâ sezgi kavramını tanımlarken, genellikle kıyas ve orta terim kavramlarını kullanır. Sezgi, insanın bilgiye ulaşma sürecinde bir öğreticiye ihtiyaç duymaksızın kıyâsı kendi kendine kurması ve sonuca en hızlı şekilde ulaşmasını ifade eder. Bu ifade, sezginin, yargı bilgisine ilişkin işlevini ortaya koyar. Şimdi bu işlevi açıklamaya çalışacağız.

İnsan için öğrenme süreci, kavramsal bilgiye (tasavvur) ya da yargı bilgisine (tasdik) yöneliktir. Mantığın birinci görevi, bir anlamın doğru tanımlanmasına ilişkin olup, bu görev kavram bilgisine yöneliktir. İkinci görevi ise, bir konunun ispatı için doğru delillerin kullanılmasının yöntemini göstermektir, bu da yargı bilgisine ilişkindir. Öğrenilmesi amaçlanan tasavvura ulaştıran şeye "açıklayıcı söz"(el-kavlu'ş-şârih) ve öğrenilmesi amaçlanan tasdike ulaştıran şeye "hüccet" denir. Hüccet kıyas, tümevarım (istikrâ) ve analoji (temsil) gibi kısımlara ayrılır. Bunlar, bildiklerimizden bilmediklerimize ulaşmamızı mümkün kılar. Dolayısıyla bizde meydana gelmiş bir bilinen olmaksızın bilinmeyen bir tasavvur veya tasdike ulaşmanın yolu yoktur.[545] İbn Sînâ'nın sezgi teorisinde, kesinlik veren delil olan kıyas, sezgi ile doğrudan ilişkilendirilmiştir.

Kıyas, her biri bir konu (mevzu) ve yüklem (mahmul) içeren öncüllerin birbiriyle ilişkilerinden yararlanarak, bilinmeyen yeni bir öncüle ulaşmaktır. Tümelden başlayıp yine tümele varan kıyas, sezginin tanım ve işlevinin açıkça görüldüğü alandır. Çünkü sezgi, zihnin kendiliğinden, en hızlı şekilde, bir çaba ve sıkıntı süreci yaşamaksızın orta terimin elde edilmesidir. Orta terim, büyük ve küçük terimler arasında bağlantı kurmayı (neden birliğini bulmayı), böylece büyük terimdeki hükmün, küçük terim için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmayı sağlar. Öncüller arasında ilişki kurmamızı sağlayan üç terim bulunur. Büyük terim, kıyasta kaplamı en geniş olan terimdir ve sonuç önermesinde yüklem olmaktadır. Küçük terim, kaplamı en dar olan terimdir ve sonuç önermesinde konu olarak bulunmaktadır. Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür". (Büyük öncül);

---

[545]İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 3-4.

"Sokrates insandır." (Küçük Öncül). İşte bu iki öncülden, insan olma nedeninde birleştiklerinden dolayı büyük terim olan "ölümlülük" vasfının, küçük terim olan "Sokrates'e" iletilmesini sağlayarak, "Sokrates de ölümlüdür." (Sonuç) şeklindeki yargıya ulaşır. Burada esas işlev orta terime aittir, neticenin ispatını sağlayan orta terimdir. Diğer bir ifadeyle, insanın bilgiye ulaşması orta terimi keşfetmesi ile mümkündür; bu keşfin adı sezgidir. İster orta terimin bir anda bulunmasını ifade etsin, isterse fikrin son aşaması anlamında kullanılsın, İbn Sînâ terminolojisinde sezgi, kıyasta orta terimin elde edilmesi konusunda kullanılan merkezi kavramdır.

Yargı bilgisine ulaşma sürecinde, öncelikle eldeki bilginin bizi bilmek istediğimize götürecek yönlerini ve unsurlarını tespit etmek, sonra da bunları Mantık yöntem ve ilkelerine uygun bir şekilde tertip etmek gerekir. Çünkü Mantık, bilinen bilgilerin doğru tertibi sonucunda bilinmeyenin bilgisine ulaşmanın yöntem ve ilkelerini öğretir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, *"Bilinmeyene ulaşmak için eldeki bilginin talep edilene ulaştırıcı yönünü derinliğine kavramak gerekir."*[546] Dolayısıyla, yargı bilgisine ulaşmak için, öncelikle bilinmek istenen şeyin kavramsal olarak bilinmesi gerekir. Bu anlamda, kavram bilgisi yargı bilgisini içermez ancak yargı bilgisi kavram bilgisini içerir.[547] İkinci olarak bizi, bilinmek istenene götürecek yolu, yani kavram bilgisinden yargı bilgisine götürecek yolu[548] bilmemiz gerekir. Üçüncü olarak, öncül veya öncüllere ilişkin iki yönlü bilgimizin bulunması gerekir. Yani hem öncülleri oluşturan terimlerin kavramsal düzeyde bilgisine sahip olmamız, hem de bu terimlerin birarada bulunmasından doğacak yeni bilgilere ulaşmamız gerekir. Çünkü öncüllerin bilgisi, netice ile ulaştığımız yargı bilgisinin sebebidir. Burada sebep olma keyfiyeti ancak öncüllerin zihinde biraraya gelişleri ile gerçekleşmektedir. İbn Sînâ bu hususta ilginç bir örnek vermektedir: İnsanın, "katırın kısır olduğuna ilişkin bilgisi" ve "karşılaştığı hayvanın bir katır olduğu bilgisi" iki ayrı öncüldür. Bu iki ayrı öncül zihinde birlikte bulunmazsa (iktirân), insan karşılaştığı katırın

---

[546] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 3.

[547] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 43,97.

[548] İbn Sînâ bu hususları özellikle Menon paradoksu ve bilginin imkânını tartıştığı bölümlerde açıklamaktadır. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 58,78.

karnının şiş olmasına bakarak o hayvanı hamile zannedebilir. Dolayısıyla öncüllerin bizi neticeye götüren sebepler olmaları ancak zihindeki birliktelikleri ile gerçekleşebilmektedir.[549]

Görülüyor ki, sezgi İbn Sînâ'nın istidlal sürecine dair ortaya koyduğu genel fikirleri anlamsızlaştıran gizemli bir bilgilenme yolu değil; bu sürecin bütün yönleriyle geçerli ve anlamlı olduğu üstün bir bilme yoludur. Bu bakımdan sezgi kavramını ittisal süreci bakımından önemli mistik ve teolojik bir kavram olarak değerlendirmek, kavramın taşıdığı felsefî ve epistemolojik muhtevayı gözden kaçırmak anlamına gelir. Sezgi kavramı, orta terimin bilinmesini, buna bağlı olarak neticeye ilişkin bilgimizin sebebe dayanan kesin bir bilgi olduğunu gösterir. Kavram bilgisinin yargı bilgisinin ilkesi olması ve her öğrenimin önceden bilinen bir bilgiye dayanması sezginin anlaşılması için de anahtar bilgilerdir.

3. Sezgisel Bilginin Değeri

İbn Sînâ'ya göre, insan öncelikle kendi zâtını yetkinleştirmeye yönelik bir çabanın içinde olmalıdır. Bu çaba, aklî nefsin yetkinleşmesi gayesine yöneliktir. Çünkü aklî nefis, ya "insanın zâtı" ifadesinden anlaşılması gereken şeydir, ya da aklî nefis insanın zâtındaki en değerli unsurdur. Bu yetkinliğin gerçekleşmesinin birinci şartı akledilir bilginin kazanılmasıdır. Akledilir bilginin elde edilmesi, kesin (yakînî) kıyasa, dolayısıyla da burhâna dayanır. Şu halde insanın her şeyden önce burhânı bilmeye önem vermesi gerekir.[550] Bu bakımdan bilgi teorisi, bu gayeye hizmet etmesi nedeniyle metafizik bilginin sahip olduğu değere benzer bir önemi haizdir.[551] Sezgisel bilgi, metafizik bilginin apaçık ve kesin bir kavrayışla

---

[549] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 105-106.
[550] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Topikler (Cedel)**, (trc. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2008, s. 1.
[551] Sarıoğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yay, İstanbul 2003, s.107.

elde edilmesini ifade etmesi itibariyle hem bilgi teorisinde, hem de yetkinlik, mutluluk ve ebedîlik kavramları bakımından merkezî bir yerde durmaktadır.

Sezgisel bilginin insanın ulaşabileceği tüm bilgiyi kuşatabileceğini düşünen İbn Sînâ, insanlığın tarihsel süreçte sahip olup öğretim yoluyla aktarılan bilgilerin de kaynağının sezgi olduğunu ifade etmiştir.[552] Öte yandan, hakikatin bilgisine en üst düzeyde sahip olan ve bu bilgisi ile tüm toplumun hem dünya huzuru ve mutluluğunu, hem de en yüce mutluluğu ve ebedîliği kazanmasını amaçlayan peygamberin ulaştığı nebevî bilgi, sezgisel bilginin en yüksek formudur.[553] Öyle görünüyor ki, sezgisel bilginin değerinin yüksek tahakkukları nazar-ı itibara alındığında anlaşılabileceği gerçeği, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinde nebevî bilginin sezgisel bilginin en yüksek şekli olmasıyla karşılığını bulmaktadır.

Sezgi, fikir ve akletmeyi ifade eden diğer kavramlar, nefsin Faâl Akıl'la ittisalinin farklı derecelerini ifade eder. Sezgi kavramını bu derecelendirmede üstün kılan birtakım özellikleri vardır. Bu özelliklerin başında doğrudan ve hızlı bir şekilde neticeye ulaşmak bulunur. İbn Sînâ fikir kavramını açıklarken, taleple başlayan bu sürecin içerdiği kuşku ve tereddüte, *"Çünkü bir şeyi bulan değil, arayan tereddüde düşer."*[554] ifadesiyle işaret etmiştir. Bilinmek istenenin çabasız, doğrudan ve en hızlı şekilde elde edildiği sezgisel kesinlik, tereddüt ve sıkıntı içeren bir arayış sürecini barındırmaz. İbn Sînâ bu hususu **el-Mübâhasât**'ta ifade etmiştir: "*Akledici güç, bir akledilir sûreti arzuladığında, tabiatı icabı, Faâl Akıl'a (el-Mebdeu'l-Vehhâb) yalvarır. Şayet sezgi yoluyla söz konusu sûret ona akarsa (feyz), sıkıntıdan kurtulur. Aksi halde özellikleri, akledici gücü feyzi almaya hazır hale getirmek olan diğer güçlerin hareketlerine başvurur. ... Böylece büyük bir sıkıntının ardından,* ***sadece sezgi*** *yoluyla elde edebileceği şeyi kazanır."*[555]

---

[552] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 220.
[553] İbn Sînâ, **age,** s. 220.
[554] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 10.
[555] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 110.

İbn Sînâ'ya göre, sezgi, öğrenmenin temeli ve bilgilere ulaşmanın en hızlı ve en emin yolu; sezgisel bilgi de, kesinlik taşıyan bir bilgidir. Sezgisel bilgiye kesinliğini veren şey, orta terimin bilinmesidir. Çünkü "*Kesinlik, kesinlik olması açısından sadece orta terim mevcut olduğunda ortaya çıkmaktadır."*[556] İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilgi, orta terimin yani bizi hükme götürecek sebebin bilinmesini ifade ettiği için, bir otoriteye dayanan kabulle yani taklidî bilgiyle karşıttır.[557] Bu karşıtlık, aklî konuların sebepleriyle bilinmesinin kesinlik içermesine karşın, bir otoriteye güvenin yahut bağlılığın gerektirdiği kabulün kesinlikten uzak olmasına dayanır.[558] Dolayısıyla insanın sahip olduğu üstün sezgi yetisi, hakikatin bilgisine tahkik yoluyla ulaşmasını mümkün kılan bir değerdir. Bu nedenle İbn Sînâ tahkiki bir hedef olarak koymakta ve kendisini "muhakkik bir filozof" olarak görmektedir.[559]

Sezgisel bilgi, kıyâsî düzen içinde gerçekleşir ve orta terimlerin bilinmesini içerir. Ancak bu bilginin elde edilişinin süreç ve basamaklarının açıklanamayacak kadar hızla gerçekleşmesi, bu bilgiye bizzât ulaşan ve bu tecrübeye şahitlik edenler açısından, diğer bilgi türlerinde bulunmayan özel bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bu tecrübeyi yaşayan açısından söz konusu olan kesinlik ve itminan, bu tecrübeye şahitlik edenler için geçerli olmayıp, onların bu bilgiyi tasdiki, taklîdî bilgi kapsamındadır.[560] İbn Sînâ, **Dânişnâme**'de bu tecrübeyi yaşayan insanın, sezgisel bilginin kesinliğinden kaynaklanan bir itminanı bulunmasına rağmen, mahiyetini yahut kaynağını açıklamaktan aciz kalabileceğine işaret etmiştir: *"Bir yerden kalbine ilham edildiğini zanneder. Belki*

---

[556] İbn Sînâ, **age**, s. 248.

[557] İbn Sînâ, **age**, s. 219-220.

[558] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220; a.mlf, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 123.

[559] İbn Sînâ, İskender Afrodisî gibi filozofları ise "muhassil" olarak nitelemektedir. Gutas, **Avicenna**, s. 188-189. Gutas, "tahsil, tahkik ve istinbat" kavramlarını sezgi teorisi ile irtibatlı bir çerçevede açıklamaktadır.

[560] Bu noktada "makbulât" kavramı akla gelmektedir. Makbulât, "Allah vergisi (semâvî) bir özelliğe veya seçkin bir zihinsel yeteneğe sahip olması sebebiyle söylediklerine güvenilen kimselerden işitilip onaylanan bilgileri" şeklinde tanımlanmıştır. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 16. Bu durumda, peygamberin sahip olduğu sezgisel kesinliğin inananlar için geçerli olmadığını, inananların kabulünün en azından başlangıçta "otoriteye dayalı olarak kabul edilen bilgi" olması bakımından sezgisel bilgi ile karşıt olan taklidî bilgi kapsamında yer aldığını söyleyebiliriz.

de doğrusu budur. Bu kimseye insanî öğretimin aslının ondan olması gerekir. Buna hayret etmemek gerekir."[561] Burada söz konusu zannîlik, sezgisel bilginin kaynağı ve mahiyetini bilmek bakımındandır; sezgisel bilginin mütehaddiste oluşturduğu itminan yahut kesinlik hissi tamdır.[562] Yani, sezgisel bilginin keyfiyeti bizzât bilen özne (mütehaddis) için de meçhul olabilir.

Sezgisel bilgi, bilen özne ile gerçeklik arasında doğrudan bir bağ kurar. Çünkü sezgisel bilgi, kişinin bizâtihî tecrübesine dayanır ve yakîn ifade etmek bakımından diğer araştırma ve öğrenme süreçlerinden üstün bir itminan sağlar. İbn Sînâ, sezgisel bilgiyi mümkün kılan şeyin, nefsin sahip olduğu güçlü sezgi yetisine dayanarak kurduğu önermeler olduğunu, bu yetinin güçlülüğü nedeniyle söz konusu bilginin kişide kuşkuyu giderip tam bir itminan oluşturduğunu düşünmektedir. Ancak bu itminanın öznel bir karakteri de vardır.[563] Yani sezgisel bilgi, özellikle bu bilgiye bizzât ulaşan (mütehaddis/hâdis) için bir kesinlik sağlar. Bu tecrübeyi yaşadığı halde söz konusu kesinliği ulaşamayıp, kuşkuya düşen yahut bu bilgiyi reddeden kişi, sezgi ile kendisine gelen bilgiyi doğru değerlendirememiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, kişiye gelen bilgi doğrudur ancak bu doğruluğun o kişi tarafından anlaşılamaması söz konusudur. Bu bilgiyi reddeden kişi, bizzât bu tecrübeyi yaşayan değil de, bu bilgiye dışardan ulaşan biri olursa, bu reddin anlaşılması daha kolaydır. Çünkü bu iki kişi arasında bir tecrübe ortaklığı bulunmamaktadır.[564]

---

[561] İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 480-482.

[562] Bilgi, zan ve inanç kavramları arasındaki ilişki şöyle açıklanabilir: "Zihnin kesinlik derecesi bakımından genellikle üç çeşit hüküm verdiği belirtilir… Bu üç hükmün ilkine yakîniyye, ikincisine taklîdiyye, üçüncüsüne zanniyye denilmiştir. Yakînî hükmün özelliği hem hüküm verenin zihninde kesinlik taşıması, hem de objektif gerçeklikle örtüşmesidir. Kesin itikad veya taklitte zihin, hükmün kesinliğinden emin olmakla birlikte objektif açıdan bu hükmün gerçek olmama ihtimali mevcuttur; zannî hükümde ise hem sübjektif hem objektif yönden mutlak kesinlik bulunmamaktadır." Çağırıcı, Mustafa, "Zanniyyât", **TDVİA**, c. 44, s. 124.

[563] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 51; krş. Suhreverdî, **İşrak Felsefesi (Hikmetu'l-İşrâk)**, s. 58; Çağırıcı, Mustafa, "Zaruriyyât", **TDVİA**, c. 44, s. 148.

[564] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 51.

3.1. Sezgisel Bilgi ve Nefsin Yetkinliği

Felsefe, eşyanın hakikatlerini kavrayarak yetkinleşmeyi amaçlar, bunun için Mantık'tan, Metafizik'e uzanan bir araştırmayı öngörür. İbn Sînâ felsefesinde bu epistemolojik sürecin amacı, insanın Faâl Akıl'a benzemesi ve bir akıl haline gelmesidir.[565] Ancak İbn Sînâ'ya göre, herkese nasip olmayan bu zor yolda insan ancak tek başına yürüyebilir; hakikat yolculuğu tek kişilik bir yolculuktur. Filozof, bu yolun işaretlerini verip uyarılarda (tenbih) bulunduğu bilgelik eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: "*Hakk'ın katı, her gelen ya da muttali olan için bir yol olmaktan münezzehtir. Ona ancak tek tek kişiler şeklinde ulaşılabilir.*"[566]

İbn Sînâ felsefesinde, bir şeyin yetkinliğinin sınırları, onun varlık ve bilgi bakımından sınırlarını bildiren tanımıdır. Çünkü "*İlâhî hikmet, her şeyin tanımında içerilen yetkinliğe ulaşmasını gerektirir.*"[567] İnsanî nefsin yetkinliği de bizâtihî tanımında[568] yer alır ve esas itibariyle kuvve halinden bilfiil hale geçişi ifade eder. Yetkinliğe ulaşmanın sebebi Tanrı'nın (el-Mebdeu'l-Evvel) sürekli olan lütfu ve cömertliğidir. Yetkinleşmenin engeli ise, tümüyle insanın çabasının ve hazırlığının eksikliğidir ve bedensel güçlerden kaynaklanmaktadır.[569]

Aklî nefsin nazarî ve amelî iki yönü bulunduğuna göre, yetkinliğinin de iki yönü vardır.[570] Buna göre aklî nefsin yetkinliği, hakikatin bilgisine ulaşma ve ahlakî erdemlere sahip olma şartına bağlıdır.[571] İbn Sînâ, yetkinleşmenin

---

[565] İbn Sînâ düşüncesi, yetkinleşmenin nihayetinde insan aklının Faâl Akıl'la aynı türden bir akıl haline gelmesini öngörür fakat bizzat Faâl Akıl haline gelmesi söz konusu değildir. Yetkinleşme süreci, semâvî akıllarda nihayet bulur, Tanrı yetkinlik üstüdür. Wisnowsky, **age**, s. 180.

[566] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 190.

[567] İbn Sînâ, **Ta'likât**, s. 88, *nakleden* Türker, **age**, s. 86.

[568] İbn Sînâ, aklî nefsi (en-nefsu'n-nâtıka), "fiillerini fikrî bir tercih (ihtiyâr) ile gerçekleştirmesi, aklî çıkarımlarda (el-istinbât bi'r-rey) bulunması ve tümelleri idrak etmesi bakımından, tabiî organik cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlar. İbn Sînâ, **Fi'l-Hudûd**, s. 69-70; krş. Uysal, Enver, **age,** s. 211-213.

[569] İbn Sînâ, **Felâk Sûresi Tefsiri**,(trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 253.

[570] İbn Sînâ, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 196-197.

[571] İnsanın yetkinleşmesi, dünyadaki varlığının amacıdır. Bu amaca ulaşmanın gereği, hakikati bilmek ve iyiliği eylemektir: "Felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır… Teorik felsefenin amacı yalnızca bilmek sûretiyle nefsi

yöneldiği gayeyi şöyle ifade etmektedir: *"Her şeyin kendine özgü yetkinliği vardır. Aklî (nâtık) nefis için ise, bilfiil aklî âleme dönüşmek vardır."*[572] Dolayısıyla yetkinleşme süreci, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra aklî bir cevher olmak için hazırlanma çabasıdır. İnsanî nefis, bedenle birlikteyken nazarî ve amelî akıl güçlerine ait yetkinliği kazanınca, semâvî nefislere benzer. Bu bakımdan yetkinliğin gayesi, insânî nefsin, amelî akıl açısından semâvî nefislere; nazarî akıl gücü açısından semâvî akıllara benzemesidir. Ancak semâvî akıllar gibi olmak ancak bedenden ayrıldıktan sonra gerçekleşebilecektir.[573] Diğer bir ifadeyle, bu dünyada yetkinleşme çabası içinde olan aklî nefsin, akledilirleri mükemmel ve sürekli bir şekilde akletmesi ancak ölüm sonrasında yani bedenle ilişkisi sona erdiğinde gerçekleşecek, ölümle birlikte kendisine tüm hakikatler açılacaktır.[574] Bu gerçekleştiğinde aklî nefis, akledilirleri semâvî feleklerin akılları gibi akledecek ve onlarla aynı duruma gelecektir. İşte mutluluğun zirvesi (es-saâdetü'l-kusvâ) budur.[575] Madem mutluluk, akledilirlerin herhangi bir engel olmadan düşünülmesidir; insanın yetkinliği ve mutluluğu, akledilirlerin bilgisine erişmesine bağlıdır; sezgi de akledilirlerin kendiliğinden ve en hızlı bir şekilde kazanımıdır; şu halde sezgi, yetkinleşmek ve mutluluğa ulaşmak için çok önemlidir.[576]

---

yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek sûretiyle değil, yapılması gereken şeyleri bilmek ve yapmak sûretiyle nefsi yetkinleştirmektir." Daha özlü bir ifadeyle, "Teorik felsefede amaç, gerçeği bilmektir. Pratik felsefede amaç ise iyiyi bilmektir." İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s. 5,7.

[572] "Aklî güç, İlk İlke'den başlayıp mukarreb melekler olan akıllara, melekler olan nefislere, bunların ardından göklere, unsurlara, bütünün yapısı ve doğasına varıncaya değin her duyulur ve akledilirin sûretini alır ve sûretler onda terettüp eder. Böylece aklî güç, aklî bir âlem haline gelir, Faâl Akıl'ın nuruyla aydınlanır ve varlığı süreklilik kazanır." İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 115. Filozof, burada "aklî âlem haline gelmek" ifadesini, bir başka eserinde "meleklerden bir melek olmak" şeklinde, din diliyle açıklamıştır. a.mlf, **Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-Nefs** içinde, Kahire 1952, s. 183.

[573] Durusoy, **age**, s. 188.

[574] İbn Sînâ yetkinliğin bu dünyada sınırlı gerçekleştiğini Farsça bir şiirinde, şöyle ifade etmiştir: "Gönlümde binlerce güneş doğdu. Ancak nihayetinde zerrenin kemâline bile yol bulamadı." İzmirli, **agm**, s. 70 (2. dn).

[575] "İlahî marifetle, kutsî ilimler ve ahlakî erdemlerle oluşan sevinç, kesintisiz ve süreklidir." İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, s. 243.

[576] İbn Sînâ, insanları nazarî ve ahlâkî yetkinlik bakımından derecelendirir. Buna göre, insanların en üstünü nebevi güç sahibi peygamberlerdir. Peygamberlerden sonra nazarî ve ahlâkî bakımdan

3.1.1. Sezgi ve Nazarî Yetkinlik

İnsanın gayesi ahlakî erdemleri kazanmak ve nazarî aklı yetkinliğe ulaştırmak sûretiyle ebedî olarak mutlu olmaktır. Ahlakî erdemler daha çok davranışlarımız ve bedenle ilgilidir ancak mutluluk nefse özgüdür; çünkü ölümsüz olan yalnızca nefistir.[577] Esasen, aklî nefsin kendine özgü fiili akletmek olduğundan, insanın yetkinliği ile kastedilen gerçekte nazarî yetkinliktir.[578] Nazarî aklın yetkinliği, müstefâd akıl seviyesidir; bu seviye, insanın yetkinleşme sürecinin gayesidir: *"İnsan türü ve canlı cinsi müstefâd akıl düzeyi ile tamamlanır. Bu düzeyde insan aklı, tüm varlığın ilk ilkelerine benzemiş olur.*"[579] Bu gayeye ulaşmak noktasında aklî nefsin sahip olduğu istidadın ve hazırlığın güçlü olması gerekir ki, bu sezgidir. Çünkü bilmeleke aklı müstefâd akıl seviyesine çıkaran sezgidir.[580]

Nazarî akıl gücünün, heyulânî akıl düzeyinden başlayıp müstefâd akıl seviyesinde nihayete eren yetkinleşme sürecinin bazı gerekleri vardır. Bunun için nefsin, kendisini, varlığının ilkesini ve ölümden sonra ulaşması gereken mutluğu, Tanrı'yı ve tüm varlığın Tanrı'dan nasıl sudûr ettiğini, semâvî akıllar ve nefisleri ve diğer metafizik hakikatleri akletmesi gerekir.[581] İşte nazarî akıl gücünün, bu bilgilere ulaşmasını sağlayan güçlü yetinin ve üstün yolun adı sezgidir.

---

yetkinleşmiş ancak peygamberlerin sahip olduğu nebevi güce sahip olmayan insanlar gelir. Üçüncü sırada, nazarî açıdan yetkinleşmiş ancak ahlakî açıdan yetkinleşmemiş insanlar bulunmakta; dördüncü sırada nazarî yetkinliğe erememiş ancak ahlakî açıdan yetkinleşmiş insanlar bulunmaktadır. İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 146-147; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 170; a.mlf, **Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 186-188.

[577] Dursoy, "İbn Sînâ", s. 329.

[578] Türker, **age**, s. 88.

[579] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 40.

