



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLGİNİN MAHİYETİ

Ahmet PEKAYDIN

18937004

Danışman

Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2020

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE BİLGİNİN MAHİYETİ

Ahmet PEKAYDIN

18937004

Danışman

Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2020

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Mahiyeti” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

....../....../.....

Ahmet PEKAYDIN

ÖNSÖZ

“Bilgi nedir” sorusu, bilgi teorileri başta olmak üzere tüm teorik disiplinleri bir şekilde ilgilendiren en temel problemlerden bir tanesidir. Bu problem hakkında Antik Yunan’dan itibaren modern döneme kadar birçok filozof gerek özgün gerekse daha önceki düşünce ekollerine bağlı kalarak birbirinden farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Bu filozoflardan birisi olan İbn Sînâ’nın bilgi tasavvuru, özellikle Ortaçağ İslam düşüncesine en büyük etkiyi yapmış bir düşünür olarak gerek kendinden önceki bilgi anlayışlarını bir şekilde barındırması gerekse kendinden sonraki müslüman filozofların kendi düşüncelerini şekillendirmelerinde belirleyici olması nedeniyle oldukça önemlidir.

Bu çalışmada bilgi teorisinin ilk ve en önemli sorusu olan “bilgi nedir” sorusuna İbn Sînâ felsefesinde cevap aranmaya çalışılacaktır. İbn Sînâ’nın bilgi anlayışı, çoğunlukla kendisine kadar Yeni Eflâtunculuk ve Fârâbî kanalıyla gelen Aristotelesçi bilgi anlayışı üzerine kurulu olsa da ulaştığı sonuç itibarıyla tamamen özgündür. Nitekim bilgiyi metafizik alana çekerek onu bir varlık problemi haline getiren ve insanın bilişsel anlamda geçirdiği süreci tümüyle ontolojik bir vakıa olarak öne süren belki de ilk büyük filozof İbn Sînâ’dır. Buna paralel olarak onun konu hakkındaki düşünceleri psikoloji ve metafizik eserlerinde yoğunlaşmıştır.

Çalışmamız kavramsal düzeyde bir bilgi araştırması olmayıp ontolojik olarak bilginin mahiyeti üzerine yoğunlaşacağı ve konu yalnızca İbn Sînâ felsefesi çerçevesinde ele alınacağı için kullanılacak kaynaklar da bu doğrultuda olacaktır. Çalışmamızın ana kaynaklarını kendi eserleri başta olmak üzere doğrudan İbn Sînâ felsefesine yoğunlaşan çalışmalar teşkil etmektedir. İbn Sînâ’nın sistematik eserlerinin nefis ve metafizik bölümleri başta olmak üzere müstakil olarak ele aldığı

ve konuyla ilgili olan risaleleri çalışmanın merkezi kaynaklarıdır. Bunlara ek olarak son dönemlerde yapılan ve İbn Sînâ felsefesine yoğunlaşan çalışmalar da ikincil kaynakları oluşturmaktadır. İbn Sînâ dışındaki filozofların görüşleri, gerek kendi eserlerinden olsun gerekse onlar üzerine yapılmış çalışmalar olsun ele alınmamıştır. Bu çalışmanın konusu bilginin mahiyeti, sınırları ise İbn Sînâ felsefesinden ibaret olacaktır.

Son olarak gerek teorik konularda gerekse pratik hayatta istisnasız her türlü desteğini gördüğüm ve bu çalışmanın başından sonuna kadar hiçbir fedakârlığı esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Necmi DERİN'e sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca her konuda ilmi kişiliğiyle bize yol gösteren ve yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Nazım HASIRCI başta olmak üzere çeşitli yardımlarını gördüğüm Arş. Gör. Alaattin TEKİN ve Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR'a şükranlarımı sunarım.

Ahmet PEKAYDIN

Diyarbakır 2020

ÖZET

İbn Sînâ bilgiyi “bilinen şeyin mahiyetinin bilen öznede hâsıl olması” şeklinde tanımlar. Onun bilgiyi bu şekilde tanımlaması, teorik altyapısı sağlam kurulmuş bir sistemden kaynaklanır. Bu altyapının merkezinde ise hiç kuşkusuz onun insan anlayışı yer almaktadır. Zihin ve beden gibi iki cevherden meydana gelen insan, İbn Sînâ’nın bilgi anlayışının ana karakteristiğini belirlemiştir. İnsanın söz konusu ikili yapısına bağlı olarak onda meydana gelen idrakler de ayrı ayrı değerlendirilir. Zihin, kendi aklî yapısına bağlı olarak aklî varlıkları idrak ederken beden, kendi maddî yapısından dolayı yalnızca maddeyi idrak edebilir. Bu ayırımdan kaynaklı olarak insanda bir tümel bir de tikel olmak üzere iki idrak türü meydana gelir. İbn Sînâ, bir idrakin bilgi olabilmesi için onu meydana getiren tüm unsurların maddeden tamamen mücerret aklî varlıklar olması gerektiğini düşünür. Buradan hareketle, nesneye ait maddî suretin insan bedeninde yer etmesiyle tikel idrak meydana gelirken aynı nesneye ait soyut mahiyetin insan zihninde meydana gelmesi sonucu tümel idrak meydana gelir ki İbn Sînâ’ya göre asıl bilgi işte budur. Bu anlayıştan kaynaklı olarak bedene bağlı idraklerin hiçbirisi kendi başına bilgi olmayıp yalnızca bilgiye ulaşmada birer vasıta işlevi görürler. İbn Sînâ’ya göre bilgiyi meydana getiren kurucu unsurların tamamı faal akıl kaynaklıdır. Bu durumda bilginin ontolojik kaynağı da faal akıl olmaktadır. Bu nedenle insanın bir nesneyi bilmesi demek, o nesnenin faal akılda bulunan mahiyetinin insan zihninde meydana gelmesi demektir ki bu noktada etkin rol faal akla aittir. Bilgiyi elde etmek için insana düşen ise faal akıl ile sürekli ittisal halinde olmaktır. Faal akıl ile ittisal halinde olmanın nihaî yolu ise sezgidir.

Anahtar Sözcükler: İbn Sînâ, Bilgi, İdrak, İlim, Duyu, Sezgi

ABSTRACT

Avicenna defines knowledge as "that which is known manifesting in the subject that recognizes its nature." His defining knowledge as such is caused by a system with a solid foundation. A solid foundation that doubtlessly featured his concept of human at its core. Human beings, who consist of two essences, mind and body, have constituted the main characteristic of Avicenna's understanding of knowledge. The two cognitive aspects that exist in them as a result of the duality of human beings are evaluated separately. While the mind comprehends abstract beings in accordance with its mental structure, the body, as a result of its material nature, can only comprehend matter. As a result of this division, two types of comprehension occur in human beings: universal and particular. Avicenna believes that in order for comprehension to become knowledge, all the elements that make it up need to be absolute abstract beings. Hence while the material form of the object manifesting in the human body leads to particular comprehension, the abstract nature of the same object manifesting in the human mind leads to universal comprehension, which according to Avicenna, is real knowledge. Therefore comprehension that results from the body is not real knowledge on its own but merely functions as a means for reaching knowledge. According to Avicenna, the source of all the founding elements of knowledge is the active intellect. Thus the ontological source of knowledge is also an active intellect. Consequently, a human being knowing an object means the nature of the object, which is in the active intellect, manifesting in the human mind. In this process, the essential role is of the active intellect. What human beings need to do in order to gain knowledge is to always be connected with the active intellect. The way to be connected with the active intellect is through intuition.

Key Words: Avicenna, Knowledge, Cognition, Science, Sense, Intuition

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ	1
1. TEZİN KONUSU VE AMACI.....	1
2. TEZİN YÖNTEMİ VE KAPSAMI	2
3. LİTERATÜR VE YAPILAN ÇALIŞMALAR	7

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSANIN BENLİĞİ

1.1. NEFS	9
1.2. AKIL	13
1.3. RUH.....	16
1.4. ZİHİN.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

BEDENİN İDRAKİ

2.1. BEDENSEL GÜÇLER / PRATİK AKIL	19
2.1.1. Tabîî Güçler	21

2.1.2. Hareket Güçleri	23
2.1.3. İdrak Güçleri.....	24
2.2. DUYUSAL / TİKEL İDRAK.....	28
2.2.1. Hissî İdrak.....	31
2.2.2. Hayalî İdrak	33
2.2.3. Vehmî İdrak	33
2.3. BİLGİDE DUYULARIN İŞLEVİ.....	34

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİHNİN İDRAKİ

3.1. ZİHNİN ZÂTİ / TEORİK AKIL	41
3.1.1. Boşluktaki İnsan Metaforu	41
3.1.2. Zihin Aklî Bir Cevherdir.....	45
3.1.3. Zihin Basittir	48
3.1.4. Zihnin Yetkinliği Bilmektir	49
3.2. AKLÎ / TÜMEL İDRAK.....	50
3.2.1. Aklî İdrakin Unsurları	51
3.2.2. Aklî İdrakin Mahiyeti.....	60
3.2.3. Aklî İdrak Dereceleri.....	67
3.3. BİLGİDE SEZGİNİN İŞLEVİ.....	70
SONUÇ	78
TABLolar.....	85
KAYNAKÇA.....	88

KISALTMALAR

A.Ş.	: Anonim Şirket
bkz.	: Bakınız
C/c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
İBB.	: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU VE AMACI

Bu tezin teorik çerçevesini psikolojik ve epistemolojik problemler teşkil etmektedir. Ancak tezin nihâî amacı, tamamen epistemolojik bir probleme odaklanmıştır: Bilgi nedir? Epistemolojinin en merkezi problemi olan bilginin mahiyeti, başta bilgi teorileri olmak üzere tüm felsefî disiplinleri bir şekilde ilgilendiren en önemli problemlerin başında gelir. Her ne kadar bu problem bilgi teorilerinde başlı başına ele alınıp incelense de diğer tüm teorik disiplinler, kendi muhtevalarını teşkil eden problemleri, sahip oldukları bilgi anlayışından hareketle ele alırlar. Bu nedenle söz konusu problemin etki alanı, tüm teorik disiplinlerin etki alanına dâhildir.

Bilgi teorisi adı altında yapılan çalışmaların çoğunun aksine bu tezde “bilgi” kavramının kullanımı, kavramsal düzeyde kalmayıp tümüyle bilginin ontik yapısını ifade etmek amaçlı kullanılmıştır. Dolayısıyla konu salt teorik düzlemde değil, ondan daha fazla psikolojik yön ön planda olacak şekilde ele alınmıştır. Daha açık ifadesiyle bu tez, bilgi derken insan benliğinde gerçekleşen hangi durumların kastedildiğini anlamayı amaçlamaktadır. Tezin temel konusunu ifade eden “bilginin mahiyeti” bu şekilde anlaşılmalıdır.

Çalışmanın ele alınacağı çerçeve ise İbn Sînâ felsefesinden ibaret olacaktır. Psikolojik ve epistemolojik problemleri olabildiğince teferruatlarıyla ele alması ve birçok noktada özgün görüşler ortaya atması nedeniyle İbn Sînâ, bu konuda İslam filozoflarının hiç şüphesiz en önde gelenidir. Onun bilgi anlayışının dayandığı temellerin kendisinden önce uzun bir geçmişi vardır. Kendisinin bilgi anlayışını şekillendiren temel ilkeler, Yeni Eflâtunculukla birlikte dönüşüme uğramış bir

Aristotelesçilik üzerine kuruludur. Ancak özellikle konumuz çerçevesinde ele alındığında İbn Sînâ yalnızca bu düşünceyi aktarmakla kalmamış, miras aldığı tüm düşünsel muhtevayı kendi süzgecinden geçirerek bu geleneğe orijinal katkılar yapmıştır. Dolayısıyla Aristotelesçi düşüncenin bilgi anlayışı söz konusu olduğunda İbn Sînâ felsefesi bir dönüm noktasıdır. Hem bu öneminden hem de İslam düşüncesinde bulunduğu konumdan dolayı çalışmayı onun felsefesi içerisinde ele almayı uygun gördük.

2. TEZİN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

İbn Sînâ'nın genel anlamda düşünce sistemi, özel olarak da problem ve kavramları ele alış biçimi bütünlük arzeden bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan filozofun bir felsefî problem hakkındaki görüşlerini, diğer problemler karşısındaki tavrını göz ardı ederek anlamak mümkün değildir. Bunun en bariz sebebi filozofun sahip olduğu sistematik bir varlık tasavvuru olduğu söylenebilir. Bu varlık tasavvurunun temelinde yatan üç etmen bulunmaktadır. Birincisi hiç kuşkusuz, bir takım dönüşümler geçirerek kendisine kadar intikal etmiş olan Aristotelesçi düşüncedir. İbn Sînâ düşüncesinin oluşumunda en belirgin etkiye sahip düşüncenin bu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Başka bir deyişle İbn Sînâ düşüncesinin en bariz ve en temel niteliği bir Aristotelesçi olmasından ileri gelir. İkinci olarak İbn Sînâ'nın içerisine doğduğu İslam medeniyeti, hâlihazırda yüksek düzeyde fıkırsel tartışmaların yapıldığı aktif bir mecra olma özelliğine sahipti. Mu'tezilî kelâmcılar başta olmak üzere birçok düşünür, felsefî diyebileceğimiz tarzda problemler öne sürmüş olsa da bu tartışmalara rengini veren esas unsurun dinî argümanlar olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla filozofun yaşadığı çağda Antik Yunan düşüncesinin etkisinden daha fazla etkiye sahip bir din geleneği mevcuttu. İbn Sînâ, müslüman bir filozof olması itibarıyla de zaten bu geleneğin doğrudan bir temsilcisi konumundaydı. Fakat ana problemler söz konusu olduğunda bu iki fikir geleneği çok keskin bir biçimde birbiriyle çatışan tezler öne sürmekteydi. Bu noktada İbn Sînâ, bu temel çatışma noktalarını aşmak amacıyla selefi Fârâbî'den kendisine intikal eden ve özünde bir uzlaştırma gayretinin ürünü olan Yeni Eflâtuncu doktrinleri benimsemiştir. Bu düşüncenin de felsefe tarihine en bariz etkisi sudûr teorisi olmuştur. Özünde bir tek salt akıl olan Tanrı ile bünyesinde çeşitlilik barındıran

maddî âlem arasındaki ilişkiyi açıklama gayreti olan bu teori, İslam Meşşâîleri tarafından kabul görmüş ve tüm varlık hiyerarşisini açıklamak için düşünce sisteminin merkezine yerleştirilmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinin temelinde yatan üçüncü ve bir bakıma en belirleyici niteliğe sahip etmenin Yeni Eflâtuncu düşünce ve onun özünü teşkil eden sudûr teorisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Varlıktaki gerek ontolojik gerek epistemolojik her türlü oluşumun kendisiyle açıklandığı sudûr teorisi, İbn Sînâ düşüncesinin temelini teşkil etmektedir. Filozof bu teoride, her varlığın nedensellik ilişkisine bağlı olarak bir hiyerarşiye sahip olduğunu düşünmektedir. Bu da yapısal ve işlevsel olarak bütünleşmiş bir varlık düşüncesi anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan söz konusu üç etkiyi bir araya getirdiğimiz zaman özgün diyebileceğimiz bir İbn Sînâ düşünce sistemi ortaya çıkmaktadır. Tüm olguların birbiriyle bağlantılı olduğu bu sistemin çok temel iki noktası olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktalardan ilki, bütün varlık felsefesini dayandırdığı ve Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) olarak nitelediği Tanrı'dır. Bu düşünce, İbn Sînâ'nın varlık tasavvurunu tümüyle şekillendirmiş olması bakımından mutlak bir öneme sahiptir. Zira Tanrı, tüm varlığın nihaî sebebi olması yanında yetkinlik bakımından en üstünü, kendisi dışındaki bütün varlıkların kendisiyle açıklandığı ve dolayısıyla yokluğu düşünülemeyen tek varlıktır. Bu bakımdan O, varlık hiyerarşisinin temel kavramı olmayı en çok hakeden varlıktır. Bu kavramın İbn Sînâ düşüncesinde ne derece ehemmiyetli olduğunu anlamak açısından şunlar söylenebilir: İbn Sînâ'nın varlık tasavvuruna yön veren bir takım ayrımlar vardır. Bunlardan ilki olan varlık-mahiyet ayrımı, özü itibarıyla Tanrı ve âlem arasındaki ontolojik farklılığa vurgu yapmaktadır. Bu tasnifin etki alanı Tanrı fikri ile sınırlı kalmaktan ziyade onun dışındaki tüm varlığı algılama biçimimizi şekillendirmektedir. Nesnelerin varlığından ayrı bir mahiyeti olduğu düşüncesi, zihnin nesneye bakış açısına köklü bir etki yapacaktır. Nitekim ileride görüleceği gibi bu ayrım, İbn Sînâ'nın bilgi anlayışının şekillenmesinde en kritik rollerden birini üstlenecektir. Yine aynı gayeye hizmet eden zorunlu-mümkün ayrımı da özü itibarıyla tüm mevcudatın Tanrı'nın eseri olduğuna vurgu yapmakla kalmamakta, aynı zamanda insanın da dâhil olduğu mümkün varlıklara bir mahiyet biçmektedir. Böyle keskin bir ayrım üzerinden düşünüldüğünde Tanrı kavramını bir an

zihnimizden sildiğimizi düşünecek olursak İbn Sînâ'nın akıl yürütmelerine dayanarak tasarladığımız istisnasız tüm ontolojik izahlar temelsiz kalacaktır. Çünkü tüm varlıkların nedensellik ilişkisi içerisinde birbirine bağlı olarak etkinlik gösterdiği bir varlık düzenindeki hiyerarşinin, kendisi nedenli olmayan bir nedende durmak zorunda olduğu düşüncesi, Tanrı'dan bağımsız varlığı ele almayı imkânsız kılmaktadır. Bu neden, kendisiyle tüm şeylerin hakikatinin açıklandığı ilk ve asıl nedendir. İşte bu tür bir varlık tasavvurunda ilk neden gözardı edilerek hiçbir varlık izah edilememektedir.

İbn Sînâ düşüncesinde birinci temel nokta olan Tanrı'nın bu denli merkezi öneme sahip olması varlık felsefesi açısındanadır. Bu sistemin bir de ikinci temel unsuru vardır ki, o da kendisi bizâtihi bu varlık düzeninin bir parçası olması yanında varlıkla bilişsel anlamda doğrudan ilişki içerisinde olan insandır. Varlık problemini şekillendirmesi açısından Tanrı'nın konumu ne ise epistemolojik problemler söz konusu olduğunda insan aynı konuma sahiptir. Zira varlıkla doğrudan temas halinde olan insan varlığı için birincil öneme sahip olan problem bizzat “ben” problemidir. Tanrı da dâhil olmak üzere bütün varlığın epistemolojik bir konu olarak ele alınması insan üzerinden olacaktır. Hikmet olgusu da bizâtihi insan benliğinin kendisi dışındaki istisnasız tüm varlıkla kurduğu irtibatın bir ürünü olmasından dolayı bu sürecin işleyişini belirleyen esas unsur, bilen benin mahiyeti olmaktadır. Bu da demek oluyor ki insanı ve insanın bilişsel olarak varlıkla irtibata geçmesine imkân veren yapısını tüm yönleriyle ortaya koymadan epistemolojik süreçleri anlamak imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla epistemolojik bir problemin ele alması gereken ilk meselenin bizzat insanın mahiyetini tüm yönleriyle ortaya koymak olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Sînâ'nın hiçbir düşüncesini bu insan gerçeğini gözardı ederek şekillendirmediği göz önünde bulundurulduğunda insan problemini çözmenin, konunun kendi özü itibarıyla sahip olduğu ehemmiyetin yanında İbn Sînâ felsefesinin mezkûr yapısını çözmek noktasında da bir anahtar işlevi göreceği anlaşılmaktadır. Bu nedenle tezin konusu, çalışmanın başından sonuna kadar insan unsuru temele alınarak işlenmiştir.

İbn Sînâ'nın ontolojik anlamda benimsemiş olduğu düalist varlık anlayışı, onun insan anlayışının ve dolayısıyla da bilgi anlayışının özünü teşkil eder. İnsan,

özü itibariyle zihinden ibaret olmakla birlikte varlığını maddî bir ilişki içerisinde elde eder ki bu ilişki aynı zamanda onun kendi özüne dönmesi noktasında önündeki en büyük engele dönüşür. Kendi özüne dönmesi demek, insanın varlık gayesi olup zâtı ve fiilleri açısından birliğe ulaşması anlamına gelir. Fakat bedeni ile ilişkili olduğu sürece bu birliği sağlaması imkân dâhilinde değildir. Çünkü bedenin de dâhil olduğu maddî âlem, insan zihninin idrakine imkân veren ve şeylerin gerçek hakikati olan aklî/tümel formlardan yoksundur. İlke gereği akıl, yalnızca makûlû idrak edebilirken madde ancak mahsûsu idrak edebilir. Bunlardan birinin diğerini kendinde olduğu şekliyle idrak edebilmesi mümkün değildir. Bu yüzden kendi özü itibariyle aklî bir cevher olan ve insanın benliğini ifade eden nefs/zihin, kendi yegâne fiili olan akletmenin yanında bir de maddeyi yani bedeni yönetmekle uğraşır. İşte zihni bu bölünmüşlükten kurtaracak olan yine faal aklın yardımıyla zihnin kendisinden başkası değildir. Aklî bir cevher olan nefsin kendi yetkinliğini elde etmesi, yalnızca kendi varlık tarzına sahip makûlleri elde etmesine bağlı olarak gerçekleşir. Bu yüzden İbn Sînâ düşüncesinde insanın ontik varlığı, bilgisi ve varlık gayesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir taraftan bilginin mahiyetini belirleyen şey nefsin varlık tarzı olurken diğer tarafta nefsin yetkinlik derecesini belirleyen şey bilgi olmaktadır.

İnsan anlayışı, İbn Sînâ felsefesinin niteliğini belirlerken, onun hem üzerinde en çok durduğu konulardan olması hem de özgün fikirlerini içermesi bakımından merkezi bir konumdur. Konumuz açısından önemi ise İbn Sînâ'nın sistematik bir bilgi teorisi geliştirmemiş, bilgi problemini insanın yapısı, varlık düzenindeki konumu ve varlık gayesine bağlı olarak ele almış olmasından dolayıdır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın bilgi anlayışını, onun insan anlayışından hareketle ortaya koymak gerekmektedir. Bilgi anlayışı, onun psikoloji ve mantık eserlerinde yoğunlaşmıştır. Mantık eserlerinde bilgiyi daha çok yöntem, doğruluk, kesinlik gibi zihinsel ya da kavramsal açıdan ele alırken psikoloji eserlerinde bilginin mahiyeti, nasıl elde edildiği ve bilginin insanda ne tür bir etki yaptığı, kısaca insanın ontolojik anlamda bilgi ile olan irtibatını ele alır. Amacımız, bilginin mahiyetini, yani insan bilişinin ne anlama geldiğini anlamak olduğu için konumuzun muhtevasını teşkil eden problemler psikoloji temelli olmak zorundadır. Bu yüzden tez boyunca konuyu İbn Sînâ'nın psikoloji anlayışı çerçevesinde ele aldık. Bilgi teorisinin diğer temel problemlerini teşkil eden bilginin doğruluğu, kesinliği ve kaynağı gibi konulara yeri

geldiğinde değinilmekle birlikte asıl konumuz bunlar değildir. Bu tezin temel sorusu daha önce de ifade edildiği gibi “bilgi nedir” olacaktır.

İbn Sînâ insanı da cevher ve araz ayrımı çerçevesinde ele alarak onun salt benliği ile benliğine arız olan unsurları birbirinden ayırır. Bilgiyi de insanın bu yapısından hareketle ele aldığı ve gerçek anlamda bilgiyi insanın cevherine hasrettiği için herşeyden önce insanın söz konusu cevherini belirginleştirmek gerekecektir. Bu nedenle tezin birinci bölümünde İbn Sînâ terminolojisinde insanın benliğini ifade etmek amacıyla kullanılan kavramların analiziyle başlandı. Farklı bağlamlarda farklı kavramlarla ifade edilse de bu kavramların insanda birbirinden farklı unsurlar olarak durmayıp hepsinin tek bir zâtı nitelemek amacıyla kullanıldığı hemen anlaşılacaktır. Daha sonra İbn Sînâ’nın bilgi anlayışı, onun zihin-beden düalizmine dayanan tümel-tikel ayrımı çerçevesinde ele alındı. Bu doğrultuda, ikinci bölümde öncelikle insanın cevherinden sayılmayan ancak cevheriyle birlikte bulunan beden yapısı, daha sonra onda meydana gelen idrak türleri ve en son bilgi olması bakımından bu idrak türlerinin değeri ele alındı. Son olarak üçüncü bölümde ise insan cevherine karşılık gelen zihin ve onun idraki ele alındı. İbn Sînâ zihnin ilk önce varlığının kanıtlanması ve daha sonra onun mahiyetinin ele alınması gerektiğini ifade eder. Bu yüzden İbn Sînâ düşüncesinin temeli olan boşluktaki insan metaforundan hareketle zihnin önce varlığı ve daha sonra yapısı ele alındı. Buradan hareketle İbn Sînâ’nın gerçek bilgi dediği aklî idrak, tüm yönleriyle ele alınıp bilginin mahiyetini belirleyen nitelikler ayrıntılandırıldı. Önce bilginin kendileri vasıtasıyla meydana geldiği temel unsurlar, daha sonra bilgiyi meydana getirmek için bu unsurların nasıl bir ilişki içerisinde oldukları ve en son bilgiye ulaşma noktasında İbn Sînâ’nın asıl yöntemi olan sezgi problemi ele alınarak tez sonuca bağlandı.