[580] Nazarî aklın dereceleri, bu gücün yetkinlik safhalarını gösterir. Bu konuyu **Sezgi ve Nazarî Aklın Dereceleri** başlığı altında inceledik.

[581] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 175. Yetkinliğin gerçekleşmesi için gerekli ölçüyü İbn Sînâ şöyle ifade etmiştir*:* "İnsan nefsinin ayrık ilkeleri gerçek bir tasavvurla tasavvuru; kendisinde kesin kanıtla bulunmaları nedeniyle onları kesin olarak tasdik etmesi; sonsuz olan tikellerin dışında, tümel hareketlerde gerçekleşen durumlara ait gâî illetleri bilmesi; bütünün yapısının ve parçalarının birbirleriyle bağıntılarının ve İlk İlke'den başlayıp kendi dizilişinde meydana gelen son mevcuda kadar nizamın kendisinde sâbit olması; inâyeti ve niteliğini tasavvur; her şeyden önce gelen Zât'a hangi varlığın ve hangi birliğin özgü olduğunu tam olarak öğrenmesi; O'nun kendisine herhangi bir şekilde bir çoğalış ve başkalaşma eklenmeden nasıl bilebildiğini anlamak; mevcutların O'na nispetinin tertibinin nasıl olduğunun bilinmesi." krş. a.mlf, **Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka**, s. 190-191.

Dolayısıyla, insanın yetkinlik yolcuğundaki en önemli dayanağı sezgi yetisinin güçlü olmasıdır. Çünkü sezgi yetisi sayesinde kişi akledilirlerin bilgisine kendiliğinden ve kesin bir şekilde ulaşır. Öğretim ve fikir süreçlerindeki hata risklerinden ve kuşkulardan emin olur.

İbn Sînâ, ahiretteki mutluluğu tasvir ederken, bu mutluluğun dünya hayatında tecrübe edilebilen zirvesinin, sezginin mükemmelliğine dayanan akletme olduğuna işaret etmiştir. Yani sezgi, ahiretteki mükemmel akletmenin dünyadaki örneğidir. Yine, insanın ebedîliği ve en yüce mutluluğu elde etmek için bu dünyada kazanması gereken yetkinlik de "erdemli (kutsî) güç" (el-kuvvetu'l-fâdıla) şeklinde ifade edilmiştir ki bu kavram sezginin en yüksek derecesini ifade eder. İbn Sînâ **el-Mübâhasât**'ta bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

> *"Nefis yüce bir mertebeye ulaşıp erdemli (kutsî)*[582] *gücü elde ederek bedenden ayrıldığında ve bütün oyalayıcı şeylerin ortadan kalktığı orada erişilen her şeye, sezginin aracılığıyla elde ettiğinden daha hızlı bir şekilde erişir. Aklî âlem kendini (nefse), önermelerin ve akledilirlerin zamana bağımlı değil, zâtına ait kavram sırasına göre sunar ve bütün bunlar bir anda meydana gelir.*[583]

İnsanî nefsin yetkinliğe ulaşmasının ve mutluluğu kazanmasının ilk şartı nazarî erdemleri kazanmasıdır. İşte bu nedenle, insanın bilgiye ulaşmak konusunda sahip olduğu yeteneğin ve yatkınlığın adı olan sezgi, bu yeteneğin gereğince kullanılarak, mutluluk ve yetkinlik amacına hizmet etmesi bakımından nazarî erdemlerden biridir. Dolayısıyla sezgi, yetkinlik yolculuğundaki işlevi sebebiyle nazarî bir erdem, bu erdeme en üst düzeyde sahip olan da peygamberdir.[584] İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin ahlâkî bir gaye temeline sahip olduğunu gösteren bu bakış açısı, bilgi, erdem, yetkinlik ve mutluluk kavramını ortak bir zeminde ele almayı öngörmektedir. Bu nedenle, sezgi teorisi, filozofun felsefesinin temel kavramları ve fikirleri arasındaki irtibatı gösterme imkânı

---

[582] Tercümede "erdemli (kutsî) güç" (el-kuvvetu'l-fâdıla) ifadesinde parantez içindeki "kutsî" kaydı, bir önceki satırda yer alan "kutsî nefsin gücü" terimine dayanmaktadır.

[583] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 107.

[584] İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 125.

sunmaktadır. Teorinin nübüvvet teorisine bağlandığı nokta, peygamberin insanlar içindeki üstünlüğü ve bu üstünlüğün bir gereği olarak yasa koyucu, yönetici olmasının anlamını da belirlemektedir:

> *"Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalettir. Adalet, nazarî erdemlerin dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse kuşkusuz mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse, neredeyse insanî bir rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur. O yeryüzünün sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir."*[585]

Burada "nebevî özellikler" ile kastedilen, nebevî güce (el-kuvvetu'n-nebeviyye) ait üç özelliktir.[586] Bu özelliklerden birincisi aklî güce ait olan sezgi melekesinin yetkinliğidir. İnsan, mutluluğu için iffet, hikmet ve cesaret erdemlerine sahip olmalı, öte yandan nazarî aklın yetkinliğe ulaşması için çalışmalıdır. İbn Sînâ bu düşüncesiyle, peygamberi, insanlara gösterilen yetkinleşme yolunun iki temel veçhesi bakımından en üst düzeyi temsil eden insan olarak göstermektedir. Temel ahlakî erdemleri en üst düzeyde temsil eden peygamber, nazarî erdemleri de mümkün olan en üst seviyede temsil etmektedir.

İbn Sînâ sezgiyi daha çok nazarî gücün yetkinliği bağlamında ele almıştır ancak ahlaka ilişkin[587] müstakil iki risalede, **Risâle fi'l-birr ve'l-ism** ve **Fî İlmi'l-ahlak** eserlerinde, sezgi ve sezgi ile eşanlamlı kavramlar birer erdem olarak yer almıştır. **Risâle fi'l-birr ve'l-ism** eserinde, erdemler, nutkî (nazarî) ve hulkî (ahlakî) olmak üzere ikiye ayrılmış, nutkî erdemler, hikmet, akıl, firâset, zekâ ve

---

[585] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 204.

[586] Bu durum, aynı eserin, aynı makalesinde İbn Sînâ tarafından ifade edilmiştir: "İnsanların en üstünü, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan ahlâkları elde etmiş kimsedir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimsedir. Bu insan, nefsanî güçlerinde zikrettiğimiz üç özelliğin bulunduğu kimsedir." İbn Sînâ**, age**, s. 181.

[587] "Metafizik'te, Ahlak ve Siyaset ilimlerine de işaret ettim, ilerde bu ilimlerde müstakil ve kapsamlı bir eser yazacağım." diyen İbn Sînâ'nın birkaç risâle dışında Ahlak'a dair eseri yoktur. Ahlak'la ilgili görüşlerini daha çok Metafizikle (İlâhîyyat) ilgili bölümlerde görüyoruz. Bu durum, filozofun "Ahlak ilmini Metafizik'in tamamlayıcısı olarak gördüğü" şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışını geniş çerçevesi içinde düşündüğümüzde, Ahlak'a dair eserlerinin kapsamına temel eserlerinde yer alan pek çok bölümün yanı sıra **Hay b. Yakzan** ve **Risâletu't-Tayr** gibi Risâlelerini de almak gerekir. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s. 3.

güzel anlayış olarak sayılmıştır. Yine bu risalede, zekâ, *"bir anda gerçekleşen sezgi"* olarak tanımlanmaktadır ki, bu diğer eserlerdeki bilgilerle uyumludur. Burada zikredilen erdemlerden "firâset, zekâ" kavramlarının sezgi kavramıyla eşanlamlı ve/veya sezginin derecesini bildiren kavramlardır.[588]

İbn Sînâ'nın **Fî İlmi'l-ahlak** eseri, erdem tasnifinin en detaylı olduğu eserdir. Bu tasnife göre, insandaki arzu gücüne (el-kuvvetu'ş-şehvânîyye) ait temel erdem, iffet; öfke gücüne (el-kuvvetu'l-gadâbiyye) ait temel erdem, cesaret; temyîzî güce (el-kuvvetu't-temyîziyye) ait temel erdem hikmettir.[589] İbn Sînâ, temel erdemleri bu şekilde belirledikten sonra tasnifi biraz daha detaylandırmakta ve her bir erdeme ilişkin kısa açıklamalar yapmaktadır. Bu tasnife göre, iffet erdemi ile birlikte cömertlik (sehâ) ve kanaât; cesaret erdemi ile birlikte sabır, kerem, hilm, hoşgörü (safh), vazgeçebilmek (tecâvüz), büyük hadiseler karşısında kendini kontrol edebilme (rahbu'l-ba') ve sır saklama erdemleri anılmıştır. Hikmet erdemi ile birlikte ise, beyan, sezgi yetisinin iyiliği (cevdetu'l-hads / fitnat), sıdk, vefa, sevgi, merhamet, hayâ, tevâzu vb erdemleri bulunmaktadır. Görüldüğü gibi sezgi yetisi, "fitnat" kavramının açıklamasında yer almıştır ve temyîzî güce ait erdemler arasında sayılmıştır.[590]

---

[588] Bu eserde hikmet, "en üstün varlıkları, en üstün bilgi ile bilmek" şeklinde tanımlanmıştır. Kazanım ve kabiliyete bağlı olan hulkî erdemler, iffet, cömertlik, cesaret ve adalet şeklinde sıralanmıştır. Ayrıca "keyyis", sezgi yetisine sahip olan insanın, ahlak alanındaki sıfatı olarak tavsif edilmiştir. İbn Sînâ, **Risâle fi'l-birr ve'l-ism**, s. 239, 242,243.

[589] İbn Sînâ'nın hikmet tanımı, nazarî ve amelî yetkinliği ifade eder: "Hikmet insan nefsinin eylem ve bilgi düzleminde mümkün olan yetkinliğine ulaşmasıdır. Bilgi alanında (yetkinliğe) ulaşması, mevcutları oldukları şekilde tasavvur eden ve önermeleri oldukları şekilde tasdik eden olmasıdır. Eylem alanında (yetkinliğe) ulaşması, adalet denilen huyun insanda meydana gelmesidir. Bazen herhangi bir huy meydana gelmese bile düşünen (nâtık) nefsin nazarî ve amelî ma'kûlleri kuşatma bakımından yetkinliğine hikmet denir." İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 200. "Nazarî hikmette ortada olma kesinlikle aranmaz." İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 204. Kavram ayrıca, temyîzi kuvvetin temel erdemi olarak, diğer nefis güçlerine ait olan iffet ve cesaret ile birlikte amelî aklın yetkinliği olan adalet erdemi kapsamında yer alır. İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 189-192.

[590] İbn Sînâ, **Fî İlmi'l-ahlak**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 112.

3.1.2. Sezgi ve Amelî Yetkinlik

İbn Sînâ felsefesinde insanın yetkinleşmesinin ilim, amel ve hikmet cihetleri bulunmaktadır. Filozof bu cihetleri **A'lâ Sûresinin Tefsiri**'nde açıklamıştır. Peygamberin davetini kabul eden insanların yetkinleşmesinin gerekleri şu üç hususla mümkündür: Birinci olarak, ruhun batıl inanç ve kötü ahlaktan arındırılması gerekir, çünkü temiz ve doğru şeylerin yerleşmesi için arınmak şarttır. İkinci olarak, nazarî gücün, kutsî marifet ve ilahî bilgilerle olgunlaştırılması gerekir. Üçüncü olarak ise, amelî kuvvetin doğru fiiller ve güzel ameller (âsâr) yardımıyla olgunlaştırılması gerekir. Böylece kişi nefsini arındırmış, yetkinleşme yolculuğunda nazarî ve amelî bakımdan ilerlemiş olur.[591] Dolayısıyla sezgi ile arınma arasında iki yönlü bir ilişki vardır. Buna göre, sezgi sayesinde yüce âleme yönelen ve hakikî bilgilere erişen nefis, batıl inanç ve düşüncelerden arınır; kötü ahlaktan arınmas ve hayvanî güçlerin denetimine girmekten kurtulmak ise, sezgi yetisinin işlevselleşmesini sağlar.

Sezgi ile nefsin amelî bakımdan yetkinleşmesi arasındaki ilişkiyi, kutsî akıl kavramında görmek mümkündür. Çünkü kutsî akıl, tam arınmışlığı nedeniyle yüce ilkelerle güçlü bir ilişki kurma melekesine sahip kılınmıştır: *"Bir insanın tam arınmışlığı (şiddetu's-safâ) ve aklî ilkelerle (mebâdi') güçlü ilişkisi (şiddetu'l-ittisal) sebebiyle sezgi ile aydınlanarak (en yeşte'ile hadsen) desteklenmiş (mü'eyyed) bir nefsinin olması mümkündür."*[592] Sezginin en yüksek derecesinde bulunan peygamberlerin vahye mazhar oluşunun gerekçesine, sürecin mahiyet ve sonucuna dair işaretler bulunmaktadır. Bu bağlamda tam bir arınmışlık, aklî ilkelerle güçlü ilişkinin, bu güçlü ilişki de vahye mazhar olup hakikatin bilgisine aydınlanmanın, Allah tarafından desteklenmiş güçlü bir nefis sahibi kılınmanın sebebidir.[593] Arınmanın önemi, aklın yüce âleme yönelişini engelleyecek

---

[591] İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, s. 240-241.

[592] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220.

[593] Ülken'e göre, nebiler, Faâl Akıl'la ittisal için yaratılıştan sahip oldukları yatkınlık ile diğer ariflerden ayrılırlar. Filozoflar ve veliler ancak uzun bir arınma çabasıyla sonra ittisal melekesini kazanırlar. Ülken, **agm**, s. 92.

şeylerden kurtulması noktasında belirmektedir. Dolayısıyla sezgi ile aydınlanmak ile nefsin arınmasının derecesi arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Arınma, nefsin yetkinleşmesi ve ahiretteki mutluluğu kazanması bakımından hem nazarî, hem de amelî değeri bulunan bir konudur. Arınmanın amacı, nefse birtakım ahlak ve melekeler kazandırmak ve onu, yetkinleşmesine engel olacak karakter ve özelliklerden (hey'et) uzaklaştırmaktır. Nefse kazandırılması amaçlanan ahlak ve melekeler, nefsin yüce âleme yönelişini sağlayan ve destekleyen fiillerdir. Bu fiilleri yaptıkça, nefis, beden engeline takılmaktan kurtulur, iradesini ve gücünü, Allah'ı, melekleri ve mutluluk âlemini hatırlamak kullanabilir. Bu çabası süreklilik kazandığında nefis, bedene hâkim olur.[594]

İbn Sînâ bu hâkimiyeti sağlayacak ve nefsi ilâhî feyzi kabule hazırlayacak davranışları "terkler" ve "fiiller" olarak ikiye ayırmaktadır. Terkler (zühd), insanın yüce âlemden başka her şeyden uzaklaşmasıdır, arınmaktan kasıt budur. Fiiller ise, nefsin vehim ve hayâl güçlerini denetim altına alıp ilahî feyzî kabule uygun hale gelmesini temin eder. Çünkü vehim, Mantık ve Metafizik konusunda yanıltıcı olduğu gibi Ahlak konusunda da insanı yanıltır.[595] İşte insanın istek ve öfke güçlerinden kaynaklanan davranışlarının içeriğini belirleyen şey, duyu algıları ve onları takip eden haz ve elem değil, akıl olursa, insanî nefsin Tanrı'ya yönelişi süreklilik kazanır ve bedenin engeli olmaksızın bu yönelişini bir yetkinlik yolculuğuna çevirebilir.[596]

Ahlakî erdemlerden hikmet, iffet ve cesaret ve bu erdemlerin kapsamında çeşitlendirilen tüm erdemlerin ortak özelliği, insan için muhtemel iki aşırı tutumun ortasını temsil etmeleridir. Bu nedenle, üç erdem grubunun hepsini birden ifade eden adalet erdemi, amelî aklın yetkinliğini ifade eden fazilettir. İnsandan beklenen amelî gücün yetkinliği, nefsin dengeli davranma ahlakı

---

[594] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 193. İbn Sînâ burada ibadetlerin insanın yetkinliğine etkisini, sıradan insan yahut seçkinler için değeri ve faydasını, peygamberin ve dinin bu noktadaki önemini izah etmektedir.

[595] Durusoy, "İbn Sînâ", s. 328.

[596] Türker, **age**, s. 249.

(meleketü't-tavassut) kazanmasıdır. Bunun için amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücüne itaatkâr bir karakter (el-hey'etü'l-iz'ânî) kazanması gerekir. Bunu sağlamak için yapılması gereken şey, nefsin yetkinlik ve mutluluğuna engel olan kötülüklerden arınmasıdır. Ancak bu sayede ölümle birlikte bedenden temiz olarak ayrılabilecektir.[597]

Aklî nefsin, bu dünyada akledilirleri düşünmesi mükemmel değildir. Bunun birtakım sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri, aklî nefsin bedenle ilişkisidir. Bu birliktelik nedeniyle, aslı itibariyle sonsuz gücü olan nefsin etkisi bedenle sınırlı olur, bununla da kalmaz, bedenin güçlerinden etkilenir. Beden aklî nefsi akledilirleri düşünmekten alıkoymak üzere dikkatini aşağıda olana çekebilir.[598] Bununla birlikte bedene ilişen bir aklî cevherin yeniden yetkinleşmesi için yapması gereken hazırlık, bedensel güçlerin yardımıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla yetkinlik için nefse hizmet eden vasıta olabilen beden; denetim altına almadığında aklî nefsin yüce âleme yönelişini engelleyen bir güçtür. Nefis yetkinliğe ermesi durumunda meleklere özgü bir öze sahip olup, yine onlara özgü aklî hazzı alabilecektir ancak bedenle birlikteyken bu hazzı asla alamaz. Çünkü bedensel güçler (duyu, vehim, öfke ve arzu gücü) aklî nefse baskındır, bu baskınlık öyle bir dereceye varabilir ki, nefis kendini ve Allah'ı bile unutacak hale gelir.[599]

İbn Sînâ, arınma sürecini teorize ettiği **Risâletu't-Tayr** eserinde, aklî nefsi, tuzağa yakalanmış olan kuşa benzetir. Kuşun (aklî nefsin) bu tuzakta ve kafeste (bedende), yemlere (bedensel hazlara) sarıldıkça ayaklarındaki zincirler daha bir sıkılaşır. İşte kuşun zaman içinde alışıp, aslını (İlk İlke'yi) unuttuğu bu esaretten kurtulması için ayağındaki zincirlerden kurtulması (nefsini arındırması) gerekir. Yoksa kanat sahibi olması (sezgi yetisi) uçmasına yetmeyecektir.[600] Şu

---

[597] İbn Sînâ, **age**, s. 193-194,204; a.mlf. **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 100.

[598] İbn Sînâ'ya göre, aklî nefsin cevheri temiz, madde ve onun ilintilerine (alâik) ait bulanıklıktan arınmış bir şekilde yaratıldığı için akledilir sûretleri kabule yatkındır (müstâid). Buna karşın hayvanî güçler, karanlık kaplayıcı ve bulanıktır. İbn Sînâ, **Felak Sûresi Tefsiri**, s. 253.

[599] İbn Sînâ, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 41.

[600] İbn Sînâ, **Kuşların Öyküsü**, s. 126-127.

halde, nefsin arındırılması, bedenî arzularını kontrol altına alması ve yüzünü yüce âleme çevirmesi, sahip olduğu sezgi ile ittisale muvaffak olmasının temel şartıdır. Diğer bir ifadeyle, şayet nefis yeterince güçlü ve arınmış ise, sezgi yetisi işlevini mükemmel yerine getirir ve ittisal hemen gerçekleşir. Bu şartların eksik olması durumunda nefis, ilahî feyzi kabule hazırlık için çalışmak ve Mantık disiplinin yol göstericiliğinde bir düşünme sürecine girmek zorundadır.

Nefsin güçlü olmasının anlamı, nazarî aklın amelî aklı yöneten ve kontrol eden bir karakter (el-heyetu'l-isti'laî) sahip olması, böylece yüce âleme yönelişinde bedenden kaynaklanan engelleri ortadan kaldırması ve bedensel kuvvetleri bir alet ve hizmetkâr olarak kullanması demektir. İbn Sînâ, gayri cismâni bir cevher olan aklî nefsin, bedene birleşmesi nedeniyle bedenî güçleri kullanarak ilâhî feyzi kabule elverişli gelebileceği gerçeğinden hareketle, "kuvvetli nefis" ve hatta "kuvvetli beyin" ifadelerini kullanmıştır.[601] Nefis güçlü olduğunda, onun bedeni yönetmekle meşgul olması, aklî âlemle meşgul olmasına ve oradan feyiz almasını engel teşkil etmez.

İbn Sînâ'ya göre, insan nefsini arındıracak olan şey, Allah'a ibadet ve Peygamber'in çağırdığı dine göre hareket etmektir. Çünkü din, nefsi bu afetlere karşı koruyan bir kale ve kalkandır.[602] Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre, hem sıradan insanlar (avam), hem de seçkin insanlar (havâs) ibadetlere devama önem göstermelidir. Filozof **Otobiyografi**'sinde, bir meseleyi anlamakta zorlandığında camiye gittiğini, namaz kılıp dua ettiğini, eve döndüğünde bir süre daha çalışıp

---

[601] Gutas, **Avicenna**, s. 187-188.

[602] İbn Sînâ, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 43. İbn Sînâ bu risâlede insanların yetkinliğe ulaşmak ve arınmak şartları bakımından ahiretteki durumlarına işaret etmiştir. Buna göre, bedenlerden ayrılan nefisler çeşitli tabakalara ayrılır: Arınmış kâmil nefisler için sınırsız mutluluk vardır. Arınmamış kâmil nefisler, arınıp soyutlanıncaya kadar ara bölgede (berzâh) kalacaklardır. Kemâle ermeyen arınmış nefisler, kemâlin ne olduğunu bildikleri halde onu istemeyip inkâr ettikleri için sonsuz acı çekeceklerdir. Kemâle ermeyen arınmamış nefisler ise sonsuz bahtsızlığı hak etmişlerdir. Akıllarını uyandıracak bir peygamber tebliğine muhatap olmayanlar, ne kemâli istemişler ne de onlardan kemâle ermek için çalışmaları istenmiştir. Kemâlin ne olduğunu asla anlayamacak olan alıklar ve çocuklar gibi kemâle ermeyen arınmış nefisler vardır. İşte bu son iki tabaka için ne kesin mutluluk ne de kesin bahtsızlık söz konusudur. **Age**, s. 43-44.

uyuduğunu ve rüyasında o meselenin çözümünün kendisine gösterildiğini anlatmıştır.[603]

İbn Sînâ felsefesinde, insanın hakikatin bilgisine ulaşma çabası, yeniden "aklî bir âlem" yani bir "akıl" haline gelmesi gayesine matuftur. Bu gayeye erişmek için, gerekli olan nazarî çaba, yerini ahlakî arınma veya ibadetin alamayacağı zorunlu bir şarttır. Dolayısıyla yetkinleşme sürecinde nazarî çaba ve yetkinliği şart, amelî çaba ve arınmayı yardımcı unsur olarak değerlendirmek mümkündür.[604] Diğer bir ifadeyle, ittisal için ahlakî arınma, ibadetler ve riyazet gerek şarttır ancak yeter şart değildir.[605]

3.2. Sezgisellerin Önermeler Tasnifindeki Yeri

Sezgisel bilginin değeri konusunun bir yönü de, sezgisellerin (hadsîyyât) önermeler tasnifi içindeki yeridir. İbn Sînâ önermeleri çeşitli eserlerinde tasnif etmiştir.[606] Bu tasniflerden ilki **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**'de, ikincisi **en-Necât**'ta ve üçüncüsü de **el-İşârât** eserinde yer alır.[607] Şimdi bu tasniflerden,

---

[603] Gohlman, **age**, s. 28-31.

[604] İbn Sînâ, arınmaya yani yetkinleşmenin amelî cephesine ikinci derecede önem vermektedir. Ayni, M. Ali, "İbn Sînâ Tasavvufu", s. 160. Kutluer'e göre, İbn Sînâ mistik tecrübeyi felsefî yönteme önceleyen bir mistik ya da işrâkî değildir ancak tipik bir Meşşâî de değildir. Kısaca, İbn Sînâ ne İşrâkî ne de Meşşâîdir, o bir Meşrîkîdir. Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, s. 97.

[605] Yetkinleşme sürecinin nazarî ve amelî gereklerinin önemi ve önceliği konusu, hakikat arayıcılarını tasnifinde kıstas olmuştur. Örneğin, Seyyid Şerif Cürcânî hakikat arayıcılarını tasnifinde, bu iki yoldan birini seçmelerine göre önce ikiye, sonra her iki grup da dinin usûl ve esaslarını ilke edinmek bakımından kendi içinde ikiye ayrılır. Buna göre, hakikati arayanlar, nazar ve istidlal yolunu benimseyen Kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar; riyâzet ve mücâhede yolunu benimseyen sûfiler ve İşrâkî filozoflar şeklinde tasnif edilebilir. Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Levâmi'**, s. 17; *nakleden*, Türker, Ömer, **Seyyid Şerif Cürcânî'nin Te'vil Teorisi**, (Yayınlanmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2006, s. 72.

[606] İslam mantık tarihinde, önermeleri doğruluk değerleri açısından ayrıntılı bir şekilde tasnif eden ilk mantıkçı İbn Sînâ'dır. Durusoy, Ali, "Yakiniyyat", **TDVİA**, c. 43, s. 273. "İbn Sînâ, kaynağını gözönünde bulundurarak önermeleri doğruluk değerine göre sınıflandıran ilk mantıkçıdır. O doğruluğu apaçık olan önermelerden başlayarak gözlem, deney, sezgi, rivayet, sanı, önyargı gibi sınıflara ayırır. Bunların beş sanat içindeki dağılımlarını başarıyla gösterir." Durusoy, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", s. 190.

[607] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 14-17; a.mlf, **en-Necât**, s. 112-123; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 50-56.

sezgisellerin önermeler içindeki yerine ilişkin ayrıntılı açıklamaların bulunduğu yegâne eser olan **el-İşârât**'taki tasnifi inceleyeceğiz.[608]

İbn Sînâ bu eserinde, önermeleri, değeri ve kaynağı açısından tasnif etmektedir. Buna göre, kıyas, tümevarım ya da analoji yapmak için kullanılan önermeler, tasdik açısından dört gruba ayrılır: 1. Doğruluğu önceden kabul edilen önermeler (müsellemât); 2. Doğru zannedilen önermeler, (maznûnât); 3. İlk iki önerme grubuna, yani müsellemât ve maznûnâta benzeyen önermeler (müşebbihât); 4. Hayâle dayanan önermeler (muhayyelât).

Bu tasnifte önermelerin kesinlik derecesi yukarıdan aşağı doğru azalmaktadır, dolayısıyla doğruluğu önceden kabul edilen önermeler en kesin bilgi sınıfını oluşturmaktadır. Sezgiseller bu bilgi sınıfı ile ilgili olduğu için, tasnifin bu kısmını ele alacağız.

Doğru oldukları önceden kabul edilen bu önermeler, kendi içinde ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi, kesin doğru olduğuna inandığımız önermeler (mu'tekâdât), ikincisi de, başkasından alıp, doğruluğunu kabul ettiğimiz önermelerdir (me'huzât).

Kesin doğru olduğuna inandığımız önermeler de üçe ayrılırlar: kabulü zorunlu önermeler (vâcib kabulüha); yaygın önermeler (meşhurât) ve vehme dayalı önermeler (vehmiyyât).[609]

Kabulü zorunlu önermeler de, şu bilgi gruplarından oluşmaktadır: apaçık ilksel doğrular (evvelîyyât), gözlemler (müşâhedât), deneyseller (mücerrebât),

---

[608] Diğer iki eserdeki tasniflerde "hadsiyyât" zikredilmemiştir. Bu durum, hadsiyyâtın zikredilen diğer önerme gruplarından deneysellerin(mücerrebât) kapsamında görülmesi ile ilgili olabilir. **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**'de, kıyasın ilkeleri olarak on dört sınıf bilgi grubu sayılmış ancak bu listede sezgiseller (hadsiyyat) bulunmamaktadır. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s. 17; **en-Necât**'ta da tasavvur ve tasdikin kendisine dayandığı ilk ilkelerin anlatıldığı yaklaşık on sayfa boyunca sezgisellere yer verilmemiştir. A.mlf, **en-Necât**, s. 112-123.

[609] "Vehmiyyât" kavramı, İbn Sînâ sonrasında yanlış önermelerin genel adı olarak da kullanılmıştır. Durusoy, Ali, "Vehmiyyât", **TDVİA**, c. 42, s. 618.

deneyseller ile beraber olan sezgiseller (hadsîyyât), kesin rivayetler (el-mütevâtirât), kıyaslarını içeren önermeler (el-kadâyâ kıyâsâtuhâ me'ahâ).[610]

Görüldüğü gibi İbn Sînâ burada, "kabulü zorunlu önermeleri" üç grupta ele almakta ve üçüncü grupta hadsiyyât, mütevâtirât ve "kıyaslarıyla birlikte olan önermeleri" "mücerrebâtla birlikte olanlar" şeklinde tavsif etmekte, böylece dört farklı önerme çeşidini bir grup olarak zikretmektedir.

el-İşârât şârihi Nasıruddîn et-Tûsî'ye göre, İbn Sînâ'nın söz konusu ayrımları, çeşitli açılar gözetilerek yapılan bir sınıflandırmadır (tasnif); bilgi gruplarının türlere ayrılması (tenvi') değildir. Dolayısıyla, bu taksim zatî özellikler bakımından bilgileri türlere ayırma amacı taşımaz. Bu bakımdan taksimin ayrıştırdığı unsurlar, çeşitli yönlerden tedâhül edebilir.[611]

Bu tasnifte sezgisellerin yerini inceleyerek, bu bilginin değeri ve kesinliği konusunda bir sarâhate ulaştığımız gibi, çeşitli bilgi türleri arasındaki ilişkileri de anlamış olacağız. Şu halde tasnif içinde sezgisellere ilişkin hususları belirginleştirelim.

Sezgisel önermeler (hadsiyyât), doğruluğu kesin olarak kabul edilen (müsellemât) içinde; doğruluğuna inandığımız (mu'tekâdat) kapsamında, kabulü zorunlu olan önermelerin alt kategorisi olarak yer almaktadır. Sezgisel bilgi, kesinlik (yakîn)[612] değeri taşıdığı için bu tecrübeyi yaşayan kişi için zorunlu bilgiler (zarûriyyât) içinde sayılmıştır. İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilgiye kesinlik veren şey, kıyasla ve tecrübeyle ilişkisidir. Bu bilginin kıyasla ilgisi açıktır;

---

[610] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. I, s. 388-398; (**İşaretler ve Tembihler**, s. 50-53); İbn Sînâ'nın bu tasnifi, isimlendirmede yapılan kimi değişikliklerle birlikte İslam düşünce geleneğinde genel kabul görmüştür. Buna göre, yakinîyyât; nazarîyyât ve zaruriyyât/bedihîyyât şeklinde ikiye ayrılmıştır. İbn Sînâ'nın "kabulü zorunlu önermeler" ifadesi, zaruriyyât terimi ile karşılanmış ve İbn Sînâ'nın burada saydığı altı önerme zaruriyyât kapsamında değerlendirilmiştir. Tehânevî, **age**, c. II, s. 1547-1548; Öner, Necâti, **Klasik Mantık**, (7. Baskı), Bilim Yay, Ankara 1996, s. 185-186; Durusoy, "Yakîniyyât", s. 273-274.

[611] Tûsî**, age,** c. 1, s. 392.

[612] İbn Sînâ, "zorunlu" (zarûrî) kavramını "kesinlik" (yakîn) anlamında kullanır. Sonraki mantıkçılar ise, "yakiniyyat, zaruriyyat ve bedihiyyat" kavramlarını çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Durusoy, **agm**, s. 273.

sezgisel bilgiye eşlik eden bir gizli kıyas bulunur. Sezgi ve tecrübeye dayanan bilgileri kesinleştiren şey, gizli kıyasın varlığıdır.

İbn Sînâ bu tasnifte, sezgiselleri, deneyseller ile aynı grupta değerlendirmiştir.[613] Bu değerlendirmenin iki bilgi grubu arasındaki benzerlik ve ilişkiye dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim filozof, sezgisellerin, kıyasî bir güce (kuvvetun-kıyâsiyyetun) dayandığını ve deneysellerle çok sıkı bir ilişkisinin (şedîdetu'l-münâsebe) bulunduğunu vurgulamıştır.[614] Bu bağlamda, söz konusu benzerlik ve ilişkinin ne olduğunu, şârih Tûsî'nin açıklamalarını esas alarak, incelemeye çalışalım.

Sezgisellerle, deneyseller iki hususta birbirlerine benzerler. Bunlardan birincisi, kıyasla ilişki yani gizli kıyasın varlığı, ikincisi ise, gözlemin tekrarının bulunmasıdır. İki önerme grubu arasında birtakım farklar da vardır. Deneysellerde sebebin mahiyeti bilinmez, yalnızca varlığı bilinir, bu nedenle onlarla birlikte olan kıyas tek bir kıyastır. Sezgisellerde hem sebebin varlığı, hem de mahiyeti bilinir, bu nedenle onlarla birlikte sebeplerin mahiyetlerindeki farklılığa göre birden fazla kıyas bulunabilir. Yani deneysellerde, tekrarlanan gözlemlerle birlikte zihin, bu sonuçların tesadüfe dayanamayacağı ve bir sebebin bulunması gerektiğini bilir. Dolayısıyla mahiyetini bilmese de varlığından emin olduğu bu sebebin gerçekleşmesi durumunda, sebeplinin de zorunlu olarak gerçekleşeceğinden emindir. Buna karşın sezgisellerde, hem sebeplilik ilişkisi hem de sebebin mahiyeti bilinir. İkinci olarak deneysellerde zihnin, sonuca ulaşmak için belli bir çaba göstermesi gerekir, sezgisellerde ise netice kendiliğinden doğar. Üçüncü

---

[613] Ömer b. Sehlan es-Sâvî gibi bazı bilginler, sezgiselleri deneyseller kapsamında değerlendirmişlerdir. Çağırıcı, "Zarurîyyât", s. 147. Ali Durusoy ve Şaban Haklı da, İbn Sînâ'ya göre sezgisellerin deneyseller kapsamında yer aldığını dile getirmişlerdir. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 135; Haklı, **agm**, s. 38. Suhreverdî ise, deneyselleri sezgiseller kapsamında değerlendirmiştir. Onun "Burhânî kıyasın maddeleri" başlığı altında yaptığı tasnif ilginçtir. Şöyle ki, kesin olarak bildiğimiz öncülleri üç gruptur: Evvelîyyât, müşâhedât ve hadsîyyat. Hadsîyyât (sezgiseller) kapsamında da, mücerrebât (deneyseller), mütevâtirât, makbûlât, muhayyelât ve müşebbehât yer alır. Suhreverdî, Şihâbuddîn, **Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk**, (nşr ve tahkik. Henry Corbin) **Mecmua-i Musânnefât-i Şeyh-i İşrâk** içinde, Tahran 1373, c. 1, s. 40-42; (**İşrak Felsefesi**, (trc. M. Tahir Ulunç), İz Yay, İstanbul 2012, s.58-59.)

[614] İbn Sînâ, **age**, s. 51.

olarak, deneysellerde neticeye varmak için çok sayıda gözlem gerekirken, sezgisellerde bir veya iki gözlem yeterli görülmüştür.[615]

Esas itibariyle çeşitli bilgi kategorileri için yapılan kesinlik ya da zannîlik değerlendirmeleri mutlak değildir. Bu durum sezgisel bilgiler için de geçerlidir. Sezgisel bilginin farklı dereceleri bulunur, bu nedenle bu bilgilerin kapsam ve kesinliğine ilişkin değerleri de farklı olabilir. Sezgisel bilginin kesinlik ve zannîlik bakımından değeri, bu bilginin ilkesi olan sezgi yetisinin gücüne bağlı olarak belirlemek gerekir.[616] Çünkü İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilginin ilkesi (mebde') nefsin sezgi gücüdür.[617]

3.3. Sezgide Hata

Sezgisel bilginin değeri ve kesinliği konusunun önemli bir boyutu da sezgide hatanın varlığı meselesidir.[618] Sezgisel bilginin, şüpheyi ortadan kaldıran ve kişide tam bir kesinlik hissi oluşturan özelliğinin yanı sıra, hata ve tereddüdün meydana geldiği süreç ve aşamaları bir anda ya da hızlıca geçip orta terimin ve neticenin doğrudan bilinmesine dayanan bir bilgi olması, sezgide hatanın bulunmadığını düşündürmektedir.[619] Ancak bu özelliklerin sezginin farklı dereceleri için ne ölçüde geçerli olduğunu incelemek gerekir. Bu konuyu incelerken, sezginin

---

[615] Tûsî, **age,** c. I, s. 394-397.

[616] Çağırıcı, "Zannîyyât", s. 126. Bir kısım sezgisellerin maznunât kapsamında değerlendirilmesi, söz konusu hükme ilke olan sezgi yetisinin güçlü olmaması ile ilgilidir.

[617] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 51.

[618] Sezgide hata meselesi ilgi çekici bir konudur. Bilginin kaynağı Faâl Akıl, filozofun üstün aklî yetisi sezgi, yöntemi mantık, hedefi burhanî kesinliğe ulaşmaktır. Bu durumda, büyük filozofların çok önemli konulardaki yanlış görüşlerini yahut aralarındaki büyük ihtilafları nasıl yorumlamalıyız? Bu konuda İbn Sînâ'nın, Platon ve Pisagor'un tenasühe inanmalarını dair ifadelerini hatırlayabiliriz. İbn Sînâ, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 25 (63. dn).

[619] "Akıl yürütmelerimizin bir kısmı fikrî bir çabaya ihtiyaç olmaksızın bir anda gerçekleşmektedir, tecrübiyyat, hadsiyyat ve fıtriyyat böyledir. Bu bilgiler, kendilerine eşlik eden gizli bir kıyasa dayanılarak elde edilirler ve kesinliklerini de bu gizli kıyastan alırlar. Bunların yanı sıra yakiniyyat dediğimiz öncüllerle, kurallarına uyularak yapılan akıl yürütmelerimiz vardır. Bunlar, öncekilerden yalnızca bir süreç gerektirmek ve daha yavaş gerçekleşmek bakımından değil, aynı zamanda hataya açık olmaları bakımından da ayrılırlar. Bu hatalar bazen şekle bazen de içeriğe ilişkin olabilir." Yaren, Tahir, **Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler**, İlâhiyât Yay, Ankara 2003, s. 37.

yüksek tahakkukları için geçerli olan özelliklerini, tüm dereceleri için geçerli saymak, İbn Sînâ'nın sezgi teorisini yanlış anlamaya yol açar.

Sezginin yüksek tahakkuklarında örneğin kutsî akıl seviyesinde, gerek hayvanî nefsin güçlerinin denetim altında bulundurulması ve hizmetlerinin en mükemmel seviyede gerçekleşmesi, gerekse orta terimin ve neticenin bir anda elde edilmesi nedeniyle herhangi bir hata ihtimali bulunmaz. Sezgisel bilginin değeri, üst tahakkuklarında anlaşılabilir. Bu sebeple İbn Sînâ, kavramın üstün bir kavrayış düzeyindeki filozoflar ve peygamberlerle ilgili boyutunu özellikle vurgulamıştır. Bununla birlikte filozof, ilk ve orta dönem eserlerinde sezgiyi insan zihninin tüm bilme yetisini ifade eden genel bir kavram olarak kullanmıştır. Bu sebeple, sezgide hatanın bulunmadığına ilişkin değerlendirmelerin, sezginin üst tahakkukları ile ilgili olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla sezgide hatanın varlığı, kavramın tanımına ve farklı derecelerine göre farklı sonuçlara varılabilecek bir konudur.

İbn Sînâ'ya göre, insanın akıl yürütme sürecinde, riâyet ettiği takdirde kendisini yanılmaktan koruyan kural koyucu aleti (âletun kanûnîyyetun) yani Mantık sanatını öğrenmesi zorunludur.[620] İnsanların kavram ve yargı bilgisine düştükleri hatalar Mantık öğrenmeden, kendi doğalarına ve yaratılışlarına (ğarîze-karîha) güvenmelerinden kaynaklanır. Doğrusu insan, Mantık öğrense bile sahip olduğu kavrayış ve anlayış düzeyine göre hata yapabilir, ancak Mantık bilen kişinin, çalışmasının çokluğuyla kazanacağı meleke sayesinde yanlışa düşse bile bunu görme ve düzeltme imkânı bulunmaktadır[621]

Sezgide hata meselesinin anlaşılması için sezgi ile fikir ilişkisi önem arz eder. Bu sebeple fikirde hata meselesinin konumuza ışık tutan yönlerini soruşturmak gerekmektedir. Fikir, bilinen kavram ve yargı bilgilerini Mantık disiplinin belirlediği yol ile kullanarak bilinmek istenenin bilgisine ulaşma talebini ifade eder. Bu talebin başarıya ulaşması için temel olan "bilinen

---

[620] İbn Sînâ, **age,** s. 2.
[621] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş,** s. 12-14.

bilgilerin", bir maddesi, bir de sûreti vardır. İşte hata bazen bu bilgilerin maddesinden, bazen sûretinden, bazen de hem maddesinden hem de sûretinden kaynaklanabilir, tıpkı inşa edilen bir evin bozuk olmasının sebebinin bu üç ihtimalden kaynaklanması gibi.[622] Buna göre, bazen kıyâsın maddesi doğru bir bilgi olmayabilir, bu takdirde kişi kıyas kurallarına uygun davransa bile doğru bir sonuca ulaşamaz. Bazen de kıyâsın maddesi doğru ve sağlam olur, ancak kişi bu madde üzerinde doğru işlem (te'lif, terkîb) yapamaz. Bazen de kıyâsı yapan kişinin, eldeki bilgilerin, maddenin amaca götürücü yön ve özelliklerini bilememesinden kaynaklanır. Kıyasın şartlarına riayet edilmediğinde, sözcükte, anlamda yahut kıyasın şeklinde veya maddesinde hataya düşmek mümkündür.

Hatanın en önemli sebebi, duyulurdan akledilir olana, tikelden tümele geçerken, akıl gücüne değil, vehim gücüne dayanmaktır. Çünkü vehim, duyulur nesnenin ilkeleri olan madde ve sûret yahut Tanrı ve akıl hakkında bir niteleme ile karşılaştığında, bunlara duyulur olanlar hakkında hüküm verir gibi anlamlar yükler. Vehmin bu yanlışlarını düzeltmek, akıl gücünün işidir.[623] İbn Sînâ, öğrencilerinin, aklî bilginin Faâl Akıl'ın feyzine dayanmasına karşın hatanın nasıl olup da meydana geldiğine ilişkin sorularına verdiği cevap şöyledir:

> *"(Öğrencilerin sorusu:) Şayet fikir, (nefsin, Faâl Akıl'la) ittisal için, düşünüp bilgi elde ettiğinde, ne zaman isterse bu ittisali gerçekleştirebileceği mükemmel bir istidat talep etmesi ise, nasıl olur da hata meydana gelir? Nasıl olur da o (nefis) (Faâl Akıl'dan) ayrılır ve tekrar ona nasıl döner?*
>
> *(İbn Sînâ'nın cevabı:) Fikir, tanımları ortaya koymak (ihdâr) ve onlara ait kavramları (tasavvur) oluşturarak orta terimlei elde etmek için ilkelerle ilişkiye geçmeye muhtaçtır. Fakat birleştirmenin (terkîb) işlevi nefsin kendisine aittir, bazen iyi yapar, bazense kötü."*[624]

---

[622] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 8.
[623] Cihân, **age**, s. 80-81
[624] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 198.

Buna göre, akledilirlerin elde edilmesi feyizle gerçekleşir ancak onları birleştirmek ve ayırmak sûretiyle işlemler yapmak ve bir anlamda değerlendirmek artık feyizden bağımsız olarak yalnızca aklî nefsin tasarrufundadır. Dolayısıyla hata yapılmasının sebebi, aklî nefsin bu tasarrufu doğru yapamaması ile ilgilidir. Bunun muhtemel sebeplerine yukarıda işaret etmiştik. Kısaca fikirde hata, nefsin akledilirlerle ilgili yaptığı birleştirme ve ayırma işlemlerinin sıhhatiyle ilgilidir. Bu noktada özellikle, vehmin yanıltıcı etkisine tekrar işaret etmek gerekir. Çünkü hatanın en önemli sebebi, vehmin duyulurlara bağımlı yargılarının, aklî yargılar olarak algılanmasıdır.[625] Şu halde sezgide hatanın varlığı, birinci olarak bu işlemlerin varlığı-yokluğu meselesine, ikinci olarak da vehim ve mütehayyile güçlerinin etkisinin anlaşılmasına dayanmaktadır.

Fikir fiilinde, akledilirlere ilişkin araştırma sonuçsuz kalabilir yahut yanlış sonuçlanabilir; sezgide ise zihnin hareketi kendiliğinden ve orta terimin zihinde husûlü bir anda gerçekleştiğinden, hata söz konusu olmayıp, elde edilen bilgi kesindir. Bu noktada kritik hususlardan biri olan orta terimin ve neticenin "bir anda" (def'aten) kazanılmasının, hata ihtimalini ortadan kaldıran bir keyfiyet olmasıdır. Çünkü fikirde sonuca ulaşmama, süreç içinde birleştirme ve ayırma (terkip ve tafsîl) noktasında yapılan hata ile ilgilidir. Şayet "bir anda" kaydını hatanın varlığını belirleyen bir husus olarak düşünürsek, bu takdirde sezginin alt derecelerinde hatanın muhtemel olduğunu söylemeliyiz.

Sezgide kişi hem öğrenen hem de öğretendir,[626] dolayısıyla öğrenme ve araştırma süreçlerindeki tereddüt ve kuşku bulunmadığı gibi, hata da söz konusu değildir. Sezgi ile fikir arasındaki önemli farklardan biri de budur.[627] Bu fark, aynı zamanda sezginin daha üstün ve değerli bir bilme yolu olarak görülmesini ve ittisal sürecinde derece bildiren bir kavram olmasını sağlamaktadır. İbn Sînâ **el-İşârât** eserinde, insanın sezgi gücü nedeniyle ulaştığı bilgiyi doğru

---

[625] Türker, **age**, s. 168.
[626] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, s.
[627] Davidson, **age**, s. 102.

değerlendiremediği için reddebileceğinden bahsetmektedir.[628] İbn Sînâ'nın bu işaretinden hareketle şunu söyleyebiliriz: Şayet sezgide hatadan bahsedilebilirse bu durum ancak, sezgi ile zihne doğan şeyi doğru değerlendirememekten kaynaklanan bir hata olabilir.[629]

[628] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 51.
[629] Durusoy, **age**, s. 135.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEZGİ TEORİSİNİN ZİRVESİ: KUTSÎ AKIL

Sezgi teorisinin zirvesi nübüvvet teorisine bağlanan boyutudur.[630] İbn Sînâ, ilk ve orta dönem eserlerinde sezgi kavramını hemen her seferinde nübüvvetle ilişkilendirmiştir.[631] Öyle ki, sezgi teorisini yalnızca bu pasajları esas alarak değerlendirdiğimizde, İbn Sînâ'nın sezgi kavramını hususen nebevî bilginin imkânını açıklamaya elverişli gördüğü için bu kadar önemsediği sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim çalışmamızın bu bölümüne kadar çeşitli vesilelerle sezgi teorisi ile nübüvvet teorisi arasındaki irtibata işaret ettik. Şimdi bu ilişkiyi müstakil olarak ele alacağız.

İbn Sînâ, nübüvveti hem Psikoloji'nin hem de Metafizik'in konusu olarak görür. Filozof, nübüvveti, sadık rüyalar, kehânet[632] gibi diğer bazı olağanüstü olgularla birlikte, bu olgulara temel teşkil eden nefis teorisi ile bağlantılı bir tarzda ele almıştır.[633] İbn Sînâ, Metafizik'in ikincil konuları içinde nübüvvet teorisinin temel konularını zikretmektedir.[634] Bu bağlamda vahyin mahiyetini bilmek, nazarî hikmet kapsamındadır[635] ve insanın ulaşması gereken bilgilerdendir. Bu durum, İbn Sînâ'nın nübüvveti ve peygamberin bildirdiği hakikatleri felsefenin temeli ve tamamlayıcısı olarak görmesinden kaynaklanır. Bu nedenle filozof, Metafizik

---

[630] Pek çok araştırmacı sezgi teorisinin bu boyutunun önemine işaret etmiştir. Örneğin Dimitri Gutas'a göre, sezgi kavramı nebevî bilgi teorisinin kalbidir. Gutas, **Avicenna**, s.173.

[631] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 171,177; a.mlf, **en-Necât,** s. 342; a.mlf, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220; a.mlf. **Kitâbu'l-Hidâye**, s. 294; a.mlf, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 394.

[632] Aristo rüya, kehanet gibi olguları açıklarken, "rüyaların ilâhî olmadığını ve Tanrı etkisi olarak yorumlanamayacağını, rüyalara dayanan ve gerçekleşen birtakım öngörülerin de tesadüf olarak değerlendirilmesi gerektiğini" düşünmektedir. Aristoteles, **Doğa Bilimleri Üzerine**, (trc. Elif Günçe), İstanbul 2003, s. 111. Ross, bu düşüncenin Aristoteles'in olgunluk dönemi eserlerine ait olduğunu, ilk dönem eserlerinde Aristoteles'in rüyaları, önsezileri (kehanet) ve hayvanların içgüdülerini "tanrısal şeylerin varlığını gösteren kanıtlar" olarak değerlendirdiğini söylemektedir. Ross, **Aristoteles,** s. 211.

[633] İbn Sînâ, sâdık rüyalar, nazar değmesi gibi gözlemlenebilir olguları ve nübüvveti açıklamayı mümkün kılan bir nefis teorisi geliştirmeyi amaçlamıştır. Gutas**,** "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", s. 41-42. Nitekim **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ın son iki nematında, evliyâ gibi olumlu, sihirbazlar ve kâhinler gibi olumsuz örnekler aynı teorik açıklama kapsamında ele alınmıştır. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 190-204. Ancak şu hususu göz ardı etmemek gerekir. Arapça'da "nebî" kelimesi, asıl itibariyle "gelecekten haber verme anlamına kehânetle veya gâipten haber vermekle ilgisi yoktur. Kur'an, "vahiy" kavramını, şiir, kehânet gibi Arap Şamanizminin bütün tezahürlerinden ayırt etmiştir. Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, (trc. Kürşat Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul 2012, s. 271-272. Ayrıca bkz. **Kur'an**, Hâkka 69/38-42.

[634] İbn Sînâ, **Fî Aksami'l-'ulûmi'l-'aklîyye**, s. 85-86, 91; ayrıca bkz. Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", s. 220; Haklı, **İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İmkânı ve Değeri**, s. 49

[635] İbn Sînâ, nübüvvet teorisinin, peygamberin topluma yasa koyma (es-sınâ'atu'ş-şâri'a) ve yönetmesi ile ilgili konularını ise amelî hikmet kapsamında değerlendirmektedir. Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi", s. 73-74.

kitaplarının sonunda nübüvvet ve ölüm ötesi hayatla ilgili meseleleri ele almıştır.[636]

Nübüvvet teorisinin din ile felsefe münasebeti bakımından da belirleyici bir konumu bulunmaktadır. Çünkü insan aklının ittisal kurup bilgi aldığı Faâl Akıl, din dilinde vahiy meleği olan Cebrail'dir, yani filozofu aydınlatan felsefî bilgiyle, peygamberi aydınlatan vahyin kaynağı aynıdır. Bu bakımdan İslam filozoflar, din ile felsefeyi aynı hakikatin farklı ifadeleri olarak görmüşler ve "hakikatin birliği" ilkesi ışığında din-felsefe münasebetini yorumlamışlardır. İbn Sînâ'nın nübüvveti sezgi temelinde açıklamakla, bu yorumlara nasıl bir katkı sağladığını anlamayı umuyoruz.[637]

1. Nebevî Güç Kavramı ve Sezgi

Peygamberin sahip olduğu birtakım özellikleriyle özel ve üstün bir insan olduğu kabulü, İslam felsefesi, Kelâm ve Tasavvuf düşüncelerinde ortak bir fikirdir. Ancak bu özelliklerin dayandırıldığı teorik temel ve peygamberlik olgusunu açıklama konusunda nasıl yorumlandığı, bu disiplinlerin nübüvvet anlayışları arasında farklılıkların oluşmasına sebep olmaktadır.