Konuyla ilgili Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi İbn Sînâ düşüncesinin şekillenmesinde önemli yer tutan ve kendisinden sonraki İbn Rüşd ve Fahreddin Râzî gibi onun düşüncelerinden hareketle olumlu ya da olumsuz anlamda fikir beyan eden düşünürlerin fikirleri göz önünde bulundurulmamış, konu tamamen İbn Sînâ düşüncesinin iç bütünlüğü çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda tezde başvuru kaynaklar, öncelikle İbn Sînâ’nın kendi eserleri, daha sonra İbn

Sînâ üzerine yapılmış çalışmalar ve en son yine İbn Sînâ üzerine yapılmış konu ile ilgili çalışmalar şeklindedir.

3. LİTERATÜR VE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Bilgi problemini insan boyutuyla ele alacağımız için konumuzun kaynakları da bu yönde şekillenmiştir. İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı genel olarak onun psikoloji, metafizik ve mantık başlığı altında ele aldığı eserlerinde yoğunlaşmıştır. Ancak daha önce ifade edildiği gibi mantık eserlerinde bilgiyi bir yöntem olması bakımından ele almış olduğundan söz konusu eserler nispeten ikinci planda kalmaktadır. Dolayısıyla tezimizin ana kaynakları, öncelikle gerek sistematik eserleri gerek müstakil risaleleri olsun doğrudan psikolojiye hasrettiği eserler, daha sonra yine metafizik başlığı altında insan ve bilgi konusunu işlediği kısımlar olacaktır.

İbn Sînâ felsefesinde merkezi bir konumda bulunan insan problemi, kendisinin üzerinde en çok durduğu konuların da başında gelir. Klasik düşüncede nefis başlığı altında incelenen konunun İbn Sînâ terminolojisinde de aynı şekilde ele alındığı ve nefis başlığı taşıyan eser ya da bölümlerde insan mahiyetinin ele alındığı görülmektedir. Bu konu hakkındaki en önemli eserleri *Kitâbü's-şifâ*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât*, *en-Necât*, *Uyûnü'l-hikme*, *Dânişnâme-i alâî* gibi sistematik eserlerinin nefis bölümleridir. Tezimizin de birincil kaynaklarını teşkil eden bu eserlerinde İbn Sînâ, nefis konusunu, tabîyyât bölümünün sonunda ve metafiziğe geçmeden hemen önce ele alır. Nefis konusunu böyle bir noktada ele alması, sahip olduğu varlık tasavvuru ve bu varlık düzleminde insanın sahip olduğu konumun ne derece merkezi bir yerde durduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Yine İbn Sînâ bu eserlerinin metafizik bölümlerinde de bilgi ile ilgili problemlere değinmektedir. Dolayısıyla sistematik eserlerinin metafizik bölümleri de tezin ana kaynakları arasındadır. Bunun yanında felsefi derlemleri olan *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* gibi eserlerinde de nefis ve bilgi konularına dair geniş açıklamaları bulunmaktadır. Bu eserlere ek olarak İbn Sînâ'nın nefis konusunu işlediği *Ahvâlu'n-nefs*, *Makâle fi'n-nefs*, *fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika* ve *ahvâlihâ*, *Risale fi ispatı'n nübüvvât* ve *te'vili rumuzihim* ve *emsalihim* gibi müstakil eser ve risaleleri de mevcuttur.

Özellikle sistematik eserleri, nefsin ispatı ve güçleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durması açısından ayrıca önem arz etmektedir. Bu eserlerinde İbn Sînâ, problematik konuların tümünde olduğu gibi nefs teorisinde de öncelikle nefsin varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu bağlamda kullandığı ilk delil meşhur boşluktaki insan delilidir. Fakat bunun haricinde, vurgu yaptığı noktalar aynı olmakla birlikte başka bir takım deliller de öne sürer. Daha sonra nefsin nitelikleri, güçleri ve son olarak bilgi ile ilgili açıklamaları gelir. Bunlar dışında ruhun ölmezliği, tenasühün reddi gibi diğer bir takım konular üzerinde durmuşsa da bunlar konumuzu doğrudan ilgilendirmemektedir. Bu nedenle söz konusu eserlerde konumuzu doğrudan ilgilendiren nefsin yapısı, güçleri ve bilgisi üzerinde detaylı bir şekilde durulacaktır. Son olarak tezin ikincil kaynaklarını başta nefs ve bilgi teorisi olmak üzere doğrudan İbn Sînâ düşüncesine yoğunlaşan müstakil çalışmalar oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'nın bilgi anlayışını konu alan birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan özellikle tezimizde sıkça yararlandığımız çalışmalar şu şekildedir: Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*; Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. Bu çalışmalardan ilk ikisi, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini her yönüyle ele alan çalışmalardır. Bu çalışmalar hem konu ile ilgili ilk çalışmalar olması hem de bilgi problemi ile ilgili her konuya değinmiş olmaları bakımından oldukça önemlidir. Özellikle tezimizin sınırlarını belirlemek ve genel bilgi teorisi çerçevesinde nerede durduğunu anlamak noktasında bu çalışmalar yol gösterici olmuştur. Sonuncusu ise İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin bir yönüne odaklanmıştır. Türker'in çalışması, tezimize bu anlamda en yakın çalışma olmakla birlikte gerek odaklandığı konu itibarıyla gerekse ele alış biçimi olarak metafizik yön ağırlıklı olarak işlenmiştir. Çalışmamızda “bilgide metafizik yön” olarak bahsedeceğimiz kısımları anlama noktasında yine bu çalışma da oldukça faydalı olmuştur. Bizim çalışmamız ise bilginin tamamen psikolojik yönüne odaklanmayı hedeflemektedir. Ancak bilginin diğer boyutlarından da konumuzu ilgilendirdiği ölçüde bahsedilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSANIN BENLİĞİ

Temel problemlerin birçoğunda olduğu gibi insan problemi de İbn Sînâ ya da genel olarak Meşşâî felsefede tek bir cihetten ele alınmamıştır. Tüm problemlerin merkezinde yer aldığı için fizik, metafizik, ahlâk ve siyaset gibi bir takım disiplin ya da problemlerin de muhtevasına dâhil olan insanın bu çok boyutlu yapısına paralel olarak kendisine dair yapılan tanımlamalar da zâtında sâbitesini korumakla birlikte özellikle kavramsal açıdan çeşitlilik içerebilmektedir. Klasik düşünceyi anlama noktasına çağdaş okurlar için en büyük problemlerden birini teşkil eden bu kavramsal çeşitlilik, İbn Sînâ düşüncesi için de geçerlidir. İbn Sînâ terminolojisinde merkezi kavram net olmakla birlikte (nefs) bu kavrama yakın kullanımları bulunan birkaç kavram mevcuttur. Öncelikle bu kavramlar arasında nasıl bir ilişki olduğu, bu kavramlardan hangisinin insan benliğini ifade etmesi açısından daha çok tercih edildiği ortaya konulmalıdır.

1.1. NEFS

İbn Sînâ, nefis konusunu kendi bilimler sınıflaması anlayışına bağlı olarak tabîyyât bilimleri kapsamında ele almıştır.¹ Nefs konusunu tabîyyât bilimleri arasında ele alması onun genel nefis tanımı, nefsin varlık düzlemindeki konumu ve işlevselliği ile yakından ilişkilidir. Nefs kavramına karşılık gelen birden fazla mahiyet vardır ve hepsinin en genel düzlemde ele alındığı konu harekettir.² İbn Sînâ

¹ İbn Sînâ, **Aklî Bilimlerin Bölümleri**, Hasan Akkanat (çev.), Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2008, C. 11, S. 31, s. 199

² İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1952, s. 48-49

nefs kavramını tek bir cihetten değil birçok açıdan ele almıştır. Bu cihetlerden en genel olanı ise canlı varlıkların hareketlerinin ilkelerini söz konusu yapmaktır. Özünde sükûn ve hareket bakımından varlığın incelenmesi olan tabîyyât bilimleri arasında nefis konusunun işlenmesi bu bakımdan anlaşılabilir.

İbn Sînâ nefsi (النفس) öncelikle farklı mânalara gelen ortak bir isim olduğu şeklinde izah ederek her bir mânanın ayrı ayrı tanımını yapmıştır. Ona göre nefis için nihaî olarak iki genel mâna ortaya çıkmaktadır. Birincisi insanın bitki ve hayvan ile ortak olduğu nefis mânasıdır, ikincisi ise yine insanın göksel nefislerle ortak olduğu nefis mânasıdır. İbn Sînâ ilk mânaya göre nefsi “tabîî cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemâlî” şeklinde tanımlamıştır.³ Bu tanım Aristotelesçi nefis anlayışına bağlı kalarak nefsi canlı varlıkların hareket ilkesi şeklinde ve dolayısıyla suret anlamıyla ele almaktadır.⁴ Bu şekilde bir nefis anlayışında maddesel ilintiler öne çıkmaktadır. Zira hayvan ve bitkiler için de kullanılan bu mâna, tamamen maddî nitelikli olup beden ölümüyle birlikte yok olacak bir mahiyeti karşılamaktadır. Bu itibarla, nebatî ve hayvanî nefsin maddesinden bağımsız bir cevheri yoktur. İnsanî nefsin bu anlamıyla nebatî ve hayvanî nefse ortak olması düşünülemez. Çünkü insanî nefis maddeden tamamen bağımsız başlı başına aklî bir cevherdir.⁵ Bu durumda insanî nefsin bu nefislerle ortak olması, özü itibarıyla değil aleti konumunda olan maddesinin yani beden hareket ilkesi olması yönüyledir. Başka bir deyişle, canlı varlıkların hareketlerinin sebebi olması ve bu yönüyle bir cins olması bakımından nefis kavramı bitki, hayvan ve insanda ortaktır. Kavramsal açıdan ortak olması her birinin aynı mahiyete sahip olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Sînâ’nın ikinci anlamıyla nefis tanımı ise “cisim olmayan bir cevher, bilfiil ve bilkuvve aklî olan bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemâlî” şeklindedir.⁶ Bu tanımda özellikle öne çıkan nitelik, maddi olmayan bir cevher olma durumudur. Göksel cisimlerin (cirim) hareket ilkesi olması anlamında da nefis kavramı kullanılmaktadır. Canlı cismin hareket ilkesi olması anlamıyla nefis kavramı, nefis sahibi tüm varlıklarda ortaktır. Ancak insanî nefsin göksel nefislerle ortak olması, bu nefislerin

³ İbn Sînâ, **Kitabu'l-Hudûd**, Aygün Akyol – İclal Arslan (çev.), Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 30

⁴ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Ömer Aygün – Y. Gurur Sev (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 87-89

⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Muhittin Macit – Ali Durusoy – Ekrem Demirli (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 108

⁶ İbn Sînâ, **Kitabu'l-Hudûd**, s. 30

maddî ilintileri olmasına rağmen maddeden bağımsız birer cevher olmaları sebebiyledir.

İbn Sînâ kendisi de nefsin bu şekilde farklı tanımlarının yapılmasının yarattığı karmaşıklığın farkında ve bunun nedeninin de yine nefs kavramının ortak kullanılmasından ileri geldiğini söylemektedir.⁷ Bu tasnifin genel nefs kavramı üzerinden yapılmış olduğu ve asıl konumuz olan insanî nefsi tam olarak açıklamadığı açıktır. Bu yüzden İbn Sînâ'nın nefis adını verdiği mahiyetleri tek tek incelemek gerekmektedir. İbn Sînâ dört tür nefisten bahsetmektedir: Nebatî nefis, hayvanî nefis, insanî nefis ve göksel nefis.

Nebatî nefis, yetkinlik olarak en alt seviyedeki nefis türünü ifade eder. Feleklerin hareketleri sonucunda dört unsurun karışımıyla maddenin mizacında bir itidallik durumu meydana gelir. Bu mizacın itidallik seviyesi kendisine bir nefis kabul etmede en düşük seviyedir. Bu nedenle faal akıldan gelen sureti kabul etmesi sonucu kendisinde nebatî nefis meydana gelir. Bu nefsin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç temel kuvvesi bulunmaktadır.⁸ Bitkilerin canlılık alametlerini ve buna bağlı olarak hareket ilkelerini İbn Sînâ bu şekilde nefis kavramıyla açıklamaktadır.

Hayvanî nefis ise nebatî nefsi kabul edebilen mizacın itidallik derecesi olarak daha da yetkinleşerek hayvanî nefsi alabilme potansiyeline sahip olması sonucu kendisine faal akıldan sudur eden sureti kabul etmesiyle oluşur. Bu nefsin kuvveleri, nebatî nefsin kuvvelerine ek olarak duyuşsal idrak ve iradeli harekettir.⁹ İbn Sînâ, nebatî ve hayvanî nefsi, tamamen sahip oldukları maddenin hareket ikesi olmaları bakımından ele almakta ve özünde aklî bir cevher olduğundan bahsetmemekte hatta bunların bedeninin yok olmasıyla yok olacağını belirtmektedir. Hayvan nefislerinin soyut bir varlık olmadığını söylemesi bile aslında aradaki farkı izah etmesi açısından yeterlidir.¹⁰ Dolayısıyla nebatî ve hayvanî nefsin asıl konumuz olan insanî nefis ile ortak olmaları sadece bir isim ortaklığından ibaret olup insanî nefsin mahiyetinden tamamen ayrı mahiyetlere işaret etmektedir.

⁷ İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 49-50

⁸ İbn Sînâ, **en-Necât**, Macid Fahri (nşr.), Menşûrâtü Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, s. 196-197

⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 197

¹⁰ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, (nşr.) Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, Kum 1984, s. 82

İnsanî nefsin kendisiyle ortak manaya sahip olduğu diğer nefis ise göksel nefistir. Diğer nefislerde olduğu gibi insanî nefsin göksel nefislerle olan ortaklığı da türsel bir ortaklık değildir, aksine kavramsal bir ortaklıktan öte bir aynılıktan bahsedilemez. Çünkü İbn Sînâ'ya göre göksel nefisler, aklî bir cevher olmakla birlikte yetkinlik açısından sürekli bilfiil olmakla insanî nefisten ayrılır.¹¹ Tüm bu açıklamalardan ortaya çıkan sonuç şudur: Nefs kavramı, karşılık geldiği her mahiyeti eşit derecede karşılamamaktadır. Başka bir ifade ile nefis, bir cins kavram olarak kullanılmamakta, aynı mahiyetin farklı derecelerine işaret etmemektedir. Aksine nefis, ortak bir adlandırma olup birbirinden mahiyeti itibariyle tamamen bağımsız şeyler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla nebatî, hayvanî, insanî ve göksel nefisler birbirinden farklı mahiyetlerdir.¹² Bu bakımdan asıl konumuz olan insanî nefsi, diğer nefislerden bağımsız bir şekilde ele almak gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın insanî nefis konusundaki düşünceleri, onun tüm felsefesine temel teşkil edecek bir yapı ve öneme sahiptir. Bu yüzden konu üzerinde gerek sistematik eserleri gerek bu konuya hasredilmiş eserlerinde çok ayrıntılı izahlar mevcuttur. Ona göre insanî nefsin en temel vasfı onun aklî bir cevher olmasıdır. Nefs, madde değildir, maddede doğal olarak bulunan bir hal de değildir. Nefsin madde ile olan ilişkisi, ona karşı yönetici konumda bulunması itibariyledir. Yoksa kendi özü itibariyle maddeden tamamen ayrı aklî bir cevherdir.¹³ Nefsin aklî bir cevher olmasını, nefsin kendisine ait şuuruyla açıklayan İbn Sînâ, düşünce ile nefsi adeta aynileştirmiştir. Çünkü nefis ve bedenden oluşan insanın nefis kısmı, yalın bir cevher olup farklı unsurları içerisinde barındıran mürekkebe bir yapıya sahip değildir. İnsanî nefsin mahiyetini belirleyen şey ise düşüncedir. Zira “hayvan-ı nâtık” olarak tanımlanan insanın maddî/bedensel kısmına “hayvan” kavramı karşılık gelirken nefis kısmına tanımın “nâtık” kısmı karşılık gelmektedir. Yine birincisi tanımın cinsine karşılık gelirken, ikincisi ayırımına karşılık gelmektedir. Bu da insanın mahiyetini belirleyen şeyin düşünme olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca bedene bağlı hiçbir şeyin de “ben” olarak algılanamayacağını vurgulayan İbn Sînâ, insanın benliğinin

¹¹ İbn Sînâ, **Aşkın Mahiyeti Hakkında**, Ahmed Ateş (çev.), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 120

¹² Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 48

¹³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 108

salt aklî ve yalın olan nefse karşılık geldiğini vurgulamıştır. Bunu İbn Sînâ, “İşte sendeki bu cevher tektir; dahası hakikatte o sensin!” şeklinde izah etmiştir.¹⁴ Buradan, İbn Sînâ düşüncesinde insan söz konusu olduğunda “nefs” ve “ben” kavramlarının aynı gerçekliği ifade ettiği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde nefis kavramı, insanın öz benliğini ifade eder.

1.2. AKIL

İbn Sînâ aynı şekilde akıl (العقل) kavramının da çeşitli mânalar için söylenen ortak bir isim olduğunu söylemektedir.¹⁶ Aynı kavramın halk arasında üç mânaya ve filozoflar nezdinde sekiz mânaya karşılık geldiğini belirterek sırasıyla her birini açıklamıştır. Halk arasında akıl, “güzel ve çirkin şeyleri ayırt etmeyi sağlayan bir kuvvettir”, “tümel hükümlerden insanın tecrübelerle elde ettiği şeydir” ve “hareketlerinde ve sükûn hallerinde, sözünde ve seçiminde insan için övülen bir durumdur” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁷ Bu tanımlardan ilki, insan zihninin bir fonksiyonu anlamında kullanılmıştır. İnsanın kendisi aracılığıyla düşünmeyi gerçekleştirdiği yeti olarak kullanılan bu mânanın, akla karşılık olarak en yaygın kullanılan mâna olduğu söylenebilir. İkinci tanımlamada ortaya çıkan mâna ise klasik düşüncede akıl diye tabir edilen “dönemin bilim anlayışı” şeklindedir. Gerek klasik düşüncede gerek günümüzde akıl olarak tabir edilen bu mâna, İslam düşüncesinde akıl-vahiy tartışmalarında da vahiy karşısında dönemin bilim anlayışı ve kolektif şuurun nasıl bir ilişkiye sahip olduğu noktasındaki tartışmalarda kendisine vurgu yapılan akla karşılık gelir. Aklın bu kullanımını açıklarken İbn Sînâ’nın “zihinde toplanmış mânalar” demesi de bunu ifade etmektedir. Son tanımlama da ise halk arasında kullanılan psikolojik bir duruma vurgu yapmaktadır. Mecazi bir kullanım olarak “akıllı olmak” şeklinde kullanılırken kastedilen akıl, insandaki sağduyu halini tasvir ederken kullanılır. Söz konusu üç kullanımdan çalışmamızı ilgilendiren mâna, aklın ilk kullanımındaki mânasıdır. Bu şekliyle kullanılan akıl kavramına karşılık

¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 108-109

¹⁵ İbn Sînâ, *Risâle fi ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtika ve ahvâliha*, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâru İhyâi’l-kutubi’l-Arabiyye, Ahvâlu’n-Nefs, Kahire 1952, s. 183; İbn Sînâ, *Nefs-i Natika’nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale*, İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ahvalu’n-Nefs, Ankara 2019; s. 153

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitabu’l-Hudûd*, s. 26

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitabu’l-Hudûd*, s. 26-28

gelen mânaların detaylandırılması ise bizi filozoflar nezdinde aklın hangi anlamlara karşılık olarak kullanıldığına götürmektedir.

İbn Sînâ, filozoflar nezdinde akıl isminin sekiz mânaya delalet ettiğini söylemektedir. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: Birincisi, *Burhân* kitabında zikredilen akıl mânasıdır. İbn Sînâ Aristoteles’e atfederek bu akıl ile kastedilenin “fıtratta ortaya çıkan tasavvur ve tasdikler” olduğunu söylemektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki nefiste meydana gelen varlık, şey, zorunlu gibi tasavvur tarzındaki ve temel mantık aksiyomlarından olan “olumlama ile olumsuzlama arasında fasıla yoktur” gibi tasdik tarzındaki ilk akledilir ilkelere akıl denmiştir.¹⁸ İkincisi ve üçüncüsü, *Nefs* kitabında zikredilen akıllardır.¹⁹ Aristoteles’ten itibaren Meşşâî filozoflar akleden insanî nefsi, nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmışlardır.²⁰ Her biri için kullanılan kavram ise akıl olmuştur. İbn Sînâ’da aynı şekilde insanî nefsi ele aldığı sistematik eserlerinde nefsin, nazarî akıl ve amelî akıl şeklinde iki yetisinin olduğunu belirtir.²¹ Nazarî akıl, nefsin tümel hakikatleri kavramasına imkân veren yeti olarak yalnızca bilme işlevine sahip ve metafizik âleme dönük iken amelî akıl, bedenin yönetimini üstlenen yeti olarak maddî âleme dönüktür. Bu aşamada vurgulanması gereken ve bizim açımızdan önem arzeden nokta ise her iki aklın da insanî nefsin birer fonksiyonu oldukları gerçeğidir.

Aklın, filozoflar nezdinde karşılık geldiği dört mâna ise yine insanî nefis ile ve daha özel olarak nazarî akıl ile ilişkilidir. Bunlar: “nefsin, maddeden soyutlanmış eşyanın mahiyetlerini kabule hazır olan kuvveti” şeklinde tanımlanan heyûlânî akıl (bilkuvve akıl), “burhan kitabında isimlendirdiği şeyi (tasavvur ve tasdik tarzındaki ilk akledilirler) elde ederek fiile yakın bir kuvve olması için kuvvenin olgunlaşması” demek olan bilmeleke akıl, “bir surette veya akledilebilir bir surette, dilediğinde akledip, sureti bilfiil hale getirerek nefsin olgunlaşması” anlamına gelen bilfiil akıl ve “dışarıdan elde edilmek suretiyle nefiste beliren maddeden soyutlanmış bir mahiyet” şeklinde tanımlanan müstefad akıl şeklinde sıralanır.²² Tanımlarından da

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, s. 28

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, s. 28

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 207-208

²¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112-113; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 202; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, Murat Demirkol (çev.), Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 442

²² İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, s. 28

anlaşılacağı gibi söz konusu akıllar, mahiyet itibariyle birbirinden bağımsız ve hâriçte bir nesne olarak varlığı bulunan akıllar anlamına gelmemektedir. Aksine bu şekilde tasnife tabi tutulan akıllardan kastedilen, özünde yalın bir cevher olan nefsin, makûller karşısında bulunduğu konumu tasvir etmek için kullanılmış görünmektedir. Fakat İbn Sînâ, bu akılları da genellikle nefsin güçleri olarak tanımlamaktadır.²³

İbn Sînâ'nın son olarak bahsettiği akıl ise “maddeden soyut her bir mahiyet” olarak tanımladığı ayırık (kozmozolojik) akıllardır.²⁴ Sudûr hiyerarşisinde yer alan ve varlığın ilk ilkelerinden sayılan kozmozolojik akıllar, madde ile hiçbir ilişkisi olmayan ve yetkinlik açısından Vâcibu'l-Vücûd'tan sonra en üstün konuma işaret eden varlık türüdür. Bu akıllardan bir tanesi olan faal akıl, ayaltı âlemin işleyişini sağlayan hem ontolojik hem de epistemolojik bir işleve sahip olması nedeniyle ayrıca zikredilir.²⁵

Bütün bu açıklamalardan şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Akıl kavramı, öncelikle insanî nefse nispetle kullanılmaktadır. Bu anlamıyla akıl, insanî nefsin bir kuvvesi/gücü (nazarî, amelî), yetkinlik derecesi (heyûlânî, bilmeleke, bilfiil, müstefad) ya da kazanımı (ilk akledilir ilkeler, bilimsel gerçekler) şeklinde kullanılmıştır. İkinci olarak akıl, insanî nefisten bağımsız olarak hâriçte bir varlığa (kozmozolojik akıllar) karşılık gelecek biçimde kullanılmıştır. Son olarak ise aklın mecâzi kullanımı gelmektedir. Bu kullanımlardan son ikisi konumuz dışındadır. Zira bu kullanımlara karşılık gelen herhangi bir varlık, insan mahiyetine dâhil değildir.

İnsan merkezinde konuya yaklaşıldığında aklın yalnızca birinci kullanımı konumuz dâhilindedir. İbn Sînâ akli, bazen nefs ile eş anlamlı olarak da kullanmaktadır.²⁶ Fakat hem esas olarak akla verdiği mâna hem de eserlerindeki genel kullanımı dikkate alındığında aklın, nefsin bir kuvvesi/gücü/etkinliği ya da derecesi olarak kullanıldığı görülmektedir. Bununla ilgili *en-Necât*'ta insana ait nâtık nefsin güçlerinin nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrıldığını ve her bir gücün de

²³ İbn Sînâ, **Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine**, Hüseyin Aydın – Enver Uysal – Hidayet Peker (çev.), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, S. 7, Bursa 1998, s. 566

²⁴ İbn Sînâ, **Kitabu'l-Hudûd**, s. 28

²⁵ İbn Sînâ, **Kitabu'l-Hudûd**, s. 28

²⁶ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik I**, Ekrem Demirli – Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, c. 1 s. 126; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 62

ortak bir isimle, yani akıl olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.²⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre akıl, nefste içeren ve bu anlamda nefisten daha özel bir anlama karşılık gelmektedir.

1.3. RUH

İbn Sînâ'nın felsefî eserlerinde nefis ve akıl konusu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmasına rağmen ruh konusunda bu şekilde detaylı bilgi mevcut değildir. Bunun nedeni olarak ise İbn Sînâ'da ve genel olarak felsefî gelenekte ruh kavramının, genel kullanımın aksine farklı anlamda kullanılması gösterilebilir. Ruh (الروح) kavramı, İslam düşünce ekollerinde genel olarak filozofların nefis adını verdikleri mânaya karşılık olarak kullanılmasına karşın filozoflar tarafından aynı mânaya karşılık olarak kullanılmamıştır. Bazen eş anlamlı olarak kullanılsa bile bu kullanım özellikle İbn Sînâ'da oldukça sınırlıdır.²⁸ İbn Sînâ ruh kavramını iki mânada kullanmaktadır: İlk olarak ruhun nefis ile eş anlamlı kullanımı gelmektedir. Nefsi ifade etmek için kullanılan bu mânâ, ayrıca bir varlığa işaret etmemektedir. İkinci olarak ve gerçek anlamıyla ruh, bedende bulunan bir cisme karşılık gelecek biçimde kullanılır.

İbn Sînâ'ya göre ruh, maddî bir yapıya sahip olup bedende bulunan “latif bir cisim”dir.²⁹ Temel işlevi ise nefsin güçlerini beden organlarına aktarmaktır.³⁰ Ona göre insan bedeninde birden çok ruh vardır ve nefis, beden üzerindeki etkinliğini bu ruhlar vasıtasıyla gerçekleştirir. Nefis, beden ile ilk olarak kalpte bulunan ruh vasıtasıyla temasa geçer. Buradaki ruh vasıtasıyla bedendeki diğer ruhlar ile temas kurulur. Bu ruhları ise İbn Sînâ, kalpte bulunan hayvanî ruh, karaciğerde bulunan tabî ruh ve beyinde bulunan nefsanî ruh şeklinde üç kısma ayırır.³¹ Bununla ilgili olarak İbn Sînâ, beyindeki ruhlar aracılığıyla nefsin bilişsel anlamda beden ile temasa geçtiğini ve beyindeki her bir ruhun da konumuna göre işlev gördüğünden

²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 202

²⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 107

²⁹ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs (Avicenna's De Anima)*, Fazlurrahman (nşr.), Oxford University Press, London 1959, s. 263

³⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, (nşr.) Abdullah Nûrânî, Müessesesi-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, Tahran 1984, s. 95-96; Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 14

³¹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 95-96; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 106-107

bahsetmektedir.³² Dolayısıyla nefis yerine istisnai kullanımları bir tarafa bırakılacak olursa İbn Sînâ düşüncesinde ruh, maddi bir varlıktır. Bu bakımdan ruh, insanın gerçek benliğini ifade eden ve çoğunlukla nefis ya da zihin olarak adlandırılan soyut/aklî cevhere dâhil bir varlık değildir.

1.4. ZİHİN

Zihin (الذهن) kavramı, tarihsel süreç içerisinde farklı düşünürler tarafından farklı bağlamlarda kullanılmasına rağmen belirli bir anlam bütünlüğüne işaret eder. İslam düşüncesinde bu kavram, nefis kavramıyla yakından ilişkili bir biçimde kullanılmıştır. Bu kullanımlardan bir kısmı şu şekildedir: a) Nefsin bilgileri kazanma yeteneğine sahip gücü, b) nefsin idrak güçlerinden biri ya da tamamı, c) nefse bilgileri edinme imkânı sağlayan yetenek, d) nefsin kavram ve hükümlere ait görüşleri alma yeteneği, e) iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan nefse ait güç f) mârifet ve ilimleri idrak eden tam istidat, g) nâtık nefis, h) makûlâtların tahsil olduğu mahal. Zihin kavramının hangi mânaya tekabül ettiği noktasındaki izahlar bir araya getirildiğinde iki mâna ortaya çıkmaktadır. İlk olarak zihnin nefis ile eş anlamlı kullanımı dikkat çekmektedir. Buna göre zihin ile kastedilen nefsin kendisidir. İkincisi ise zihnin, nefsin bir idrak gücü/yeteneği/kuvvesi olduğu şeklindeki mânadır.³³

İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde zihin kavramının insanî nefis ile aynı anlamda kullanıldığı görülür.³⁴ Bu kavramın İbn Sînâ düşüncesinde tam karşılık bulduğu mânanın bu olduğu söylenebilir. Nitekim *II. Analitikler*'de öğrenmenin ilkelerini incelerken İbn Sînâ, zihnin düşünce, sezgi ve anlamayı içerisine alan şey, yani onlardan daha genel olduğunu söylemektedir.³⁵ Bu süreçler de nefiste gerçekleştiği için zihnin nefis anlamında kullanıldığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, tüm varlıkları zihinde ve hariçte olacak şekilde ikiye ayırmaktadır. *Kitabu's-Şifa Metafizik*'te mevcut ve şey kavramlarını incelerken mevcudun, ya dış

³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112

³³ Necmi Derin, *İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2016, s. 81; İlhan Kutluer, "Zihin", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, c. 44, s. 405-407

³⁴ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa II. Analitikler*, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 3; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik I*, s. 26-27, 126-129; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 20; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş*, s. 17

³⁵ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa II. Analitikler*, s. 10

dünyada veya vehimde ve akılda bulunduğunu kaydeder. Pasajın devamında ise aynı konuyu işlerken daha önce kullandığı akıl kavramı yerine nefis ve zihin kavramlarını kullanır.³⁶ Yine aynı taksimi *Yorum Üzerine*'de bu kez nefiste ve hariçte şeklinde ifade ederek kullanır.³⁷ Bu açıdan bakıldığında hem zihin kavramının hem akıl kavramının nefis yerine sıkça kullanıldığı dikkat çeker. Bu iki kavramın özel kullanımları ise yine nefis dâhilinde ve ona bağlı mânalar ifade eder.

Ele alınan kavramlar hakkındaki açıklamalar bir araya getirildiğinde, insan mahiyetini ifade etmesi noktasında üç kavramın birbirine yakın durduğu ortaya çıkmaktadır: Nefis, zihin ve akıl. Bu kavramlar arasında nasıl bir ilişki olduğu konusunda şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Öncelikle İbn Sînâ'ya göre insan özelinde ele alındığında “nefis” ve “ben” kavramları aynı gerçekliği ifade etmektedir. İbn Sînâ, bu kavramları, birbirini ifade edecek şekilde kullanmasının yanında ayrıca bu iki kavramın özdeş olduğunu açıkça belirtmektedir.³⁸ Dolayısıyla insanın özü, benliği ya da mahiyeti söz konusu olduğunda İbn Sînâ düşüncesinde bunun mutlak anlamda karşılığı nefistir. Zihin kavramı, nefis ile tamamen özdeş olarak kullanılmıştır. Akıl kavramının ise kullanım alanı oldukça geniştir. Nefis ve zihin kavramlarıyla tamamen örtüşen kavram ise teorik akıl kavramıdır.

³⁶ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik I*, s. 30

³⁷ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Yorum Üzerine*, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 2

³⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 109

İKİNCİ BÖLÜM

BEDENİN İDRAKİ

2.1. BEDENSEL GÜÇLER / PRATİK AKIL

Nâtık nefsin kendi özüne ait güçleri ile diğer güçleri arasındaki ilişki aslında meşakkatli bir konudur. Bundan da öte, nefsin zâtı ile güçleri arasındaki ilişki özünde karmaşık bir konudur. Varlığı akıl ve madde olarak çok keskin bir ayrıma tabi tutan dualist filozoflar gibi İbn Sînâ'da da bu iki cevherin nasıl etkileşime geçtikleri konusunda doyurucu bir açıklama bulmak nispeten zordur. Çünkü akıl ve madde ilişkisini açıklamak, birlik-çokluk ya da basitlik-bölünmüşlük problemini aşmayı gerektirmektedir. Bu problem ise Meşşâî felsefenin zayıf halkalarından bir tanesidir.

İlke gereği özü itibariyle mücerred olan varlıklar bölünmezler. Nefs de özü itibariyle aklî/mücerred bir varlık olduğu için birçok şubesi olan bir yapıda değil, aksine o bütünüyle yalındır. Fakat İbn Sînâ ontolojisinde özü itibariyle akıl olan göksel ve insanî nefisler, yine özü itibariyle akıl olan ayrık akıllardan fiilleri açısından ayrılırlar ki kendilerine nefis denmesinin tek nedeni budur. Buna göre Vâcibu'l-Vücûd ve ayrık akıllar hem zâtı itibariyle hem de fiilleri açısından basittirler. Çünkü bu varlıkların eylemleri hariçte herhangi maddeye dönük olmayıp sırf akıl olarak kendilerine dönüktür. Fakat göksel ve insanî nefisler de zâtları gereği basit birer akıl iken maddî varlıklarla ilişkileri sebebiyle zâtları ve fiilleri açısından bir bölünmüşlüğe uğramaktadırlar. İşte insanî nefis söz konusu olduğunda bu bölünmüşlük durumu, konunun en problemli noktasını oluşturur. Çünkü burası tam olarak nefis-beden ilişkisi probleminin başladığı noktadır.

İbn Sînâ nefsin güçlerini, bulundukları türe nispet ederek her birine ait güçleri ayrı ayrı ele alır. Nebatî, hayvanî ve insanî nefsin güçlerini inceledikten sonra bir üstte bulunan nefsin, kendine has güçlerine ek olarak bir alttaki nefsin güçlerine de sahip olduğunu belirtmektedir. Buna göre nebatî nefsin üç, hayvanî ve insanî nefsin ikişer gücü olduklarını, bu güçlerin bir kısmının da kendi içinde bölümlere ayrıldıklarını ifade eder.³⁹ İnsanî nefis, kendine has iki gücü yanında diğer nefislere ait güçlere de sahiptir. Fakat bu güçlere sahip olması onda bu nefislerin ayrıca bulunduğu anlamına gelmemektedir. Zira ona göre her bir bedende tek bir nefis vardır.⁴⁰ Dolayısıyla insanî nefis, birçok gücü olan tek bir zâttır.⁴¹ Bu yüzden esas konumuz olan insanî nefsin diğer nefsanî güçlere de sahip olması, o güçleri de incelemeyi gerektirmektedir. Fakat asıl konumuz olan zihin, salt insanın teorik yönüne işaret ettiği ve söz konusu güçlerin gerçek anlamda zihne dâhil güçler olmadığı için her birinden kısaca bahsetmek yeterli olacaktır. İbn Sînâ insanî nefsin bütün güçlerini tasnif ederken bu güçleri, insanın kendi özsel güçleri altında toplayarak yapar. Özü itibarıyla nazarî ve amelî olmak üzere iki gücü bulunan insanî nefsin diğer tüm güçleri, maddesel ilintilerinden yani bedene bağımlı güçler olduklarından dolayı amelî güce bağımlı güçler olarak onun altında toplanmışlardır.⁴² Bu konuda İbn Sînâ şunları söyler:

Nefs, beden içinde olmasa da, nefsin kendileri ile tasarrufta bulundukları kuvvetleri, beden içerisinde. Nefs, bu kuvvetlere tutunur. Bu kuvvetler ise nefis ile beden arasında ortaktır. Bu kuvvetler, amelî kuvvetten yayılmıştır.⁴³

Buradan anlaşılmaktadır ki güçlerin farklılaşması nefis ile ilgili bir durum değil, aksine nefsin kendisi aracılığıyla faaliyette bulunduğu bedenin maddî yapısından kaynaklanan bir çeşitliliktir. Çünkü diğer güçlerle beraber insanî nefse has olan amelî güç de bedene bağlı olarak faaliyet göstermektedir. Ayrıca ölüm ile birlikte amelî gücün etkinliğinin son bulacağı da göz önünde bulundurulduğunda bu gücün nefis dâhilinde ve onun zatına ait bir güç olmadığı sonucuna varmak makûl

³⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 57-68

⁴⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 106-107

⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112

⁴² İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 63-64

⁴³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 82-83; İbn Sînâ, *Felsefî-Bilimsel Fragmanlar 1* (et-Ta'likât), İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019, s. 158

görülmektedir. Yine bedeni terkettikten sonra nefiste bir eksilme ya da noksanlaşma durumu olmayacağını İbn Sînâ çok açık bir şekilde ifade etmektedir.⁴⁴ O halde amelî güce bağlı güçlerin nâtik nefsin zâtına dâhil ayrı ayrı güçler olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu da demektir ki “nefsin güçleri” tanımlaması, mutlak bir tanımlama olmayıp nefsin madde ile olan ilişkisinden kaynaklanan bu karmaşık durumu izah etmek için söylenmiş mecâzi bir kullanımdır. Ayrıca zaten nefis, mücerred-basit bir varlık olduğu için kendi özü itibariyle bölünmeye müsait bir yapıya sahip değildir. O halde şöyle bir sonuca varmak mümkündür:

İnsanî nefsin aslında birbirinden farklı birçok gücü yoktur. İnsanî nefsin zatına ait tek bir gücü vardır: Bilmek (التعلل).⁴⁵ Bu güç ise insanî nefsin teorik gücü demektir. Bu durumda insanî nefsin zâtı ile onun teorik gücü aynı şeydir. Nefsin birçok kuvvesi olmasını da bedende kuvve halinde bulunan bir takım güçleri fiili hale getirmek yani onlara işlerlik kazandırmak şeklinde anlamak gerekmektedir. Dolayısıyla insanî nefis için yapılan nazarî/teorik akıl ve amelî/pratik akıl ayrımı, mutlak mânada nefis için yapılan bir ayrım olmayıp, nefsin kendisi olması bakımından ve bir bedene yönetici olması bakımından içerisinde bulunduğu pozisyon dikkate alınarak yapılmış itibari bir ayrımdır. Buna göre teorik akıl nefsin kendi salt eylemini gerçekleştirmesini ifade ederken pratik akıl, aynı zâtın potansiyel olarak kendisinde birçok kuvve bulunan bir bedenin işlevselliğinin nihaî ilkesi olmasını ifade eder.⁴⁶ Şimdi en alt düzeyden başlayarak en üst düzeye kadar insanın bedensel güçlerini inceleyelim.

2.1.1. Tabî Güçler

Nefs sahibi olmanın ilk belirtisi olarak *beslenme gücü*, bedendeki canlılığın devamı için temel prensiptir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre büyüme ve üreme fiilleri beslenmeden elde edilen besinlerdeki maddenin tasarruflarının sonucudur. Beslenme gücü, bu yüzden organik canlıyı hayatta tutan güçtür. Bedenin mizacı besinin kendisiyle aynı elementlere sahip olduğu için bedende eksilen kısımlar benzerleriyle

⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 223-227

⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 219; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 94; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 83; Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, s. 57

⁴⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 31

beslenme gücü sayesinde tamamlanır.⁴⁷ Bedene alınan bu besinleri toplayarak, tutarak ya da sindirerek bu güce yardım eden başka güçler de vardır. Beslenme gücü, bu güçleri de harekete geçirerek mizacı dengede tutar, yaşamın devamını sağlar ve bu şekilde insandaki diğer güçlerin işlevlerini yerine getirmesi için onlara hizmet eder.⁴⁸

Büyüme gücü, beslenme gücünün de yardımıyla canlıda eni, boyu ve derinliği açısından artmayı sağlayan güçtür.⁴⁹ Büyümekten kasıt, bedenin doğal düzeni dışındaki niceliksel artıştan ziyade canlıdaki gelişme/olgunluktur.⁵⁰ Bedenin mizacındaki çözölmeyi engellemek için bu güç, beslenme gücüyle bedene alınan besinleri vücuda dağıtır ve her bir organın işlevselliğini devam ettirerek gelişmelerini sağlar.⁵¹

Üreme gücü, türün devamını sağlayan güçtür. Kendisinden önceki iki gücün nihaî gayesi olarak onların fiillerinden sonra ortaya çıkar.⁵² Beslenme ve büyüme güçleri, fiillerini tamamladıktan sonra bu güç, vücuttaki unsurları dönüştürerek canlının kendisine benzer bir canlı meydana getirmesini sağlar. İnsanın hem bitkiler hem hayvanlarla ortak olduğu bu güçler, organik cisim yani canlı olmanın temel belirtileridir. Bu güçler fiillerini yerine getirdikten sonra süreç içerisinde etkinliklerini yitirirler. Bunlardan ilk olarak büyüme gücü, daha sonra üreme gücü işlevini tamamlar ve durur. Beslenme gücü durduğunda ise canlı, canlı olma vasfını kaybeder ve beden çözölmeye başlar.⁵³ Organik cisimlerin en alt düzeyinde bulunan bitkilerin bu güçler haricinde bir güce sahip olmaması, bu güçlerin bitkisel nefse ait güçler olarak isimlendirilmelerine neden olmuştur. Ancak nebatî ve hayvanî nefis türlerine ait her bir gücün insanî nefste bulunduğu daha önce belirtilmişti.

⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 197; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 120; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 57

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, Esin Kâhya (çev.), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2017, c. 1, s. 115

⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 197; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 58

⁵⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 120

⁵¹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 115

⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 120; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 116

⁵³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 120; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 58

2.1.2. Hareket Güçleri

İnsan bedeninde tabîî güçlere ek olarak iradeli hareket ve duyuşsal idrak güçleri bulunur. Bunlardan *hareket gücü* canlıdaki iradeli hareketlerin ilkesi olup kendi içerisinde *bâis güç* ve *fâil güç* olarak ikiye ayrılır. Yine *bâis güç* de kendi içerisinde *nuzûiyye gücü* ve *şevkiyye gücü* şeklinde ikiye ayrılır. Son olarak *şevkiyye gücü* de kendi içerisinde *şehvet gücü* ve *öfke gücü* olarak ikiye ayrılır.⁵⁴ Birbiriyle ve idrak güçleriyle ilişki içerisinde faaliyet gösteren bu güçler, insandaki her türde iradeli eylemin ilkesidirler.⁵⁵

İradeli hareketin uzaktan yakına doğru algı, irade ve hareket olmak üzere üç temel ilkesi vardır. Hayvanlarda dış duyular ya da vehim, insanlarda buna ek olarak akıl, hareketin uzak ilkesidir. Bu anlamda irade, herhangi türde bir algıya karşılık olarak meydana geldiği için algı olmadığı zaman iradeli bir hareketten bahsedilemez. Fakat algı, irade ya da hareketi ortaya çıkarmaya muktedir değildir, o sadece algılar. Bu noktada öncelikle irade ve daha sonra hareketi meydana getiren güçler iş görür. Buna göre *bâis güç*, duyularla idrak edilen bir nesneye karşı canlıda olumlu ya da olumsuz anlamda istenci meydana getiren güçtür. Bu güç de yalnızca algı üzerine bir irade ortaya koyar fakat fiili meydana getiremez. *Fâil güç* ise *bâis gücün* ortaya çıkardığı bu hareket isteğini bedendeki kas ve eklemleri harekete geçirerek icra ettiren güçtür. Buna göre hariçteki bir nesne öncelikle duyu idrakiyle algılanır, daha sonra vehim ya da akıl tarafından hüküm verilir, *bâis güç* ise kendisine de bağlı bulunan *şehvet* ya da *öfke güçlerinin* etkisine bağlı olarak söz konusu nesneye karşı yaklaşma ya da kaçma tarzında bir istek/irade oluşturur. *Fâil güç* ise bu irade doğrultusunda bedendeki ilgili yerleri harekete geçirir. Dolayısıyla canlıdaki iradeli hareketin irade kısmından *bâis güç*, eylem kısmından ise *fâil güç* sorumludur.⁵⁶

Bâis güç, kendi içinde mutlak iradeyi ortaya koyan *nuzûiyye* ve yalnızca isteği meydana getiren *şevkiyye* şeklinde ikiye ayrılır. Yine *şevkiyye gücü* de istekle nesneye yönelmeyi sağlayan *şehvet* ve nesneden kaçmayı sağlayan *öfke gücü* olmak üzere ikiye ayrılır. *Şehvet gücü*, yararlı olduğuna ya da haz verdiğine hükmedilen

⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 41; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 58

⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 197-198

⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 197-198; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 90-91; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 207

nesneye doğru yaklaşmaya teşvik eder. Buna karşılık öfke gücü ise zararlı ya da kötü olarak hükmedilen nesneden kaçma/uzaklaşma şeklinde bir istek uyandırır.⁵⁷ Buna göre tüm iradeli hareketlerimiz bu anlamda bir yaklaşma ya da kaçma faaliyeti şeklinde tasnif edilebilir.

2.1.3. İdrak Güçleri

Bedene ait idrak güçleri ise beş dış duyu ve İbn Sînâ'nın kendi özgün görüşünü yansıtan beş iç duyu olmak üzere on tanedir.⁵⁸ Dış duyu güçleri; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beştir. Bunlardan *görme*, göz boşluğunda bulunan sinirlere yerleşmiş bir kuvvedir.⁵⁹ Bu kuvve sayesinde renkli cisim üzerine ışığın değmesiyle görme olayı bilfiil gerçekleşir.⁶⁰ Bu kuvve sayesinde hariçteki bir cisimin, bulunduğu konum, şekil, renk vb. itibariyle duysal sureti algılanır. *İşitme*, kulak boşluğuna yerleşmiş olan sinirlerin, dışardan gelen ses dalgaları ile teması sonucu oluşur. İki nesnenin teması sonucunda oluşan titreşimlerin yarattığı bu dalgalar, kulağı ulaşarak burdaki sinirlere temas eder ve bu sinirlerde yerleşmiş olan kuvvet sesin suretini idrak eder.⁶¹ *Koklama*, beynin ön kısmında bulunan iki çıkıkta yerleşmiş olan bir güçtür. Bu güç, buhar ile karışık ya da kokulu bir maddeden dönüşüme uğrayarak kendisine kadar gelen koklanabilir havanın suretini idrak eder.⁶² *Tatma*, dilin yüzeyi üzerine yayılmış halde bulunan sinirlere yerleşmiş bir kuvvettir. Canlı, bu güç sayesinde besin maddesindeki tatlılık, tuzluluk, acılık gibi suretleri algılar.⁶³ *Dokunma* gücü ise canlı bedeninin tamamında ve özellikle cildinde yerleşmiş olan bir güçtür. Bu güç, temas ettiğı şeyi soğukluk-sıcaklık, yaşlık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık ve pürüzlü-pürüzsüz olması açlarından idrak eder.⁶⁴

⁵⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 207

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 41-45

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 3-1, s. 273

⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 198; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 59; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 430

⁶¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.198; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 3-1, s. 380; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 59

⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 198; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 59; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 3-1, s. 407-408

⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 198; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 59

⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 198; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 60

İç duyu güçleri ise ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hâfıza olmak üzere beş tanedir.⁶⁵ Bu güçlerin her biri faaliyetlerini beyinde gerçekleştirir.⁶⁶ İbn Sînâ bu güçlerin, bir kısmının algılananların suretlerini idrak eden güçler ve bir kısmının algılananların anlamlarını idrak eden güçler olduğunu ifade eder. Yine ona göre bunlardan bir kısmı idrak eder ve fiillerde bulunurken bir kısmı idrak eder fakat fiilde bulunmaz. Aynı şekilde bir kısmı ilksel bir idrak ile idrak ederken bir kısmı ikincil bir idrak ile idrak eder.⁶⁷ İç duyular, dış duyular ile nefis arasında aracı görevi görür. Bu duyulardan bir kısmı dış duyular ile irtibatlı iken yine bir kısmı nefis ile ilişki içerisinde. Fakat ileride de görüleceği gibi bu duyulardan nefse intikal eden herhangi bir şey söz konusu değildir. Gerek iç duyuların ve gerekse dış duyuların nefse hizmet etmeleri, ona dış dünyadaki varlıkların hakikatini elde etme noktasında aşinalık kazandırmak, daha doğru ifadesiyle faal aklın feyezana hazırlamaktan ibarettir. Bu bakımdan duyuların hiçbirinin nefse doğrudan bir müdahalesi söz konusu olamaz. Çünkü bu duyular tamamen maddidir ve faaliyetlerini yine maddeye bağlı olarak gerçekleştirirler.

İç duyu güçlerinin ilki olan *ortak duyu* (fantasya) gücü, beynin ön kısmında bulunur. Bu duyu, dış duyulardan gelen duyu verilerinin hepsini algılayarak tek bir algı haline getirir.⁶⁸ Öncelikle dış duyular, hariçteki bir cismin içerisinde bulunduğu hal itibarıyla fiziksel özelliklerini algılar. Fakat dış duyuların her biri, yalnızca kendi idrak alanına giren türden suretleri idrak eder. Buna göre görme duyusu, dokunma duyusunun algılayabileceği cismin sıcaklık-soğukluk türünden özelliklerini idrakten yoksundur. Aynı şekilde işitme duyusu, cismin şekli hakkında bir algıya sahip olamaz. İşte dış duyulardan aldığı tüm bu özellikleri aynı anda idrak edebilen güç, ortak duyudur. Bu duyu sayesinde “şu siyah olan serttir” gibi bir algıya sahip olunabilir. Çünkü bu algı, içerisinde iki ayrı algıyı barındırmaktadır. Bunlardan ilkinin idraki görme duyusunun, ikincisi ise dokunma duyusunun idraki sonucunda oluşmuş algılardır. Bu iki algıyı dış duyuların kendileri bir araya getiremez. İşte aynı

⁶⁵ İç duyularla ilgili İbn Sînâ'ya ait bir eserin 14. Yüzyıla ait Almanca tercümesinde bulunan çizim için bkz: Tablo: 1, Sayfa 85. Çizim şuradan alınmıştır: Edwin Clarke ve Kenneth Dewhurst, **An Illustrated History of Brain Function** (Imaging the Brain from Antiquity to the Present), Norman Publishing, San Francisco 1996, s. 33

⁶⁶ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa en-Nefs**, s. 44-45

⁶⁷ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 200-201; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 60

⁶⁸ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa en-Nefs**, s. 44; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 112; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 61; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 201; İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 93

cisim üzerine tüm nitelikleri aynı anda yükleyebilen güç, ortak duyu gücüdür.⁶⁹ Dış duyu güçlerinin tamamı ile bağlantısı olan ortak duyu gücü, bu güçlerden aldığı tüm verileri algılama kapasitesine sahip olmakla birlikte bu verileri saklama gücünden yoksundur. Ortak duyu gücü, bu verileri muhafaza etmesi için kendisinden sonra gelen hayal gücüne aktarır. Dolayısıyla bu güç, dış duyular ile iç duyular arasında bir köprü vazifesi görür.