Peygamberin sahip olduğu üstün özellikler, nübüvvetin imkânını göstermesi bakımından İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin psikolojik-epistemolojik boyutu kapsamındadır. Bu bağlamda, peygamber nefsinin sahip olduğu "üç özellik" ve bu özelliklerin toplamını ifade eden "nebevî güç" (el-kuvvetu'n-nebeviyye), vahiy tecrübesini ve mucize olgusunu açıklayıcı temel kavramdır. Peygamberin nazarî ve amelî kuvvetleri yetkinliğini ifade eden nebevî güç kavramı, Yüce Allah'ın peygambere yaratılıştan verdiği hususî özelliklerin

---

[636] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 180-194. Bu bölümlerde söz konusu metafizik temelin yanı sıra toplumsal veçhesi de yer almaktadır. Bu yönüyle nübüvvet teorisi, toplumun eğitimi, yönetimi, düzeni ve sürekliliği, yasa, ahlak ve ibadet esasları gibi konularla ilgisi bakımından ele alınmıştır. Konunun bu yönüne aşağıda temas edeceğiz.

[637] Gutas, nübüvveti, Aristo felsefesinin kavram ve kuramlarından hareketle açıklamasını, "din için felsefî bir bağlam oluşturmak" şeklinde değerlendirir. Sezgi, Gutas'ın bahsettiği Aristotelesçi kavramların başında gelir. Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı", s. 253.

bütününü kapsar.[638] Peygamber, bu güç sayesinde peygamberlik görevini yerine getirebilmiştir. Bu özelliklerin tek bir insanda toplanması yahut bu özelliklerden bazılarına ve farklı derecelerde sahip insanların da bulunması da mümkündür. Üç özelliğe mükemmel seviyede sahip olan peygamber, peygamberlerin en üstünüdür: *"İşte bu kimse, bilhassa bahsedeceğim diğer özellikler de bu özelliğe eklendiği takdirde, peygamberlerin en değerlisi ve en yücesidir."*[639]

Nebevî güce ait üç özellik şunlardır: Birincisi, aklî kuvvetin sezgi yetisinin en üst seviyede olması; ikincisi, mükemmel ve çok güçlü bir mütehayyile gücü; üçüncüsü de peygamberin tabiatı değiştirme gücü yani mucizenin zuhûruyla tabii hadiselerin seyrine müdahalede bulunabilecek kadar güçlü bir nefse sahip bulunmasıdır.[640] Peygamber, sahip olduğu üç özellik bakımından diğer insanlar tarafından ulaşılamaz bir zirveyi temsil eder. Bu noktada mesele, peygamberin bu özelliklere nasıl sahip olduğu ve bu zirveye nasıl ulaştığıdır. Bu amaçla İbn Sînâ, nebevî vahiy olgusunu nefsin güçleri ve yetkinlikleri konusundaki felsefî-bilimsel teorilerle açıklamak istemiştir.

Sezgi, bu üç özellik içinde aklî güce ait olandır ve bu özelliklerin en üstünüdür. İbn Sînâ bu hususu şöyle vurgulamaktadır: "*Sezgi nübüvvetin bir çeşidi (darb) ve hatta nübüvvet ile ilgili güçlerin en üstünüdür. Bu güce 'kutsî güç' demek en uygun olanıdır. Bu güç insan güçlerinin en üst derecesidir"*[641] Sezgiyi, diğer güç veya özelliklerin en üstünü kılan husus kuşkusuz işlevidir. Bu işlev, aklî bilginin elde edilmesidir ve nebevî bilginin esasını sürecin bu yönü oluşturur. Sezgi yeteneğinin çok güçlü olması durumunda aklî nefis, Faâl Akıl'la ittisal için kuvveden fiile çıkmak, böylece aklî bilgiye ulaşmak konusunda diğer

---

[638] "Nazarî ve amelî kuvvetleri ile yetkinleşen ancak başkalarının yetkinleşmesini sağlayacak kadar güçlü olmayanlar veli; başkalarının yetkinleşmelerini sağlayacak kadar güçlü olanlar ise nebîdirler. Kuşkusuz nebîler, en mükemmeli temsil ederler. Çünkü mutlak kemâl tam ve tamında üstünde olmak demektir." İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, s. 239.

[639] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 115-116.

[640] İbn Sînâ, **age**, s. 116-117,120; a.mlf, **Etki ve Edilginin Kısımları**, s. 624-625. Bu özelliklere ilişkin ayrıntılı inceleme için bkz. Fazlurrahman, **age**, s. 32-50; Akiti, M. Afifî, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî", **Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieveal Islam** içinde, Leiden Brill, 2004, s. 189-213.

[641] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220; krş. a.mlf, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 117.

insanların ihtiyaç duyduğu nazarî hazırlık fiillerine ve süreçlerine ihtiyaç duymaz. İbn Sînâ'ya göre, *"İnsan nev'inin en üstünü, nazarî gücün sezgi (melekesi) konusunda kemale eren kişidir ki, bu sezgi sayesinde bir öğreticiye ihtiyacı kalmaz."*[642] Esasen bir insanın aklî bilgiye ulaşmak ve nazarî yetkinlik için bir öğrenim sürecinden geçmesi ve kendisine bu yolda rehberlik edecek Mantık ilke ve kurallarını öğrenmesi zorunludur. Ancak peygamber, sahip olduğu üstün sezgi yetisi sayesinde, diğer insanlar için bir zorunluluk olan Mantık öğrenme ihtiyacı bulunmaksızın hakikatin bilgisine erebilir:

> *"Mantığın düşünme ile ilişkisi, Dilbilim'in (Nahiv) konuşmayla veya aruzun şiir söyleme ile ilişkisi gibidir. Selim fıtrat ve zevkî selim sahibi insan, Nahiv ve aruz öğrenmeye ihtiyaç duymaz. Hiçbir insanın yaratılışı düşünmeyi (raviyye) kullanma konusunda Mantık ile ön hazırlık yapmaktan vazgeçemez. Ancak Allah nezdinden desteklenmiş (müeyyed) insan (nebîler) müstesna."*[643]

İbn Sînâ'nın peygamberlerin Mantık öğrenmek ve benzeri öğretim süreçlerinden müstesna oluşuna ilişkin düşüncesinin, olgusal bir temeli de vardır. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in "ümmî" olmasına rağmen diğer insanların ulaşamayacağı en üst zirveye ulaştığı, yalan üzere birleşmeleri mümkün olamayacak çok sayıda insanın tanıklık ettiği mütevatir bir bilgidir. İşte filozof bu olguyu sezgi teorisi ile açıklamaya çalışmaktadır. Nebevî gücün bir özelliği olarak üstün sezgi yetisi ve kutsî akıl kavramı da, bu açıklamanın merkezinde yer almaktadır.

Nebevî güce ait ikinci özellik, peygamberin mütehayyilesinin çok güçlü olmasıdır. Mütehayyilenin nübüvvet sürecindeki yerini anlamak için bilginin hem çıkış (urûc) boyutunu, hem de iniş (nuzûl) boyutunu göz önünde bulundurmak gerekir. Peygamberin mütehayyilesinin son derece güçlü olması, bilginin "çıkış/yükseliş" boyutunda peygamberin hususî bir konumda bulunmasını sağlayan üstün aklî gücünün (mükemmel sezgi yetisinin) yanında ikinci üstün

---

[642] İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 125.
[643] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 94; krş. a.mlf, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s. 15.

özelliktir. Bu özellik aynı zamanda "iniş" boyutunda peygamberin, filozoflardan, mistiklerden üstün olmasını sağlayan bir özelliktir.[644] Öyle anlaşılıyor ki, peygamberin gördüğü rüyayı sadık rüya yapan yahut onun mütehayyilesinin güçlü olması ile bir şairin, kâhinin mütehayyilesinin güçlü olmasını farklılaştıran husus, nefsin aklî gücünün üstünlüğüdür çünkü mütehayyileyi kontrol eden akıldır. Peygamberin aklî gücünün üstünlüğü ve mizacının mutedil olması, iç idrak güçlerinin mükemmel uyumunu ve işlevlerini iyi yapmasını sağlamaktadır.

Fazlurrahman, mütehayyilenin güçlü olması ile aklın onu kontrol edebilmesi arasında bir çelişki görmektedir. O, bu çelişkiyi, İbn Sînâ'nın "mütehayyilenin işlevinin ancak kendisini meşgul edecek olan duyusal ve aklî faaliyetin durması ile mümkün olabileceği" düşüncesine dayandırır.[645] Ancak kanaatimizce bu özellik, aklın mütehayyileyi kontrolü noktasında bir engel olarak değerlendirilemez. Bu noktada nefis-beden ilişkisini açıklamak üzere verilen "binek" örneği öğretici olabilir. Bu örneğe göre, denetim altına alınmazsa bu güçlü binek, inatçı ve kuvvetli bir düşmanın verdiği zararı verebilir yani aklın gayesine ulaşmasına engel olabilir. Ancak peygamberde olduğu gibi güçlü nefis sahibi olması nedeniyle çok iyi denetim altına alınıp hizmete koşulan bu güçlü binek, hedefe ulaşmak konusunda iyi bir yardımcıdır. Bu denetim ve kontrolün gerektirdiği aklî güç, bu güce dayanan aklî bilginin yanı sıra gerekli olan güçlü bir irade peygamberde mevcuttur. İşte peygamber, bu hususiyetlerin bütününü kendisinde toplayan güçlü bir nefse sahip olması nedeniyle "kutsî nefis" sahibidir.[646]

---

[644] Fazlurrahman'a göre, peygamber, filozof ve mistik, aklî melekler bakımından aynı seviyede olsalar bile, peygamber güçlü mütehayyilesi ile diğerlerinden ayrılır. Fazlurrahman, **age**, s. 36. Kanaatimizce bu yorum, İbn Sînâ'nın kutsî aklı, diğer insanların asla ulaşamayacağı aklî seviye olarak görmesi ile çeliştiği için yanlıştır.

[645] Fazlurrahman, **age**, s. 76 (35. dn); krş. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 183.

[646] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 169. Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ın eserinin son nematındaki "nefsin güçlü olması" ifadesini şöyle açıklamıştır: "Nefis güçlü olduğunda idrak ettiği şeyin kendisini korumaya güç yetirir ve ondan onun benzerine intikal etmez. Fakat nefis zayıf olduğunda idrak ettiği şeyleri korumaktan aciz kalır. Bu nedenle de şeyden onun benzerine ve bazı bakımlardan ortağına intikal eder. Sonra bir kez daha bu benzerden onun benzerine geçer. Şeyden onun benzerine geçmeye devam eder ve sonunda ilk idrak edilenle hiçbir yönden ilişkili olmayan bir şeye ulaşır. Bu anlam, mütehayyile gücünün hâkimiyeti ve nefsin onu ıslah ve terbiyeden aciz

İbn Sînâ'ya göre, çoğu insan uyurken gaybî bilgilere erişme tecrübesine sahiptir.[647] Bu, mütehayyilenin uyku esnasında özgürce hareket etmesi ile ilgilidir. Güçlü nefis sahibi olan peygamberlerin, mütehayyile ve hatırlama (mütezekkira) gücünün yardımıyla uyanıkken de yüce âlemden (el-âlemu'l-kuds) bilgi edinmesi mümkündür.[648] Bu süreçte iç idrak güçlerinin yardımı birinci olarak, feyizle gelen tikel anlamların zikir ve hayâl güçlerince korunması; ikinci olarak, nefsin bu güçleri denetlemesi ve istediği yönde kullanabilmesi olmak üzere iki bakımdan gerçekleşir. Yani peygamberin nefsinin güçlü olması, akletme sürecinin bütününü belirler. Bu özellik sayesinde sezgi yetisi en yüksek seviyede işlevselleştiği gibi, nefsin diğer güçleri de akletme sürecinin yardımcıları olarak iş görmektedirler. Buna göre, nefsin güçlü olması aynı zamanda, sahip olduğu yetilerin mükemmel uyumunu da ifade eder.

Peygambere gelen vahyin iki türü ya da iki farklı seviyesi vardır. Bunlardan birincisi aklî nefsin sezgi yetisine dayanan aklî vahiy; ikincisi ise gelecekteki olaylar ve geçmişte yahut yaşadığı zamana ilişkin duyu-dışı olaylara işaret etmek şeklinde gerçekleşen peygamberin mütehayyile gücünün mükemmel oluşuna dayanan vahiy türüdür.[649] Amelî akıl üzerinden ve mütehayyile gücünün kullanılması ile gerçekleşen bu ikinci tür vahiy sayesinde peygamber, gelecekteki olaylar (kâinât) hakkında uyarmak ve geçmişte yahut yaşadığı zamana ilişkin

---

kalması nedeniyledir. İkincisi: Nefis gerçekten güçlü olduğunda onun bedeni yönetmekle meşgul olması, aklî âlemle meşgul olmasına ve oradan feyiz almasını engel teşkil etmez. Özetle güçlü nefis, her iki tarafa da yani hem aklî tarafa hem bedensel tarafa kâfi gelir." Râzî, **Ariflerin Ve Olağanüstü Olayların Sırları,** s. 110.

[647] İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları**, s. 625. Bu eserde, yüce âlemden uyku halinde gelen ilhâm; uyanık halde iken gelen ise vahiy olarak nitelendirilmiştir. **Age,** s. 624. İnsanın uyku, rüya gibi tecrübelerinden hareketle nübüvvetin imkânını anlaması ve nübüvveti tasdiki, İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinde, örneğin Gazzalî'nin düşüncesinde de merkezî bir yer bulacaktır. Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-dalâl**, s. 50.

[648] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 177; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 193 vd.

[649] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 116. Fazlurrahman, din dilindeki vahiy kavramı için "teknik veya imgesel vahiy" (İng. technical or imaginative revelation); filozofun aydınlanmasına-ittisaline karşılık gelen vahiy kavramı için de "aklî vahiy" (İng. intellectual revelation) ifadesini kullanmaktadır. Fazlurrahman, **Prophecy in Islam,** s. 31.

duyu-dışı olaylara işaret etmek (muğayyebât) imkânına sahiptir.[650] İşte bu vahiy, peygamberin mütehayyile gücünün mükemmel oluşuyla gerçekleşir.

Peygamber, iki tür vahiy aracılığıyla, iki tür bilgiye ulaşır. Bu bilgilerden birincisi, mükemmel sezgi yetisi ile ulaştığı akledilirlerin bilgisidir; ikincisi de, mükemmel mütehayyile gücü sayesinde ulaştığı geçmişe, şimdiye yahut geleceğe ait bazı tikel olayların bilgisidir (kâinât ve muğâyyebât). Bu iki bilgi türünün, iki farklı kaynağı vardır. Akledilirlerin bilgisinin kaynağı Faâl Akıl'dır. Yeryüzündeki tikel olayların bilgisinin kaynağı ise, semâvî feleklerin nefisleridir: *"Nefis, amelî akıl olarak isimlendirilen gücü sayesinde* ***yüce nefislerin*** *cevherlerinden tikel şeyleri alırken, nazarî akıl olarak isimlendirilen gücüyle de* ***yüce akılların*** *cevherlerinden tümel şeyleri elde eder."*[651] Akledilirlerin feyzi için nazarî aklın Faâl Akıl'dan; "kâinât ve muğayyebât" kapsamındaki tikel bilgileri ise amelî aklın semâvî nefislerden alması, "mücânese ilkesinin" bir gereğidir. Çünkü İbn Sînâ, semâvî nefislerin bizdeki amelî akla benzediklerini ifade etmiş ve onları "amele melekleri" olarak tavsif etmiştir.[652] Ancak İbn Sînâ **el-Mebde' ve'l-me'âd** eserinde, peygamberin tikel bilgileri de Faâl Akıl'dan aldığını ifade etmiştir:

> *"Peygamberin mütehayyile gücü bunu, gelecekteki olayların (kâinât) ilkeleriyle (semâvî cisimlerin nefsleriyle) ilişkiye geçerek değil, Faâl Akıl'ın, onun nefsine akledilirlerle birlikte ışıması ve onu aydınlatmasıyla gerçekleştirir. Böylece mütehayyilesi (Faâl Akıl'dan gelenleri) alır ve bu akledilirleri hayâl edip onları ortak duyuda tasavvur eder. Bu sayede duyu, Allah'ın tavsif edilemez yüceliğini ve gücünü görür. Neticede bu insanın hem aklî nefsi, hem de mütehayyile gücü için bir yetkinlik meydana gelmiş olur."*[653]

---

[650] İbn Sînâ, **age**, s. 116; Metindeki, "kâinât", kavramı tüm varlıkları ifade eden genel anlamında değil, "olan ve olacak olan şeyler" demektir. "Muğayyebât" kavramı ise, "geçmişte ve günümüzdeki görülmeyen olaylar" anlamına gelmektedir. Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Olmayışı Üzerine", s. 177-178.

[651] İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s.117.

[652] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II**, s.130.

[653] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 119.

İbn Sînâ'nın bu ifadeleri, genel anlatımı yanında bir istisna olarak görünmektedir. Bu noktada Faâl Akıl'ın "yeryüzündeki tikel şeylerin bilgisine" nasıl sahip olduğu meselesi de önem kazanır. İbn Sînâ'ya göre, Faâl Akıl, aklî bilginin ilkelerine ve tikellerin tamamına tümel bir şekilde sahiptir.[654] Dolayısıyla **el-Mebde' ve'l-me'âd** eserindeki bu istisnaî ifadenin İbn Sînâ'nın ilk dönemine ait bir düşüncesi olduğunu ve sonraki eserlerinde bu düşüncesinin değiştiğini söyleyebiliriz.[655] Ayrıca bu ifadelerin Fârâbî'nin görüşleri ile uyumlu olduğunu da kaydetmeliyiz. Hatırlanacağı üzere Fârâbî, mütehayyile gücünün Faâl Akıl'la ilişkisini iki şekilde açıklamaktaydı. Buna göre, söz konusu gücün, nazarî akıl ve amelî akıl dolayımından gerçekleşen ilişkisinin yanı sıra Faâl Akıl ile doğrudan ilişki kurması mümkündür.[656] Dolayısıyla bu durum, **el-Mebde' ve'l-me'âd** eserini yazdığı ilk dönemde henüz Fârâbî etkisinin belirgin olması ile ilgili olabilir.[657]

Aklî nefsin, duyulur (fizikî) âlemden bilgi elde etme süreci ile akledilir (metafizik) âlemden bilgi elde etme süreci farklıdır. Fizik âlemden elde ettiğimiz bilgiler, duyulardan başlayıp, iç duyulardan geçerek akıl gücüne doğru bir süreç izler. Metafizik âlemden gelen bilgi önce aklî nefsimize, oradan mütehayyile ve ortak duyu gücüne inmektedir. Çünkü Faâl Akıl'ın feyzi, bilginin önce akılda yer etmesini, sonra mütehayyile gücüne inmesini gerektirir. Bilginin yüce âlemden aklî nefse iniş sürecinde yani semâvî nefislerden amelî akla, amelî akıldan mütehayyileye gerçekleşen bu bilgi akışında[658] mütehayyilenin iki önemli işlevi

---

[654] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, en-Nefs**, s. 208.

[655] İbn Sînâ felsefesinde hayvanî nefse ait mütehayyile gücünün herhangi bir nebevî özelliğe sahip olamayacağı, semâvî nefislerle doğrudan, Faâl Akıl'la da hiçbir şekilde irtibata geçemeyeceği konusunu kapsamlı bir makalede inceleyen ve bu konuda Davidson gibi araştırmacıları eleştiren Dimitri Gutas'ın burada işaret edilen hususa dikkat etmemesi/çekmemesi ilginçtir. bkz. Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayâl-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", s. 150-156.

[656] "Mütehayyilenin, nazarî akıl ve/veya amelî akıl dolayımından gerçekleşen ilişkisinin yanı sıra Faâl Akıl ile doğrudan ilişki kurması mümkündür. Bu ilişki, mütehayyilenin, duyum, arzu gücü ve akıl ile olan irtibatının kesildiği yahut en aza indiği zamanlarda gerçekleşir. Bu durumun en iyi örneği uyku halidir." Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. 96-97; Peker, Hidâyet, "Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", **UÜİF Dergisi,** (2008), c. 17, sy. 1, s. 168-169.

[657] Michot, "Al-Fârâbî and His Fluence on the Early Avicenna: The Evidence from The Kitâb Al-Mabda' wa'l-Ma'ad" s. 333-334.

[658] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 173; a.mlf, **İşâretler veTembihler**, s. 115.

vardır. Birincisi bu sürecin bizatihi gerçekleşmesindeki etkisi, ikincisi ise söz konusu sûretleri hâfıza veya hayâl gücünde saklanabilecek sûretlere dönüştürme işlevidir.[659] Vahiy alma sürecinde mütehayyilenin rolü, peygamberin aklı tarafından kavranan evrensel hakikatleri belirli duyulur[660] sûretler ve sözel ifadeler biçimine getirmektir. Bu özellik, nebevî bilgiyi insanlara öğretme konusunda takip ettiği yol ve kullandığı dile[661] ilişkin yönleri bakımından son derece önemlidir. İbn Sînâ'ya bu süreci şöyle ifade etmiştir:

> *"Peygamber, gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla Allah'tan alır, mütehayyile gücü bu bilgileri çeşitli harf ve semboller halinde tasarlar. Zihin (nefis) levhasını boş bulunca, bu ifadeler ve semboller oraya nakşolunur; böylece peygamber bu sembol ve ifadeleri anlamlı sözler olarak işitir ve (meleği) bir insan sûretinde görür. İşte vahiy budur. Çünkü vahiy, peygamberin kalbine bir zaman süreci olmaksızın verileni, tertemiz nefsinde tasavvur edip, canlandırmasıdır. Bu, zihnin karşısındaki bir şeyi (soyutlayıp) kavrama dönüştürmesi gibidir. ... Bu şekilde tasavvur edilenin kelimelerle ifade edilmesi Kur'an ayetleridir; zihin levhasına nakşolunan kelimelerin ifadesi ise peygamberliğe ait haberlerdir."*[662]

İbn Sînâ'ya göre, peygamberlerin ve bilginlerin özellikle tenzih, ahiret gibi konularda halkın anlayıp kabul etmesi ve kötülüklerden uzak kalmalarını sağlayacak şekilde semboller kullanmaları kaçınılmazdır. Bu, hem dinler tarihinde, hem de felsefe tarihinde pek çok örneği bulunan bir durumdur. Hakikatlerin, seçkinlerin (üstün kavrayış sahibi insanların) anlayabileceği tarzda halka anlatılması durumunda, halk (avâm) hakikî mutluluk ve ruhânî lezzetin ne olduğunu anlamaz, hatta toplumların düzeni ve devamlılığını sağlamak mümkün

---

[659] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 178.

[660] İbn Sînâ'ya göre, peygamberin melekle kurduğu bu ilişkideki görme ve iştime duyusal değil psikolojik bir hadisedir; Fârâbî'ye göre bu, duyusal bir form kazanarak gerçekleşmektedir. Fazlurrahman, **age**, s. 37-38.

[661] İbn Sînâ, insanların anlaması için sembolik bir dille anlattığı hakikatlerin aslına yani akledilir sûretlere sahip olduğunu düşünmektedir. Ancak Fazlurrahman, peygamberin bu şekilde sembolik bir dil kullanmasının "bir tür dini aldatmaca" olduğunu düşünmektedir. Fazlurrahman, **Prophecy in Islam**, s. 76-77 (37. dn)

[662] İbn Sînâ, **Tevhîd ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine**, s. 317.

olamayabilir. Çünkü insanlar iyilikleri önemsemez, kötülükleri işlemekten korkmazlar.[663] Aslında sembolik anlatım yalnızca peygamberlerin tebliğinde değil, büyük filozofların eserlerinde de görülen bir hususiyettir.[664] Yunan filozoflarının önde gelenleri, kitaplarında yer alan kimi hakikatlerin layık olmayan insanların elinde yanlışlara alet edilmesinden korktukları için, düşüncelerini sembolik bir dille ifade etmeyi tercih etmişlerdir.[665]

Hakikatin bilgisine ermek için peygamberin kullandığı sembollerin manasını kavramak gerekir. Sembollerin temsil ettiği hakikatlere ulaşmak "tevil" ile mümkündür. Bu bağlamda tevil, felsefenin ortaya koyduğu hakikat ile dinin ortaya koyduğu hakikat arasındaki farklılığı açıklamanın bir yoludur. Felsefenin bir işlevinin de tevil olduğunu düşünen İbn Sînâ, bazı eserlerinde ayetler ve hadislerde yer alan sembolleri yorumlamaktadır. Ancak burada kritik mesele, bu tevilin hangi esaslar üzerinden yapılacağı ve ulaşılan sonuçların kullanıldığı zemin ile ilgilidir.[666]

Nebevî güce ait üçüncü özellik ise, peygamberin nefis cevherinin gücü nedeniyle kendi bedeninin dışında başka cisimleri etkileyebilmesidir. İbn Sînâ'ya göre, nefis gayri cismânî bir cevherdir ancak cisimle/bedenle birlikte olup, onu harekete geçirebilir ve onun üzerinde çeşitli tesirlerde bulunabilir. Peygamberler gibi seçkin ruhlarda, bu tesirin gücü ve derecesi bakımından diğer insanlarda

---

[663] İbn Sînâ, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 7-10, 17-18.

[664] İslam felsefesinde filozofların sembolik dil kullanmalarını, gerçek felsefî düşüncelerini gizlemek zorunda olmalarına bağlayan yaklaşımla ilgili olarak bkz. Gutas, D., "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 288-292.

[665] Sembolik dil olgusu, bütün dinî ve felsefî sistemlerin incelenmesinde hesaba katılmalıdır. Fazlurrahman, Yunan dini mitlerinin, ilk bakışta düşündüğümüzden çok daha yüksek bir felsefî-dinî hakikati sembolik formda temsil ettiğini; Proclus'un, pagan dinini aşağılayan Hıristiyanları bu bakımdan eleştirdiğini, Stoacıların da, Yunan dini hakkında aynı şekilde düşündüğünü hatırlatır. Fazlurrahman, **age**, s. 71 (22. dn).