İç duyu güçlerinden ikincisi, beynin ikinci boşluğunda yani ortak duyunun hemen arkasında bulunan *hayal gücüdür*. Bu gücün temel işlevi, ortak duyu gücünden aldığı verileri muhafaza etmektir. Daha önce ifade edildiği gibi ortak duyu gücü algılayabilir fakat muhafaza edemez. Hayal gücü ise algılama gücüne sahip değil fakat muhafaza gücüne sahiptir. Bu yüzden hariçte duran idrak nesnesi kaybolduğunda dış duyular ve ortak duyu, kendisinde tasarruf edebilecekleri bir algı malzemesinden mahrum kalmış olurlar. Söz konusu duyu verilerini cismin yokluğunda bile kendisinde bulundurabilen hayal gücünün bu özelliği sayesinde artık idrak nesnesine ihtiyaç duyulmaz. Hayal gücü, kendisinde muhafaza edilen bu verileri gerektiği zamanlarda kullanması için mütehayyile gücüne sunar.⁷⁰

İç duyu güçlerinin üçüncüsü olan *mütehayyile gücü* ise işlevsellik bakımından en önemli duyulardandır. Beynin orta boşluğunda bulunan bu güç, kendisinden önceki ve sonraki güçlerle irtibatlıdır. İnsana nispetle müfekkire ve hayvana nispetle mütehayyile olarak isimlendirilen bu güç, hayal ve hâfıza kuvvesinde bulunan suretleri ve anlamları kullanarak onlar üzerinde bir takım tasarımlar yapar. Bu tasarımların niteliği ise mütehayyile gücünün akıl (nefs) ya da vehim gücünün denetiminde olmasına göre değişiklik gösterebilir. Hayal gücünde bulunan suretleri, hariçte hakikati olup olmadığına bakmaksızın birleştirerek ya da ayrıştırarak yeni suretler meydana getirir.⁷¹ Mesela bu güç, hariçte gerçekliği olan insan ve at suretlerini kullanarak gerçekliği olmayan bir at başlı insan sureti oluşturabilir. Yine İbn Sînâ'nın kendi örneğinde olduğu gibi kişi, yarısı insan yarısı ağaç olan bir

⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 111-112; İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye*, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Ahvâlu'n-Nefs, Kahire 1952, s. 166

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 44; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 93; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 62

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 44; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201-202; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 93-94; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 62; İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye*, s. 166

yaratık, uçan bir insan veya yarım bir fil tasavvur edebilir.⁷² İşte bu tür bölme ve birleştirme işlemlerini insanın kendisiyle yaptığı güç mütehayyile gücüdür. Bu gücün, sahip olduğu sembolleştirme yeteneğinden dolayı sosyal, siyasal ve sanatsal açıdan önemi büyüktür.

Mütehayyile gücünün ardından *vehim gücü* gelir. Bu güç, beynin tamamına hâkim olmakla birlikte kendine özgü yeri beynin arka orta boşluğudur. Kendisine kadar gelen suretler hakkında kendisinden önceki hiçbir duyunun idrak etmediği bir takım tikel anlamları algılar.⁷³ Vehim gücünün diğer tüm duyu güçlerinden en büyük farkı, salt suret olarak idrak etmekten öte nesneye dair bir anlam çıkarmasıdır. Fakat bu anlam, akledilirlerde olduğu şekliyle tümel bir anlam olmaktan çok nesnenin içerisinde bulunduğu koşullara bağlı tikel bir anlamdır. Bu yüzden diğer duyu güçlerinde olduğu gibi bu noktada da maddesinden tamamen soyutlanmış bir suret söz konusu değildir.

İç duyu güçlerinin sonuncusu olan *hâfıza gücü*, beynin son boşluğunda bulunur ve mütehayyile kuvvesi ile vehim kuvvesinin haznesi olarak işlev görür. Kendisine kadar gelen suret ve anlamları daha sonra kullanılmak üzere saklar. Bu gücün de hayal gücü gibi yalnızca muhafaza gücü olup idrak kabiliyeti yoktur. Bu gücün hayal kuvvesinden farkı ise hayal kuvvesi sadece suretleri muhafaza ederken hâfıza gücünün suretlerin yanında anlamları da muhafaza etmesidir.⁷⁴ Bir hayvanın ilk kez gördüğü başka bir hayvandan kaçması, hâfıza gücünde o hayvana dair bir suret ve bu surete yüklediği “tehlikeli” anlamının beraberce bulunmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'nın nefsin güçleri olarak ifade ettiği bu güçlerin tamamı bedene bağlı güçler olup nefse dâhil değildir. Bunlara nefsin güçleri denmesinin kavramsal olarak durumu izah etmek dışında bir gerçekliği yoktur. Nefsin bedendeki bu

⁷² İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 94; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 438

⁷³ İbn Sînâ, *Kitabu's-Sıfa en-Nefs*, s. 45; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 202; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 94; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 62; İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye*, s. 166-167

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitabu's-Sıfa en-Nefs*, s. 45; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 202; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 94; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 62; İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye*, s. 167

kuvvelere bağılı olarak gerçekleştirdiği idrakten ise İbn Sînâ duyusal ya da tikel idrak olarak bahseder.

2.2. DUYUSAL / TİKEL İDRAK

İbn Sînâ'nın insan anlayışı, onun idrak teorisinin temelini oluşturur. İnsanın zihin ve bedenden oluşan düalist yapısına bağılı olarak onda iki türlü idrak meydana gelir: Duyusal idrak ve aklî idrak. İbn Sînâ'ya göre idrak (الإدراك), bir şeyin suretinin idrak edenin kendisinde hâsıl olması/yer etmesi/ortaya çıkması demektir.⁷⁵ İdrakin niteliğini belirleyecek olan ise idrak eden öznenin yapısıdır. Buna göre duyusal idrak, bedendeki kuvveler aracılığıyla gerçekleşen ve tamamen maddi nitelikli olan idrak türüne karşılık gelirken aklî idrak, zihnin bizzat kendi eylemi olup maddesel hiçbir ilintisi olmayan salt akledilir şeylerin idrakini ifade eder (أن الإدراك العقلي لا يجوز أن يكون) .⁷⁶ Yine duyusal idrak tikel bir idrak türünü ifade ederken aklî idrak tümel bir idrak türüdür.⁷⁷ İnsan idrakinin bu şekilde ayrılması, bir şeyin ancak kendi varlık sahasındaki şeyleri idrak edebileceği ilkesine dayanmaktadır. Buna göre akıl, yalnızca akledilirleri idrak edebilirken madde, ancak maddeyi idrak edebilir. Özü itibariyle akıl olan insanın da maddeyle belli bir ilişkisinin olması, yani mahiyetine maddenin (hayvan) dâhil olmasından dolayı kendisindeki bilme süreci de bu doğrultuda bölünmeye uğrayacaktır.

İbn Sînâ her iki idrak türünü dereceleri itibariyle birbirinden net bir şekilde ayırır. Ona göre tikel olanın bilgisinden (ilim) bahsedilemez. İdrak, yalnızca tümel bir tarzda gerçekleşiyorsa bilgi adını alabilir. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre bilgiden bahsediliyorsa bunun öznesi yalnızca tümel hakikatleri kavrama gücüne sahip olmasından dolayı insanın zâtı (zihin) olabilir. İdrak, bu zatın eylemi olursa bilgi adını alabilir. İnsanın zâtına dâhil olmayan, aksine yalnızca onun aleti olan bedenin idrakine bilgi demek mümkün değildir.⁷⁸ Buradan da anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ'ya göre her idrak bilgi değildir. Başka bir deyişle zihin ve bedenin her ikisi de kendi varlık tarzlarındaki suretleri idrak ederler fakat yalnızca zihnin (tümel/küllî) idrakine bilgi denir. İbn Sînâ tikel olarak idrak edilen hiçbir şeyin soyut olana, tümel olarak

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 58; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 69; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 69

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 26; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114, 116

⁷⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 124-125

⁷⁸ Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, Ankara 2001, s. 82-87

idrak edilen hiçbir şeyin de maddî olana ilişkin olmadığını açıklarken şu ifadelere yer verir:

Her bir tikel idrak cismanî organla olur. Dışsal algıların idrak ettiği şekilde, tikel olan suretlerden idrak edilen ise, maddeden tam olmayan bir soyutlama biçimi ve ayırma ile idrak edilendir. Aslında maddenin ilgilerinden soyutlanmış değildir. Buradaki husus açık ve basittir. Bu, bu suretlerin ancak maddeler hazır ve mevcut olduğu sürece idrak edilmeleri sebebiyledir. Hazır, var olan cisim, ancak cisim için hazır ve var olandır. Cisim olmayanın nezdinde ise hazır değildir. Onun bulunma ya da bulunmama açısından soyut bir kuvveye nispeti yoktur.⁷⁹

Bu pasaj, İbn Sînâ'nın iki idrak türünün ne derece birbirinden uzak olduğuna, birine ait bir gerçekliğin diğerine ilişkin olamayacağına ve ayrışmalarının tamamen bulundukları varlık tarzına göre olduğuna dair izahlarından yalnızca bir tanesidir. Tikel idrakte tam bir soyutlamanın olmamasını açıklarken aslında bu idrak sonucunda elde edilen verinin bilgi olmaya elverişli olmamasının nedenini açıklamaktadır.

İbn Sînâ bir şeyi akledebilmenin ön koşulu olarak o şeyin kendi zâtını akledebiliyor olması gerektiğini ifade eder. Zihin, doğrudan kendisini akledebilirken beden ve bedene bağlı kuvvelerin hiçbirinin kendi zâtını akletmek gibi bir istidadı yoktur.⁸⁰ Ayrıca bilmek, ayaltı âlemdeki yegâne aklî cevher olan insana mahsus bir eylem olmasına karşın bedene bağlı olarak gerçekleştirilen idrak türünde insanlar ve hayvanlar tamamen ortaktırlar. Buradan da bedenin idrakine bilgi denilemeyeceği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ bedenin idrak sürecini açıklarken bazen duyum kavramını kullanmaktadır. Buna mukabil zihnin idrakini ise akletmek olarak niteler. Yine İbn Sînâ duyunun idrakine mârifet (المعرفة) derken zihnin idrakine bilgi (العلم) demektedir (أما المعرفة منهما فهو ما كان من الحس، وأما العلم فما كان من العقل).⁸¹ İlim, filozoflar tarafından Yunanca “episteme”yi yani tam olarak bilgiyi ifade edecek

⁷⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 210; İbn Sînâ, **Felsefenin Temel Konuları** (en-Necât), Kübra Şenel (çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018 s. 175

⁸⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 118, 119, 161

⁸¹ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa II. Analitikler**, s. 19, 23

şekilde kullanılırken mârifet için böyle yaygın bir kullanım söz konusu değildir.⁸² Sonuçta hangi kavramla ifade edilirse edilsin, akledilir suretin insan benliğinde yer etmesi anlamındaki bir bilgi/bilinç söz konusu olduğunda bunu gerçekleştirecek yegâne şey, tanımdan da anlaşılacağı üzere insanın zâtını ifade eden nefs/zihin olacaktır.⁸³ Dolayısıyla mutlak anlamda bilen özne insan olmaktadır. Bedenin ise tümel hakikatleri kavrama konusunda zihne doğrudan bir tesiri söz konusu değildir. Çünkü duyusal idrak, her zaman maddeye bağımlıdır. Maddenin kaybolmasıyla idrak de kaybolur, yine madde değişime uğradığında, o şeyin idrak edendeki sureti de o oranda değişime uğrar. Ancak bu şekilde değişime uğrayan, koşullara bağlı ve geçici olan bir hakikatten bahsedilemez. O halde duyunun verdiği şey, kendinde hakikati olan bir nesnenin arazları ile ilgili bir takım tikel verilerden fazlası değildir. Bunun yanında duyuların sunduğu verilerin kesinliğinden hiçbir zaman emin olunamaz. Duyular yanıltıcı olabilmektedir. Bu yanılsamadan aklî idrake geçmeden sıyrılmak mümkün değildir. İbn Sînâ bu iddiasını çok açık bir biçimde şöyle açıklar:

Bu kavramların (ilk akledilirler) aklî bir cevherde ortaya çıkması ya duyu ve tecrübe yoluyla ya da ittisal kurulan ilahî feyz yoluyla. Ancak, ilk aklî suretin tecrübe yoluyla ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü tecrübe, zorunlu bir hüküm ifade etmez. Nitekim tecrübe, idrak etmiş olduğu hükme muhalif bir şeyin varlığından emin olamaz. İdrak ettiğimiz her canlının çiğneme sırasında alt çeneyi hareket ettirdiği hükmüne varsak, böyle bir şey bize tüm canlıların aynı durumda olduğuna dair kesin hükmü vermez. Böyle bir şey doğru olsaydı timsahın çiğneme sırasında üst çeneyi hareket ettirmesi caiz olmazdı. O halde, duyusal idrak sayesinde eşyada bulduğumuz her hüküm, eşyadan idrak ettiğimiz ve etmediğimiz şeylerin tamamına nüfuz etmez. Bilakis idrak etmediğimiz, idrak ettiğimizin hilafına olması da mümkündür. Bu sebeple bütünü parçadan büyük olduğuna dair düşüncemiz, her parçayı duyumsadığımız dolayısıyla değildir.⁸⁴

İbn Sînâ, her iki idrak türünün de idrak olmaları açısından gerçekliğini kabul eder. Bu nedenle bedenin bilemeyeceği tezinden, onun hiçbir algıya sahip

⁸² Franz Rosenthal, **Bilginin Zaferi (İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı)**, Lami Güngören (çev.), Da Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 226

⁸³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 110

⁸⁴ İbn Sînâ, **Mebhas anî'l-kuva'l-insâniyye**, s. 177; İbn Sînâ, **Nefsânî Kuvvetler Hakkında Araştırma**, İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ahvâlu'n-Nefs, Ankara 2019, s. 148

olamayacağı sonucu çıkmaz. Aralarında yalnızca bilgi olmaya layık olup olmama açısından bir derecelenme söz konusudur.⁸⁵ Bilme, makûl âlemdeki varlıklara mahsus bir eylem olduğu için insanın bunu gerçekleştirmesine imkân veren şey, onun bizzat kendi nefsi/zihnidir. Bedenin bilgi konusundaki hazırlayıcılık işlevi dışında zihne doğrudan bir tesiri yoktur. Çünkü İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşılan odur ki duysal idrakten aklî idrake yani maddeden mânaya doğrudan intikal eden bir veri söz konusu değildir.⁸⁶ Aksine bedenin ya da duyuların temel işlevi, zihne tamamen kendisinin ait olduğu varlık sahasından yani faal akıldan gelen tümel bir hakikati alması için bir aşinalık kazandırmaktan ibarettir.

Son olarak aydınlatılması gereken bir konu vardır ki o da bedenin idrakinden tam olarak neyin kastedildiğidir. Aslında bedenin idrakinden kastedilen şey, zihnin alet vasıtasıyla cisimsel olan nesneyi idrakinden ibarettir.⁸⁷ Çünkü zihnin aklî yapısı, onun cisimsel olanı doğrudan idrak etmesine engel teşkil eder. Yani zihnin idraki, zihnin tamamen akledilir suretler ile meşgul olmasını ifade ederken bedenin idraki, zihnin bedeni bir alet olarak kullanmasıyla hissedilir âleme dair idrak sahibi olması demektir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre her ne şekilde olursa olsun idraki gerçekleştiren, nefsin kendisi olmaktadır. Nefsin alet vasıtası ile idrakini yani duysal idraki İbn Sînâ üç aşamada açıklar: Hissî idrak, hayalî idrak ve vehmî idrak.⁸⁸

2.2.1. Hissî İdrak

İnsan idrakinin en temel düzeyini hissî idrak teşkil eder. Zira hariçteki cisimsel dünya ile ilk irtibat duyum yoluyla kurulur. Bu idrakin kendileriyle gerçekleştiği organlar, beş dış duyu ve iç duyulardan ilki olan ortak duyudur. Bu altı duyunun ve kendileri aracılığıyla gerçekleşen hissî idrakin ayırt edici özelliği, idrak edebilmesi için hariçteki cisme her zaman ihtiyaç duymasıdır. Cisim sürekli hazır bulunmaksızın hissî idrakin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu yüzden hissî idrak aşamasında mutlak bir soyutlamadan bahsetmek mümkün değildir. Bir derece

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik II*, s. 115; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 282

⁸⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, s. 184; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 115

⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 210

⁸⁸ Bkz. Tablo: 2, Sayfa 86.

soyutlamadan bahsetmek mümkünse de duyular, bu soyutlamayı idrak ettikleri anda gerçekleştirirler. Duyular, cismin suretini maddesinden ayırmaya kabildir ancak bu sureti saklayabilme kabiliyetinden yoksundur. Dolayısıyla madde hazır olmadığı müddetçe hissî idrak gerçekleşmez.⁸⁹ Bu yüzden hissî idrakin gerçekleşmesi için öncelikle idraki gerçekleştiren özne, daha sonra idrak edilen nesne ve bu ikisi arasında zamansal ve mekânsal anlamda belli bir nispetin eşzamanlı olarak bulunması zorunludur.⁹⁰

Hissî idrak aşamasında, mesela karşıda duran bir insanın tüm insanlara irca edilebilecek tarzda tümel mahiyeti idrak edilemez. Duyular yalnızca dışta tahakkuk etmiş haliyle, yani arazlarıyla birlikte muayyen bir insanı idrak edebilir.⁹¹ Görme duyusu ile o insanın şekli, konumu, rengi gibi görsel nitelikleri, işitme duyusu ile çıkardığı sesler, koklama duyusu ile kokusu, tatma duyusu ile acılık-tatlılık gibi nitelikler, dokunma duyusu ile sertlik-yumuşaklık ve kuruluk-yaşlılık gibi nitelikleri idrak edilir. Daha sonra tüm bu algılar, iç duyuların ilki olan ortak duyuya aktarılır ve hepsi tek bir algı haline getirilir. Bu noktada söz konusu insana dair tek bir imge meydana gelir. İşte bu imge, tekil bir insanın sureti olmaktadır. Ortaya çıkan bu suret, insan idrakinin ilk soyutlamasıdır. Bu soyutlamayı asıl gerçekleştiren, dış duyulardan aldığı tüm verilerden hareketle sureti ortaya çıkaran ortak duyudur. Çünkü dış duyuların her biri yalnızca kendi idrak alanına giren niteliği algılayabilir. Oysaki bu niteliklerin hiçbirisi tek başına sureti vermeye yetmez. Bu nedenle duyusal idraki gerçekleştirme noktasında merkezi kuvve, ortak duyudur.

Gerek ortak duyu gerekse dış duyu organlarının hiçbirisi algıyı kendinde tutamaz. Bu yüzden hissî idrak her an maddeye bağımlıdır. Tek tek cisimler olmaksızın idrakin devamlılığı sağlanamaz. Bu idrakin soyutlama olması, karşıda duran nesnenin suretini maddesinden ayırabilmesinden ibarettir. Suret tek bir nesnenin suretidir ve nesne kaybolduğunda idrak edilen suret de eş zamanlı olarak idrak alanından silinecektir.

⁸⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 208

⁹⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 208; İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-Meâd** s. 102-103; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 69-70; Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s. 80

⁹¹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 207-208

2.2.2. Hayalî İdrak

Hissî idraki gerçekleştiren dış duyular ve ortak duyunun kendisindeki suretleri muhafaza edememesi, kendilerini cisme bağımlı hale getirmekteydi. Zira bu aşamada suret, ne maddesinden tam bir soyutlama ile soyutlanmış ne de maddenin eklentilerinden arındırılabilmiştir. Duyusal idrak türlerinden ikincisi olan hayalî idrak aşamasında ise soyutluk bir derece artmaktadır. Çünkü bu noktada artık hariçteki cismin bizzat kendisine ihtiyaç kalmamıştır. Ortak duyuda muhafaza edilen suretlerin hayal kuvvesine aktarılmasıyla birlikte artık cismin sureti maddesinden ayrıştırılarak tamamen alınmış ve idrak eden özne ile cisim arasındaki zamansal ve mekânsal nispete gerek kalmamıştır.⁹² Mesela şahsen tanınan bir kişinin, kendisi karşıda hazır olarak bulunmadığı halde hayalinin düşünülebilmesi bu idrak gücü sayesinde mümkün olmaktadır.⁹³ İnsan hayalinde bulunan ve hayal edildiği esnada idrak alanında bulunmayan tüm suretler buna birer örnektir. Bu idrakin kendileri vasıtasıyla gerçekleştiği organlar ise beynin orta kısmında bulunan önce hayal ve sonra tahayyül kuvvesidir.

Hayali idrakte suret, maddeden tamamen soyutlanmış olmakla birlikte maddenin eklentilerinden hâlâ arındırılabilmiş değildir. Çünkü bu aşamada cismin kendisi karşıda olmaksızın onun sureti hayalde bulunmaktadır, ancak bu suret, tekil bir cismin suretidir. Yani söz konusu suret, içerisinde bulunduğu fiziksel koşullarla birlikte hayalde durmaktadır. Bu da suretin maddi eklentilerden ayrıştırılmadığı, dolayısıyla aynı tür suretlerin tamamında ortaklığa mani olacak yapıda olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla tümel tarzda büsbütün soyut bir suretten bu aşamada da bahsedilememektedir.⁹⁴

2.2.3. Vehmî İdrak

Vehmî idrak, duyusal idrakin son aşamasını ve soyutluk açısından en üst düzeyini ifade eder. Çünkü bu düzeyde, hariçteki cismin bizzat kendisinde bulunmayan ve daha önceki hiçbir duyu tarafından algılanamayan iyi, kötü, faydalı

⁹² İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 208-209; İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 103; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 71

⁹³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 110

⁹⁴ İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 71

ve zararlı gibi bir takım anlamlar idrak edilir.⁹⁵ Vehim kuvvesi, hariçteki nesne hakkında tamamen o tekil nesneye ait niteliklere bakarak bir takım hükümlere varır. İbn Sînâ'nın verdiği örneğe göre kurdu gören kuzunun ondan kaçması, vehim kuvvesinin o tekil kurda karşı “tehlikeli” hükmüne varmış olması ve bu anlamın onun hâfıza kuvvesinde muhafaza edilmiş olmasının sonucudur. Vehim kuvvesinin ulaştığı tamamen soyut olan bu hüküm ya da anlamlar tümel anlamlar gibi gözükmelerine rağmen tekil bir nesne hakkında oldukları için tümel değillerdir. Çünkü bu anlamların bizatihi kendileri maddeden elde edilmedikleri halde maddî olan tekil bir nesne hakkında ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla bu noktada bile maddîlikten her yönüyle arındırılmış bir anlam söz konusu değildir.⁹⁶

2.3. BİLGİDE DUYULARIN İŞLEVİ

Bedensel kuvveler ve organlar vasıtasıyla gerçekleşen bu idrak türlerinin konumuz açısından asıl önemi, onların insanın bilgilenme sürecine bir katkı sağlayıp sağlamadıkları, eğer bir katkıları söz konusu ise bu katkının ne tür bir katkı olduğu sorunudur. Hemen belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'ya göre duysal idrak, bir katkıdan öte, bilgiyi elde etme noktasında insan için bir zorunluluktur. İbn Sînâ bilgi noktasında duyuların işlevini hiçbir zaman inkâr etmez, aksine her defasında duyu verilerinin önemini vurgular. Ona göre bir beden içerisinde varlığını elde etmiş olan nefis, ondan tam bağımsız hareket edemez. Bedenden ayrılıp yetkinliğini tam olarak elde edinceye kadar içinde varolduğu maddî âlemin verilerine bu yüzden muhtaçtır. Yetkinliğini bilgi ile elde eden bir varlık için duyuların zorunlu oluşu, onların bilgiyi elde etme noktasında insan için vazgeçilmez oldukları anlamına gelir. Öyleyse açıklığa kavuşturulması gereken husus, duyuların bilgiye ulaşma noktasında insana ne tür bir etkide bulunduklarıdır. Diğer bir deyişle gerçek bilgiyi ifade eden aklî idrakin yanında duysal idrakin ne tür bir işleve sahip olduğu aydınlatılmalıdır.

Hemen belirtmek gerekir ki bu iki idrak türü arasındaki ilişki, ontolojik açıdan akıl ve madde, psikolojik açıdan ise zihin (teorik akıl) ve beden (pratik akıl) arasındaki ilişkinin epistemolojideki karşılığını ifade eder. Dolayısıyla sistemin zayıf halkası olan bu iki varlık tarzı arasındaki ilişki, hemen her konuda olduğu gibi idrak

⁹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 209; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 103

⁹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 209; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 71-72

konusunda da aşılması zor bir problem alanını ifade eder. Bir tarafta zihin tüm eylemlerini kendisi gibi makûl olan suretler üzerinden gerçekleştirirken, diğer tarafta beden, bünyesinde hiçbir makûl unsur barındırmayan, aksine tek tek cisimlerin bulunduğu bir varlık sahasında faaliyet gösterir. Birbirine tamamen karşıt olan bu iki varlık sahasının birbiriyle doğrudan bir ilişkisi söz konusu değildir. İşte bu keskin ayrım, sistemde aşılması en zor problemlerin ana kaynağıdır. Ayrıca duyuların nefsi hazırlamasından kastın ne olduğu biraz muğlaktır. İşte bu nokta, gerçek bilgiyi ifade eden tümel hakikatlerin nereden geldiğiyle ilgili problemleri içerir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın bu geçişin matematiğini nasıl kurduğu önemlidir. O halde sorulması gereken sorular şunlardır: Aklî idrak ile duyusal idrak arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Acaba tümel hakikatler tek tek cisimlerden hareketle ulaşılan ve tamamen insan zihninin ürünü olan hakikatler midir, yoksa doğrudan başka bir kaynaktan mı gelmektedirler? Eğer doğrudan harici bir kaynaktan geliyorsa duyuların bu noktada işlevi tam olarak nedir, onların nefsi tümel hakikatler için hazırlaması ne ifade etmektedir. Başka bir deyişle insan bilgisinin ontolojik olarak kaynağı nedir?

Sistem içerisinde bunun iki cevabı olabilir: Ya bu tümel suretleri duyulardan aldığı tikel verilere dayanarak insan zihninin kendisi oluşturmaktadır ki bu durumda tümel suretin kaynağı haricteki cisim olmaktadır, ya da bu suretler insan zihnine tamamen ayrıklıktan aklî bir varlıktan (faal akıl) gelmektedir. İbn Sînâ, suretlerin zihne faal akıldan geldiği noktasında nettir.⁹⁷ Tümel hakikatin ontolojik kaynağı cisim olamaz çünkü tümel hakikat cismin bizzat kendisinde bulunmaz. Dolayısıyla duyusal idrakin her bir aşamasının amacının faal akıldan gelecek feyezana hazırlanmaktan ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Sînâ, soyutlamanın esasen hazırlıktan ibaret olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre özünde kuvve halinde olan bir şeyin kendisini fiili hale çıkarması mümkün değildir. Aynı şekilde varlık hiyerarşisinde kendisinden sonra gelen bir varlığın da bunu gerçekleştirmesi imkân dâhilinde değildir. Kuvve halindeki şeyi fiili hale getirecek olan yalnızca kendisi bilfiil olan ve yetkinlik bakımından kendisinden daha üstte bulunan bir varlık olabilir. İnsan özelinde ona en yakın fiili sebep faal akıldır.⁹⁹

⁹⁷ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 231; İbn Sînâ, **Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye**, s. 176-177

⁹⁸ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 86

⁹⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 113; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 231

Duyuların bilgiyi elde etmesi sürecindeki nefse yardımı şu şekilde anlaşılabilir. Şeylerin mahiyetleri ya tümel bir tarzda zihinde ya da tek tek nesnelere tikel bir tarzda bulunur. Bu mahiyetler bulundukları mahalden dolayı farklı hükümlere tabi olsalar da özünde mutabıktırlar.¹⁰⁰ Yani özü dikkate alındığında zihindeki bir mahiyet ile onun hariçte bir fert üzerinde gerçekleşmiş hali arasında bir farklılık yoktur. İşte bu anlayış sayesinde tikel ve tümel idrak arasındaki irtibat sağlanabilmektedir. İnsan, mahiyetin dıştaki fertlerini beden vasıtasıyla algılamak onun tümel hakikatini doğrudan kavrar. Ancak beden ile olan birlikteliğinden dolayı insan, hariçteki nesneyi gözardı ederek onun hakikatini doğrudan kavrayamaz. Tümel hakikat alet vasıtasıyla idrak edilmez, fakat alet olmaksızın tümel hakikat yine idrak edilemez. Çünkü insanın varlığa dair bilgisi zatından dolayı değil hariçteki nesneye bağlıdır.

İbn Sînâ akledilir suretin zihinde ya da hariçteki önceliğine göre bilgiyi ikiye ayırır. Buna göre ilk olarak suretin hariçte bir gerçekliği vardır ve bilen özne o sureti hariçteki nesneden hareketle elde eder. İbn Sînâ buna örnek olarak da göğün suretini gökten alıyor oluşumuzu verir. İnsan zihninde önce mevcut bir gök sureti hâsıl olduktan sonra gök meydana gelmiş değildir, tam aksine gök dışarda var olduğu için ve ondan hareketle insan gök suretini edinmektedir. İkinci olarak ise akledilir suret öncelikle insan zihninde hâsıl olur ve daha sonra hariçte varlığa gelir. Yine İbn Sînâ'nın örneğinde olduğu gibi zihnimizde önce bir şekli akledip daha sonra onu var kılmamız, akledilir suretin hariçten önce zihinde meydana geldiğini gösterir.¹⁰¹ Esasında İbn Sînâ bu ayrımı tamamen ayırık olan bir varlık ile nefis gibi ayırık olmakla birlikte bir madde ile birlikteliği olan varlıkların bilgisini ayırtmak için verir. Zorunlu Varlık ve ayırık akılların bilme tarzı ikincisi gibi olurken insanın bilgisi çoğunlukla birinci tarzda gerçekleşir. İşte bu yüzden hariçteki tekil nesne olmadan o nesneye dair tümel bir bilgi elde etmek insan bilgisinin karakteristiğinde yoktur.

Faal akıldan sudur eden suretler sırasıyla öncelikle hariçte bir nesne olarak, daha sonra bedende duyusal olarak ve en son zihinde tümel olarak var olurlar.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 24

¹⁰¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 165; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş**, s. 62; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik II**, Ekrem Demirli – Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 109

Sıralaması bu şekilde olmakla birlikte suretlerin insan zihnine geliş seyri bu şekilde değildir. Suretler nefse doğrudan faal akıldan feyzederek gelir.¹⁰² İşte suretlerin duyulara kadar geliş seyri, nefsin faal akıldan sureti almasının nedenidir.¹⁰³ İnsan, duyular aracılığıyla nesnenin suretine aşinalık kazanarak faal akıldan sureti almaya yatkın hale gelir. Mesela nefsin, hariçte tek tek insan fertlerini duyusal olarak idrak etmesi demek, onun faal akıldan insan mahiyetinin fertler olarak özelleşmiş örneklerine şahit olması demektir. Nefse faal akıldan gelecek olan insan sureti (bilgisi) ile onun hariçteki fertlerinin taşıdığı suret özdeş olduğu için o fertleri tikel olarak idrak etmek, tümel anlama geçmek için nefsi hazırlayabilir. Bir noktadan sonra ise sezgisel olarak faal akıldan nesneye dair tümel bilgi feyzedir. İbn Sînâ'ya göre duyuların bu etkisi olmaksızın nefsin feyezana hazır hale gelmesi mümkün değildir. İşte akledilir suretlerin duyulardan edinilmemesine rağmen onlar olmaksızın da bu suretleri elde edememesinin anlamı budur. Yani onların ontolojik olarak kaynağı faal akıl iken nefis için onların elde edilmesinde duyu verileri şarttır. İbn Sînâ duyuların bu hazırlayıcılık etkisinin zorunluluğunu şu şekilde açıklar:

İdrak nefis için olan bir durumdur. İdrak de ancak hissedilen bir şeyi hissetmek ve o şeyden etkilenmek ile gerçekleşir. Buna delil olan şey de, his kuvvetinin hissedilen şeyden etkilenmesidir. Aksi takdirde nefis umursamayan bir şey olurdu ki, böylelikle de bir şey hissedilmez ve idrak edilmez olurdu. Bu sebeple nefis, hissedilen suretler aracılığı ile akledilen suretleri idrak eder. Nitekim nefis, söz konusu suretlerin akledilir özelliğini yine onların hissedilir özelliğinden alır. Bu durumda o nesnelere ait suretlerin makûllüğü, yine o nesnelere ait hissedilir duruma uygundur. Aksi takdirde o şeylerin akledilir oluşu mümkün olmazdı. İnsan için eşyanın akledilirliğinin idrak edilmesi, yine söz konusu eşyanın hissedilirliğinin araya girmesi olmaksızın mümkün değildir. Bu, bir kimsenin kendi nefesine ait bir noksanlıktan dolayıdır ve o kimsenin, akledilir suretleri idrak etmede, hissedilir suretleri aracı olarak kullanmaya ihtiyaç duyması dolayısıyladır. el-Evvel ve Ayrık Akıllar, zâtları itibari ile akledici olduklarında, bir şeyin akledilir suretini idrak etmede o şeyin hissedilir suretinin aracılığına ihtiyaç duymazlar. Bir şeyin akledilir suretini de, onu hissetme yoluyla elde etmezler. Bilakis, akledilir sureti, sebepleri ve değişmeyen nedenleri aracılığıyla

¹⁰² Herbert A. Davidson, **AlFârâbi, Avicenna and Averroes, on Intellect**, Oxford University Press, New York 1992, s. 93

¹⁰³ Bkz: Tablo: 3, Sayfa 87.

idrak ederler. Bu sebepten dolayı da, bir şeye dair onların elde ettiği akledilirlik, herhangi bir değişime uğramaz. Her tikel somut varlık için, hissedilir varlığına uygun gelen akledilir bir varlık durumu vardır. İnsani nefis, söz konusu akledilirliği, o şeyin hissedilir varlığı aracılığı ile idrak eder. el-Evvel ve Ayrık Akıllar, bir şeyin akledilir varlığını, o şeyin nedenleri ve sebepleri aracılığı ile idrak eder. İnsan için bilgilerin kaynağı, duyular yolu ile olmaktadır. İnsanların tümelleri idrak etmesi ise, tikel varlıkları his yolu ile algılamaktan geçer.¹⁰⁴

İbn Sînâ, bu ve buna benzer birçok yerde maddî dünyaya ait bilginin duyumla başladığını ifade etmektedir. Hariçteki bir cisim, öncelikle beş dış duyu tarafından algılanır ve daha sonra iç duyulardan geçerek belli bir soyutluk kazanır.¹⁰⁵ Daha önce gördüğümüz idrak türleri de bu soyutluğun farklı derecelerini ifade eder. İnsan, bu idrak süreciyle birlikte tümel hakikatleri elde etme noktasında bir aşinalık kazanır. Bu sürecin hazırlayıcı etkisi olmadan insan için maddî varlıkların hakikatine vakıf olmak mümkün değildir. Çünkü cismin de mahsûs olması açısından bir hakikati vardır ve bilgiye konu olan nesnenin bir varlık olarak gerçekleşmiş halini temsil eder. Duyusal olan bu hakikatin makûl âlemden elde edilemeyeceği açıktır. Bu yüzden İbn Sînâ bir duyusunu kaybeden insanın idrakinin de o oranda azalacağını ifade etmektedir.¹⁰⁶

Duyusal idrak, aklî idraki gerçekleştirmek için ilk basamağı temsil eder. İnsan için önemli olan ise bu aşamada kalmayıp tümel hakikatleri elde etmek için nefsi yetkinleştirmektir. Nefis ise ancak akledilir âleme yöneldikçe yetkinleşir. Duyusal idrak türlerinin soyutluk bakımından son noktasını ifade eden vehmî idrakte bile maddî nitelik büsbütün ortadan kalkmış değildir. Çünkü duyusal idrak yoluyla ulaşılan hiçbir hüküm, o şeyin tüm tikel örneklerine yüklenebilecek soyutluğa ya da tümelliğe ulaşamaz. Bu yüzden bilgiye duyu verileriyle ulaşılsa da kendileri bizatihi bilgi olamazlar. Şu halde duyusal idrak, aklî idrak için kurucu unsur olmaktan ziyade bir vasıta işlevi görmektedir.

Bilginin konusu olan tümel hakikatler, duyunun ötesinde olan yani duyunun kendisine asla ulaşamayacağı soyut hakikatlerdir (ولعمری : إن الحس لا يدرك المعقول لأنه)

¹⁰⁴ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 23; İbn Sînâ, **Felsefî-Bilimsel Fragmanlar 1** (et-Ta'likât), s. 39-40

¹⁰⁵ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa II. Analitikler**, s. 265; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 22

¹⁰⁶ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa II. Analitikler**, s. 169

107 (محدود ولا يدركه إلا محددًا). Bilgiye konu olan herşeyin durumu da bu şekildedir. Çünkü fertlerinin tamamına teşmil edilebilecek bir soyutluğa sahip olmak, bilgiye konu olmanın olmazsa olmaz şartıdır. Bilgiye konu olan bu tümel hakikatler, dışta birer fert olarak var olurken kendi soyut hakikatlerine, kendilerinde özsel olarak bulunmayan yani tabiatlarının bir parçası olmayan bir takım şeyler ilişir. Mesela insanlık tabiatı, soyut bir hakikat olarak insanı insan olması bakımından tanımlayan bir hakikattir. Bu tabiat, insan fertlerinin tamamının özünü oluşturan, onların insan olmak bakımından sahip oldukları hakikati ifade eder. Ancak bir veya birçok fertte varlığa gelmek, o tümel hakikate ilişkin haller olup onun tabiatına dâhil unsurlar değildir. Bu tabiat bir maddede var olunca ona çoğalma, bölünme, nicelik, nitelik, yer ve konum gibi ona o şey olması bakımından ait olmayan haller ilişir. Bilgi açısından bakıldığında bu ilintilerin hepsi, o tümel hakikatin üzerine örtülmüş örtüler mesabesinde. Bu yüzden dışta tekil bir nesne hakkında bilgiye ulaşmak ya da kendileri hakkında tümel hükümlere varabilmek, o nesneyi maddî ilişkinlerinin oluşturduğu örtülerden soyutlamayı gerekli kılar.¹⁰⁸ Fakat insanda şeylerin tümel hakikatlerini onların duyulur yani ilişkinleri çerçevesinde algılamak, onları kendinde olduğu haliyle idrak etmekten zamansal açıdan daha öncedir. Bu yüzden insanda tikel idrak, tümel idraki önceler. İnsanın duyulardan hareketle tümel bilgiye ulaşması bu nedenledir. İlişenleriyle birlikte duyusal olarak nesne ile muhatap olan kişi, onu iç duyular yoluyla bir noktaya kadar soyutlamaya tabi tutar. Bu işlemi defaatle yapınca insanda o nesnenin tümel hakikatine karşı bir meleke meydana gelir. Bu noktadan itibaren insan, faal akıldan sezgisel olarak o nesnenin soyut mahiyetini almaya hazırdır.

Bu açıklamalardan çıkan sonuç şudur: Duyu algılarının bizâtihi kendileri bilgi olamazlar. Yalnızca duyusal idrak düzeyinden çıkarılmış bir hükmün bilgisel bir değeri yoktur. Onlar yalnızca bilgisel değeri olan ve faal akıldan feyzeden soyut bilgiye sezgisel olarak ulaşmak için insanın kullandığı araçlardan ibarettir. Bilgisel anlamda duyusal verilerin işlevi budur. Onlardan edinilen hiçbir veri, bilginin mahiyetini teşkil etmez ya da bilginin bir parçası yani kurucu unsurlarından olamaz. Dolayısıyla bilgide duyular bizatihi değil fonksiyonel olarak bir değere sahiptir.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 32; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 441

¹⁰⁸ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 207

Yalnızca idrak kuvveleri değil, bedene bağlı tüm kuvvelerin temel gayesi İbn Sînâ'ya göre insanın teorik yönüne (nefs) hizmet etmektir.¹⁰⁹

İnsanda yalnızca bir araz olarak bulunan beden ve ona bağlı kuvvelerle sınırlı kalmak, İbn Sînâ'ya göre insanın varlık gayesiyle uyuşmaz. Bedensel kuvvelere yönelmek ve onun algılarını hakikat saymak, insanın akıl âlemi ile irtibatını engeller. Çünkü algılar nefsi akletmekten alıkoyar.¹¹⁰ İbn Sînâ insanın duyu yolu ile eşyayı idrak etmeye alıştığı için bu yolla idrak etmediği şeyin gerçekliğinin olmadığına inanmaya başladığını ifade eder.¹¹¹ Bu durum, maddî varlıklarla kuşatıldığı için insanda kaçınılmazdır. Ancak insan, nefsine yöneldikçe bedensel kuvvelerin etkinliğini en aza indirebilir ve bu şekilde kendisini yetkinleştirecek olan aklı varlıklarla temasa geçebilir. İnsanın yetkinleşmesi demek, maddenin engelleyici, bölücü ve bozucu etkisinden kurtularak özüne, basitliğe ve birliğe ulaşması anlamına gelir. Bu nedenle bedensel kuvvelerin etkinliğinden tamamen kurtulmaksızın insanın tam yetkinliğine ulaşması mümkün değildir. Bu ise ancak ölüm ile birlikte gerçekleşebilir.¹¹²

¹⁰⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 206-207

¹¹⁰ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik II**, s. 115; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 219-220; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 94-95

¹¹¹ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 32

¹¹² İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 326-334; İbn Sînâ, **Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye**, s. 177

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİHNİN İDRAKİ

3.1. ZİHNİN ZÂTİ / TEORİK AKIL

3.1.1. Boşluktaki İnsan Metaforu

İnsan varlığının mutlak özünü ifade eden nefis hakkında İbn Sînâ'nın ilk olarak ele aldığı problem, nefsin ispatı konusudur.¹¹³ Konuyu kendisine ait olan boşluktaki insan benzetmesiyle ispat etmeye çalışan İbn Sînâ, söz konusu benzetmeyi *Kitâbü'ş-şifâ en-Nefs, el-İşârât ve't-tenbîhât, Kitâbü'l-mübâhasât, et-Ta'likât* gibi şümullu eserlerinde ele almaktadır. Bu konuyu ele aldığı *el-İşârât ve't-tenbîhât* 'ın üçüncü namatının hemen girişinde “Kendi nefsine dön ve iyice düşün”¹¹⁴ (ارجع إلى نفسك وتأمل) diyerek konuya girmesi, nefis problemini hangi yöntemle ele alacağının da bir işareti sayılır. İbn Sînâ'nın temel bir ilkesi olarak tarif edebileceğimiz bu ifadesiyle o, sadece nefis probleminin değil aynı zamanda daha sonra ele alacağı varlık ve Tanrı gibi metafizik problemlere de bir zemin oluşturmuş olmaktadır. Zira ona göre varlık tarzları bakımından mevcudlar, aklî ve maddî olarak ikiye ayrılır. İbn Sînâ düşüncesinin tamamını kuşatan bu düalist varlık tasavvurunun temeli nefsin ispatıyla atılır. Diğer taraftan nefis ispatını da aynı şekilde varlığın aklî ve maddî olarak ayrıştırması üzerinden yapıyor olmasından hareketle söz konusu iki problemi aynı anda temellendirmiş gözükmektedir. Çünkü nefis teorisini bilinç üzerinden temellendiren İbn Sînâ'nın, boşluktaki insan metaforuyla ortaya koymaya çalıştığı

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa en-Nefs*, s. 4

¹¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107

şey öncelikle “bilincin aklîliği” ve daha sonra bilincin “benlik” ile aynileştirilmesidir. Buradan hareketle benliğin aklî bir cevher olması sonucuna gidilmektedir.¹¹⁵ İbn Sînâ’nın hem bilgi teorisine hem varlık teorisine şekil veren asıl faktörün, nefis konusunda ulaştığı bu çıkarım olduğu söylenebilir. Bilgi anlayışının temeli olan tümel-tikel ayrımı, esasında ontolojik bir ayrım olan aklî-maddî ayrımına dayanır. Her ikisi de aynı anda insanî nefsin aklî bir cevher olduğu sonucundan hareketle temellendirilmiştir. İnsanî nefsin ispatını yaptığı *el-İşârât*’ın üçüncü namatının hemen ardından gelen ve varlık konusuna geçiş yaptığı dördüncü namatın hemen başında “insan” mahiyetinin makûl oluşu üzerinden varlığın makûl ve mahsûs şeklinde ayrılması ele alınmıştır. Mevcudun mahsûstan ibaret zannedilmesinin vehmin (yani maddenin) bir hükmü olduğunu söyleyen İbn Sînâ, buradan hareketle makûl varlığın hakikatini yine onu bilen öznenin makûl oluşu üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Makûl varlığın ispatı ise metafizik ilminin başlangıç noktasını ifade eder. Bu açıdan insan varlığının kendi benliğini idraki, İbn Sînâ felsefesinin ilk hareket noktasını teşkil etmektedir.

İbn Sînâ’nın boşluktaki insan teorisine göre aklî olgunluğa sahip bir insanı tüm organlarıyla beraber maddî ilintilerinden tamamen izole edilmiş bir şekilde boşlukta asılı olarak vehmettiğimizde bu insan, hissî olan hiçbir bilgiye sahip olmamakla beraber kendi varlığının şuurunda olacaktır. İbn Sînâ’nın izahı şu şekildedir:

Şayet sen zâtını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini herşeyden habersiz ancak varlığının sübûtundan haberdar olarak bulursun.¹¹⁶

Buna göre benlik bilinci aracısızdır.¹¹⁷ Benlik bilincine sahip olmak için maddî bir alete ihtiyaç duyulmuyor olması, bu bilincin aklî bir bilinç olduğunu gösterir. Çünkü ilke olarak idrak eden şey ile idrak edilen aynı varlık tarzına sahip

¹¹⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-109

¹¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107

¹¹⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 108

olmalıdır. Bu durumda akıl aklî olanı, madde ise maddî olanı idrak edebilir.¹¹⁸ Maddî âlemden bütünüyle soyutlanmış bir varlığın idrak ediyor olması ise bu idrak edenin maddî bir varlık tarzına sahip olmadığına delil olarak gösterilir.

Bilinç sahibi olan insan, sahip olduğu uzuvlarından herhangi biri veya bir kaçını olmaksızın kendini tasavvur edebilir. Bunu yaparken bilincinde bir noksanlık meydana gelmediğini de aynı anda fark eder. Aynı şekilde bir bütün olarak bedenini, kendisinin haricinde olacak şekilde tasavvur edebilir ve bu şekilde düşünmekte hiçbir engelle karşılaşmaz. Fakat aynı durum düşünen zihin için düşündüğü sırada mümkün değildir. Düşünen zihnin, kendi özünü karşısında duran bir nesne olarak tasavvur etmesi imkânsızdır. Bu, bilincin bölünmez bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu noktada vurgulanmak istenen, düşünen ile düşünülenin birbirinden ayrı olarak düşünülebilmesinin imkânsızlığıdır. Bu açıdan bakıldığında insan, düşünen “ben”i ile benliğinin aleti konumunda ve maddî özellikte olan bedenini ayrı olacak biçimde düşünmekte bir zorlukla karşılaşmaz. Dolayısıyla böyle bir durum İbn Sînâ’ya göre mümkündür. Buradan hareketle bilincin maddeden ayrı olduğu, yani bilinç durumuna maddenin dâhil olmadığı sonucuna ulaşırız. İbn Sînâ’ya göre nefis ve madde iki ayrı cevherdir ve cevherin cevhere bölünmesi ya da dâhil olması söz konusu olamaz.¹¹⁹ Bu bakımdan nefsin mahiyetine madde, maddenin mahiyetine de nâtik nefis dâhil değil, aksine bu ikisi birbirinden tamamen bağımsız gerçeklikleri ifade eder.

Ayrıca nefis, dışta tahakkuk etmiş cisimlerin tek tek kendilerinde bulunmayan bir takım tümel hakikatlere sahiptir. İşlevini maddede gerçekleştiren idrak yetilerinin bu tümel hakikatleri algılaması mümkün değildir. Çünkü maddesel olan maddeyi idrak edebildiğinden ve tümel hakikatler maddenin kendisinde bulunmayan bir gerçekliğe sahip olduğundan, maddesel olanın onu idrak etmesi düşünülemez.¹²⁰ İnsan zihninin sahip olduğu tüm tasavvurlar, bu tümel hakikatlere birer örnektir. Bir mekân veya konumda özelleşmiş olan cisimsel varlıkları aynı türe nispet edebilmek ve hakkında akıl yürütebilmek için kendilerinde ortaklığa mani olmayan tümel kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu kavramlar fertlerin tek tek kendilerinde bulunan bir hakikat değildir. İbn Sînâ, konuyu insan kavramı üzerinden açıklar. Buna

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa II. Analitikler*, s. 166-167; İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 80

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik I*, s. 53-57, 83; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 115

¹²⁰ Alper, *İbn Sînâ*, s. 94

göre Zeyd ve Amr gibi fertleri ifade etmek için kullanılan insan kavramı, tamamen aklî bir gerçekliği ifade eder. Bu kavramın bizatihi kendisi hariçte bir nesne olarak tahakkuk etmiş değildir.¹²¹ Dolayısıyla insan kavramı, bir soyutlama neticesinde elde edilmiştir. Bu soyutlama ise ancak kendisi soyut bir hakikat olan özne tarafından yapılabilir. Bedene bağlı olan idrak yetilerinin bu soyutlamayı yapamayacağı açıktır. O halde insanda soyutlama yapabilen, tümel hakikatleri (sırf akledilirler) idrak edebilen ve dolayısıyla kavram üretebilen aklî bir cevher vardır ki işte bu cevher, insanın benliğini ifade eden nefstir.

Mânevî bir cevher olan insan zâtının, kendisinden gayrı bir şuuru bulunmamaktadır. Başka bir deyişle insan bilinci, zâtının ta kendisidir. Akılsallar bölünme kabul etmediği için ve insan nefsi de akılsal bir yapıya sahip olduğu için, kendisinde çokluk ya da bölünmüşlük meydana gelmez. Bundan dolayı nefsi, maddeye bulaşmamış bir halde kendi başına ele aldığımızda, onda bilme, bilen ve bilinen (akıl, âkil, makûl) tek bir zata karşılık gelir. Bu da şu anlama gelir ki insan nefsi için zât ve bilinç eş zamanlıdır. Zihin için kendisinin şuurunda olmadığı bir an düşünmek imkânsızdır. Benlik var ise bilinç zorunlu olarak vardır. İbn Sînâ bu noktayı vurgulamak için insanî nefsin, zâtına dair bilgisinin evveli/bedîhî/apriori bir bilgi olduğunu, nefsin zâtına dair bilincin kazanımsal olamayacağını ifade etmektedir.¹²² Fakat burada kastedilen evveli bilgiden “ilk akledilirler” anlaşılmamalıdır. İbn Sînâ’ya göre ilk akledilirler de kazanım yoluyla elde edilmemesine ve zorunlu olarak zihne gelmesine rağmen bu, süreç içerisinde gerçekleşen ve zihin bir aşamaya geldikten sonra meydana gelen bir bilgidir. Fakat zihnin kendisine dair idraki, zaman içerisinde gerçekleşen bir olay olmaktan ziyade zihnin varlığıyla eş zamanlıdır. Bu noktada İbn Sînâ’nın vurguladığı bir husus vardır ki o da zihnin kendisine dair şuurunun şuurunda olmamasının mümkün olduğudur. Ona göre insanın kendine dair bilinci bilfiildir, fakat kendi bilincine dair bilinci bazı durumlarda kesintiye uğrayabilir. İşte bu noktada nefis, sadece bir uyarıcıya ihtiyaç duyar.¹²³

¹²¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 124-125

¹²² İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 79-80

¹²³ İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 79-80

İbn Sînâ'nın nefsin ispatına dair teorisi, aynı zamanda nefsin mahiyetine ilişkin temel ilkeleri de barındırmaktadır. İnsanî nefsin mahiyeti ve nitelikleri hakkında birçok madde sıralanabilir. Fakat öz itibarıyla İbn Sînâ düşüncesinde insanî nefsin mahiyetine dair olmazsa olmaz derecesinde ehemmiyeti olan üç nitelik vardır: İnsanî nefis; a) aklî bir cevherdir, b) basittir ve c) yetkinliği/etkinliği/eylemi/gayesi bilmektir.