[666] Tevilin gerekliliği Arap dilindeki mecâzî kullanımlar ve müteşabih ayetler düşünüldüğünde son derece açıktır. Ancak yapılan tevillerin birtakım usul ve esaslara dayanması gerekir. İbn Sînâ'nın çeşitli ayet ve hadislere ilişkin yorumlarının, bu açıdan eleştirilecek yönleri bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın tevillerine ilişkin değerlendirme için bkz. Okumuş, **age,** s. 133-182; Alper, **age**, s. 205-212. Filozofların tevili konusunda Molla Sadra'nın, Nur ayetinin tefsiri bağlamındaki keyfi yorumlardan şikâyet etmesi de ilginçtir. Bkz. Nasr, Seyyid H, **Makaleler II**, (trc. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay, İstanbul 1997, s. 59 (14 ve 15. dn).

görülmeyen birtakım üstün özelliklerin bulunması son derece tabiidir.[667] Bu nedenle peygamber nefislerinin etki alanı, kendi bedenlerinin dışındaki cisimleri de kapsar. Peygamberde bu tesir gücü, sihirbaz ve benzeri insanlardan farklı olarak, iyi amaçlar için, yani peygamberin doğruluğunu kanıtlayan mucizeler göstermek amacıyla kullanılır. İbn Sînâ, **el-İşârât**'ın son nematında mucizelerin imkânını açıklar ve bu hadiselerin tabiat ilimlerinde bizim bilmediğimiz sebepleri bulunduğunu belirterek peygamberin mucizesi yahut evliyânın kerâmetini inkâra yeltenmemeyi öğütler.[668]

İbn Sînâ "vahiy ve mucize" kavramlarını bazen birbirlerini kapsayacak bir tarzda kullanmıştır.[669] Şöyle ki filozof, mucizeyi, "semâvî olanın yersel olan üzerindeki etkisi sonucunda ortaya çıkan bir durum" olarak tarif etmiş ve mucizenin üç çeşidinden bahsetmiştir. Mucize çeşitlerinin ilk ikisinin peygamberin sahip olduğu kutsî akıl ve mükemmel mütehayyile gücüne dayanan bilgileri ifade eder. Buna göre, peygamberin diğer insanların yıllar süren tahsil süreci sonucunda ulaştığı bilgileri çok aşan bir bilgiye, kutsî aklı sayesinde topyekûn ve bir anda sahip olması bir mucizedir. Yine peygamberin sahip olduğu mükemmel mütehayyile gücü sebebiyle kendisine verilen birtakım tikel olaylara ilişkin bilgileri de mucizenin ikinci türüdür. Bu durumda, mucizenin çeşitleri aynı zamanda nebevî gücün üç özelliğinin tezâhürleri olmaktadır. Buna göre peygambere gelen vahyin, yukarıda işaret ettiğimiz, iki türü ya da iki farklı seviyesi aynı zamanda nübüvvetin doğruluğuna delil olan iki mucize çeşididir. Peygamberin bu iki düzeyde vahiy almasını, yani aklî nefsin mükemmel sezgi yetisi ile gerçekleşen aklî vahyi de, amelî akıl üzerinden ve mütehayyile gücünün kullanılması ile gerçekleşen ikinci tür vahyi, "mucize" kapsamında gören İbn Sînâ bu hususu şöyle açıklamaktadır:

---

[667] İbn Sînâ, peygamberin varlığının gerekliliğini, Allah'ın yarattığı iyilik düzenine dayandırmış, varlığını bu düzen için zorunlu gördüğü peygamberin diğer insanlarda bulunmayan bir özellik taşımasının da zorunlu olduğunu, mucizenin bu durumun bir ifadesi olduğunu düşünmüştür. İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifâ Metafizik II**, s.188.

[668] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 192, 201, 203.

[669] Vahyin, mucizeyi de kapsayacak şekilde tanımlanmasının örneği için bkz. İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 482-484; Mucizenin, vahyi de kapsayacak tarzda açıklanışı için bkz. a.mlf, **Etki ve Edilginin Kısımları**, s. 624-625.

"Mucizelere gelince onlar üç bölümdür. Bunlardan iki bölümü nefsânî olanın nefsânî olana etkisi kapsamında; bir bölümü de nefsânî olanın cismânî olana etkisi kapsamındadır. Bu bölümlerden birincisi, ilmin üstünlüğüne bağlıdır. Çünkü yetenekli/hazırlıklı (müstâ'id) olana insanî öğrenme ve öğretme olmaksızın ilmî yetkinlik verilir. Bu sayede O, Allah'ın dilediği kadarıyla, insanî güç ölçüsünde Hak olan ilahı, meleklerin sınıflarını, mebde' ve me'âdın keyfiyetini ve bunun gibi pek çok şeyi kuşatıcı bir şekilde bilir.[670] *... Mucizenin ikinci bölümü, mütehayyile gücünün üstünlüğü ile ilgilidir. Çünkü yetenekli/hazırlıklı olana, geçmişteki ve hâlihazırdaki olayların tahayyülü ve gelecekteki olayların bilgilerine ulaşmayı mümkün kılan şeyler verilmiştir.*[671] *... Sonuç olarak O, gaybtan haber verir, müjdeleyici ve uyarıcı olarak görevlendirilir. ... Filozoflar, Kur'an'ın icâzının, mucizenin bu iki çeşidiyle ilgili olduğunu söylemişlerdir. ... Mucizenin üçüncü bölümü, o nefsin hareket ettirici (muharrik) gücünün üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Nefis bu güç ile yok etme kudretini, deprem, tufân, yıldırım ve şiddetli kasırga ile bir kavmi yerle bir etme türünden gerçekleri değiştirme ve asâyı yılana dönüştürme yeteneğine ulaşır."*[672]

İbn Sînâ ilk eserinden başlayarak, peygamberin nebevî güç sahibi kılınmasını ve Faâl Akıl'la güçlü bir ittisal melekesine sahip olmasını, peygamberin mizacının mutedil olması ve Yüce Allah tarafından desteklenmesinin (müeyyed min indillah) yanı sıra ahlaken tertemiz olması (şiddetu's-safâ) ile açıklar. Filozof ilk eserinde, ahlakî arınma ile peygamberin vahiy yoluyla hakikatin bilgisine ermesini ilişkilendirerek ele almıştır.[673] Arınma sayesinde insan nefsi, yaratılıştan sahip olduğu yatkınlık ve yetileri, yetkinleşme

---

[670] Krş. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, (nşr. Abdurrahman Bedevi), s. 34; a.mlf, **Hay bin Yakzân**, s. 337.

[671] Fazlurrahman'a göre, İbn Sînâ, Fârâbî'nin vahiy hakkındaki görüşlerine "Semâvî cisimlerin etkisiyle bazı sûretlerin alınmasını" ilave etmiştir. Bu ilave vahiyden daha düşük seviyede bulunan ilhâmı açıklamak ve nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirme amacına matuftur. Fazlurrahman, **age**, s. 75 (33. dn). Kanaatimizce İbn Sînâ'nın ilavesi, peygamberin tikellere ilişkin bilgisini açıklamaya matuftur; nübüvvetin bu türüne "ilhâm" demek doğru değildir. İbn Sînâ'nın ilhâm kavramına ilişkin açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **Etki ve Edilginin Kısımları**, s. 626.

[672] İbn Sînâ, **age**, s. 624-625; krş. Peker, **age**, s. 146-147.

[673] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 171.

gayesine ulaşmak için en üst seviyede gerçekleştirir. Bu husus mucize ve diğer bazı olağanüstü olayların izahı bağlamında şöyle ifade edilmiştir:

> *"Nefsin yaratılışında bu özelliğe sahip olan, sonrasında iyi, olgun ve nefsini arındırmış kimse, mucize sahibi peygamberlerden veya keramet sahibi velilerden biridir. Onun nefsini arındırması, bu anlamı yaratılışının gereğinden daha da öteye taşır ve böylece en üst dereceye ulaşır. Yaratılıştan bu özelliğe sahip olan ama sonrasında kötü olup bu özelliğini kötülükte kullanan kimse aşağılık bir sihirbazdır. O, bu anlamdaki taşkınlıklarından dolayı nefsinin kadrini kırmıştır ve dolayısıyla arınmışların bulunduğu zirveye ulaşamaz."*[674]

Bu üç özelliğin peygamberde bulunmasına ilişkin açıklamanın diğer bir unsuru, peygamberin mizacının diğer insanlarda görülmesinin neredeyse imkânsız olduğu bir mutedillik özelliği taşımasıdır. Daha önce açıkladığımız gibi, insan nefislerinin sahip oldukları yeteneklerin derecesini belirleyen sebep, nefsi kabul eden bedenlerin mizâçlarının itidal dereceleridir. Buna göre, peygamber, her bakımdan mükemmel yani son derece dengeli (mutedil) bir mizâca sahip olması nedeniyle yaratılıştan üstün özelliklere sahiptir. Peygamberin sahip olduğu yetkinliği kabul edecek mizâç öylesine müstesna bir itidal derecesidir ki, peygamberler ancak nadiren gelir.[675]

Sezgi bu üç özellik içinde en üstün olanıdır. Bu üstün özelliğin hususî bir kavramda ifadesini bulduğunu görmekteyiz. Bu kavram kutsî akıl kavramıdır. Şimdi sezgi teorisinin zirvesi olan bu kavramı inceleyeceğiz.

2. Kutsî Akıl: Sezgi'nin En Yüksek Derecesi

İbn Sînâ'nın hem sezgi teorisinin hem de nübüvvet teorisinin en önemli kavramı "kutsî akıl" kavramıdır. Nebevî gücün aklî yönünü ifade eden kutsî akıl, sezginin en yüksek derecesini ve peygambere özgü tahakkukunu ifade eder.

---

[674] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 4, s. 156; krş. Râzî, **age**, s.113-114.
[675] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 115-116.

Peygamberin bu özellikteki nefsine "kutsî ruh" (er-ruhu'l-mukâddes); aklın bu derecesine "kutsî akıl" (el-aklü'l-kûdsîyye), nübüvvetin bu en yüksek gücüne de "kutsî güç" (el-kuvvetü'l-kutsîyye) denilir. Diğer insanların erişmesinin mümkün olmadığı bu seviye, akledilirlerin herhangi bir öğrenme sürecine gerek duymaksızın elde edilmesini sağlayan en yüksek hazırlığı ifade eder.

İbn Sînâ'nın kutsî akıl kavramını, ilk ve orta dönem eserlerinde nübüvvetle ilişkilendirmiş ancak son dönem eserlerinde nübüvvetle doğrudan ilişkilendirmemiştir.[676] Kanaatimizce İbn Sînâ, ilk ve orta dönem eserlerinde peygamberin diğer insanlar tarafından asla ulaşılamayacak olan nazarî ve amelî yetkinliğini kutsî akıl kavramı ile ifade etmiş ve bu sıfatı peygambere mahsus bir özellik olarak görmüştür. Ancak son dönem eserlerinde muhtemelen kutsî aklı peygambere özgü görmemektedir. Bununla birlikte kutsî akıl olarak peygamberin bulunduğu düzeyin, diğer insanların ulaşamayacağı en üst düzey olduğunu yani peygamberin yetkinliğinin peygambere özgü olduğu düşüncesi devam etmektedir.

Bu kavramda yer alan "kutsî" nitelemesinin hangi anlamı kattığı incelemeye değer bir konudur.[677] İbn Sînâ, semâvî akıllar ve özel olarak Faâl Akıl için de "kutsî akıl" yahut "mukaddes ruh" terimlerini kullanmış;[678] ayrıca bu dünyada yetkinleşip, ebedî saadeti kazanan nefisleri de, kutsî nefis (el-enfüsü'l-mukaddese) olarak tavsif etmiştir.[679] İbn Sînâ "kutsî" nitelemesini, insânî nefsin temel bir özelliğini ifade etmek üzere de kullanmıştır. Çünkü nefis aslı itibariyle ruhânî, rabbânî, lâtif ve mukaddestir.[680] Burada, aklın hem aslı ve başlangıcı (mebde'), hem de gayesi ve yetkinliğine nispetle bu sıfatın kullanılmıştır. Buna

---

[676] İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 171,177; a.mlf, **Fi'l-Kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ**, s. 58; a.mlf, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220; a.mlf, **en-Necât,** s. 342; a.mlf. **Kitâbu'l-Hidâye**, s. 294; a.mlf, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 394; krş. Türker, **age**, s. 256 (144. dn)

[677] Bazı araştırmacılar, İbn Sînâ felsefesindeki "kutsî akıl, arif, imam" kavramlarından hareketle filozofun yetiştiği kültürel ve dini ortamın Şiî ve İsmailî bir karakterde olduğunu, İbn Sînâ'nın da bu anlayıştan beslendiğini iddia etmişlerdir. Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, (trc. Hüseyin Hatemî), İletişim Yay, İstanbul 1986, s. 171; Alper, "İbn Sînâ", s. 322.

[678] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 188. Fârâbî, Amirî ve İhvân-ı Sâfâ'nın aynı kavrama yükledikleri anlam konusunda bkz. **Birinci Bölüm.**

[679] İbn Sînâ, **age**, s. 179.

[680] İbn Sînâ, **Risâletu'l-adhâviyye fî emri'l-me'âd**, s. 41.

göre, aklın aslı itibariyle kutsî âleme ait olduğunu ifade eden bu sıfat, dünya hayatı boyunca yetkinleşerek tekrar aklî bir âlem haline gelmek için sahip olduğu istidatın yüksekliğini ifade eder, böylece yeniden aslına döneceğine işaret eder.

Esas itibariyle insanın bu dünyada iken yani aklî nefis bedenle birlikte (mukârin) olduğu sürece, akledilirleri Faâl Akıl'dan "bir anda ve topyekûn" (def'aten) alması mümkün değildir.[681] Çünkü insan zamanla sınırlı bir varlık olup, akledilirleri idraki de zamanla sınırlıdır. "Bir anda ve topyekûn" (def'aten) bilmek, Tanrı'nın, semâvî akılların ve yetkinliğe ulaşıp tekrar bir akıl olduğunda insanî nefsin bir özelliğidir. Bu bakımdan sezginin en yüksek derecesi için "kutsî" sıfatının kullanılması bu özelliğin bir ölçüde kendisinde görünür olması demektir. İbn Sînâ, peygamberin, sahip olduğu yüksek sezgi gücü sayesinde bütün orta terimleri içerecek şekilde kavramasını mümkün kıldığını şöyle ifade etmektedir:

> *"Bundan anlaşılmaktadır ki, akledilirlerden tümünü veya çoğunu en kısa sürede sezebilen bir insan ferdinin bulunması imkânsız değildir. Böylece bu kişi, terkip yoluyla ('alâ sebîli't-terkîb) birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere etkin bir şekilde geçmeyi sürdürür. Bu özelliğe sahip bir nefsin tabiata boyun eğmeyecek ve arzu ve öfke (güçlerinin) ayartmalarına aklın verdiği yargılar uyarınca direnecek derecede güçlü olması uzak (bir ihtimal) değildir. İşte bu kimse, bilhassa bahsedeceğim diğer özellikler de bu özelliğe eklendiği takdirde, peygamberlerin en değerlisi ve en yücesidir. Sanki bu insanın akıl gücü bir kibrit ve Faâl Akıl da bir ateştir ve (o ateş sayesinde bu kibrit) bir anda tutuşmakta ve (ateş) onu kendi cevherine dönüştürmektedir. Sanki söz konusu nefs, hakkında, "kendisine ateş değmemiş olsa da neredeyse yağı aydınlatır; nur üstüne nurdur o." (en-Nûr 24/35) denilen şeydir."*[682]

Peygamberin nefsi için "kutsî" nitelemesi, peygamberin kutsî âleme yönelişi noktasında sahip olduğu hazırlığın mükemmelliğini ifade eder. İbn Sînâ **el-İşârât'**ta, kutsî gücü, akledilirlerin hiçbir çaba göstermeksizin istenildiğinde

---

[681] Kutluer, **Akıl ve İtikad**, s. 98

[682] İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd,** s. 116-117.

müşâhede edilmesini mümkün kılan bir hazırlık olarak tanımlar.[683] Kutsî aklın, bu hazırlık sebebiyle Faâl Akıl ile ittisal konusunda güçlü bir melekesi (meleketü'l-ittisal) vardır. Bu meleke, peygamberin bedensel güçlerin engellerinden tamamen kurtulmuş olması ve bu sayede yüce âleme (el-âlemu'l-kuds) yönelişinin mükemmel olmasına dayanır. Çünkü kutsî akıl, bir cihetle meşgul ve mukayyet değildir; onun mütehayyileyi kullanma gücü tamdır; zaten mütehayyile dış duyuların etkisinden kurtulduğunda hizmet etme kabiliyyeti yükselir. Kutsî akıl yüce âlemi bırakıp, maddî dünya ile ilgilenmez; dış ve iç duyuların alanına dalıp gitmez. Dolayısıyla o, cismanî âlemdeki hiçbir şeye muhtaç olmaksızın bedenini hâkimiyeti altında tutar ve bu sayede insanların öğretimine muhtaç olmaksızın Faâl Akıl'dan akledilirleri alır. Sıradan insanlara ait zayıf ruhlar ise, iç duyuya yöneldiğinde dış duyuyu ihmal eder; dış duyuya yönelse iç duyuyu ihmal eder. Benzer şekilde tefekkür ile meşgul olsa tezekkürden mahrum kalır. Hâlbuki kutsî ruhun, bir durum ile ilgilenmesi onu diğer durumdan gafil kılmaz. İbn Sînâ bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: *"Bu özelliğe sahip bir nefsin, tabiata boyun eğmeyecek ve arzu ve öfke (güçlerinin) ayartmalarına aklın verdiği yargılar uyarınca direnecek derecede güçlü olması uzak (bir ihtimal) değildir."*[684]

İbn Sînâ, **A'lâ Sûresinin Tefsiri**'nde, nübüvvet olgusunu çeşitli açılardan açıklar ve konumuza ışık tutacak bilgiler verir. Bu çerçevede, *"Sana okutacağız ve sen unutmayacaksın"* (87/6.ayet) ayeti, Allah'ın peygamberin nefsini güçlendirmesi, ilâhî marifetle, hakikatin bilgisiyle müşerref kılınarak "kutsî nefis" olacak şekilde olgunlaştırılmasına işaret eder.[685] Buna göre, kutsî akıl kavramı, peygamberin durumunu iki yönden açıklar. Birinci olarak bu kavram, peygamberin yaratılıştan özel olup, mizacının mutedil olduğuna; Allah tarafından desteklenmesi (mü'eyyed min 'indillah), tam olarak arınmış olması (şiddetu's-safâ) sebebiyle Faâl Akıl'la ittisal konusunda çok güçlü bir melekeye (meleketu'l-ittisal) sahip olduğunu ifade eder. Kutsî nitelemesiyle belirginleşen bu özellikler,

---

[683] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. 2, s. 394-395.

[684] İbn Sînâ, **Fi'l-Kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ**, s. 58-59.

[685] İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, s. 238. Filozofa göre, "Seni en kolaya ulaştıracağız" (87/8. Ayet) ayeti ile de peygamberin nefsinin amelî güç bakımından yetkinleşmesi kastedilmiştir.

peygamberin vahiy almaya elverişli (müstâ'id) yaratılmasına yani peygamberin vahiy alma sürecinin başlangıcına ilişkindir.

İkinci olarak, vahye mazhar olan ve üstün sezgi yetisi sayesinde hakikatin bilgisini bir anda ve topyekûn alan peygamber, bu ilahî bilgiler sayesinde adetâ ontolojik bir yükselişle kutsî akıl/nefis olur. İbn Sînâ felsefesinde akletme süreci salt epistemolojik bir süreç değil, ontolojik bir yükselişi içeren yetkinleşme sürecidir. Peygamber de, vahiy alarak bir tür ontolojik yükseliş yaşamıştır.[686] İbn Sînâ'nın **Dânişnâme** eserinde peygamberin durumuna ilişkin şu ifadeleri bu bakımdan dikkat çekicidir:*"Kutsî nefis, sezgi ve melekler âlemi sayesinde öğretmen ve kitap yardımı olmadan düşünülürleri bilen, uyanıkken tahayyül yoluyla gayp âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir. ... Bu, son insanî mertebedir ve meleklerin derecesine bitişiktir. Böylece bir kimse Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olur."*[687] Burada peygamberin derecesinin meleklerin derecesine bitişik olarak zikredilmesi anlamlıdır. Öte yandan, vahiy kavramının mucizeyi de içerecek şekilde tanımlanması, bilgi ile yetkinleşen nefsin mucize göstermesi, bilgi ve yaratmanın aynı olduğu semâvî varlıklara benzerlik şeklinde düşünülebilir. Yine İbn Sînâ'nın yetkinleşmenin nihayetine ilişkin şu ifadeleri de peygamberin durumunu anlamak için önemli işaretler taşır: *"(Amelî) erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, mutlu olmuştur ve bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse neredeyse insânî bir rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur; o, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir."*[688] Diğer insanların asla ulaşamayacağı bir seviyeye, üstün sezgi yetisi sayesinde ulaşan peygamberler, bu dünyada mümkün olan en yüksek yetkinlik düzeyini temsil eder.

---

[686] Ebu Bekir el-Bağdadî, "tecerrüd etmiş arifin aklının, diğer akıllardan farkını bir mâhiyet farkı olarak gördüğünü ancak bunu burhâni olarak açıklayamayacağını" ifade etmektedir. Türker, "Nefs", s. 530; Sadreddin Konevî de, ilmî ve amelî yetkinliğin insan ruhunu, "tümel ruh" haline getirdiğini düşünmektedir. Demirkol, **age**, s. 237.

[687] İbn Sînâ, **Dânişnâme**, s. 482-484.

[688] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 204.

Kutsî akıl kavramı, aklın yetkinlik dereceleri ile çeşitli yönlerden ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak, kutsî akıl, "heyulanî aklın bir hali" olarak tavsif edilmiştir.[689] Bu tavsifi anlamak için ilk olarak, "aklî nefsin bütün halleri heyulâni aklın biçim almış bir hali" olduğunu hatırlamamız gerekir. Buna göre, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve kutsî akıl için heyulanî akıl bir madde özelliği taşımaktadır, zaten "heyulanî" adlandırılmasının gerekçesi budur. Ancak bu tavsifte özellikle vurgulanan husus, kutsî aklın Faâl Akıl'la ittisal konusunda sahip olduğu yeteneğin güçlülüğü ve bu gücün peygamberin nefsine yaratılıştan verilmiş bir özellik olduğudur. Çünkü heyulanî akıl, "herhangi bir kazanım olmaksızın mutlak yeteneği" anlatır.[690]

İbn Sînâ aynı pasajda kutsî aklın, "bilmeleke akıl cinsinden" olduğunu ifade etmiştir. Bilmeleke akıl seviyesi, heyulânî aklın, birinci akledilirleri herhangi bir kazanım yahut süreç içermeksizin elde etmesi ile gerçekleşir. Kutsî akıl, güçlü ittisal melekesi sayesinde, ikinci akledilirlerin bilgisine herhangi bir kazanım ve süreç içermeksizin erişir. Bilmeleke akıl seviyesinde ilkelerle donatılmış olan aklî nefis, akledilirlerin feyzine hazırdır. Bu hazır oluşta bilmeleke aklın sahip olduğu birinci akledilirler, Faâl Akıl'ın feyzine bağlı olduğundan, İbn Sînâ kutsî aklın bilmeleke akıl cinsinden olduğunu vurgulamıştır.[691] Bu nispetin bir diğer gerekçesi de şu olabilir: Heyulânî akıl seviyesinden bilmeleke akıl seviyesine yükselmeyi sağlayan birinci akledilirler nasıl mutlak doğru bilgiler ise, kutsî aklın üstün sezgi yetisiyle Faâl Akıl'dan feyizle gelen ikinci akledilirlerin oluşturduğu nebevî bilgi de mutlak doğru bilgilerdir. Heyulânî akıl seviyesinden bilmeleke akıl seviyesine yükselmesinde insanın kendi çabasının bulunmaması ile kutsî akıl sahibi peygamberin eriştiği bilgilerde kendi çabasının yahut katkısının bulunmaması arasındaki benzerlik de bu nispetin bir başka gerekçesidir.[692]

---

[689] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 220.

[690] İbn Sînâ, **age**, s. 40.

[691] İbn Sînâ, **age**, s. 220.

[692] Hidâyet Peker'e göre, kutsî aklı, bilmeleke akıl cinsinden oluşuna ilişkin bu değerlendirmelerden hareketle, İbn Sînâ'nın nübüvveti vehbî olarak gördüğü yorumu yapılabilir. Peker, **age**, s. 142; a.mlf, "Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s. 171-172.

İbn Sînâ, kutsî akıl derecesini, aklî nefsin fiillerinin en yüksek mertebesi olarak görür. **eş-Şifâ en-Nefs**'te, bu konuların ele alındığı bir bölümün başlığı, "*Aklın Fiillerinin Mertebeleri ve Bu Mertbelerin En Yükseği Olan Kutsî Akıl Hakkında"* şeklindedir. **en-Necât**'ta da, nefsin idrak yetileri arasındaki hiyerarşi, yani "hizmet ilkesi" anlatılırken, en yüksek seviyeyi "kutsî akıl" temsil etmektedir.[693] Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre nazarî aklın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik derecesi kutsî akıldır. Ancak bu kavramı nazarî aklın derecelerini ele aldığı tüm anlatımlarda yer almaz çünkü bu kavram diğer insanların erişemeyeceği bir seviyeyi ifade eder ve peygambere özgüdür.[694]

İbn Sînâ'nın kutsî akıl kavramını, nazarî aklın yetkinlik derecelerinden bilfiil akıl ile doğrudan ilişkilendirdiği bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak **el-İşârât** şârihi Nasıreddin et-Tûsî, İbn Sînâ'nın kutsî akıl kavramına ilişkin ifadelerini şerh ederken şöyle der: *"Bu mertebeyi en iyi açıklayan nazarî akıl derecesi bilfiil akıldır, çünkü bu derecede insan ikinci akledilirleri her istediğinde bilfiil düşünme gücüne sahip olmaktadır."*[695] Tûsî'nin bu ifadelerini doğru anlamak için, **Sezgi ve Nefsin Aklî İdrak Güçleri** konusunda bilfiil akıl ve müstefâd akıl hakkında verdiğimiz bilgileri hatırlamak gerekir. Bilfiil akıl seviyesinde akledilirler sûretleri kazanan akıl, bu bilgilerle yetkinleşir ki, bu yetkinlik "müstefâd akıl" olarak isimlendirilir. Aklın yetkinliğini ifade eden müstefâd akıl seviyesinde aklî nefis, artık istediğinde akledilir sûretleri tasavvur edebilir. Bu dereceye ulaşmak, insan için semâvî akıllara ve nefislere benzemek anlamında bir gayedir.[696] Nazarî aklın, akledilir sûretleri kazanması ile kuvvelikten fiil durumuna geçişiyle ulaştığı güç, bilfiil akıl; bu güçle birlikte tekrar kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın akledilirlerin müşâhedesini mümkün

---

[693] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, s. 212; a.mlf, **en-Necât**, s. 341-342.