3.1.2. Zihin Aklî Bir Cevherdir

Öncelikle aklî ve cevherden tam olarak neyin kastedildiği ortaya konulmalıdır. İbn Sînâ düşüncesinde tüm mevcudların varlık tarzı olarak aklî ve maddî olarak ikiye ayrıldığı ifade edilmişti. Ayrıca ona göre varlıklar kategorik olarak da cevher ya da araz kategorisine tabidir. Bu iki ayrım, İbn Sînâ'da yalnızca mantıksal birer tasnif olarak kalmayıp metafizik birer sınıflama olarak bütün varlıklara teşmil edilmiştir. Bunun tek istisnası olarak İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vücûd'un bir cevher olarak nitelenmesini kabul etmez. Vâcibu'l-Vücûd, ayırık akıllar, göksel nefisler, insanî nefisler ve zihinsel mahiyetler gibi maddeden büsbütün mücerred varlıkların tamamı aklî varlıkları oluştururken yersel ve göksel cisimler de maddî varlıklar sınıfına girer. Cevher anlayışında ise İbn Sînâ'ya göre akıl, nefis, suret, madde ve cisim olmak üzere beş cevher vardır. Bu cevherleri de İbn Sînâ, cismanî olan ve cismanî olmayan şeklinde ikiye ayırır. Bunlardan ilk ikisi cismanî olmayan cevher iken son üçü cismanî cevherdir. Mesela aklî varlıklar olan ayırık akıllar hariçte birer cevher iken bunların zihinde bulunuşları arazdır. Aynı şekilde maddî bir varlık olarak cisim, cisim olması bakımından bir cevher iken muayyen bir cisim olarak bir mevzuda bulunması bakımından arazdır. Dolayısıyla cevherin aklî ya da maddî bir tarzda bulunması mümkün iken aynı durum araz için de geçerlidir. İşte varlık tarzı olarak aklî olan insanî nefis, bir konuda bulunmaksızın kendi başına kaim bir gerçekliktir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın cevher olarak saydığı nefisten kasıt göksel ve insanî nefislerdir. Bu açıdan bakıldığında insanın da içerisinde bulunduğu oluş-bozuluş dünyasının unsurları olarak madde ve suret, bütün cisimleri varlığa getiren ilkelerdir. Her iki ilke de cismin zorunlu unsuru olarak birbirlerinin de varlığa gelmesi için zorunlu ilkeleridir. Bu durumda varlığa gelmiş bir cismin hem kendisi hem onu meydana getiren ilkeler maddi bir yapıya sahip olmaktadır. Özetle ayaltı

dünyasında insan dışındaki bütün varlıklar bir tek cevherden müteşekkildir: Cisim. Söz konusu insan olduğunda ise mahiyetine madde de dâhil olmasına rağmen onun ötesinde ve ona hâkim olacak biçimde bir cevher daha vardır ki bu da aklî olan insan nefsidir. Dolayısıyla insan, akıl ve madde olarak iki cevherden müteşekkildir. Maddî bir cevher olan beden, insanın aleti konumunda iken nefs insanın ta kendisidir.

Ayaltı âlemdeki nefislerin niteliğini belirleyen şey, bu nefisleri kabul eden maddenin niteliğidir. İbn Sînâ'nın mizaç teorisine göre ayaltı âlemdeki her varlığın maddesini oluşturan dört unsurun (anâsır-ı erbaa) farklı oranlarla birleşmesi, birbirinden farklı türlerin oluşmasına neden olur. Dört unsurdan meydana gelen türler madenler, bitkiler ve hayvanlar olmak üzere üçtür.¹²⁴ Gök kürelerinin hareketleriyle birlikte unsurların karışımında meydana gelen itidallik durumunun hayvan mizacından daha üst düzeyde gerçekleşmesiyle, bu madde kendisine ayüstü âlemde incek bir cevheri kabule hazır olur. Bu cevheri kabul edebilecek mizaca sadece insan bedeni ulaşabilmektedir.¹²⁵ Diğer organik cisimlerin (canlılar) mizacı, bu dereceye ulaşamadıklarından dolayı kendilerinin taşıyıcısı olarak maddî bir suret alabilmektedirler.

İbn Sînâ'nın insanî nefsin ispatına dair öne sürdüğü deliller, aslında bu nefsin bedende doğal olarak bulunan bir suret olmayıp, bedenden bağımsız kendisiyle kaim aklî/mânevî/ruhanî bir cevher olduğunu, bölünmeyen basit bir yapıda olduğunu ve bilinç sahibi olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yüzden nefis ispatı için, nefsin mahiyetini belirleyen bu en önemli üç niteliği açıklamaktan ibarettir denebilir. Nitekim kendileri mânevî birer cevher olmayan nebatî ve hayvanî nefisler için bu şekilde bir kanıtlamaya gitmemiş, onları empirik bir yolla izah etmeye çalışmıştır. Bulunduğu maddenin canlılık ilkesi olması bakımından bu varlıklar da nefis sahibidir ve bunların varlığı noktasında şüphe yoktur. Fakat İbn Sînâ'ya göre mahiyeti itibarıyla insanî nefis, ayaltı âlemdeki bütün varlıklardan ayrılır. Ayaltı âleme mensup bütün varlıklar madde ve suretten müteşekkildir. Bu iki prensipten bir tanesi olmadan diğerinin varlığa gelmesi ya da varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Etkin olmakla suretin, edilgin olan maddeye bir önceliği bulunsa da bu iki prensibin varlığa

¹²⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuka ve ahvâliha*, s. 190

¹²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 229-230

gelmeleri birbirine bağlıdır. Bu iki prensipten oluşan ayaltı varlıkların suretlerinin de maddesinin fesada uğraması halinde kendi başına varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir. İşte tam bu noktada insanî nefis, bir cevher olmakla diğer varlıklardan ayrılır. Varlığa gelişinde maddeye ihtiyaç duysa da varlığının bekası noktasında artık maddeye ihtiyaç duymaz. Ancak varlığa gelişindeki bu ihtiyaç, maddenin nefse fâil ya da sûrî neden olması bakımından değil, yalnızca zamansal olarak önceliği açısından bir ihtiyaçtır.¹²⁶ İlk yetkinliğini madde vasıtasıyla elde eden nefsin yokluğuna sebep olabilecek bir güç yoktur.

İnsanî nefsin cevheriyeti hususunda esas kanıtı olan boşluktaki insan delili dışında İbn Sînâ birbirinden farklı birçok delil getirir. Bu konuda *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuka ve ahvâlihâ* adlı risalede üç delilden bahseder.¹²⁷ Bunlardan bir tanesi İbn Sînâ'nın sıkça bahsettiği ve nefis ile bedenın süreç içerisinde geçirdikleri değişimin tezatlığına dikkat çektiği delildir. Buna göre insan bilincindeki benlik şuuru değişmez ve sabit iken benliğinin aleti olan beden sürekli bir değişim içindedir. Yaşam süresince insan bedeninde birçok değişim meydana gelir. Nihayetinde dört unsurdan meydana geldiği için bedenın bölünen, değişen, azalan, büyüyen-küçülen bir yapısı vardır. Yaşadığı doğal şartlar neticesinde beden, kısmen ya da uzun vadede tamamen değişir ve kendisini meydana getiren unsurlar çözülmeye uğrar. Beslenme, sıcaklık, zaman gibi faktörleri insan bedenindeki değişime etkileri noktasında örnek olarak gösteren filozofa göre yıllar içerisinde bedende gerçekleşen bu döngü devam ederken insandaki ben şuuru aynı kalır. Değişmeyen de değişenden farklı olacağına göre insanın zâtı bu bedenden, bedenın dış ve iç parçalarından başka bir şeydir.¹²⁸

İnsan cevheri, maddeden bağımsız bir gerçeklik olsa da madde ile ilişki içerisindeyken yetkinliğini elde etmeye çalışmaktadır. Nitekim madde ile hiçbir surette ilişki içerisinde olmasaydı akıl olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Oysa insanî nefis, özü itibariyle göksel âlem ile irtibat kurmayı bünyesinde bilmek ve barındırdığı ve varlığını madde üzerinde elde ettiği için yetkinleşmesi ve neredeyse bir akıl olabilmesi için maddeye ihtiyacı vardır. Fakat varlığından itibaren nefis, bedenın yöneticisi konumundadır ve onda tasarruf etmektedir. Bu yüzden bedene gelebilecek

¹²⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 100-102

¹²⁷ İbn Sînâ, *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuka ve ahvâliha*, s. 183-184

¹²⁸ İbn Sînâ, *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuka ve ahvâliha*, s. 183-184

bir zarar insan cevherine zarar vermez. Dolayısıyla İbn Sînâ nefsin bekası konusunda oldukça nettir. Ona göre ölümden sonra nefs, kendisinde bir eksilme meydana gelmeksizin varlığını devam ettirecektir.¹²⁹ Bunun sebebi olarak ise nefs cevherinin bedene karşı daha güçlü, onda tasarruf eden, onu hareket ettiren ve düzenleyen konumda bulunmasını gösterir. Bu da nefsin cevher kategorisinde olması ve insanın sahip olduğu bu cevherin bedenle birlikteliğinin izâfiyet kategorisinde olmasının bir sonucudur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre izâfet en zayıf arazdır. Bu arazın, cevherin özünde bir değişiklik meydana getirmesi ya da bu arazın geçersiz olmasıyla cevherin geçersiz olması mümkün değildir. Buna İbn Sînâ mâlik olanın sahip olduğu şeye tasarrufta bulunması örneğini getirir. Tasarrufta bulunduğu şeyin yok olması, mâlik olanın yok olmasına neden olamaz. Yine uyku esnasında nasıl ki bedenin etkinliği yok iken kişi rüya görebiliyor ve bir takım bilişsel ya da duygusal süreçlerden geçebiliyorsa bu, insan cevherinin bedene karşı muktedir olmasından kaynaklanır. İşte bunun gibi ölüm ile birlikte nefse zarar gelmez aksine nefis daha da güçlenir. Çünkü Meşşâî felsefede madde, hakikati idrakin ve gerçekleşmişliğin karşısındaki en büyük engel olarak görülür. Dolayısıyla ölüm ile birlikte nefis, bedenden kurtulur ve ait olduğu mâkûlât âlemine büsbütün yönelir. İlahî feyze mazhar olan bu nefis, artık dinginliğe, basitliğe ve daha doğru ifadesiyle yetkinliğine ulaşmış olarak tatmin olmayı hakeder.¹³⁰

3.1.3. Zihin Basittir

İbn Sînâ'ya göre nefis, birçok kuvvesi olan tek bir zâttır.¹³¹ O, bunu algılayan zâtın tek olması gerektiğinden hareketle açıklar. Buna göre insanda birbirinden farklı kuvveler vardır ve bu kuvvelerden her biri kendi cinsinden şeyleri algılar. Fakat insan zihninde bu algılar ayrı ayrı durmaksızın tek bir algı şeklinde algılanır. Mesela hariçteki bir nesneyi gören insanın öfkelenmesi olayında iki ayrı kuvvenin işlevi vardır. Görme ve öfkelenme işlevini yerine getiren kuvveler, maddî ilintileri olan ayrı ayrı kuvvelerdir. Buna göre duyusal idraki gerçekleştiren göz, öfkelenmez. Aynı şekilde öfke kuvvesinin duyusal idraki gerçekleştirme gibi bir işlevi yoktur. Fakat öfkelenme durumu, görme durumuna arız olduğu için bu iki kuvvenin tek bir zatta

¹²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 223-227

¹³⁰ İbn Sînâ, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuka ve ahvâliha*, s. 186

¹³¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 228-230

toplanması gerekir. Dolayısıyla algılayıp sonra öfkelenenin tek bir zât olması gerekir. Beden ya da tek tek organlar da nefse bağımlı oldukları, yani nefsin icracıları konumunda oldukları için kendi başına bunu gerçekleştirmeye müsait değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre herhangi bir organın, nefsanî kuvve ile bağlantısı olmaksızın yaşaması mümkün değildir. O halde tüm bunları tek bir algı haline getiren nefsin kendisidir. Ayrıca ilke gereği soyut varlıklar basit bir yapıya sahiptirler ve asla bölünmeye uğramazlar. Bölünme, yalnızca maddî nitelikteki varlıklar için söz konusudur. İnsanî nefis de özü itibarıyla maddeden mücerred olduğu için onda birbirinden farklı unsurların bir arada bulunması ya da birden çok şubeye ayrılması düşünülemez. O halde insanî nefis basit bir cevherdir.

3.1.4. Zihnin Yetkinliği Bilmektir

Bir varlık türünün mahiyetini oluşturan aslî unsur (ayrım), aynı zamanda bu türün gayesini/yetkinliğini de belirleyen bir durumdur. Türsel suretlerde bilkuvve içerilen nitelik ya da eylemlerin bir süreç dâhilinde fiili hale gelmesiyle o tür, yetkinliğine yani varlık gayesine ulaşmış olur. Beslenme, büyüme ve üreme eylemlerini bilkuvve barındıran bir bitkiden, bu eylemler fiili olarak çıktığında bitki varlık gayesine ulaşmış demektir. Aynı şekilde hayvan olması bakımından bir hayvan, duysal idraki gerçekleştirdiği ve iradeli olarak hareket edebildiği ölçüde yetkinliğini tamamlamış olmaktadır. İnsanî nefsin aklî bir cevher oluşu da insan türünün aslî unsurunu teşkil eder ve buna bağlı olarak bu türün gayesini/yetkinliğini de belirler. Buna göre insanın ayrımını oluşturan “nâtık”lık, onun teorik ve pratik anlamda bilen/düşünen bir varlık olduğunu ifade eder. Özsel niteliği düşünmek olan bir varlığın varlık gayesi de bu doğrultuda olacaktır. Bu yüzden Meşşâî filozoflarda insanın nihaî gayesi olarak kabul edilen mutluluk, bu anlamda epistemolojik bir gerçekleştirmişliği ifade eder. İnsan, varoluşuyla birlikte elde ettiği ilk yetkinliğini, teorik anlamda tümel hakikatleri aklederek ve pratik anlamda bu tümel hakikatler doğrultusunda, kendi gayesine uygun tarzda eylemler geliştirerek ikinci yetkinliğine ulaştırır.¹³² Bu noktada insan da varlıktaki teleolojik işleyişe katılarak bir anlamda tanrısallaşır.

¹³² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 203-205; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 57

İbn Sînâ ve genel olarak Meşşâî felsefede ontolojik derecelenme, akılsallık ve basitlik (yalınlık) ile doğru orantılıdır. Çünkü bu anlayışta akıl olmak, bilfiil akletmek ve hariçteki bir nesne ile doğrudan bir ilişki içerisinde olmamak demektir.¹³³ Zira hariçte bir nesne ya da cisim ile doğrudan ilişki içerisinde olmak, bu varlıkta çeşitlilik, kuvvelik, değişim ve bölünmüşlük gibi yetkinliğe engel teşkil eden durumlara yol açar. Bu nedenle ontolojik olarak en üstün varlıkları temsil eden Vâcibu'l-Vücûd ve ayırık akıllar, özünde akıl olarak isimlendirilir. Akıl olması yanında aynı zamanda mutlak bir basitliğe de sahip olan Tanrı ise kendisinden daha yetkini bulunmayan yegâne varlıktır. İnsan da dâhil olmak üzere mümkün âlemdeki hiçbir varlık da varlık gayesi olarak Tanrı ve ondan taşan hiyerarşik işleyişten müstağni değildir. Dolayısıyla ontolojik olarak bir varlığın üstünlük derecesi, tanrısallığıyla doğru orantılıdır. O halde Tanrı'ya benzemek, mümkün varlıklar açısından ulaşılabilecek en üst yetkinliği ifade eder ki bu, oluş-bozuluş âleminde yalnızca insan suretinde bilkuvve içerilen bir haslettir. İşte bu bulunma durumu, insanın ilk yetkinliğini ifade eder. Gayesini bilfiil hale getiren, yani yetkinliği doğrultusunda yaşayan ve tanrısal âlemle irtibata geçen bir insan, ikinci yetkinliğine ulaşarak adeta akıl olur. İşte İbn Sînâ'nın ifade ettiği “adeta akıl olmak” insan türünün ulaşabileceği en üst yetkinliği ifade eder.¹³⁴

3.2. AKLÎ / TÜMEL İDRAK

Zihnın bizzat kendi fiili olan aklî idrak, İbn Sînâ'nın adına “ilim” dediği gerçek bilginin ta kendisidir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre bilgi tam anlamıyla bu noktadan itibaren başlamaktadır. Bir önceki bölümde ele alınan beden ve bedene bağlı idrak türlerinin tamamının bilişsel süreç içerisindeki işlevi, maddî dünyaya ait varlıkların suretlerini zihnın kullanabileceği tarzda temin etmekten, yani aklî idraki gerçekleştirmesi için zihne yardım etmekten ibarettir.¹³⁵ Çünkü zihin, maddî varlıkları doğrudan idrak edemez. O, ancak kendi varlık tarzına paralel olarak aklî/tümel varlıkları idrak edebilir. Maddi varlıkları ise ancak alet vasıtasıyla idrak edebilir ki aletin idraki, gerçek bilgi olmanın aksine gerçek bilginin yalnızca aracıdır.

¹³³ İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, (nşr.) Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1992, s. 85; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 78; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik II**, s. 103-104

¹³⁴ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik II**, s. 172

¹³⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 220-221

Bu da duyusal idrakin amacının da aslında aklî idrak olduğu anlamına gelmektedir. O halde zihnin kendi fiili olarak doğrudan bilme, bu noktadan itibaren başlar. Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde “aklî idrak nedir” sorusu, “bilgi nedir” sorusuyla özdeşir.

İbn Sînâ düşüncesinde bilgiyi meydana getiren üç temel unsur vardır ve bunların her üçüsü de salt soyut varlıklardır: Bilen özne olarak “nefs”, bilinen nesne olarak “mahiyet” ve insanın hem zâtının hem de bilgisinin kaynağı olan “faal akıl”. Bilginin ne olduğu ile ilgili bir araştırma, söz konusu unsurların ne tür bir ilişki içerisinde olduklarını ortaya koymaktan ibaret olacaktır. Bu yüzden öncelikle bilgiyi meydana getiren bu unsurlar tek tek incelenmelidir.

3.2.1. Aklî İdrakin Unsurları

İlk olarak bilginin öznesi konumunda olan *nefs* (النفس), bilginin ilk ve en önemli unsurudur. Çünkü bilginin mahiyetini belirleyen şey bilen öznenin mahiyeti olacaktır. Bilen öznenin mücerret yapısı, onun bileceği varlıkların da mücerret bir yapıda olmasını zorunlu kılar. İnsanın, en üstün varlıklar olan aklî âlem varlıklarıyla irtibata geçmesine, bu şekilde tamamen aklî bir varlık olarak yetkinliğini tamamlamasına imkân veren şey onun özünde sahip olduğu bu mücerret yapıdır. Onun muhatap alanı yalnızca akledilirler olup maddî âleme tamamen kapalıdır.¹³⁶ İbn Sînâ’ya göre insan, aklî âlemden ayaltı âleme düşmüştür ve tüm gayesi tekrar o aklî âleme dönmektir.¹³⁷ İşte kendisinin kaynağı olan bu aklî âlem, kendisinin her türlü fiiline de kaynaklık etmektedir. Yani insan, teorik olarak gelişiminin her aşamasında aklî âleme bağımlıdır.¹³⁸ Dolayısıyla bedene bağlı olarak gerçekleşen durumlar, insanın özüne tam anlamıyla bir yetkinlik kazandırmaz. Aksine gayesine giden yolda önündeki en büyük engeldir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre nefis ve beden her zaman birbirlerine karşı direnen, biri eylemini gerçekleştirirken diğeri zayıf kalan, dolayısıyla birbirini engelleyen iki cevherdir.¹³⁹ Hatta İbn Sînâ nefsin kendi eylemi

¹³⁶ İbn Sînâ, *Risâle fi ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtika ve ahvâliha*, s. 184

¹³⁷ İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi*, Mahmut Kaya (çev.), (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 325

¹³⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 64

¹³⁹ İbn Sînâ, *Hayy bin Yakzân*, Şerafettin Yaltkaya (çev.), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 55; *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 94

olarak akletmenin önünde en büyük engel saydığı bedensel meşguliyetler arasında duyu ve tahayyülü de sayar.¹⁴⁰

Burada en önemli husus, insanın bizzat benliği olan nefsin, bilgiyi alete ihtiyaç duymaksızın doğrudan elde etmesi yani kendi eylemini gerçekleştirmesidir.¹⁴¹ Buna göre bilgiyi kendisinde bulunduran varlık, insanın bizzat kendisidir.¹⁴² Çünkü akleden şey, maddeden tamamen soyut bir hakikat olmak zorundadır. Tümel hakikati elde etmeye beden, bedeninin bir parçası ya da kuvvesi muktedir değildir.¹⁴³ İbn Sînâ'nın konu hakkında şu iki ifadesi oldukça açıklayıcıdır:

فإن اشتبهت أن تزدد في الاستبصار فاعلم أنه سنبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة من شيء غير جسم ولا في جسم وأن المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم

Daha fazla derinleşmek istersen bilmelisin ki, bizdeki akledilir suretleri resmeden şeyin, cisimden başka ve cisimde olmayan olduğunu ve ondan önceki suretleri resmedenin de cisimde bir kuvve veya bir cisim olduğunu sana açıklayacağız.¹⁴⁴

ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن ، إذ هي تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة إلى وساطة متوسطة. فإذا كان ذلك كذلك فيشبه أن تكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة إلى قوة من القوى

Söz konusu feyzi kabul etmede nefis, bedeninin güçlerinden bir güce ihtiyaç duymaz. O halde nefis, aracı bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın akıldan kabul ettiği şeyi kabul eder. Bu böyle olduğu vakit, (nefis bedenden) ayrıldıktan sonra, kuvvetlerden herhangi bir kuvvete ihtiyaç duymaksızın feyzini akıldan kabul ettiği ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁴⁵

İbn Sînâ insanda akledilirleri kendisine kabul edenin yalnızca nefis olduğuna ilişkin bir takım örnekler de verir. İlk örnek olarak aynı fiili defaatle gerçekleştirmesine rağmen zihinde yorgunluk, bitkinlik gibi hallerin

¹⁴⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 219-220; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 94

¹⁴¹ İbn Sînâ **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 100, 104; İbn Sînâ, **Uyûnu'l-Hikme**, Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu (çev.), Kitâbiyât Yayınları (İbn Sînâ Risaleler), Ankara 2004, s. 118-119; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 90

¹⁴² İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Metafizik I**, s. 129

¹⁴³ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 217-218

¹⁴⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 114

¹⁴⁵ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 88; İbn Sînâ, **Felsefî-Bilimsel Fragmanlar 1** (et-Ta'likât), s. 169

yaşanmayacağını ancak bedene bağlı kuvveler için aynı şeyin geçerli olmamasını gösterir. Buna göre insan, bedene bağlı idrak kuvvelerini kullanırken, aynı sesi defalarca dinlemek, bir şeyleri uzun süre izlemek ya da hayal etmek gibi bunu art arda olacak şekilde sıklıkla tekrar edince onda yorgunluk meydana gelir. Hâlbuki sıklığı önemli olmaksızın düşünceyi gerçekleştirdiği esnada nefis için böyle bir yorgunluk söz konusu olamaz. Ayrıca duyusal algılardan kuvvetli olan, zayıf olanın algılanmasını engeller ya da algıyı zayıflatır. Mesela kuvvetli bir koku algılandığında zayıf olan kokular, normal şartlarda algılanabilir olmasına rağmen bu durumda algılanamaz. Aynı şekilde kuvvetli bir ışığa maruz kalan göz, zayıf ışıkları görmekte zorluk çeker. Fakat bu durum akleden insanî nefiste aklettiği esnada söz konusu değildir. Nefs, kuvvetli şeyi akletmenin yanında zayıf olanı da onda bir eksiklik olmaksızın akleder. Hatta akledilmesi güç olan şeyin tasavvuru, daha sonra gelen ve akledilmesi daha kolay olan şeyin tasavvurunu kolaylaştırır.¹⁴⁶ Yine yıllar geçtikçe bedene bağlı kuvveler zayıfalamaya, çözülmeye yüz tutar ve fiilini eksiksiz bir şekilde yerine getiremez. Buna karşı aklî kuvve yani nefis, ya sabittir ya da artma ve gelişme sürecindedir.¹⁴⁷ İşte tüm bunlar akleden şeyin madde ile hiçbir ilişkisi olmayan bir varlık olduğunu kanıtlamak amacındadır. Diğer bir deyişle akletmenin tamamen soyut bir gerçeklik olduğunu, ayaltı âlemdeki varlıklar arasında bu soyut gerçekliğe yalnızca insanın zâtı olan nefis cevherinin muhatap olabileceğini vurgulamaya çalışır.

İbn Sînâ insan nefisini, bilginin bir diğer unsuru olan mahiyetlerin yerleştiği mahal olarak düşünür.¹⁴⁸ Bu özelliğinden dolayı nefsi “mâkûlâtın yeri olan cevher” (الجوهر الذي هو محل المعقولات) olarak niteler.¹⁴⁹ Nefs, bilginin nesnesi olan aklî suretlerin yerleştiği yegâne mahaldir (المعنى الكلى لا وجود له إلا في الذهن).¹⁵⁰ İbn Sînâ yalnızca nefis cevherinin makûlleri kabul edebileceğini, bölünmeyen bölünende olamayacağı tezinden hareket ederek de kanıtlamaya çalışır. Buna göre akledilir

¹⁴⁶ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 218-219

¹⁴⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 161, 162; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 218-219; **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 92-93; İbn Sînâ, **Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye**, s. 175

¹⁴⁸ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa en-Nefs**, s. 209-210; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 203; İbn Sînâ, **Uyûnu'l-Hikme**, s. 119-120; İbn Sînâ, **Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye**, s. 173-174; **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 80, 90

¹⁴⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 213

¹⁵⁰ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik I**, s. 129; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 64; İbn Sînâ **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 100

suret, tamamen soyut bir gerçeklik olduğundan onda bölünme meydana gelmesi düşünülemez. Diğer taraftan maddî varlıkların en temel özelliği ise bölünmeyen parçalara ayrılabilir olmalarıdır. Bunlardan birinin diğerine intikal etmesi ya da diğerinde bulunması çelişki doğurur. Bir makûlün cisimde meydana geldiğini düşünecek olursak o cismi suret ve maddesine ayırdığımızda makûlün de ayrılması gerekmektedir. Hâlbuki böyle bir durum imkân dâhilinde değildir. Bu yüzden makûlleri insan bedeni de dâhil olmak üzere cisimsel olan bir şeyin kabul etmesi imkânsızdır. Bu durumda akletmenin/bilmenin yegâne faili olarak insan nefsi kalmaktadır.¹⁵¹

Bilginin mahiyetini teşkil eden ikinci unsur, şeylerin tümel hakikatlerini yani özlerini ifade eden *mahiyettir* (الماهية). Aslında bilgi teorisi açısından şeylerin özlerini ifade eden ve bu şekilde bilginin nesnesi olan gerçekliği ifade etmek için kullanılan birçok kavram mevcuttur. Bilgi kapsamında ele alındığında yerine göre makûl suret, tümel suret, mahiyet, mâkûlât, hakikat, mâna, küllî, tasavvur gibi birçok kavramla ifade edilse de hepsinde vurgulanan nokta aslında nesnenin soyut gerçekliğinden/özünden ibarettir. İşte nesnelerin bu soyut gerçeklikleri, onların bilinebilir taraflarına karşılık gelir. Bu da tam olarak bilginin nesnesi yani bilinen veya akledilen şey demektir.¹⁵² Bu yüzden idrakin tanımında geçen “suretin kendisinde yer etmesi” sözünden anlaşılan suret, hem zihin hem beden için kullanılan ortak bir adlandırma olsa da her ikisinde farklı anlamlara gelir. Duyuların algılamış olduğu suret, cismin kendisiyle meydana geldiği maddî surete denk gelirken zihnin algıladığı suret, tamamen mücerret bir manayı yani aklî sureti ifade eder.¹⁵³ Aklî suretle ifade edilmek istenen mâna ise şeyi o şey yapan şey yani mahiyetidir.¹⁵⁴ Açıklamaya çalıştığımız bu gerçekliği, İbn Sînâ insan örneği üzerinden çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

فإذا الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلى

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa en-Nefs*, s. 210-212; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 213-216; İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 117; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa II. Analitikler*, s. 266

¹⁵² İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik II*, s. 102-104

¹⁵³ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik II*, s. 102-105

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa en-Nefs*, s. 58; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Mantığa Giriş*, s. 22; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik I*, s. 29

Öyleyse insan, hakikati tek/aynı olması bakımından; dahası kendisinde çokluluğun farklılaşmadığı temel hakikati bakımından duyulurlardan başkadır; dahası o, sırf akledilirdir/makûldür. Bütün tümellerin hali de bu şekildedir.¹⁵⁵

İbn Sînâ mahiyetlerin yalnızca zihinsel kavramlar olduğunu kabul etmez. Ona göre mahiyetin kendinde bir varlığı vardır. İbn Sînâ'nın mahiyeti kendi zâtı olan başlı başına bir varlık kabul etmesi, onun bilgi anlayışını belirleyen en önemli noktalardan bir tanesidir. Çünkü mahiyetin kendinde varlığını kabul etmeyen birinin, ileride görüleceği gibi İbn Sînâ'nın anladığı tarzda yani mahiyetin kendinde olduğu şekliyle zihinde bulunması anlamında bir bilgi anlayışına sahip olması beklenmez. Genelde mahiyetin yalnızca zihinsel bir kavramdan ibaret olduğunu düşünenler, bilgiyi bilen ile bilinen arasında bir izâfet olarak anlama eğilimindedirler. Oysa İbn Sînâ'ya göre bilgi, izâfetten öte tamamen ontolojik bir vakıadır.

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık dışındaki bütün varlıklar, mahiyet ve varlık olmak üzere iki unsurdan meydana gelirler. Buna göre hariçte varlık bulmuş her nesnenin varlığı ile onu o şey yapan mahiyeti birbirinden ayrı şeylerdir. İşte bu varlıkları bilgiye konu yapan şey, onların özünü teşkil eden bu mahiyetlerdir. Mahiyetin varlıktan ayrı bir gerçeklik oluşu, bu mahiyetin kendinde bir varlık oluşunu gündeme getirdiği için İbn Sînâ mahiyeti bir tasnife tabi tutmuştur. Buna göre mahiyet, mutlak mahiyet, hariçte mahiyet ve zihinde mahiyet olmak üzere üçe ayrılır.¹⁵⁶ Ancak mahiyetin bu şekilde ayrılması, itibarî bir ayırım olup mahiyetin farklı açılardan ele alınması ile ilgilidir. Yoksa birbirinden bağımsız üç mahiyetin varlığı söz konusu değildir.¹⁵⁷ Mutlak mahiyet, mahiyetin ne zihinde ne hariçteki varlığı olmayıp mahiyetin kendinde varlığını ifade eder. Mahiyetin, kendisi hakkında konuşmanın, düşünmenin ya da kendisi üzerinde tasarrufta bulunmanın mümkün olmadığı halini ifade eder. Aksine mahiyeti tasnife tabi tutmaya ya da hakkında konuşmaya imkân veren mahiyetin bu halidir. Bu mahiyet, varlıktan tamamen bağımsız olarak ele alındığından ona varlık, yokluk, birlik, çokluk gibi şeyler yüklenmez. Mahiyetin bu şekilde ele alınmasından dolayıdır ki İbn Sînâ ona varlık iliştiirmeden salt kendinde olduğu haliyle düşünülebileceği kanaatindedir.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 125

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş*, s. 7-8; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 85-88

¹⁵⁷ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 14

Hariçte mahiyet ise mahiyetin tahakkuk etmiş halini ifade eder. Dışta varlığı olan tüm nesnelerde mahiyet ve varlık her zaman birlikte bulunurlar. Bu nedenle hariçte varlığından ayrı bir mahiyet düşünmek imkânsızdır. İbn Sînâ'nın başlangıçta Platon'un idealar teorisine benzer bir anlayışa sahip olduğu izlenimi verse de aslında ondan tamamen ayrı düşündüğü nokta burasıdır. İbn Sînâ'ya göre mahiyet ve varlık yalnızca zihinde ayrıştırılabilir. Dolayısıyla dışta gerçekleşmiş mahiyetler, onun örnekleriyle sınırlıdır. Mesela insanlık mahiyeti, dışta tek tek fertlerde mevcuttur. Hariçte fertlerden bağımsız bir insanlık mahiyeti mevcut değildir.¹⁵⁸ İşte varlığa gelmiş tüm nesneler, taşıdıkları bu mahiyetleri vasıtasıyla bilginin konusu olurlar. Diğer bir deyişle insan bilgisinin nesnesi, varlıkların makûl/tümel hakikatlerini/özlerini temsil eden bu mahiyetlerdir.

Mahiyetler, insan bilgisinin nesnesi olmasıyla birlikte bu kez üçüncü halde bulunurlar: Zihinde mahiyet. Hariçte bir varlığı olup olmadığına bakılmaksızın insan zihninde meydana gelen her bir mahiyet, zihinde mahiyeti ifade eder. Mesela duyuşal âlemde gördüğümüz her bir insan, birer fert olarak insanlık mahiyetine sahip olmakla bu mahiyetin tahakkuk etmiş halini temsil ederler ve mahiyetin taşıdığı nitelikleri açığa çıkarırlar. İşte bu insanlık mahiyetinin, taşıdığı nitelikleri açığa çıkarmaksızın ancak kendisi olarak zihinde bulunuşuna zihinde mahiyet denir.¹⁵⁹ Dolayısıyla insanın insanlık bilgisine sahip olması, insan mahiyetinin bir mahiyet olması itibariyle aynen insan zihninde bulunması anlamına gelir. Zihindeki mahiyet ile hariçteki mahiyetin farkını şöyle bir örnekle izah edebiliriz. Bir bitkiyi düşünecek olursak bitkinin suretinde bulundurduğu nitelikleri açığa çıkarması için toprağa ihtiyacı vardır. Toprağa yerleştirdiğinde kendine ait yetkinlikleri ortaya çıkararak beslenme, büyüme ve üreme gibi fiilleri yerine getirecektir. Ancak bu bitki cam bir fanusun içerisine konulduğunda kendindeki yetkinlikleri gerçekleştiremeyecek, en temel nitelikleri olan beslenme, büyüme ve üreme gibi fiilleri yerine getiremeyecektir. Fakat bitki, fanusun içerisinde yine de bitki olmağından hiçbir şey kaybetmeyecektir. Topraktaki bitki ile fanustaki bitki, bitki olmaları açısından tamamen özdeşdir. Bu örnekteki toprak, mahiyetin dışta bulunuşunu temsil ederken fanus, onun zihinde bulunuşunu temsil eder. Bu noktada ulaşmak istediğimiz sonuç

¹⁵⁸ Kuşpınar, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, s. 95

¹⁵⁹ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 66-67

şudur: Nesnenin hakikatini temsil eden şey onun bizâtîhi mahiyetidir. Bulunduğu mahâl o nesnenin özüne bir şey katmaz ve eksiltmez. Varlık olarak vücut bulması ya da bulmaması, o şeyin bilgi nesnesi olmasını hiçbir şekilde etkilemez.¹⁶⁰ Bu yüzden insanın bir bilgiye sahip olması, bilginin nesnesinin dış dünyada mevcudiyetini zorunlu kılmaz. Birşeyin bilgisi ayrı bir şey, onun var olması ayrı bir şeydir. Tüm bu sonuçlara varabilmemizi mümkün kılan, mahiyetin varlıktan bağımsız bir şekilde ele alınabilmesidir. Dolayısıyla bilen özne olarak zihnin kendisiyle muhatap olduğu şey, şeylerin duyulur olmayan, varlıklarından ayrıca düşünülebilen bu özleridir. İbn Sîna bunu *İkinci Analitikler*'de şu şekilde izah eder:

يجب أن تعلم أنه ليس شيء من المعقولات بمحسوس ؛ ولا شيء من المحسوس ، من جهة ما هو معرض للحس ، بمعقول ، أي معرض لإدراك العقل له ، وإن كان الحس مبدأ ما لحصول كثير من المعقولات .

Bilmen gerekir ki hiçbir akledilir, duyulur değildir ve her ne kadar duyu, pek çok akledilirin meydana gelişinin bir ilkesiyse de hiçbir duyulur, duyunun konusu olması bakımından akledilir değildir, yani aklın idrakine konu değildir.¹⁶¹

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin temel dayanağı olan *faal akıl* (العقل الفعال), bilginin meydana gelmesinde en önemli işlevi üstlenir. Zira kozmolojik akıllarının sonuncusu olan ve ayaltı âlemdeki her türlü oluşun kaynağı olan faal akıl, insan bilgisinin de nihaî kaynağıdır.¹⁶² Aklî varlık alanıyla irtibata geçerek yetkinliğini gerçekleştirmek amacındaki insan için faal akıl ile temas dışında bir yol yoktur. Çünkü insan zihni, varlığa geldiği andan itibaren kendisine yetkinliğini kazandıracak olan makûllere nispetle henüz salt kuvve halinde bulunmaktadır. Başlangıçta kuvve halinde olan herşey gibi insan zihni de kendi başına fiili hale çıkamaz. Onu fiili hale çıkarmak için ondan daha üst bir ilkenin bulunması zorunludur. Ayaltı âlemin en üstün varlığı olarak insanın, yetkinliğini kendinden daha alt derecedeki cisimsel şeylerden elde edemeyeceği açıktır. Bu yüzden insan, kendinde bulunan kuvve halindeki yetkinliğini fiili hale getirmek için faal akılla devamlı bir ilişki içerisinde bulunmak mecburiyetindedir. Çünkü insan yalnızca akledilir suretleri elde ederek yetkinleşebilir ve bu suretleri kendisinden alacağı yegâne ilke faal akıldır.

¹⁶⁰ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 66-67

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler*, s. 166

¹⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 231; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 111-113; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 82

Dolayısıyla insan, bilgisinin nesnesi olan mahiyetleri bizzat kendinden ya da maddî varlıklardan değil harici bir varlıktan yani faal akıldan edinir. Faal aklın epistemolojik önemini anlamak için İbn Sînâ'nın şu ifadeleri yeterlidir:

فنقول إن القوة النظرية في الإنسان ايضا تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليه، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل، لا بذاته. وهذا الفعل الذي يفيد إياه هو صورة معقولاته. فإذا ههنا شيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات. فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات، وهذا الشيء إذا بذاته عقل. ولو كان بالقوة عقلا لامتد الأمر إلى غير نهاية، وهذا محال، أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل، وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلا. وكان يكفي وحده سببا لإخراج العقول من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء يسمى بالقيس إلى العقول التي بالقوة، وتخرج منها إلى الفعل عقلا فعلا

İnsandaki nazarî kuvve, kuvveden fiile kendisi ile ilgili olan bu cevheri aydınlatma suretiyle çıkar. Bu, şeyin kuvveden fiile ancak kendisine fiili veren bir şey ile çıkıp, bizâtihi çıkmaması anlamına gelir. Ona verdiği bu fiil onun akledilirlerinin suretidir. O halde burada nefse verilen bir şey vardır. Onun cevherine makûllerin sureti yansır. Bu şeyin zâtı onun nezdinde kaçınılmaz olarak makûllerin suretleridir. O halde bu şey bizâtihi akıldır. Şayet bilkuvve bir akıl olsaydı bu husus sonsuza kadar uzardı. Bu imkânsızdır. Ya da cevheri itibariyle akıl olan bir şeyin yanında dururdu. Bu da her bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşmesindeki sebeptir. Tek başına, akılları kuvveden fiile çıkarmaya yeterlidir. Bu şey kuvveden fiile çıkan bilkuvve akıllara nispetle faal akıl olarak isimlendirilir.¹⁶³

İbn Sînâ'nın buna benzer diğer açıklamaları da göz önünde bulundurulduğunda insan bilgisinin imkânının insanüstü bir ilkeye bağlı olduğu anlaşılmaktadır. İnsan kendi başına bilginin nesnesine ulaşma potansiyeline sahip olmadığı gibi bu nesneleri kendisi de meydana getirmez. Yani bilginin nesnesi olan makûller insan zihninin birer ürünü değildirler. Bu nedenle nesnenin tüm fertlerine uyarlanabilecek bir soyutluğa insan kendi başına hiçbir zaman ulaşamaz. İbn Sînâ'ya göre bu yüzden duyu algıları ya da tecrübe bize gerçek bilgiyi hiçbir zaman veremez. Duyusal idrak yoluyla ulaştığımız bir bilgi, nesnesi ile ne kadar uyumlu olursa olsun aksi bir durumun gerçekleşme ihtimali her zaman vardır. İbn Sînâ'nın örneğinde olduğu gibi tüm canlıların alt çenelerini hareket ettirerek çiğnediklerine bakarak

¹⁶³ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 231; İbn Sînâ, **Felsefenin Temel Konuları** (en-Necât), s. 196

tümel bir hükme varmak mümkünse de timsah gibi bir canlı üst çenesini hareket ettirerek çiğneyebilir. Bu durumda duyuların sağladığı veriler sonsuz örneklerine teşmil edilmeye müsait değildir. Bu durumda onların aslında o şeylere o özü veren kaynaktan alınmaları kalmıştır. Yalnızca bu şekilde mutlak tümel bilgi elde edilebilir. İşte bu yüzden İbn Sînâ'ya göre tümel bilgiyi elde etmek için faal akıl ile ittisal kurmak zorunludur. Dolayısıyla insan bilgisinin nesnesi olan tümel mahiyetlerin ontolojik kaynağı faal akıldır. İnsan, bu kaynaktan feyzeden suretlerden yararlanabildiği ölçüde bilebilir.¹⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre tüm düşüncelerimiz faal akıldan gelen bilgiyi elde etmek için kendimizi hazır bulundurmaktan ibarettir. Faal aklın filinde bir duraksama ve imkân durumu söz konusu değildir. O, bilfiildir ve onun feyzi hiçbir duraksama olmaksızın sürekli. Faal akılda bilgiler bilfiil mevcut olduğundan dolayı insan için önemli olan bu bilgiyi elde edebilecek kıvama gelmektir.¹⁶⁵ Bu da bir tür soyutlanma ile mümkündür. Maddenin engelleyici etkisinden mümkün ölçüde sıyrılarak ve aklî âleme yönelerek insan soyutlanma yoluna girer. Ona göre bedene bağlı kuvvelerin tamamı, insanı aklî âleme yönelmekten alıkoyan, onu şaşırtan, hakikatle irtibata geçmesini engelleyen güçlerdir.¹⁶⁶ Bu yüzden insan mütehayyile, vehim, arzu, öfke gibi bedensel güçlere uyup onları mutlak hakikat kabul ettiğinde akıl, kendi eylemini gerçekleştirerek faal akıl ile irtibata geçemez.¹⁶⁷ Tümel hakikatlerin feyzine hazır olmayan bir zihnin faal akıl ile ittisali imkânsızdır. Bu yüzden her ne kadar bilgiyi veren faal akıl olsa da o bilgiyi elde etmek bir noktaya kadar insanın tasarrufundadır. Nefs, maddî alakalardan kurtulup kendini tezkiye ettiğinde yani beden mizacını oluşturan unsurları (kuruluk-yaşlık, soğukluk-sıcaklık) dengelediğinde ilahî feyzi almaya o zaman hazır olur. Bunu meleke haline getirdiğinde ise faal akıl vasıtasıyla aklî âlem ile irtibat sıklaşır ve aklî varlıklarla bir tür benzeme durumu ortaya çıkar.¹⁶⁸ İşte bu benzeme durumu, İbn Sînâ'nın nihaî mutluluk dediği faal akılla ittisal halinin sürekliliğinin diğer ifadesidir.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, **Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye**, s. 176-178

¹⁶⁵ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 110

¹⁶⁶ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik II**, s. 115

¹⁶⁷ İbn Sînâ, **Hayy bin Yakzân**, s. 55-56

¹⁶⁸ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik II**, s. 115, 172; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 282, 328; İbn Sînâ, **Risâle fi'l-keâm ala'n-nefsi'n-nâtika**, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Ahvâlu'n-Nefs, Kahire 1952, s. 198; İbn Sînâ, **Nefs-i Natika Üzerine Söz**, İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ahvâlu'n-Nefs, Ankara 2019, s. 169

İbn Sînâ faal aklı vahiy meleği cebrail ile özdeşleştirmektedir. İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışı, faal akıldan gelen fezeyanı kabul etme potansiyeli bakımından insanların birbirinden farklı olması üzerine kuruludur.¹⁶⁹ Konumuz açısından önemi ise İbn Sînâ'nın bilginin şahsında en üst formunu temsil eden peygamberlerin de bilgiyi faal akıldan, yani insanlar ile aynı kaynaktan almış olmalarıdır. Peygamberler, sahip oldukları kutsî akıl gücü sayesinde bilgileri faal akıldan hiçbir çaba olmaksızın topyekün alabilme özellikleriyle diğer insanlardan ayrılırlar.¹⁷⁰ Burada dikkati çeken husus, peygamber ile diğer insanların farklılaşması, sahip oldukları bilginin niteliğinden ya da kaynağından dolayı olmayıp tamamen o bilgiyi elde etme noktasında geçirdikleri süreçle ilgili bir ayrım olmasıdır. Dolayısıyla bilginin niteliği de kaynağı da yalnızca bir tanedir. Birbirinden farklı bilgi türleri ya da bilginin kendisi aracılığıyla edinildiği farklı kaynaklar yoktur. İnsanların bilgi noktasında farklılaşmaları tamamen bilgiyle muhatap olan o insanların kendileriyle ilgili bir durum olmaktadır. Bu noktayı daha iyi anlamak adına İbn Sînâ'nın birçok kez tekrarlamış olduğu güneş benzetmesini hatırlamak yerinde olacaktır. Buna göre bilkuvve görme potansiyeline sahip olan bir göz, bir cismi görmek için ışığa ihtiyaç duyar. Güneş ışığı sayesinde bilkuvve görücü olan göz bilfiil görür hale gelir. Güneş ışığı gözün durumu önemli olmaksızın sürekli ve sürekli. Bu durumda görme olayının gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi tamamen göze bağlı olmaktadır. Aynı şekilde bilfiil feyzeden faal akıldan bilgiyi edinme noktasında farklılaşmaların nedeni o feyzin muhatabı olan mahallerin durumudur.

3.2.2. Akî İdrakin Mahiyeti

İbn Sînâ'nın idraki “nesnenin suretinin idrak edende yer etmesi” şeklinde tanımladığı daha önce açıklanmıştı. Nasıl maddî suret duyularda yer edince beden in idraki gerçekleşiyorsa akî idrakte ise bu kez soyut mahiyetin zihinde yer etmesi söz konusudur ki asıl bilgi budur. Birincisine mârifet, ikincisine bilgi denmesinin sebebinin ise maddî alakalar olduğu ifade edildi. Duyuların idrak edip kendilerinde muhafaza ettikleri maddî suretler tekil bir cismin maddesine bağlı olduklarından bilgi olmayı hak etmezler. Oysa zihn in idrak ettiği suretlerin artık madde ile hiçbir şekilde

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine*, s. 567

¹⁷⁰ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 138

ilişkisi olmayıp tamamen soyutturlar.¹⁷¹ Mesela bilginin konusu “insan” olduğunda onun dıştaki tekil örneği, onun beyindeki maddî sureti ya da ona bağlı tikel bir anlam önemini tamamen yitirir. Çünkü maddî alakalarından tamamen soyutlanmamış bir şeyin bilgisel anlamda bir değeri yoktur. Dolayısıyla zihnin idrak alanına maddî nitelikte bir şeyin girmesi asla düşünülemez. Nefsin bilgilenme sürecinde maddî ilintilerin bir takım etkileri söz konusu olsa da bu, maddî bir şeyin doğrudan nefse etki etmesi anlamında bir etki olamaz. Mutlak anlamda bilgi söz konusu olduğunda madde tümüyle konu dışındadır. Bu durumda bilgi denilen şey, aklî olan insan zihni ile kendisi gibi aklî olan varlıklar arasında gerçekleşen bir tür ilişkiden ibarettir. Nitekim yukarıda bilginin unsurları açıklanmıştı. İşte bu ilişkinin ne olduğunu çözmek, bilginin ne olduğunu anlamak demektir.