[694] "İnsan nev'inin en üstünü, nazarî gücün sezgi (melekesi) konusunda kemâle eren kişidir. Bu insanın, sahip olduğu sezgi melekesi sayesinde bir öğreticiye ihtiyacı kalmaz." İbn Sînâ, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, s. 125; krş., a.mlf, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 204.

[695] Tûsî, **age**, c. 2, s. 388-389.

[696] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 40; a.mlf, **Mebhas**, s. 168-169; a.mlf, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 99-100.

kılan yetkinliğe müstefâd akıl denilmektedir.[697] Şu halde kutsî aklın, Tûsî'nin açıklamalarında olduğu şekliyle bilfiil akılla ilişkilendirilmesi, İbn Sînâ'nın bu kavramlara yüklediği anlamlar bakımından isabetli bir yorum olarak görünmektedir.

3. Nebevî Bilginin Aklî Açıklaması: Sezgi

İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi, ontolojik, teleolojik ve psikolojik-epistemolojik olmak üzere üç temel perspektife sahiptir.[698] Filozof, ontolojik ve teleolojik perspektiften nübüvvetin gerekliliğini açıklamayı,[699] psikolojik-epistemolojik perspektiften ise nübüvvetin imkânını ortaya koymayı amaçlamıştır. Söz konusu perspektiflerden yalnızca psikolojik-epistemolojik perspektif, "nübüvvetin ispatı" (isbâtu'n-nübüvvât) noktasında bir delil özelliği taşır. Diğer iki perspektifin, peygamberin, insanlar içindeki konumunu, bir otorite olarak temayüz etmesini ve peygamberlik olgusunun tarihsel boyutunu açıklayıcı yönü bulunmasına karşın nübüvvetin ispatı noktasında bir delil olma özelliği taşımaz.[700]

Filozofun nübüvvet teorisini ontolojik perspektiften inşâsı, varlık mertebeleri (merâtibu'l-vücûd) ve peygamberin bu mertebeleri içindeki yerine ilişkin düşüncesine dayanır. Buna göre, ayüstü âlemde en üstün olan Tanrı (el-Evvel) ile başlayan, semâvî akıllar, semâvî nefisler ve semâvî cisimlerle nihayetlenen varlık mertebeleri, ayaltı âlemdeki varlıklarda, değersiz olan maddeden başlayarak, unsurlardan, birleşik-inorganik varlıklardan, bitkiler, hayvanlar ve insana uzanarak, insanların en üstünü olan peygamberde son

---

[697] İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs,** s. 219; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s. 113; Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 237; Tûsi, **age**, c. 2, s. 392; Davidson, **age**, s. 84-85.

[698] Bu üç perspektifin yanında bir teolojik perspektiften bahsetmek mümkündür. Çünkü İslam filozoflarının nübüvvet teorileri, nübüvveti inkâr noktasındaki iddialara karşı bir duyarlılığın, ispat ve açıklama çabasının da ifadesidir. bkz. Yavuz, S. Sabri, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay, İstanbul t.y., s. 140-147; Kutluer, **Akıl ve İtikad**, s. 69-108.

[699] Durusoy'a göre, "İbn Sînâ metafiziğinin bütünüyle zımnî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. **Kitâbu'ş-Şifâ** ve **el-İşârât**'ın İlahiyyât bölümleri bu tespitin doğruluğunu göstermeye yeter." Durusoy, "İbn Sînâ" (Felsefesi), s. 322.

[700] Marmura, **agm**, s.50. Marmura bu delilin de mantıkî ve dilsel zorlukları bulunduğu ve peygamber ile sıradan insan arasındaki ayrımın net olmadığını düşünmektedir.

bulur.[701] Allah'ın lütfunun ve inâyetinin bir sonucu olan nübüvvet, ayaltı âlemdeki varlıkların gayesi açısından bir zorunluluktur.

Belirgin olarak İbn Sînâ'nın Metafizik eserlerinde görülen teleolojik perspektif, insan toplumlarının yapısı ve ilahî amaç fikrine dayanır.[702] Buna göre, insan yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsanın temel ihtiyaçlarını karşılaması, türünü devam ettirmesi için yaşadığı toplumda yasalara (sünen) ve adaletli bir yönetime; dolayısıyla da adil bir yöneticiye ve bir yasa koyucuya (sânn) gerek vardır. Tanrı, varlıkların yararına olanı bilir ve Tanrı'nın bu bilgisi varlıkların iyilik ve yetkinliğinin nedenidir. Diğer bir ifadeyle, ilahî inâyet, fert ve toplumun iyiliğini amaçlar; bu amaç ancak toplum düzeninin gerçekleşmesi ile mümkün olur; toplum düzeninin gerçekleşmesi yasayı, yasa da nübüvveti zorunlu kılar. Dolayısıyla, ayaltı âlemin en üstün varlığı olarak peygemberin, yasa koyan ve bu yasaları adalet ilkesine uygun bir şekilde uygulayan yönetici olarak var olması ilâhî inâyetin bir gereğidir.[703]

Psikolojik-epistemolojik perspektif ise, İbn Sînâ'nın, peygamberin sahip olduğu idrak yetileri ve insan nefsî ile semâvî akıllar arasındaki ilişkiyi temel alarak nübüvvetin imkânını açıklamasıdır. Bu açıklamanın dayandığı iki ilke vardır. Birincisi, *"semâvî akıllar tümelleri bilirler; semâvî nefisler ayrıca tikelleri de bilirler."* ilkesi; ikincisi ise, *"insanî nefis, bu semâvi akıllar ve semâvî nefislerden feyz-ittisal yoluyla bilgi alabilir."* ilkesidir.[704] Nübüvvet teorisinin merkezinde bulunan ve birbirini tamamlayan bu ilkeler, sezgi teorisinin de

---

[701] Bu hususu filozof şöyle ifade etmiştir: "Cisimlerden ibaret olan maddî sûretler ya canlıdır, ya cansızdır, canlı varlıklar daha üstündür. Canlı varlıklar, düşünen ve düşünmeyen olmak üzere ikiye ayrılır; düşünenler üstündür. Düşünenler, bilmeleke akla sahip olanlar ve olmayanlar olmak üzere ayrılırlar, bilmeleke akla sahip olanlar üstündür. Bilmeleke akla sahip olanlar da, tam fiil haline çıkmış olabilir, olmayabilir; tam fiil durumuna çıkmış olanlar üstündür. Bilfiil duruma gelenler ise ya vasıtasız ya da vasıtalı olarak bu hale gelmiştir; vasıtasız gelenler üstündür. Bu daha ötesi olmayan üstünlük, nübüvvettir. Maddî sûretlerdeki üstünlük onda son bulur. Her üstün olanın altta olana yönetici ve başkan olur, şu halde Nebî de üstün olduğu cinslerin tamamına başkan olur." İbn Sînâ(?), **Nübüvvetin İspatı ve (Nebîlerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine,** s. 566.

[702] Marmura, **agm**, s. 49.

[703] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, s. 187-194; Kutluer, **age**, s. 92-101; Peker, **age**, s. 134-135. Bu iki perspektifi çeşitli yönlerden eleştiren Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri için bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s.450.

[704] İzmirli, **agm**, s. 67.

temelinde yer alır. Dolayısıyla, sezgi teorisinin zirvesi, nübüvvet teorisinin psikolojik-epistemolojik perspektifle ilişkisi üzerinden anlaşılabilir.

İbn Sînâ, vahiy olgusunu peygamberin idrak yetilerine ilişkin psikolojik-epistemolojik perspektiften açıklayarak, hem peygamber ile şair, kâhin, müneccim gibi olumsuz örnekler arasındaki ayrımı, hem de filozof ve mistik/evliya gibi hakikat arayıcıları ile arasındaki farkı ortaya koymuştur.[705] Bu konu ayrıca İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin nübüvvet teorisini ne şekilde tamamladığını gösterir.

İbn Sînâ vahiy kavramını, "Faâl Akıl'da mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi" şeklinde tanımlamıştır.[706] Buradaki "akledilirlerin zihinde bir anda yer etmesi" ifadesi sezgi kavramına ve sezginin en üstün derecesi olan kutsî akıl kavramına atıftır.[707] İbn Sînâ, nebevî bilgiyi, akledilirlerin orta terimleri ihtiva eden kıyasî düzeni dâhilinde kazanılması anlamında sezgisel bilgi kapsamında değerlendirmiştir. Bu açıklama biçimi, vahiyle gelenin akla uygunluğunu ve bu bilginin kesinliğini, mantıkî/felsefî bakımdan temellendirmeye yöneliktir. Peygamberin bilgisinin aklî geçerliliği, peygamberin hakikatin bilgisine ulaşmasının filozof ile aynı kıyasî düzen içinde gerçekleşmesine dayanır. Peygamberlerin akledilirleri idraki, felsefî faaliyetin gayesi olan hakikati kavraması demektir. Dolayısıyla, peygamberin bu bilgiye ulaşması, filozofun bu bilgiye ulaşması ile mahiyeti bakımından özdeştir.[708]

---

[705] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 190-204.

[706] İbn Sînâ, **Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aklîyye**, s. 85.

[707] Burada tarihsel bir olgu olarak, vahyin peygambere, Hz. Muhammed'e, yirmiüç yıllık zaman diliminde ve terdrîcen gelmesi ile İbn Sînâ'nın "akledilirlerin bir anda ve topyekûn elde edilmesi" ifadesi arasında bir çelişki vardır. Esasen Kur'an'ın nüzul aşamaları Tefsir disiplininde tartışılmıştır. Bu bağlamda, "Kur'an'ın tümü ilk önce semâvâtın en alt tabakasına indirilmiş ve sonra ihtiyaç olduğu zaman o ihtiyaca cevap verecek sözler şeklinde dönüşmüştür." rivayetindeki "semâvâtın en alt tabakası" ifadesi Gazzâlî ve Şah Veliyullâh Dihlevî gibi âlimler tarafından "peygamberin kalbi" olarak yorumlanmıştır. Fazlurrahman'ın, "peygamberin kalbinde potansiyel olarak bulunan ve ihtiyaç halinde vahye dönüşen ruh" anlayışı, hem İbn Sînâ'nın kutsî ruh anlayışına, hem de Gazzâlî ve Dihlevî gibi âlimlerin bu görüşlerine dayanır. Kur'an'ın nüzûlünün mahiyetine ilişkin ortaya konulan farklı görüşlerin değerlendirilmesi, bu çelişkinin anlaşılması ve giderilmesine katkı sağlayacaktır. Bu konu için bkz. Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, s. 59-60; Demirci, Muhsin, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti ve Korunması", **Diyânet İlmî Dergi,** (2010), c. 46, sy. 1, s.7-32; Özgel, İshak, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugâvî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", **Arayışlar Dergisi**, (2001), sy. 5-6, s.89-114.

[708] Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", s. 41. (11. dn)

Peygamberi bu noktada filozoftan ayıran, nicelik (orta terimin çokluğu, bilginin kuşatıcılığı) ve nitelik (orta terimin elde edilme hızı) farkıdır. Bu farklılıkların yanı sıra peygamberin, ulaştığı bu bilgiyi insanların genelinin anlayabileceği bir dille anlatabilmesi ve onları yönlendirme/yönetme konusunda sahip olduğu üstün özellik de ayrıca önemlidir.[709]

İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin Fârâbî'nin teorisinden farklı kılan, sezgi teorisi ve bu teorinin zirvesi olan kutsî akıl kavramıdır. Fârâbî'nin nübüvvet teorisi, nebevî vahyi açıklamak hususuna mütehayyile gücünün etkinliğini esas almaktaydı. İbn Sînâ, Fârâbî'nin nübüvvet teorisini, nebevî vahyin yalnızca bir seviyesinin açıklaması olarak görmüş ve önce bu seviyeyi *"mütehayyile gücüne özgü nübüvvet*" olarak değerlenmiş; sonra da sezgi teorisi ve kutsî akıl kavramıyla, nebevî bilgiyi aklî olarak temellendirmiş[710] ve bu teoriyi ikmal etmiştir.[711]

İbn Sînâ, nebevi bilginin imkânını açıklarken sezgi tecrübesinden hareket etmiştir ancak O'nun nebevi bilginin mahiyetine ilişkin görüşlerini ortaya koyabilmek için arifin yetkinleşme yolculuğunun aşamalarını ele aldığı **el-İşârât**'ın son bölümlerini incelemek gerekir. İbn Sînâ'nın arifler için söylediği, *"Arifin katettiği mertebeleri hayâlden başkası ile ifade etmenin yolu yoktur."*

---

[709] Ahmet Arslan'a göre, sembollerin kullanılması konusunda peygamber ile filozofun durumları arasında farklar vardır. Peygamber semboller aracılığıyla tüm insanlara hitab etmekte ve farklı seviyelerden insanları nazarî ve amelî açıdan kemâle yönlendirmektedir. Filozoflar ise, dile getirdikleri hakikatlerin ehil olmayanlardan saklanması için bu yola başvurmaktadırlar. Dolayısıyla, peygamberin bu konuda hususî bir başarıya erdiğini söylemek gerekmektedir. Dinin felsefeye üstünlüğünün bir yönü de budur. Arslan, Ahmet,"İbn Sînâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri** içinde, (ed. Müjgan Cunbur), Ankara 1984, s. 381.

[710] Gutas'a göre, İbn Sînâ nebevî bilgiyi sezgi ile açıklamakla Kur'an ve Sünnet'in geçerliliğini aklî bakımdan temellendirmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ için İslam vahyi, hak olma özelliğini müminlerin inancı yahut varsayımına değil, sezgi teorisinin nübüvveti açıklamak konusundaki aklî katkısına dayandırmaktadır. Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", s. 226-227.

[711] İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin, "kutsî akıl" kavramıyla İslam'ın peygamberlik anlayışına daha uygun bir özellik kazandığını ifade eden Macit Fahri'nin, "nebevî bilginin küllîlerden çok cüzîlere dayanması meselesinin İbn Sînâ için problem olduğunu" söylemesi kanaatimizce çelişkilidir. Macit, Fahri, **age**, s.130.

sözü, ariflerin en üstünü olan nebî için daha çok geçerlidir.[712] Bu bakımdan kanaatimizce, nübüvveti açıklamak noktasında sezgiye başvurmak, nübüvvetin imkânının aklî ispatını sağlar ancak vahiy tecrübesinin tüm boyutlarını açıklamak noktasında sezgi kavramı yetersiz kalır. Bu bağlamda dikkat çekici bir nokta da, **el-İşârât**'ın söz konusu bölümlerinde "sezgi" (hads) kavramının bulunmamasıdır. Bu durum, nebevî bilgiye ulaşma halinde yaşanan aklî zevki, bu seviyede sahip olunan bilgisel ve mucizevî halleri ifade etmek için kullanılan terminoloji içinde sezgi kavramının yer almamasından kaynaklanır.

İbn Sînâ, peygamberliğin imkânını sezgi kavramını temele alarak; peygamberin bu tecrübesinin mahiyetini de müşâhede kavramı üzerinden açıklamıştır. Filozof, hem kutsî akıl için, hem de müşâhede hali için ayırıcı hususiyeti "hayvanî nefsin güçlerinin etkisinden uzak olmak" şeklinde ortaya koymuştur.[713] Dolayısıyla İbn Sînâ, peygamberin bilgisinin orta terimleri içeren kıyasî düzen içinde gerçekleştiğini söyleyerek nübüvvetin imkânını ve aklîliğini vurgulamış ancak müşâhede kavramı ile de bu bilginin aklî idrake dair bildiğimiz süreç ve özellikleri aşan yönleri olduğunu ortaya koymuştur.[714] Bu açıdan bakıldığında, peygamber ile diğer insanlar arasındaki farklılık yalnızca bir derece farkı olmayıp, peygamberin eşyayı doğrudan metafizik illetten aldığı bilgi ile bilmesine dayanan bir farklılıktır. Buna göre, bütünüyle soyutlanmış (tecerrüd) nefsin, Faâl Akıl'dan doğrudan aldığı bilgi, tümevarım, sezgi gibi neticeden sebebe gitmeyi içeren bilme yollarını aşan ve sebepten bilmeye dayanan gerçek tümel bilgidir.[715]

---

[712] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. .

[713] İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 247-248; a.mlf, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s.117.

[714] Gutas'a göre, müşâhede vasıtasıyla elde edilen bilgi de orta terimi ihtiva eden aklî bir bilgidir. İbn Sînâ bütün bilgilerin mantıkî bir yapıya sahip olması gerektiği yönündeki inancını asla terk etmemiştir. Aklî idrak ve müşâhede arasında fark, aklın hayvanî nefsin güçlerin müdahalesine açık olup olmamasıyla ilgilidir. Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Olmayışı Üzerine", s. 188.

[715] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 182, 200-201; a.mlf, **el-Mübâhasât**, s. 277-278. **İşaretler ve Tembihler**'deki düşüncelerin yorumu için bkz. Râzî, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s. 11-13, 103-104; **el-Mübâhasât**'taki pasajın yorumuna için bkz. Türker, **age**, s. 249-256.

Görülüyor ki, sezgi ve kutsî akıl kavramları, İbn Sînâ'nın aklî vahyi açıklama konusunda temel aldığı iki önemli kavramdır. Aklî nübüvvet, kutsî aklın Faâl Akıl ile ittisali sonucunda, akledilirleri bir anda ve topyekûn almasını ifade eder. Varlığın düzeni kıyâsî olduğundan, peygamber bu ittisalle, kıyasta neticeye götüren orta terimleri ve kıyasların neticelerini bilir. Dolayısıyla nebevî bilgi, aklîdir, kesindir, hakikatin kendisidir. Bu bağlamda O'nun topluma vahyi tebliğ ederken, muhataplarının anlayış durumlarını gözeterek semboller kullanmış olması, kendisinin hakikatin yalnızca sembollerini bildiği anlamına gelmez. Mütehayyile gücüne özgü nübüvvet sayesinde, akledilir bilginin imgesel karşılığını da bilir; geçmişte, şimdi ve gelecekteki tikel varlık ve olayların bilgisine sahiptir. Birinci durumda bu nübüvvet, aklî nübüvvet ile birlikte gerçekleşir.[716] Yani peygamber akledilir bilgiyi hem kavramsal düzeyde alır, hem de imgesel şekliyle tecrübe eder. Bu durum bir başka yönden vahiy tecrübesini içerdiği canlılığı ve tarifsiz aklî zevki anlatır.

İbn Sînâ'nın nebevî bilgiye ilişkin sezgi ve kutsî akıl temelinde yaptığı bu açıklama biçiminin tartışmaya açık tarafları da bulunmaktadır. Bu bağlamda filozof, kutsî aklın peygambere özgü olduğunu ve bu seviyeye diğer insanların ulaşamayacağını söylese de, kutsî aklın bir dönemle, belirli şahıslarla sınırlı olduğunu iddia etmenin aklî bir kesinliği bulunmamaktadır. Nitekim Gutas, İbn Sînâ'nın nübüvvetin imkânının sezgi ile açıklanmasının, her insanın nebevî bilgiye aday olduğunu açıklamaya matuf olduğu ve dolayısıyla nebî kavramının dinî gelenekteki tanımından farklı anlaşıldığını düşünmektedir.[717] Muhammed Abid el-Cabirî de, İbn Sînâ'yı bu açıdan eleştirmiş ve filozofun bu anlayışının nübüvvete duyulan ihtiyacı ortadan kaldırıdığını, Faâl Akıl'la ittisalin her insan için mümkün olması nedeniyle, "peygambere özgü" olmayan bir sebeple peygamberin özel kabul edilemeyeceğini" ifade etmiştir.[718]

---

[716] Davidson, **age**, s.125-126.
[717] Gutas, **Avicenna**, s. 162 (36.dn);
[718] Câbirî, M. Âbid, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, (trc. Said Aykut), Kitabevi, İstanbul 2000, s. 140.

Kutsî akıl kavramının İbn Sînâ sonrasında İslam düşüncesinde büyük ölçüde mâkes bulduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî'den, Fahreddin Râzî'ye; İbn Haldun'dan, İbnü'l-Arabî'ye kadar bu kavram ya da bu kavramın ifade ettiği anlam kabul edilmiştir.[719] Bu kabulün yanında eleştiriler de yöneltilmiştir.[720]

[719] Gazzâlî, bu kavrama "kutsî nebevî ruh" şeklinde ve İbn Sînâ'daki muhtevadan bazı farklılıklarla beraber peygambere ve bazı velilere mahsus bir özellik olarak sisteminde yer vermiştir. Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-Dalâl**, s. 48-52, 54; a.mlf., **Mişkâtu'l-Envâr**, (nşr. Ebu'l-Alâ Afifî), Dâru'l-kavmiyye, Kahire 1964, s. 76-82; a.mlf (?), **Hakikat Bilgisine Yükseliş (Me'aricu'l-Kuds)**, s. 44, 112-114; Sevim, **age**, s. 80, 146. Çakmaklıoğlu, **age**, s. 61, 165 (619. dn). Fahreddin Razi, İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisini çeşitli açılardan eleştirmiş ancak kutsî akıl (nefis) kavramını aynen benimsemiştir. Râzî, Fahreddin, **el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'îyyât**, (nşr. M. Mutasım Billah el-Bağdâdî)), Dâru'l-kütübi'l-'arabî, Beyrut 1990, c.1, s.473-474. Razî'nin, İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisine eleştirileri için bkz. A.mlf, **Şerhu'l-İşârât**, s. 450. İbn Haldun, İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışını çeşitli yönlerden eleştirmiştir ancak peygamberin bilgisini mahiyetini açıklarken İbn Sînâ'nın kutsî nefis kavramını muhteva bakımından benimsemiş görünmektedir. İbn Haldun, **Mukaddime,** c. 2, s. 655-656. İbn Haldun'un İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisine yönelik eleştirisi için bkz. **age,** s.667.

[720] Örneğin Cürcânî, İbn Sînâ'nın bu kavram çerçevesindeki görüşlerini "filozofların kutsî nefis anlayışı" olarak özetledikten sonra eleştirmiştir. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 242-243.

SONUÇ

I

İbn Sînâ'nın sezgi teorisi, filozofun bilgi ve nübüvvet teorilerini anlamak için kritik bir öneme sahiptir. Konunun, filozofun kendi eserlerinden ve sisteminin diğer unsurları ile ilişkisi içinde ele alınması bir zorunluluktur. Bu bakımdan "hads" kavramına dair bazı ikincil kaynaklarda görülen yanlış yönlendirici değerlendirmeler konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Özellikle sezgi kavramının anlam genişliğinden ya da yaygın olarak "mistik sezgi" şeklinde algılanmasından hareketle, İbn Sînâ'nın "hads" kavramına atfettiği değeri, filozofun bilgi teorisinin hatta tüm felsefî sisteminin mistik karakterinin delili olarak görmek doğru değildir.

İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin temelinde üç kaynak alanı bulunur. Bunlardan birincisi İslam dinidir. İslam dininin temel metinlerinde yer alan nübüvvet konusu, insanın aklî melekelerini kullanmasına verilen önemin yanı sıra, "vahiy, ilhâm fıtrat, basîret, firâset, Ruhu'l-Kuds, melek, ilim, hikmet, ilm-i ledün" gibi kavramların oluşturduğu teorik çerçeve, İbn Sînâ için önemli bir esin kaynağıdır. Bu sebeple filozof, bazı ayet ve hadislere ilişkin yorumlarını, sezgi teorisi kapsamında ulaştığı sonuçların dayanağı olarak görmüştür.

İkinci kaynak alanı, İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefi mirastır. Bu mirasın kapsamını ve etki alanlarını belirlemekle ilgili bazı zorluklar bulunmakla birlikte, filozofun felsefî faaliyetini içinde gerçekleştirdiği felsefi gelenek ve bu geleneğin İbn Sînâ'nın sezgi teorisine etkileri genel hatlarıyla bellidir. Bu noktada, Platon'dan başlayarak, Aristoteles ve Plotinus felsefelerinde şekillenen ve uzun bir tarihsel süreçte Yeniplatoncu şârihler ve İslam filozoflarının katkılarıyla İbn Sînâ'ya kadar gelen bu geleneğin felsefe tasavvuru, nefis teorisi ve epistemoloji alanlarındaki katkıları bu kaynağın genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu genel çerçevenin yanında, Aristoteles'in **İkinci Analitikler** ve **Nikomakhos'a Etik** eserlerinde yer alan "eustochia ve anchinoia" kavramları, İbn Sînâ felsefesinindeki "hads ve zekâ" kavramlarının mukabili olmaktadan uzak görünmektedirler. Aristoteles'in bilgi teorisinde önemli bir yeri olmayan bu kavramların, başta Philoponus olmak üzere Yeniplatoncu şârihlerin katkıları ile İbn Sînâ'nın "hads" kavramına ilhâm kaynağı olacak bir özellik kazanmaları

muhtemeldir. Platon, Aristoteles ve Plotinus'un eserlerinde yer alan ve her bir filozofun farklı şekillerde açıkladığı "noésis-dianoia" ayrımının İbn Sînâ felsefesindeki mukabili sezgi-fikir ayrımıdır. Galen'in hem mizaç teorisi, hem de İbn Sînâ'nın nefis teorisinin oluşmasındaki katkılarıyla önemli bir kaynak olduğu anlaşılmaktadır. Helenistik felsefede önemli bir yeri olan sempati teorisi, mucize olgusunu ve peygamberlerin geçmiş ya da gelecekteki tikellere ilişkin bilgisini açıklamak konusunda işlevsel olmakla birlikte, nübüvvetin aklî sezgi temelinde açıklanması ile ilgisi ancak dolaylı olarak kurulabilir.

İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefî miras içinde kendisinden önceki İslam felsefesi birikimi önemli bir yer tutar. Kindî'den başlayarak İbn Sînâ'nın çağdaşı İbn Miskeveyh gibi filozoflara kadar İslam filozoflarının, sezgi teorisi kapsamındaki konuları ele alırken birtakım ortak temel fikirlere sahip oldukları görülür. Bu durum, İslam filozoflarının ortak bir dinî referans çerçevesine sahip olmaları ve aynı felsefî gelenek içinde çalışmalarından kaynaklanır. Bununla birlikte sezgi kavramı, sezgi ile fikir ilişkisi ve sezgi kavramının nübüvvet teorisi içindeki yeri bakımından düşünüldüğünde, İbn Sînâ'nın teorisindeki kavramsal ve kuramsal yapının benzerini herhangi bir filozofta görmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, özellikle Fârâbî'nin mirasının İbn Sînâ için iyi bir temel oluşturduğu anlaşılmaktadır. Diyebiliriz ki, İbn Sînâ'nın sezgi teorisi, "hads" ve kutsî akıl" kavramlarına kazandırdığı yeni muhteva bakımından özgün bir inşâdır. Bu noktada, İbn Sînâ'nın, kendisinden önceki felsefî birikimi işleyerek yeni bir sentezde ortaya koymasının bir örneği de, sezgi teorisidir.

Üçüncü kaynak, filozofun kendi felsefî tecrübesidir. İbn Sînâ'nın üstün sezgi gücüne sahip bir insan olarak tecrübe ettiği kendi kendine öğrenme süreci, sezgi teorisinin de temelinde yer almıştır. Felsefî otobiyografisindeki anlatım, İbn Sînâ'nın bu tecrübesi ile sezgi teorisinde ortaya koyduğu pespektifin uyumunu gösterir. Bir başka açıdan bu tecrübe, İbn Sînâ'nın felsefeye ve tevârüs ettiği felsefi birikime bakışını belirlemiştir. Bu sebeple, İbn Sînâ'nın **Otobiyografi**'si, sezgi teorisi ile filozofun felsefî faaliyeti ve felsefe tasavvuru arasındaki ilişkinin bir belgesidir.

II

Sezgi kavramı çeşitli metafizik ilkeler ışığında, epistemolojik çerçevede ve nefis teorisi temelinde anlaşılabilecek bir kavramdır. Bu nedenle kavramın söz konusu bağlantıları içinde incelenmesi bir zorunluluktur. Sezgi kavramı, filozofun eserlerinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu kapsamda, kavramın tanımlandığı disiplin ve ele alınan konudan kaynaklanan farklılıkların yanı sıra, kavramın mahiyet ve işlevine ilişkin bazı hususların belirginleşği değişiklikler de söz konusudur. Filozof sezgiyi bazen, insanın bilme ve öğrenme yeteneğini bütününü ifade eden genel anlamda, bazen de bu yetinin en yetkin hali, ittisal için en üstün hazırlığa dayanan bir bilme yolu olarak özel anlamda kullanmıştır. Sezgiye ilişkin farklı anlatımlarda, bazen bilen özneye nispetin esas alındığı, bazen bilme sürecinin başlangıcına, sürecin kendisine yahut nihayetine ilişkin vurguların öne çıktığı, bazen de bilginin kaynağı olan Faâl Akıl'a nispetin belirgin olduğu görülmektedir. Buna göre, istidlalî düzlemde orta terimin elde edilmesini ifade eden sezgi, taâkkul sürecinin başlangıcı bakımından nefsin feyzi kabule hazırlığının gücünü; sürecin devamı bakımından aşamaların bir anda ya da çok kısa bir zamanda aşılabilmesini; sürecin sonucu bakımından ise feyzin gerçekleşmesini ifade eder.

İbn Sînâ'ya göre bilgi, tümelin bilgisidir ve sebebi bilmeye dayanır. Bu bilgiye erişmek için insanın önünde iki yol vardır: sezgi ve fikir. Sezgi, fikre mukabil bir kavramdır. Fikir, zihnin neticeye ulaşmak için, bilinenlerden hareketle bir süreç ve aşama dâhilinde neticeye tedricen ulaşması iken; sezgi, zihnin orta terime ve neticeye bir anda ulaşmasıdır. İki kavram arasındaki karşıtlık, yalnızca hızla ve süreçle ilgili değil, aynı zamanda kapsamla da ilgilidir. Yani sezgi, hem fikir ile ulaşılan bilgilere bir anda ulaşmayı ifade eder, hem de fikir ile ulaşılamayacak bilgilere erişmeyi mümkün kılan özel bir yetidir. Sezginin farklı tahakkuklarına verilen örnekler, hem bu yeti ile ulaşılan bilginin kapsamını ortaya koyar, hem de duyusal sezgi, matematiksel sezgi ve metafiziksel sezgi gibi kavramların bir karşılığı olarak görülebilir

İnsanlar, sahip oldukları sezgi yetisinin derecesine göre farklı seviyelerde bulunurlar. Bu farklılık hem nicelik açısından hem de nitelik açısından olabilir.

Nicelik bakımından farklılık, sezgi ile keşfedilen orta terim sayısının çokluğunu; nitelik bakımından farklılık, orta terimin keşfedilmesi ve bilgiye intikal hızını ifade eder. Bu derecelendirme bir tanım altına alınamaz, yani bir sınırda durmaz; bu derecelendirmenin en üst noktası, peygamberin sezgi gücüdür. Sezgi, nefsin bu aslî gücünü hatırlatan bir ışıktır ve insan nefsi bu ışıkla aydınlanır. Bazı insanlarda bu ışık parlak ve sürekli, bazı insanlarda ise daha sönük ve süreksizdir. Yani sezgiyle aydınlanmanın farklı dereceleri bulunur. İbn Sînâ'nın sezgi yetisi bakımından derecelerin farklılığına işareti, nübüvvetin imkânını ve peygamberin insanlar içindeki yüksek konumunu temellendirmeyi amaçlar.

İbn Sînâ'ya göre, bütün nefisler eşit sayıda ve türde güce sahiptirler ancak bu güçlerin fiil haline geçme dereceleri anlamında yetenekleri farklıdır. Başta dört unsur olmak üzere tabiattaki unsurların, varlık oluşturmak için girdikleri etkileşim sonucunda, zatî sûretler bozulmaksızın niteliksel bir değişmeyle oluşturkları yeni yapıyı ifade eden "mizâç", nefsin sahip olduğu birtakım hallerin ve sıfatların nedeni yahut belirleyicilerindendir. Buna göre, bedenin, özellikle de beynin mizacının itidal derecesi, sezgi yeteneğinin derecesini belirleyen önemli bir faktördür.

Özü itibariyle ilahî bir cevher olan aklî nefis, sınırsız bir güce sahiptir. Sezgiyi mümkün kılan bu ilke, ancak aklın güçlerinin kuvveden fiile çıkmasını gerektirir. Bu bakımdan nazarî aklın yetkinleşme sürecinde sezgi anahtar bir rol oynar. Sezgi aklî nefsin yetkinleşme basamaklarının her biriyle ilişkilendirilmiştir. Sezginin heyulanî akla nispeti yetenek olması cihetinden; bilmeleke akla nispeti hazırlık olması cihetindendir. Bilmeleke akıl seviyesinden bilfiil akıl seviyesine ulaşmanın iki yolu vardır, birincisi sezgi, ikincisi de fikirdir.

Sezgi aklî bir ittisal, Rabbanî bir ilham ve ilahî bir feyizdir. İttisalin insan aklı açısından ifadesi sezgi; faâl akla nispeti bakımından karşılığı ilahî feyzdir. İttisalin insan aklından hareketle ele alınması bilgiye ulaşmada süreci, Faâl Akıl'dan hareketle ele alınması ise bu sürecin sonunu ve başarısını ifade eder. Dolayısıyla sezgi, hem tecrid ve istidlal süreci, hem de feyz-ittisal sonucu bakımından önemli bir kavramdır. Bu bakış açısından düşünme süreci (fikir) yalnızca feyzi kabule hazırlıktır; bu konuda insanın gösterdiği tüm çaba, feyzin

gerçekleşmesi için bir duadan ibarettir. İnsanın nazarî ve amelî çabası ile gerçekleşen hazırlık, feyzin gerçekleşmesinin şartıdır ancak aklî bilgiye erişmek, yetkinleşmek ve mutluluğu elde etmek için Faâl Akıl'ın feyzi sebeptir.

III

Sezgisel bilgi, aklın sezgi yoluyla ulaştığı yani kendiliğinden ve herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan elde ettiği bilgileri ifade eder. Bilginin kaynağından ve doğrudan kazanılan bu bilgi, bütüncül ve kesindir, dolayısıyla metafizik bilginin imkânı bağlamında hususî bir önemi vardır. Bu sebeple tezimizin üçüncü bölümünde sezgisel bilginin mahiyeti, kapsamı ve değeri ele alındı. Bu çerçevede ilk olarak sezgisel bilginin aklî karakteri ortaya konuldu. İbn Sînâ, kavramın tanımından nebevî bilgiye kadar sezgisel bilginin aklî karakterini vurgulamıştır. Sezginin, "orta terimin yani bizi neticeye götürecek delilin yani sebebin bilinmesi" şeklinde tanımlanması ve sezgi yetisinin nazarî çalışma ile geliştiğine işaret edilmesi bu konunun temelinde yer almıştır. Ayrıca, peygambere mahsus nebevî gücün üç özelliğinden birincisi ve en üstünü, aklî gücün sezgi yetisinin mükemmellidir.

Sezgisel bilgi İbn Sînâ felsefesinde çıkarımsal olmayan bilgi kapsamında ele alınabilecek özellikleri olan bir bilgi türüdür. Kavramın özel anlamı ile fikir, araştırma ve öğrenim kavramlarının mukabili olarak, süreç, çaba ve tereddüt içermeyen bir bilgi olduğu dolayısıyla çıkarımsal olmayan bilgi türleri içinde konumlandığı anlaşılmaktadır. Sezgisel bilgi, çıkarımsal olmayan bilginin bazı özelliklerini taşımakla birlikte, bazen istidlali düzlemde çıkarım anlatan kavramlarla açıklanmıştır. Bu durum kavramın genel anlamı ile ilgili olmalıdır. Dolayısıyla sezgi kavramı ile "istinbat, istidlal, fikir" gibi süreç ve kazanım anlatan kavramlar arasındaki karşıtlık, mutlak bir karşıtlık olmayıp, belirli hususiyetler bakımından bir farklılıktır.

İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilgi insanın ulaşabileceği tüm bilgi alanlarını kapsar. Bu düşünce, hususi olarak peygamberin tüm orta terimleri bir anda ve topyekûn almasının imkânını göstermeye matuftur. Sezgisel bilginin değeri, felsefî araştırmanın gayesi olan yetkinleşme sürecindeki fonksiyonundan

kaynaklanır. Sezgi nazarî bir erdemdir ve yetkinleşme sürecinde sahip olunan hazırlığın gücünü ifade eder. Yetkinleşmenin amelî yönü, yani arınma, riyazet ve ahlakî olgunlaşma, sezginin işlevinin mükemmelleşmesinin gereklerindendir.

Sezgisel bilginin kesinliği, orta terimin yani sebebin bilinmesine dayanır. Bu bilginin ilkesi sezgi yetisi olduğundan kesinlik derecesi, sezgi yetisinin gücüne nispetledir. Filozof, sezgisellere, önermeler tasnifinde doğruluğu önceden kabul edilen (müsellemât) ve kesin doğru olduğuna inandığımız önermeler içinde, kabulü zorunlu bilgi türleri arasında yer verir. Genel bir hüküm olarak sezgide hata olmaz. Sezgi ile fikir arasındaki ayrımın bir yönü de sezginin bu hususiyetidir. Ancak bu genel hükme iki kayıt koymak gerekir. Birincisi insanın, sezgi ile geleni değerlendirememesi bir tür hata olarak değerlendirilebilir. İkinci olarak, sezginin genel anlamı söz konusu olduğunda, fikir için geçerli olan hata unsurları, sezginin bazı türleri için geçerli sayılmalıdır. Yani sezginin üst tahakkukları için geçerli olan kuşku, tereddüt ve hatadan emin olma özelliklerini, sezginin tüm dereceleri için geçerli sayamayız. Zira sezginin değeri ancak üst tahakkuklarında anlaşılır.

IV.

Sezgi teorisinin zirvesi, nübüvvet teorisine bağlanan boyutudur. Sezgi nebevî gücün aklî özelliğidir, peygamberin vahye mazhar olması ve peygamberlik görevini yapabilmesi için sahip olduğu üç özellikten birincisi ve en üstünü aklî güce ait sezgi yetisidir. İbn Sînâ'nın, nübüvvet olgusunu psikolojik-epistemolojik perspektiften açıklamasının merkezinde sezgi kavramı yer alır. Kutsî akıl kavramı, sezgi esas alınarak tanımlanır ve sezginin en yüksek derecesini ifade eder. Sezgi, bir yandan nebevî bilginin imkânına işaret eden bir insani tecrübe, öte yandan nebevî bilginin aklî bakımdan temellendirilmesi için başvurulan felsefî-epistemolojik bir kavramdır. Çünkü sezgi, orta terimlerin kıyasî düzen dâhilinde bilinmesini ifade eder. Sezginin nebevî bilginin imkânını ve aklîliğini açıklaması, felsefî bilgi ile nebevî bilgi; filozof ile peygamber; din ile felsefe arasındaki kaynak birliğinin ortaya konulması demektir.

İbn Sînâ, özellikle sezgi ile temellendirdiği kutsî akıl kavramı ve bu kavramı peygamberin aklı için kullanması ile İslam düşüncesinde yeni bir çığır açmıştır. Özel olarak kutsî ruh kavramının, genel olarak ise sezgi teorisinin İbn Sînâ sonrası İslam düşünce geleneğinde etkileri araştırılabilir. Çalışmamızın, İbn Sînâ'nın bilgi ve nübüvvet teorisinin bazı yönlerini tebârüz ettirmiş olmasını ve bundan sonra yapılacak çalışmalara katkı sağlamasını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim, "Intellect Versus Active Intellect, Plotinus and Avicenna", **Before anda After Avicenna** içinde, (ed. David Reisman) Leiden: Brill, Boston 2003, s. 69-87.

Adamson, Peter, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", **Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieveal Islam** içinde, Leiden, 2004, s. 87-111.

_____, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 35-57.

Ahmet Cevdet Paşa, **Mi'yâr-ı Sedâd**, **Mantık Metinleri 2** içinde, (nşr. Kudret Büyükcoşkun), İşaret Yayınları, İstanbul 1998, s. 1-108.

Akiti, M. Afifî, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî", **Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieveal Islam** içinde, Leiden Brill, 2004, s. 189-213

Aksu, İbrahim, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizâç Kavramı ve Nefis ile Olan İlişkisi,** (Yayınlanmamış YLT), MÜSBE, İstanbul 2012.

Akseki, Ahmet Hamdi, "Ruhiyyât, Mabadettabia", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler (1937)** içinde, TTK Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2009, s. 191-238.

Alper, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy / Din Felsefe İlişkileri – Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği-,** 2. baskı, Kitâbevi, İstanbul 2008.

_____, "İbn Sînâ" (Hayatı) , **TDVİA**, c. 20, s. 319-322.

_____, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2004.

_____, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", **İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler** içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 251-287.

Amirî, Ebu'l-Hasan, **Kitâbu'l-emed 'ale'l-ebed (Sonsuzluk Peşinde)**, (trc. Yakup Kara) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

Amirrazavi, Mehdi, "How İbn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge", **Philosophy East and West**, (2003), c. 53, sy.2, University of Hawai Press, s. 203-214.

Aristoteles, **Doğa Bilimleri Üzerine**, (trc. Elif Günçe), İstanbul 2003.

_____, **İkinci Analitikler** (**Organon IV),** (trc. H. Ragıb Atademir), MEB Yayınları, İstanbul 1996. **(**İngilizce tercümeleri: Aristotle, **Posterior Analytics**, **Aristotle's Collected Works** içinde, (ed. W.D.Ross), s. 221-325; **age**, **The Complete Works of Aristotle, II** içinde, (ed. Jonathan Barnes), Princeton University Press, N.J, 1991, s. 2-64); (Arapça tercümesi: Aristûtâlis, "**-Kitâbu'l-Burhân (Kitâbu't-tahlilâtu's-saniye)", (**trc. Ebu Bişr Metta b. Yunus / nşr.-thk. Abdurrahman Bedevî), **Mantıku Aristû** içinde, c. 2, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1980, s. 329-485.)

_____, **Metafizik**, (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010.

_____, **Nikomakhos'a Etik,** (trc. Zeki Özcan), Sentez Yayınları, Ankara 2014. (Arapça tercümesi: Aristûtâlis, **el-Akhlak**, (trc. İshâk b. Huneyn / thk.-neşr. Abdurrahman Bedevî), Vekaletu'l-Matbuât, Kuveyt 1979; İngilizce tercümesi: **Nicomachean Ethics**, (trc. W.D. Ross), **The Complete Works of Aristotle, II** içinde, (ed. Jonathan Barnes), Princeton University Press, N.J, 1991, s. 2-170)

_____, **Ruh Üzerine**, (trc. Zeki özcan), Birleşik Yayınları, İstanbul 2009. (Arapça Tercümesi: Aristûtâlis, **Fi'n-Nefs**, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt, 1980)

_____, **Topikler (Organon V)**, (trc. H. Ragıp Atademir), MEB Yayınları, İstanbul 1996.

Arkan, Atilla, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler** içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 569-602.

Arslan Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3 –Aristoteles-**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

_____, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5 –Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

_____, "İbn Sînâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri** içinde, (ed. Müjgan Cunbur), Ankara 1984.

Atademir, Ragıp, **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, AÜİF Yay, Ankara 1974.

Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", **AÜİF Dergisi**, (1968), c. 16, sy. 1, s. 155-176.

Aydede, Murat, "Aristotle On Episteme and Nous, The Posterior Analytics", **Southern Journal of Philosophy**, (1998), c. 36, sy.1, s. 15-46.

Aydın, Mehmet, "Faraklit", **TDVİA,** c.12, s. 165-166.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", **İslami Araştırmalar Dergisi**, (1988), c. II, sy. 8, s. 35-49.

_____, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2011.

_____,"Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler** içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 145-182.

Aynî, M. Ali, "İbn Sînâ'da Tasavvuf", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler (1937)** içinde, TTK Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2009, s. 155-174.

Bayrakdar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV Yayınları, Ankara 1997.

_____, "İbn Miskeveyh", **TDVİA**, c. 20, s. 201-208.

Bekiryazıcı, Eyüp, "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Suhreverdî Örneği)", **Ulusulararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (II)** içinde, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009.

Bertolacci, Amos, "From Al-Kindî to Al-Fârâbî: Avicenna's Progressive Knowledge of Metaphysics According to His Autobiography", **Arabic Sciences**, sy.11(2001), Cambridge University Press, s. 257-295.

Blumenthal, H. J., **Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity, Interpretations of the De Anima**, Cornell Univetsity Press, Ithaca-New York 1996.

Bolay, Süleyman H., "Akıl" (Felsefe), **TDVİA**, c. 2, s. 238-242.

Bronstein, David, "The Origin and Aim of Posterior Analytics II.19", **Phronesis**, (2012), sy. 57, s. 29-62.

Câbirî, M. Âbid, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, (çev. Said Aykut), Kitabevi Yay, İstanbul 2000.

Cerr, Halil, "Fârâbî Fusûsu'l-Hikem'in Yazarı mıdır?", (trc. Kifâyet Özaydın), **AÜİF Dergisi**, c. 18, sy.1, Ankara 1970, s. 153-161.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, 2. Basım, Ankara 1997.

Cihan Ahmet Kamil, **İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, (trc. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 1986.

_____, "İbn Sînâ'nın Hay b. Yakzan Risâlesinin Yazılışı ve Orjinalliği", **Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan-** içinde, (trc. Derya Örs), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 339-351.

Cürcâni, Seyyid Şerif, **Şerhu'l-Mevâkıf**, (nşr. Mahmut Ömer Dımyâtî), Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998, c. 1-8.

_____, **et-Ta'rîfât**, t.y., y.y.

Çağrıcı, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî ve İbn Rüşd Tartışması", **İslam Tetkikleri Dergisi**, İÜEF Yayınları, İstanbul 1995.

_____, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî", **TDVİA,** c. 10, s. 300-309.

_____, "Zanniyyât", **TDVİA**, c. 44, s. 124-126.

_____, "Zaruriyyât", **TDVİA**, c. 44, s. 146-148.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, **İbn Arabî'de Marifetin İfadesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Çankı, M.Nâmık, **Büyük Felsefe Lugâtı**, c. II, y.y. , İstanbul 1955.

Çankaya, Aylin, "Aristoteles'te Nous ve Noésis Kavramları Üzerine Belirlemeler", **Cogito -Aristoteles-**, sy.77, (2014), s. 131-149.

Çetinkaya, Bayram Ali, **İhvan-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi**, Elis Yay, Ankara 2003

Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Notlar", **Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri (1985)** içinde, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990, s. 153-161.

_____, "İbn Sînâ Psikolojisi", **İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yıl Armağanı, TTK Basımevi**, (ed. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 319-405.

D'ancona, Cristina, "Yunanca'dan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor - trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 11-33.

Davidson, Herbert, **AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect**, Oxford University Press, Toronto 1992.

Deniz, Gürbüz, **İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri**, Litera Yayınları, İstanbul 2010.

_____, "İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi", **İslami Araştırmalar Dergisi**, (2006), c. XIX, sy. 2, s. 281-289.

Demirci, Muhsin, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti ve Korunması", **Diyânet İlmî Dergi,** (2010), c. 46, sy. 1, s.7-32.

Demirkol, Murat, **Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması –Nasıruddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı-**, Fecr Yayınları, Ankara 2010.

Durudoğan, Hülya, "Platon'da Mistik Öğeler", **Felsefe Tartışmaları Dergisi**, (2008), BÜ. Yayınları, sy. 41, s. 33-48.

Durusoy, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.

_____, "İbn Sînâ (Felsefesi)", **TDVİA**, c. 20, s. 322-331.

_____, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", **İslam Felsefesinin Sorunları** içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 181-193.

_____, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği, **MÜİF Dergisi**, (2005/1), sy. 28, s. 125-141.

_____, **Örnek Metinlerle Mantığa Giriş**, İFAV Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010.

_____, "Hayâl", **TDVİA**, c. 17, s. 1-3.

_____, "Yakîniyyât", **TDVİA**, c. 43, s. 273-274.

_____, "Vehim", **TDVİA**, c. 42, s. 615-616.

_____, "Vehmiyyât", **TDVİA**, c. 42, s. 617- 618.

Emmilson, E. Kjalar, **Plotinus On Intellect**, Oxford University Press, Clarendon 2007.

Erkızan, Nur, "Plotinus'ta Çıkarımsal Olmayan Düşünmenin Doğası Üzerine Bir İnceleme", **Felsefe Tartışmaları Dergisi**, (2001), sy. 28, s. 1-9.

Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, (trc. Kasım Turhan), İklim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.

Fârâbî, Ebu'n-Nasr, **Aklın Anlamları (Risâle fi'l-akl)**, (trc. Mahmut Kaya), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, İstanbul 2003, s. 127-137.

_____, **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla,** (nşr. Albir Nasri Nadir), Dâru'I-meşrık, Beyrut 1986. (Türkçe tercümesi: **İdeal Devlet**, (Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997)

_____, **Fusûlü'l-Medenî**, (trc. Hanifi Özcan), **Fârâbî'nin İki Eseri** içinde, MÜİF Yayınları, İstanbul 2005, s. 45-135.

_____, **Kitâbu'l-Mille,** (thk. Muhsin Mehdi), Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1991.

_____, **Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye**, (nşr. Ali Bu Mülhim), Mektebetu'l-hilâl, Beyrut 1994. (Türkçe Tercümesi: **Siyâsetü'l-Medeniyye,** (trc. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.)

_____, **Mutluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'ade),**(trc. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1999.

_____, **Risâle fî isbâti'l-mufârakât**, Matbaatu meclisu daireti'l-maârifi'l-usmaniyye, Haydarabad 1349. (Türkçe tercümesi: **Soyut Varlıklar,** (trc. Hüseyin Aydın), **UÜİF Dergisi, (**1986), c. 1, sy. 1, s. 9-12.

_____(?), **Risâletu fusûsi'l-hikem**, (nşr. Friedrich Dieterici), **es-Semeratu'l-mardiyye** içinde, Leiden Brill 1890, s. 66-83. (Türkçe tercümesi: **Felsefenin Temel Önermeleri**, (trc. Mehmet Dağ), **OMÜİF Dergisi (**2003), (**Fârâbî'nin İki Yapıtı** içinde), sy. 14-15, s. 50-73.

_____(?), **Şerhu risâleti'z-Zînûni'l-kebîri'l-Yunanî**, Matba'atu Meclisu Daireti'l-Ma'arifi'l-'Usmaniyye, Haydarabad 1349.

_____(?), **Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler,** (trc. Aydın Sayılı, Necati Lugal), **Fârâbî –Doğu Bilgeliğinin Kapısı-** içinde, (der. Hüseyin Gazi Topdemir), Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 177-187.

Fazlurrahman, **Prophecy in Islam, in Ortodoxy and Philosophy**, Chicago University Press, Chicago 1958.

_____, **Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapetr VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition**, Oxford University Press, London 1952.

_____, "İbn Sînâ", **İslam Düşüncesi Tarihi** içinde, (ed. M. M. Şerif-trc. Osman Bilen), c. 2, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 99-125.

Gazzâlî (?), **Hakikat Bilgisine Yükseliş (Me'aricu'l-Kuds)**, (trc. Serkan Özburun), 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

_____, **Mişkâtu'l-Envâr**, (nşr. Ebu'l-Alâ Afifî), Dâru'l-kavmiyye, Kahire 1964

_____, **el-Munkız mine'd-dalâl**, (trc-thk. Abdurrezzak Tek) Emin Yay, Bursa 2013.

Gohlman, William E., **Sîretu'ş-şeyhi'r-reîs**, (çev-nşr. Gohlman, W.E), **The Life of İbn Sînâ: A Critical Edition and Annotated Translation** içinde, State University of New York Press, Albany, New York 1974, s. 16-113.

Goodman, Lenn E, **Avicenna**, London and New York: Routledge 1992.

Gregori, André, "The Problem of Hylomorphism and Dualism in Avicenna: A Guide to Resolving Other Tensions", **CUREJ**, University of Pennsylvania, 2009, (http://repository.upenn.edu/curej/112), s. 1-39.

Gutas, Dimitri, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, (trc. İbrahim Halil Üçer), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 777-797.

_____, **Avicenna and Aristotelian Tradition, Intorduction to Reading Avicenna's Philosophical Works,** (Islamic Philosophy and Theology IV), Leiden Brill, 1988. (Gözden geçirilmiş ikinci baskı: 2014)

_____, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 31-45.

_____, "İbn Sînâ Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yapılacaklar", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 299-324.

_____, "İbn Sînâ'nın De Anima Üzerine Notları ve Yunanca Şerh Geleneği", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 47-62.

_____, "İbn Sînâ Felsefesinde Empirizmin Yeri Üzerine", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 191-214.

_____, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayâl-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 149-168.

_____, “İbn Sînâ’nın Hayatı”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 1-11.

_____,“İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 215-228.

_____, “İbn Sînâ’nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 63-87.

_____, “İbn Sînâ’nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000- yaklaşık 1350)”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 247-265.

_____, “İbn Tufeyl’e Göre İbn Sînâ’nın Meşrikî Felsefesi”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 89-112.

_____, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 113-147.

_____, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 169-190.

_____, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, (trc. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 267-297.

Hall, Robert E, “Intellect, Soul and Body in Ibn Sina, Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories”, **Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieveal Islam** içinde, Leiden Brill, 2004, s. 62-86.

Haklı, Şaban**,** “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi”**, HÜİF Dergisi, (**2007/1), c. 6, sy. 11, s. 35-52.

Harman, Ömer Faruk, “Rûhu’l-Kudüs,” **TDVİA**, c.35, s. 216-217.

Hökelekli Hayati, "Duyu", **TDVİA**, c. 10, s. 8-12.

_____, "Hads", **TDVİA**, c. 15, s. 68-69.

_____, "Fıtrat", **TDVİA**, c. 13, s. 47-48.

Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, (trc. Kürşat Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul 2012.

İbn Haldun, **Mukaddime**, (trc. Halil Kendir), Ankara 2004.

İbn Miskeveyh, **el-Fevzu'l-Asğar**, (nşr. Salih Udayme), ed-Dâru'l-arabiyye, Tunus 1987. (Bazı bölümlerinin Türkçe Tercümesi: **Küçük Başarı**, (trc. Mahmut Kaya), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, Klasik Yay, s. 253-260.)

İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 236-243.

_____, **Avicenna's De Anima, Being the Pyschological Part of Kitâb al-Shifâ**, (nşr. Fazlurrahman), Oxford University Press, London 1959.

_____, **Avicenna's Treatise on Logic -Part one of Danesh-name Alâi-**, (nşr. ve trc. Farhang Zabeeh), The Hague-Netherland 1971.

_____, **Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-**, (trc. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, İstanbul 2013.

_____, **Duhân Sûresi Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s.234-236

_____, **Etki ve Edilginin Kısımları (Risâle fi'l-fi'il ve'l-infi'âl)**, (trc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker), **UÜİF Dergisi**, (2000), c. 9, sy. 9, , s. 623-629.

_____, **Felâk Sûresi Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 251-255.

_____, **Fî'l-Ahd**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 111-114. (Türkçesi: **Filozof Yemini (Fî'l-Ahd)**, (trc. Mahmut Kaya), **Ulusulararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri** içinde, c. II, İ.B.B. Kültür A.Ş Yay, İstanbul 2009, s. 155-160.)

_____, **Fî Aksami'l-ulûmi'l-aklîyye**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 63-95.

_____, **Fi'l-Hudûd**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 63-82.

_____, **Fî İlmi'l-ahlak**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 115-124.

_____,(?) **Fî İsbâti'n-nübüvvât ve te'vilu rumûzihim ve emsâlihim**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 97-100. (Türkçe tercümesi: **Nübüvvetin İspatı ve (Nebîlerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine**, (trc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidâyet Peker), **UÜİF Dergisi**, (1988), c. VII, sy. 7, s. 564-573.)

_____, **Fi'l-Kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabi'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, s. 55-62.

_____, **el-İşârât ve't-tenbîhât (I-IV)**, (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte), (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'I-maârif, Kahire 1960. (Türkçe tercümesi: **İşaretler ve Tembihler**, (trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay, İstanbul 2011. Son iki nematın, Fahreddin er-Râzî şerhi ile birlikte çevirisi: **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları,** (trc. Ömer Türker), Hayy Kitap Yay, İstanbul 2010.)

_____, **Kitâbu'l-Hidâye,** (nşr. Muhammed Abduh), Mektebetü'l-Kahire el-hadîse, Kahire 1974.

_____, **Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkîyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye**, (nşr. Macid Fahrî), Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut 1985. (Türkçe tercümesi: **Kitâbu'n-Necât –Felsefenin Temel Konuları-**, trc. Kübra Şenel, Kabalcı Yay, İstanbul 2012.)

_____, **Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkîyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye**, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985.

_____, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler –Burhân-**, (trc. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006.

_____, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş –Medhâl-**, (trc. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006.

_____, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I, (el-İlâhiyyât),** (trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2004.

_____, **Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II**, **(el-İlâhiyyât),** (trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2005.

_____, **Kitâbu'ş-Şifâ Sofistik Deliller -Safsata-**, (trc. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006.

_____, **Kitâbu'ş-Şifâ en-Nefs**, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975.

_____, **Kitâbu'ş-Şifâ Topikler (Cedel)**, (trc. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2008.

_____, **Kuşların Öyküsü -Risâletu't-Tayr-**, (trc. Derya Örs), **İslam Feslefesinde Sembolik Hikâyeler (1)** içinde, İnsan Yay, İstanbul 1997.

_____, **Mantıku'l-Meşrıkiyyîn**, (nşr. Muhibuddin Hatib), Kahire 1338/1910.

_____, **el-Mebde' ve'l-me'âd,** (nşr. Abdullah Nûrânî), İntişârât-ı Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî - Dânişgâh-ı MacGill, Tahran 1363.

_____, **Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-nefs** içinde, Kahire 1952, s. 145-178.

_____, (?), **Mi'raj Nama**, (trc. Peter Heath), **Allegory and Philophy in Avicenna (Ibn Sînâ)** içinde, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992.

_____, **el-Mübâhasât**, (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1413/1992.

_____, **Nâs Sûresi Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 255-258.

_____, **Risâletu ahvâli'n-nefs,** (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-Nefs** içinde, Kahire 1952, s. 45-144.

_____, **Risâle fi'l-birr ve'l-ism (İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risâlesi),** (trc. Gürbüz Deniz), **Diyânet İlmî Dergi**, c. 50, sy. 1, Ankara 2014, s. 229-243.

_____, **Risâle fi'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-Nefs** içinde, Kahire 1952, s. 194-199.

_____, **Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-Nefs** içinde, Kahire 1952, s. 181-192.

_____, **Risâle-i Hay ibn Yakzan ve Şerhi**, (trc. Derya Örs), **Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan** içinde, İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 283-338.

_____, **Risâletu'l-adhâviyye fi emri'l-me'âd,** (nşr.-trc. Mahmut Kaya)**, Felsefe ve Ölüm Ötesi** içinde, Klasik Yay, İstanbul 2011, s. 1-46.

_____, **Şerhu kitâbi esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû**, (nşr. Abdurrahman Bedevi), **Aristû 'inde'l-'Arab** içinde, Mektebetü'n-nehdati'l-mısriyye, Kahire 1947, s. 35-73.

_____, **et-Ta'lîkât**, (nşr. Abdurrahman Bedevi), y .y., ts.

_____, **et-Ta'lîkât alâ havâşî kitâbi'n-nefs li-Aristûtâlîs,** (nşr. Abdurrahman Bedevi), **Aristû 'inde'l-'Arab**içinde, Kahire, 1947, s. 75-116.

_____, **Tefsîru ayeti'n-nûr**, (nşr. Hasan Âsî), **et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugâtü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ** içinde, el-Müessesetü'1-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', Beyrut 1983, s. 86-88. (Türkçe tercümesi: **Nûr Ayeti Tefsiri**, (trc. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yay, Ankara 2003, s. 231-234.)

_____, **Tevhîd ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine, (er-Risâletü'l-arşiyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve)**, (trc. Mahmut Kaya), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, İstanbul 2003, s. 307-323.

_____, **Uyûnu'l-Hikme**, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980.

İhvân-ı Safâ, **Resâilu İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ**, (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut-Paris 1995.

İzmirli, İsmail Hakkı**, İslam'da Felsefe Akımları**, (Sad. Ahmet Özalp), Kitâbevi Yay, İstanbul 1997.

_____, "İbn Sînâ Felsefesi: Şahsiyyet ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler (1937)** içinde, TTK Yay, İkinci Baskı, Ankara 2009, s. 39-72.

Janssens, Jules, "Bahmanyar İbn Marzuban, A Faithful Discipline of İbn Sînâ?" **Before anda After Avicenna** içinde, (ed. David Reisman) Leiden: Brill, Boston 2003, s. 177-197.

Kal, Victor, **On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle**, (Philosophia Antiqua), sy. 46, Leiden: E. J. Brill, 1988.

Kalın, İbrahim, **Varlık ve İdrak -Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru-**, (trc. Nurullah Koltaş) Klasik Yay, İstanbul 2015.

Kaş, Murat, "**Osmanlı Devri Kelamcılarının Bilgi Kaynağı Olarak Keşfe Bakışı"**, (Yayınlanmamış YLT), MÜSBE, İstanbul 2007.

Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, (2009/2), c. 14, sy. 27, s. 57-91.

_____, "Şükûk ale'l-Uyûn: Uyûnü'l-Mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine", **İslam Araştırmaları Dergisi**, (2012), sy. 27, s. 29-67.

_____, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi-**, Klasik Yay, İstanbul 2011.

Kaya, Mahmut, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yay, İstanbul 1983.

_____, "Kindî ve Felsefesi", **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 15-104.

_____, "Âmirî", **TDVİA**, c. 3, s. 68-72.

_____, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî", **TDVİA**, c. 10 s. 154-157.

_____, "Fârâbî", **TDVİA**, c. 12, s. 145-162.

Keklik, Nihat, "Türk-İslam Filozofu İbn Sînâ, Hayatı ve Eserleri", **Felsefe Arkivi**, (1981), sy. 22-23, s. 1-53.

Kindî, **Akıl Üzerine (Risâle fi'l-Akl)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 264-267.

_____, **Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve ma yahtacu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 268-285.

_____, **Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (Risâle fî ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve ta'atihî lillâhi te'âlâ)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 228-239.

_____, **İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ),** trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 126-177.

_____, **Nefis Üzerine (el-Kavl fi'n-nefs)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 244-250

_____, **Tarifler Üzerine (Risâle fi'l-hudûd ve'r-rusûm)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 178-189.

_____, **Uyku ve Rüya'nın Mahiyeti Üzerine (Risâle fi mahiyeti'n-nevm ve'r-rü'ya)**, (trc. Mahmut Kaya), **Felsefî Risâleler** içinde, Klasik Yay, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 253-263.

Köz İsmail, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", **Felsefe Dünyası**, (2004/2), sy. 40, s. 41-54.

Kurtoğlu, Zerrin, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Asa Yay, Bursa 2000.

Kuşpınar, Bilal, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, MEB Yay, Ankara 2001.

Kutluer, İlhan, **Akıl ve İtikâd: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

_____, **İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, (yayımlanmamış doktora tezi) MÜSBE, İstanbul 1990.

_____, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yay, İstanbul 1996.

_____, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İz Yay, 2. Baskı, İstanbul 2012.

_____, "Calinus", **TDVİA**, c. 7, s. 32-34.

_____, “Düşünme”, **TDVİA**, c. 10, s. 53-57.

_____, “Hay b. Yakzân”, **TDVİA**, c. 16, s. 551-553.

_____, “Ma‘kûl”, **TDVİA**, c. 27, s. 459-460.

_____, “İttisâl”, **TDVİA**, c. 23, s. 484-485.

Küyel, Mübahât T, “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler”, **İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı** içinde, (der: Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 749-792.

_____, “İbn Sînâ’da Faâl Aklın Kökleri”, **İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı** içinde, (der: Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. .

Macit, Muhittin, “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”, **MÜİF Dergisi**, (2004/1), sy.26, s. 5-21.

_____, “İbn Sînâ’nın Platon ve Aristoteles’e Karşı Tutumu”, **Uluslararsı İbn Sînâ Sempozyumu** içinde, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2008, s. 267-277.

Lesher, J. H., “The Meaning of Nous in the Posterior Analytics”, **Phronesis**, (1973), sy. 18/1, s. 44-68.

Marmura, Michael., E., “Avicenna’s Psychological Proof of Prophecy”, **Journal of Near Eastern Studies, (**1963), sy. 22, s. 49-56.

_____, “Plotting the Course of Avicenna’s Thought”, **Journal of the American Society**, (1991), sy. 111/2, s. 333-342.

Mâturîdi, Ebû Mansûr, **Te’vilâtu’l-Kur’ân**, (ed. Bekir Topaloğlu-nşr. H. İbrahim Kaçar), Mizân Yay, İstanbul 2007.

McGinnis, John, **Avicenna**, Oxford University Press, New York 2010.

Medkur, İbrahim**, el-Mu’cemu’l-Felsefî,** Kahire 1403/1983**.**

_____, “Fârâbî”, **İslam Düşüncesi Tarihi** içinde, ed. M. M. Şerif, (trc. Osman Bilen), c. 2, İnsan Yay, İstanbul 1996, s. 67-86.

Michot, Yahya J., “Al-Fârâbî and His Fluence on the Early Avicenna: The Evidence from The Kitâb Al-Mabda’ wa’l-Ma’ad”, **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri** içinde, Elis Yay, Ankara 2005, s. 327-340.

_____, "Al-Nukât wa'l-Fawâid: An Important Summa of Avicennian Philosophy", **Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception**, (ed. Peter Adamson), The Warburg Institute, London 2007, s. 90-123.

Mukatil b. Süleyman, **Tefsîr-i Kebîr**, (thk. Abdullah Mahmûd Şehhate,-tec M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yayınları, İstanbul 2006.

Nasr, S. Hüseyin, "Epistemological Questions; Relations Among Intellect, Reason and Intuition with in Diverse Islamic Intellectual Perspectives", **Islamic Philosophy, from Its Origin to the Present,-Philosophy in the Land of Prophecy** içinde, State University of New York Press 2006, s. 93-103.

_____, **Makaleler II** , (trc. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay, İstanbul 1997.

Netton, Ian R., **Fârâbî ve Okulu**, (trc. Mehmet Vural), Elis Yay, Ankara 2005.

Okumuş, Mesut, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu –İbn Sînâ Örneği-,** Araştırma Yay, Ankara 2003.

_____, **Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu -Gazzâlî Örneği-,** Ankara Okulu Yay, Ankara 2006.

Olguner, Fahrettin, "Eflâtun", **TDVİA,** c. 10, s. 469-476.

Öçal, Şamil, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefî Sorular", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, (1999), c. 2, sy. 4, s. 123-141.

Öktem, Ülker, "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", **AÜDTCF Dergisi**, (2000), c. 40, sy. 1, 2, s. 159-188.

Öner, Necâti, **Klasik Mantık**, (7. Baskı), Bilim Yay, Ankara 1996.

Özcan, Muttalip, **Aristoteles, Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, BilgeSu Yay, Ankara 2011.

Özcan, Zeki, "Aristoteles'te Nous Kavramı", **Cogito -Aristoteles-**, (2014), sy. 77, s. 150-180.

Özel, Aytekin, "Akıl Yürütme Lafzı ve Akıl İlkeleri Üzerine Bir Açıklama", **Felsefe Dünyası**, (2012/1), sy. 55, s. 216-222.

Özgel, İshak, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugâvî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", **Arayışlar Dergisi**, (2001), sy. 5-6, s.89-114.

Özturan, Hümeyra, **Akıl ve Ahlâk –Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, Klasik Yay, İstanbul 2013.

Peker, Hidâyet, **İbn Sînâ Epistemolojisi**, Arasta Yay, Bursa 2000.

_____,"Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", **UÜİF Dergisi,** (2008), c. 17, sy. 1, s. 157-176.

Peters, Francis, E., **Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus**, Leiden Brill 1968.

_____, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (trc. Hakkı Hünler), Paradigma Yay, İstanbul 2004.

Philoponus, John, **In Aristotelis Analytica Posteriorum, Commentaria Cum Anonymo in Librum XIII,** (ed. M. Wallies), Berlin 1909.

_____, **On Aristotle's Posterior Analytics 1.1-8,** (trc. Richard McKirahan-ed. Richard Sorabji), Duckworth 2008.

_____, **On Aristotle, Posterior Analytics 1.19-34,** (trc. Owen Goldin, Marije Martjin- ed. Richard Sorabji), Bristol Classical Press 2012.

_____,(?) **On Aristotle's Posterior Analytics 2**, (trc. Owen Goldin-ed. Richard Sorabji), London 2009.

Pines, Sholmo, "İbn Sînâ ve Risâletü'l-Füsûs fi'l-Hikme'nin Yazarı", (trc. Kifâyet Özaydın), **AÜİF Dergisi**, (1973), c. XIX, s. 193-196.

Platon, **Devlet**, (trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay, 26. Baskı, İstanbul 2014.

_____, **Theaitetos**, (trc. Macit Gökberk), MEB Yay, Ankara 1997.

_____, **Menon**, (trc. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay, Ankara 1989

Plotinus, **The Six Enneads**, (trc. Stephen MacKenna ve B. S. Page), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, M.I., London, t.y. (Beşinci Ennead'ın

Türkçe tercümesi: **Dokuzluklar V (Enneads)**, (trc. Zeki Özcan), Birleşik Yay, Ankara 2011.

Poincare**,** H., **Bilimin Değeri**, (trc. Fethi Yücel), MEB. Yay, İstanbul 1989.

Rappe, Sara, **Reading Neoplatonism, Non-Discurtsive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius**, Cambridge University Press, Newyork 2000.

Râzî, Fahreddîn, **el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî İlmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'îyyât**, (nşr. M. Mutasım Billah el-Bağdâdî)), Dâru'l-kütübi'l-'arabî, Beyrut 1990.

_____, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât, Dâru't-tıbâati'l-'âmira, İstanbul 1290. (Son iki nemâtın Türkçe tercümesi: **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, (trc. Ömer Türker), Hayy Kitap Yay, İstanbul 2010)

Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor - trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 59-79.

_____, The Making of Aristotelian Tradition: The Transmissions, Contents and Structure of Ibn Sina's al-Mubahatat (The Discussions), UMI, 2001.

Rizvi, Sajjad H., "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabi ve Molla Sadra", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor - trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 247-269.

Rorty, Richard, "Intuition", **Encyclopedia of Philosophy**, (ed. Paul Edwards), c. IV, The Macmillan Company, New York 1967, s. 204-212.

Ross, W.D., **Aristoteles,** (trc. Ahmet Arslan vd.), Ege Ü. Yay, İzmir 1993.

_____, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A Revised Text With Introduction and Commentary, Oxford University Press, New York 1949.

Sarıoğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yay, İstanbul 2003.

Sorabji, Richard, **Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence**, Cornell University Press, Ithaca-New York 1990.

Strobino, Riccardo, "Avicenna's Use of the Arabic Translation of the Posterior Analytics and the Ancient Commentary Tradition", **Oriens**, (2012), 40, Cambridge, UK, S. 355-389.

Suhreverdî, Şihâbuddîn, **Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk**, (nşr ve tahkik. Henry Corbin) **Mecmua-i Musânnefât-i Şeyh-i İşrâk** içinde, Tahran 1373, c. 1; (Türkçe Tercümesi: **Sühreverdî'nin İşrak Felsefesi -Hikmetü'l-İşrâk-, (**trc. Tahir Uluç), İz Yay, 2. Baskı, İstanbul 2012.)

Taberî, Muhammed b. Cerir, **Taberî Tefsiri**, (thk. ve ihtisar: Muhammed Ali es-Sabunî, Salih Ahmed Rıza- trc. Mehmet Keskin), Ümit Yay, İstanbul, t.y.

Taylan, Necip, "Bilgi", **TDVİA**, c.2, s. 157-161.

Tehânevî, Muhammed Ali, **Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn I-II**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

Terkan, Fehrullah, "Al-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflâtuncu Bir Eser: Risâle fi'l-İlmi'l-İlahî", **Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi**, (2006/1), sy. 20, s. 185-226.

Turhan, Kasım, **Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmiri ve Felsefesi**, MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1992.

Türker, Ömer, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı**, İsam Yay, İstanbul 2010.

_____, "Nefs" (İslâm Düşüncesi), **TDVİA**, c. 32, s. 529-531.

_____, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", **İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler** içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yay, İstanbul 2013, s. 603-654.

_____, **Seyyid Şerif Cürcânî'nin Te'vil Teorisi**, (Yayınlanmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2006.

Uluç, Tahir, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", **SÜİF Dergisi,** (2009), sy. 27, s. 65-95.

Uludağ, Süleyman, "Basîret" **TDVİA**, c.5, s.103.

_____, "Firâset", **TDVİA**, c.13, s.116-117

Uyanık, Mevlüt, "İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri", **İslamiyat Dergisi,** (2004), c. 7, sy. 2, s. 103-111.

Üçer, İbrahim Halil, **Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği**, (Yayınlanmamış YLT), MÜSBE, İstanbul 2007.

_____, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, (trc. İbrahim Halil Üçer), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 37-90.

Uysal, Enver, **Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları,** Emin Yayınları, Bursa 2008.

Ülken, Hilmi Z., "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", **AÜİF Dergisi**, (1955), c. 4, sy. 1, s. 81-94.

_____, **Felsefeye Giriş**, AÜİF Yay, Ankara 1958.

Wisnowsky, Robert, **İbn Sînâ Metafiziği**, (trc. İbrahim H. Üçer), Klasik Yay, İstanbul 2010.

_____, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek" **İslam Felsefesine Giriş** içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay, İstanbul 2007, s. 103-170.

Yaren, Tahir, **Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler**, İlâhiyât Yay, Ankara 2003.

Yavuz, Y. Şevki, "Vahiy", **TDVİA**, c. 42, s. 440-443.

_____, "Peygamber", **TDVİA**, c. 34, s. 257-262.

Yıldız, Mustafa, "İbn Sînâ'da Kutsal Akıl Öğretisi", **Journal of Islamic Research**, (2010 / 2), sy. 21, s. 83-110.

ÖZET

Gürsoy, Adnan, İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi, Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. Gürbüz Deniz, 251 s.

Sezgi (hads), İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinin ve nübüvvet teorisinin merkezî kavramlarından biridir. Kavramın bilgi felsefesindeki önemi, aklî bilgiye ulaşmak konusundaki işlevine; nübüvvet teorisi bakımından önemi, nebevî bilginin imkânını ve aklîliğini felsefî bir perspektiften temellendirmede istihdam edilmesine dayanır. Sezgi teorisinin kaynakları, İslam dininin temel metinleri, İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefî mirasın sağladığı kavramsal ve kuramsal zemin ve filozofun kendi felsefî tecrübesidir. Sezgi teorisinin temelleri filozofun, Metafizik, Mantık ve nefis teorisi kapsamında ortaya koyduğu bazı ilkeler ve kavramlardır. Bu temelde sezgi kavramının, fikir mukabili bir akletme yolu, akleden öznenin mizâcı ve ahlakî arınmışlığına bağlı olarak derecesi belirlenen bir meleke; aklî bir ittisal, ilâhî bir feyz olarak tanımlandığı görülmektedir.

İbn Sînâ, orta terimin elde edilmesini yani sebebin bilinmesini içermesi nedeniyle aklî karakterini vurguladığı sezgisel bilginin, tüm bilgi alanlarını kapsayabileceğine işaret etmiştir. Sezgisel bilginin değeri, felsefî faaliyetin asıl gayesi olan yetkinliğe katkısından kaynaklanır. Bu bakımdan, nazarî bir erdem olan sezgi, insanın yetkinleşme yolculuğunda hazırlığının tamlığını ifade eder. Sezgisel bilginin kesinliği, ilkesi olan sezgi yetisinin gücünden kaynaklanır. Filozofun önermeler tasnifinde "sezgiseller", "kabul edilmesi zorunlu olan kesin bilgiler" içinde yer alır. Sezgi teorisinin zirvesi, nebevî gücün aklî yönünü oluşturan ve sezginin en yüksek derecesi olarak tanımlanan kutsî akıl kavramıdır. İbn Sînâ bu kavrama yüklediği anlam ile İslam düşüncesinde bir çığır açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sezgi, Fikir, Orta Terim, Mizaç, İttisâl, Faâl Akıl, Aklî Nefis, Nübüvvet, Kutsî Akıl.

ABSTRACT

Gürsoy, Adnan, Avicenna's Theory of Intuition, Ph.D. Dissertation, Advisor: Assoc. Prof. Gürbüz Deniz, 251 p.

Intuition (hads) is one of the central concepts in Avicenna's theory of epistemology and prophecy. The importance of the concept for epistemology derives from its function in the process of acquiring the intellectual knowledge.It is also significant in the theory of prophecy as its is utilized as the base of the possibility and rationality of the prophetic knowledge from a philosophical perspective. The sources of Avicenna's theory of intuition include Islam as a religion, the conceptual and theoretical tradition that Avicenna inherited, and his own philosophical experience. The foundations of the intuitive knowledge are the principles and concepts that he presented within the scope of Metaphysics, Logic, and his theory on soul. In this context, the intuition concept has been defined as (i) a way of acquiring knowledge as an equavalent of reflection, (ii) a faculty whose degree is determined by the humor and moral purity of one who intellects, (iii) an intellective conjunction and divine emanation.

Avicenna has pointed out that the intuitional knowledge can cover all knowledge areas, since it -due to its rational character- provides the inference of middle term, namely, the knowledge of causes. The value of the intuitional knowledge comes from its contribution to the course of perfection, which is the ultimate aim of philosophical activity. In this respect, intuition as a theoretical virtue signifies the completeness of the human being's preparation in his course of perfection. The certainty of the intuitional knowledge relies on the power of intuitive faculty as its basis. The "intuitions" are included under "the most definite knowledge that must be accepted" in Avicenna's classification of propositions. The peak of intuition theory is the concept of sacred intellect, which forms the intellectual aspect of the prophetic power and is defined as the highest degree of intuition. Avicenna has pioneered in the tradition of Islamic thought by his definition to this concept.

Key Words: Intuition, Reflection, Middle Term, Humor, Conjuction, Active Intellect, Rational Soul, Prophecy, Sacred Intellect.