İbn Sînâ, insan zihni ile bilginin nesnesi olan makûller arasındaki ilişkiyi “husul” (حصول) kavramı ile açıklar.¹⁷² İdrakin tanımını yaparken çoğunlukla kullandığı bu kavram, bilinen şeyin kendinde olduğu şekliyle bilende bulunması, meydana gelmesi, oluşması anlamına gelir. Bunun yanında bazen temessül (تمثل),¹⁷³ resm (رسم),¹⁷⁴ vücûd (وجود),¹⁷⁵ huzur (حضر)¹⁷⁶ ve intiba (انطباع)¹⁷⁷ kavramlarını kullansa da bu kavramların son tahlilde husul ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹⁷⁸ Buna göre nefsin bir şeyi bilmesi demek, bildiği şeyin soyut hakikatinin nefiste aynen bulunması demektir. Bu bulunma, itibarî bir bulunma

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa en-Nefs*, s. 26

¹⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113, 114; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205, 206, 211, 221; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa en-Nefs*, s. 248, 249; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 66, 122; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik I*, s. 128, 129; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik II*, s. 104; İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 43; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, s. 97, 99; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 161, 185; İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 27, 82, 95; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Mantığa Giriş*, s. 11, 17; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa II. Analitikler*, s. 1, 7, 8, 9, 22, 23; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Yorum Üzerine*, s. 5; İbn Sînâ, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, (nşr.) Âyetullahi’l-uzmâ el-Mar’aşî, Kum 1405, s. 9; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Topikler*, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 6, 7; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Sofistik Deliller*, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 8

¹⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110, 113, 114, 115; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa II. Analitikler*, s. 9; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Mantığa Giriş*, s. 10; İbn Sînâ, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s. 9, 30, 31; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 184

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110, 114, 115, 116; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 328, 333; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik II*, s. 110, 172; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 130; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Yorum Üzerine*, s. 2, 4

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik I*, s. 128; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Mantığa Giriş*, s. 16, 17; İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Yorum Üzerine*, s. 3

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 67

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 203

¹⁷⁸ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 46

olmayıp tamamen ontolojik bir vakıayı ifade eder. Mesela insanın ağaca dair bir bilgisinin olması demek, hariçte varlığı olan bir ağacın maddesine ağaç özünü veren gerçekliğin aynısının insan zihninde varolması demektir. Bu da faal akıldan hariçteki maddeye sudur eden mahiyet ile insan zihnine feyzolunan mahiyetin tamamen özdeş oldukları anlamına gelir. O halde zihindeki mahiyet ile hariçteki mahiyet arasındaki tek fark, bulundukları mahallin farklı olmasından ibarettir.¹⁷⁹ Aynı mahiyetin zihinde ve hariçte farklı sonuçlar doğurması işte bu yüzdendir. Husul ve ona benzer kavramlardan ne kastedildiğini anlamak açısından İbn Sînâ'nın bilgiye dair açıklamalarından birkaç tanesini vermek uygun olacaktır. Bu açıklamaların tümünde ortak olan mâna, bilinen şeyin bilende aynen bulunmasıdır:

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

“Şeyin idrak edilmesi, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir ki; kişinin kendisiyle idrak etmiş olduğu (zâtı ya da idrak kuvvesi) bu hakikati müşahade eder.”¹⁸⁰

وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هي ارتسام صورته فيها

“Sen biliyorsun ki kuvvenin, idrak ettiği şeyin şuurunda olması, o şeyin suretinin kuvvede resmedilmesidir”¹⁸¹

ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك

“Her bir idrak ancak idrak edilen suretin alınması olarak görünür.”¹⁸²

كل إدراك إنما هو أخذه صورة المدرك

“Her idrak, idrak edilenin suretinin alınmasıdır.”¹⁸³

الإدراك هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك

¹⁷⁹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 46; Ayrıca bkz. Tablo: 3

¹⁸⁰ İbn Sîna, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Nasîrüddin Tûsî şerhiyle birlikte), (nşr.) Süleyman Dünyâ, Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1992, C. 1, s. 359; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110

¹⁸¹ İbn Sîna, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 397; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114

¹⁸² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 207; İbn Sînâ, *Felsefenin Temel Konuları* (en-Necât), s. 173

¹⁸³ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 58; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, (nşr.) Georges Anawati – Sâid Zâyed, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1975, s. 50

“İdrak olayı, idrak edenin kendisinde, idrak edilen şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır.”¹⁸⁴

وأما الذي يخصها - وهو الإدراك - فهو التصور المعاني الكلية

“(Akla) has olan özelliğe -ki bu aklî algılamadır- gelince, tümel kavramların (zihinde) tasavvurudur.”¹⁸⁵

إذا قلت إنى أعقل الشيء فالمعنى أن أثرا منه موجود فى ذاتى

“Ben bir şeyi aklediyorum dediğim zaman, bundan anlaşılması gereken, zâtımda o şeyden bir eserin var olmasıdır.”¹⁸⁶

العلم هو حصول صور المعلومات فى النفس

“Bilgi, nefste bilinenlerin suretlerinin gerçekleşmesidir.”¹⁸⁷

يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك

“Öyle geliyor ki her idrakin, idrak edilen sureti almak olduğu ortaya çıkıyor.”¹⁸⁸

والعقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء

“Akleden ise, bir şeyin soyut mahiyetine sahip olandır.”¹⁸⁹

إن النفس تعقل بأن تأخذ فى ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المادة

“Nefs, maddeden mücerret sureti kendi zatına alarak akleder.”¹⁹⁰

¹⁸⁴ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 69; İbn Sînâ, **Felsefi-Bilimsel Fragmanlar 1** (et-Ta'likât), s. 129

¹⁸⁵ İbn Sînâ, **Uyûnu'l-Hikme**, (nşr.) Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-kalem, Beyrut 1980, s. 41; İbn Sînâ, **Uyûnu'l-Hikme**, s. 116

¹⁸⁶ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 78; İbn Sînâ, **Felsefi-Bilimsel Fragmanlar 1** (et-Ta'likât), s. 149

¹⁸⁷ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 82; İbn Sînâ, **Felsefi-Bilimsel Fragmanlar 1** (et-Ta'likât), s. 157

¹⁸⁸ İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 69; İbn Sînâ, **Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri** (Ahvâlu'n-Nefs), İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019, s. 37

¹⁸⁹ İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Metafizik II**, s. 102; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 280

¹⁹⁰ İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa en-Nefs**, s. 239

“Bizim idrak ettiğimiz her şey, mahiyet, mâna ve suretini bizzat aldığımız şeydir.”¹⁹¹

Bu ve buna benzer tanımlamalar incelendiğinde İbn Sînâ'nın özel olarak bilgiden ziyade genel olarak idrak tanımı yaptığı görülecektir. Ancak daha önce ifade edildiği gibi idrakin bilgi olup olmaması, idrak eden ve edilenin yapısına bağlıdır. Bu yüzden İbn Sînâ'nın idrak tanımlarından mutlak mânada bilgiyi kastederken hangi kavramları kullandığına bakmak gerekir. Onun, çoğunlukla bilgiden söz ederken idraki gerçekleştiren yani idrak edilen şeyi kabul eden özneyi nefis veya zihin olarak kayıtladığı görülür. Yine nefis veya zihin olarak kayıtladığı idrak türünde idrak edilen nesneyi ifade etmek için nesnenin maddeden tamamen bağımsız makûl gerçekliğinden söz eder. Buna karşılık, idrak eden konumunda beden ve idrak edilen konumunda maddî suret olunca bu kez bilgiden değil mârifetten söz ediliyor demektir. O halde “makûl suretin (mahiyet) zihinde hasıl olması” bilgiyi ifade ederken “maddî suretin duyularda hasıl olması” mârifeti ifade eder. Ayrıca mârifetin kaynağı hariçteki tekil nesne iken bilginin kaynağı faal akıldır. Duyuların algılayıp kendisinde bulundurdıkları suretlerin tümü, bizzat hariçte maddesiyle özelleşmiş nesnenin kendisinden alınmadır. Algılanan bu maddesel ilintilerin hiçbirisi, o nesnenin o nesne olması bakımından kurucu unsurlarından değildir. Yalnızca bir maddede varlığa gelmiş olmasından dolayı kendisine ilişen hallerden ibarettir. İşte bedenın ya da duyuların algıladığı bu haller, bizzat o nesnenin kendisinde taşıdığı arazlardır. Duyular bizzat o nesneden aldığı bu arazları kullanarak algı sahibi olur. Fakat zihin, nesnenin hariçte bir maddeyle özelleşmiş ferdiyle asla ilgilenmez ve bizzat o nesneden hiçbir veri almaz. Zihnin idrak ettiği şey, o nesnenin o nesne olması bakımından kurucu unsurları, yani o nesnenin her bir ferdinde zorunlu olarak bulunan cevherdir. İşte bu cevherlerin ontolojik kaynağı olan faal akıl, zihnin bilgisinin de kaynağıdır. Zihinde hasıl olan her bilgi, faal akıldan feyzederek ona gelir. Dolayısıyla zihnin beslendiği yegâne kaynak faal akıldır.

Sonuç olarak ortaya çıkan odur ki İbn Sînâ epistemolojisinde bilgi ile bilinen hakikatte özdeşirler. Buna göre zihindeki bir bilgi ile o bilginin hariçte varlık kazanmış olan nesnesi arasındaki tek fark, bulundukları konumların farklı

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 439

olmasından ibarettir. İnsanlık mahiyeti insan zihnine feyzettiğinde bilgi meydana gelirken aynı insanlık mahiyeti hariçteki maddeye sudur ettiğinde fert meydana gelmektedir. Dolayısıyla bilgi; bilinenin, bilenin zihnindeki bulunuşunun ifadesidir. Bu özdeşliğe imkân veren iki temel kabul vardır. Bunlardan birincisi tüm şeylerin özlerinin soyut bir gerçeklik olmasıdır. Şeylere asıl gerçekliğini veren maddesi değil o maddeye gelen soyut hakikattir. Maddesi ya da daha geniş anlamda varlığı, o şeye daha sonra eklenmiştir. Bilinen şeyin mahiyetinin bilen öznede tam olarak meydana gelmesinin ilk ve en önemli sebebi budur. Daha sonra İbn Sînâ şarihlerinin sıkça gündeme getirdikleri zihni varlık tartışmalarının da esasında kaynağı bu noktadır. Şeylerin varlıklarından bağımsız bir gerçekliklerinin olması, onları varlığa geldikleri mahaller dışında tamamen özdeş kabul etmeye imkân vermiştir ki bu İbn Sînâ'nın bilgi anlayışına da şekil veren en önemli kabullerdendir. İkincisi ise hem bilen öznenin kendisine kabul ettiği suret hem de bilginin nesnesine ait suretinin aynı kaynaktan gelmeleridir. Faal akıl, yapısı gereği kendisinde birbirinden farklı birçok mahiyet (hakikat ya da suret) bulundurmaz. Ondan tek şey feyzeder. Bunların farklılaşması ya da çeşitlenmesi ise tamamen bulundukları mahalden kaynaklanır. Buna göre bir ağacın maddesine gelen ağaç sureti ile nefse gelen ağaç sureti arasında hiçbir fark yoktur. Nefs bu ağacı idrak ettiği zaman idrak ettiği o ağaç suretini dışta tek tek bulunan ağaçlardan almaz. Aksine o ağaca ağaç suretini veren faal aklın bizzat kendisinden alır.¹⁹²

Nefsin bu durumda yapması gereken tek şey faal akıldan o sureti alabilecek pozisyona ulaşmaktan ibarettir. Onunla ittisali sıklaştırdığı ölçüde bilinç düzeyi artacak ve bir noktadan sonra İbn Sînâ'nın "aklî bir âleme dönüşmek" dediği seviyeye ulaşacaktır.¹⁹³ Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, faal akılla ittisalin sıklığıdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre nefste aynı anda birbirinden farklı birçok bilgi hasıl olmamaktadır. Nefsin, bedensel kuvveler gibi birçok şubesi ya da bilgileri muhafaza edecek bir haznesi yoktur.¹⁹⁴ Bu yüzden onun idraki, faal akılla ittisal (الاتصال) halindeyken gerçekleşebilir. Yani idrak ve ittisal eş zamanlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla bu teoride ittisal halinde bilginin alınması ve ittisal halinin

¹⁹² Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45-47

¹⁹³ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, s. 115

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 115; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 26-27

durmasından sonra o bilginin muhafazası gibi bir mefhum yoktur. İşte bu yüzden İbn Sînâ, insanın bilişsel anlamda yetkinleşme sürecini nefsin sahip olduğu bilgilerin niceliksel anlamda çokluğuyla değil faal akılla ittisalin farklı düzeylerini gösteren akıllar teorisiyle açıklar. Bir sonraki başlıkta ele alınacak olan bu teoride İbn Sînâ, en temel düzeyden en üst noktaya kadar insan bilincini bir derecelenmeye tabi tutar. Bu derecelenmenin ölçütü ise maddeden uzaklaşmak ve o oranda faal akıl ile yakınlaşmaktır. Bilincin artması, paralelinde nefisteki niceliksel bir artıştan kaynaklanmamaktadır. Tam tersine faal akılla sık ilişki içerisine girebilecek basitliğe ulaşmış olmanın bir neticesidir.

Zihin bir şeyi idrak ettiğinde bunu yalnızca faal akıl ile ittisal halinde gerçekleştirebilir. Faal akılla ittisalin kesilmesi durumunda ise zihinde hasıl olan bilgi anında silinir. Bu da gösteriyor ki zihin, beyinde olduğu gibi idrak ettiği şeyleri tekrar kullanmak üzere muhafaza etmez. Yani şu ana kadar birçok şeyi idrak etmiş bir insanı düşündüğümüzde bu kişi, o bilgileri tekrar kullanmak istediğinde zihninde muhafaza edilmiş eski bilgilere başvuramaz. Çünkü o bilgiler daha önce idrak edilmiş olsa bile zihinde muhafaza edilmiş bir vaziyette bulunmaz. Daha açık ifadesiyle zihnin hafızası yoktur. Zihnin her idraki anlıktır ve bunu gerçekleştirmek istediği zaman faal akla müracaat etmek zorundadır. Bu yüzden bilişsel anlamda zihnin yetkinleşmesi demek, kendi zatında akledilirlerin niceliksel olarak artması demek değildir. Zihnin yetkinliği, faal akılla olan yakınlığıyla ve bu oranda onunla ittisalin sıklığıyla doğru orantılıdır.¹⁹⁵ Burası İbn Sînâ'nın bilgi anlayışının belirleyici noktalarından bir tanesidir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre bilgi şudur:

“Bilgi (العلم), nesneye ait soyut özün (الصورة العقلية / الماهية), soyut olan insan benliğinde (الذهن / النفس) aynen bulunmasıdır (تمثل / حصول).”

¹⁹⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 114-115

3.2.3. Akfî İdrak Dereceleri

İbn Sînâ, insanın bilişsel anlamda yetkinleşme sürecini sırasıyla *bilkuvve* akıl, *bilmeleke* akıl, *bilfiil* akıl ve *müstefad* akıl olmak üzere dört çeşit akıldan bahsederek açıklar. Bu akıllardan herbiri, zihnin bilişsel anlamda faal akılla kurduğu ittisalin farklı düzeylerini yansıtır. İnsanın bu evrelerden herbirini tamamlayarak *müstefad* akıl düzeyine ulaşması, varlık gayesi olan basitliğe/birliğe/mutluluğa ulaşması anlamına gelir. Başlangıçta yalnızca kuvve halinde olan zihin, faal aklın etkisiyle birlikte sahip olduğu bilgiler oranında bir üst evreye ulaşır. Bir önceki evreye nispetle fiili halde bulunurken bir üstteki evreye nispetle kuvve halindedir. Ta ki son nokta olan *müstefad* akıl evresine ulaşıncaya kadar her yönüyle fiili hale gelmiş olan insan türü için daha üst bir derece yoktur. Çünkü bütün türlerde olduğu gibi insan türünün de varlık gayesi, onun türünü belirleyen birinci yetkinliğini, ikinci yetkinliğe ulaştırmaktır. Yani kuvve halinde aklını sürekli fiil hale getirmekten ibarettir. Bu süreç içerisinde bilişsel anlamda aşılması gereken tüm karmaşık problemler de esasen bu gayeyi gerçekleştirmeyi amaçlar.¹⁹⁶

Bu aşamaların ilki olan *bilkuvve* akıl evresi, zihnin yalnızca makûlleri kabul etmeye olan istidadını, yani onun birinci yetkinliğini ifade eder. İşte istisnasız her bir insanda bulunan ve onu “nâtık” yapan nitelik, onun tümel bilgileri kabul etmeye olan bu yatkınlığıdır. İbn Sînâ *bilkuvve* akıl yerine çoğu zaman *heyûlânî* akıl terimini de kullanır.¹⁹⁷ Bu aşamanın *heyûlânî* olarak isimlendirilmesi, onun salt madde olan *heyûlâya* benzerliğinden dolayıdır. Nasıl ki *heyûlâ*, suret almadan önce *bilfiil* varolmamakla birlikte sureti almaya kabil ise aynı şekilde *heyûlânî* akıl seviyesindeki zihin de henüz hiçbir bilgiye sahip değil ancak tüm bilgileri almaya kabildir. Sağlıklı her zihin, henüz hiçbir şey bilmezken bu evrede bulunmaktadır. Yani *heyûlânî* aşamada olan zihin, kendi zatına dair bilinci dışında hiçbir bilgiye sahip değildir. Zihinde herhangi bir kavram ya da önerme mevcut değildir.¹⁹⁸ Bu da nefsin henüz faal akılla ittisale geçmediğini gösterir.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 65-66; İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 97

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, s. 49; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 204; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113; İbn Sînâ, *Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine*, s. 566

Zihnın bizzat kendisine dair bilinci, insanın varlığa dair tüm bilinç durumlarının ön koşulu olarak İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde bilişsel sürecin başlangıç noktasını ifade eder. Çünkü insan türünün ilk bilgisi budur. Zihnın her türlü idrakini akletmek olarak nitelendiren İbn Sînâ, her akletmenin aynı zamanda kendini akletmeyi içerdiğini ifade etmektedir. Buna göre kendine dair bilinci olmayan bir zihnın kendisi dışındaki herhangi bir şeyin bilincinde olması mümkün değildir.¹⁹⁹ Çünkü özleri itibarıyla yegâne fiilleri akletmek olan varlıkların (Zorunlu Varlık, ayırık akıllar, göksel ve insanî nefisler) zâtları, fiilleriyle yani bilinçleriyle özdeşdir. Bilinç, bu tür varlıklarda mahiyetten ayrı bir şey olarak durmamaktadır.²⁰⁰ Hatta bu varlıkları “varlığa gelmiş bilinçler” olarak nitelemek abartılı bir hüküm sayılmamalıdır. Çünkü zâtları dikkate alındığında bu varlıkların bilinçli olmalarının mahiyetlerine içkin olduğu düşünülürse onların bilinçlerine dâhil olmayıp yine mahiyetlerine içkin olan bir şey olmalıdır. Fakat durum bunun aksinedir. Akleden bir varlığın kendine dair bilincinin olmaması, onun bilen bir özne olma durumunu ve hatta varolma durumlarını ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla akleden bir varlık, herşeyden önce bizzat kendini akleder. Kendini akletmesi, ona diğer tüm varlıkları akletme imkânı sağlamaktadır.

İnsan zihni de henüz hiçbir şey bilmezken kendi zâtını bilir. İbn Sînâ'nın boşluktaki insan kanıtlamasıyla ortaya koymaya çalıştığı şey budur. Bu yolla zihnın yalnızca aklî bir cevher oluşu değil aynı zamanda özü gereği aklî olan varlıkların mevcudiyeti ve bu varlıklara dair bilginin de imkânı kanıtlanmış olmaktadır. İnsanın maddeye ihtiyaç duymaksızın birşeylerin bilincine varabilmesi, öncelikle kendisinin maddeden bağımsız bir gerçeklik olduğunu, daha sonra yine maddeden bağımsız varlıkların mevcut olduğunu ve bu varlıkların insan tarafından bilinebileceğini gösterir. Maddeden izole bir şekilde kendisiyle başbaşa kaldığı vakit insan zâtında hem bilen hem bilinen hem de bilmenin aynileşmesinden anlaşılan budur. İşte boşluktaki insan ile ispatı yapılan bu üç varlık, mutlak bilginin de mahiyetini oluşturan unsurları teşkil eder. Dolayısıyla akleden insan zihninin ilk aklettiği varlık, bizzat kendi zâtıdır.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 80

²⁰⁰ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 79

Kendine dair idraki dışında hiçbir bilgiye sahip olmayan ve bu nedenle bilkuvve halde bulunan zihin, kendisine faal akıldan gelen ilk akledilirleri (bedîhî bilgiler) almasıyla birlikte artık *bilmeleke akıl* evresine geçmiştir. Çünkü zihinde bu ilk bilgilerin oluşmasıyla birlikte artık bilinmeyene ulaşmak için gerekli akıl yürütmeler yapılabilir. Salt kuvve olmanın aksine artık kendisinde fiili olarak bir takım bilgiler mevcuttur ki bu bilgiler insanın tüm bilgilerinin nahaî dayanağıdır. Bu yüzden İbn Sînâ bilmeleke akıl evresini, tüm bilinmeyenlerin elde edilebilmesine imkân verecek olan bu ilksel bilgilere sahip olması nedeniyle mümkün kuvvet olarak da nitelendirir. Bu ilksel bilgilere örnek olarak da İbn Sînâ, “parça bütünden büyük olamaz” ya da “bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir” gibi bedîhî ilkeleri gösterir. Bu bilgiler hiçbir kazanım olmaksızın faal akıldan doğrudan gelen ve türün her ferdinde olan bilgilerdir. Bu nedenle bilmeleke akıl seviyesine sağlıklı her insan ulaşmaktadır. Önemli olan söz konusu bilgilerden hareketle metafizik âleme dair bilgiye ulaşarak nefsi yetkinleştirmektir. Dolayısıyla fiili hale geçiş henüz söz konusu değildir. Yalnızca kendinden önceki evreye nispetle fiili halde bulunmaktadır ki bu, onun tam anlamıyla fiil halinde olduğunu değil yalnızca bir önceki evreye nazaran soyutluğa biraz daha yaklaşmış olduğunu ima eder.²⁰¹

Nefs, faal akıldan kendisine feyzeden bedîhî bilgileri kullanarak bilinmeyenlere ulaşmaya başladığı vakit *bilfiil akıl* seviyesine ulaşmış olur. Bir önceki evrenin aksine nefis, bu aşamada faal akılla ittisali sıklaştırmıştır. Yine bu evrelerden diğer bir farkı, nefsin bilinçli olarak eldeki bilgilerle kıyas yapması ve bir irade doğrultusunda akledilir suretlere ulaşmak istemesidir. Bu istek ve bilinç, onun faal akılla olan ilişkisinin sıklaşmasındaki en büyük nedendir. Çünkü meleke halindeki zihin, fiil halindeki bilinç düzeyine sahip değil hatta çoğu insan, sahip olduğu ilk bilgilerin şuurunda bile değildir.²⁰² Böyle bir halde faal akılla ittisale girmeyi düşünemeyebilir ve sürekli olarak meleke halinde kalabilir. Oysa fiili halde olmak, bir istek doğrultusunda faal akla yönelmeyi gerektirir. Bunu gerçekleştirdiğinde ise artık ondan ilimler çıkmaya başlar. İsteddiği her vakit faal akılla ittisale girip bilgileri alabilir. Hem akledilirleri akleder hem de aklettiğini

²⁰¹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa en-Nefs*, s. 49; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 204; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, s. 66; İbn Sînâ *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, s. 99

²⁰² Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, s. 68

akleder.²⁰³ Akletmiş olduğu bu suretleri her istediğinde kullanabilecek kadar faal akla yakındır. Bunu ifade etmek için İbn Sînâ, onda sanki bu suretlerin hazır olarak bulunduğunu söyler. Bu aşamada nefis bilfiil akleden bir varlık olmakla birlikte henüz ulaşabileceği en yüksek bilinç durumuna çıkmış değildir. Öncekilerine nispetle fiili halde olmuş olsa da bir sonrakine nispetle hâlâ kuvve halindedir.²⁰⁴

Son olarak *müstefad akıl* düzeyi, insan türünün ulaşabileceği en yüksek noktayı ifade eder.²⁰⁵ Bu seviyeye ulaşan nefis, artık mutlak anlamda fiili hale gelmiş ve yetkinliğini büsbütün elde etmiş demektir. Çünkü bu düzeyde nefis faal akılla neredeyse bir olmuştur. Şu durumda faal akıldan feyzeden tüm suretler müstefad akılda bilfiil mevcuttur. O artık bir istek ya da yönelmeye ihtiyaç duymaksızın bilfiil bilicidir. O kadar ki bu düzeyde insan nefsi neredeyse aklî bir âleme dönmüş, ayrık akıllara benzemiştir. Müstefad akıl, insandaki istisnasız tüm kuvvelerin ve yetkinliklerin kendisine hizmet ettiği mertebedir. İnsandaki her bir kuvvenin amacı, yegâne yetkinliği bilmek olan insan nefsini müstefad akıl düzeyine ulaştırarak varlık gayesini elde etmesine yardımcı olmaktır.²⁰⁶ Fakat bu noktada tekrar hatırlatılması gereken husus, varlığa gelişinden itibaren tam yetkinliğine ulaşana kadar nefsin gelişiminin her aşamasındaki yakın fâil neden faal akıldır.²⁰⁷ Nefsin başlangıç düzeyinden en üst düzeye kadar gelişim aşamalarındaki temel ölçüt, faal akılla olan irtibatın sıklığıdır. Bir akıl gibi tamamen fiili olana kadar nefis ona ihtiyaç duyar, ona yönelir ve nihayet neredeyse onunla birleşir.

3.3. BİLGİDE SEZGİNİN İŞLEVİ

İbn Sînâ'nın bilgiye ulaşma yöntemi, bilinen bilgilerden hareketle bilinmeyen bilgilerin elde edilmesi üzerine kuruludur. Bilişsel anlamda insanın tüm çabaları, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme amacını gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu nedenle bilinenler, bu teoride çok önemli bir yer tutar. İnsan zihninde hiçbir kazanıma dayalı olmaksızın doğrudan varolduğuna inanılan bir takım zorunlu/evvelî/apriori/bedîhî bilgiler, İbn Sînâ'nın da bilgi teorisini şekillendiren en

²⁰³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 66-67

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa en-Nefs*, s. 49-50; İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 99

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa en-Nefs*, s. 50; İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 99-100

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa en-Nefs*, s. 50; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 67

²⁰⁷ İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 98

önemli hususlardan bir tanesidir. Ona göre insanın istisnasız tüm bilgilerinin dayandığı bedîhî bilgiler, hiçbir tecrübe ya da akıl yürütmeye konu olmaksızın zorunlu olarak her bir fertte bulunur.²⁰⁸ Kendileri hiçbir şeyle bilinmezken herşey onlar vasıtasıyla bilinir (وكان مكسب المجهول هو المعلوم).²⁰⁹ Bu bilgiler olmaksızın insanın kazanımsal olan şeyleri bilmesi imkân dâhilinde değildir.²¹⁰ Filozofa göre tüm bilgilerin dayanağı oldukları için onların duyu veya tecrübe yoluyla elde edilmeye ihtiyaç duymayacak kadar apaçık ve zorunlu bilgiler olması gerekir. Bu nedenle İbn Sînâ, insanda bedîhî olarak bulunan bilgilerin faal akıldan hiçbir çaba olmaksızın doğrudan sezgisel olarak edinildiği, bu yüzden de kesinliğinin tartışılmaz olduğu kanaatindedir.²¹¹ Dolayısıyla insandaki tüm bilgilerin dayanağı olan ilk bilgilerin faal akıldan sezgisel olarak alındığı kesindir. O halde şöyle bir çıkarım yapabiliriz: İnsanın tüm bilgileri nihayetinde sezgisel bir bilgiye dayanmak zorundadır. Bu durumda insanın kazanımsal bilgilerinin hangi yolla elde edildiği önem kazanmaktadır. Acaba insan, sonradan edindiği bilgilere kendi akıl yürütmeleri neticesinde ulaşarak yalnızca bilgiye sahip olan özne olmayıp aynı zamanda onu meydana getiren özne mi olmaktadır, yoksa o bilgiye ulaşmak için bir takım süreçlerden geçse de bilgiye ulaşmada daha edilgin bir pozisyona mı sahiptir?

Bedîhî bilgilerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etmek amacıyla İbn Sînâ'nın yöntem olarak kullandığı kıyas (tümdengelim/deduction), onun bilgi teorisinin bel kemiğini oluşturur. Ona göre insanı her zaman kesin bilgiye götürebilecek yegâne yöntem, kesin öncüllerle kurulmuş olan (burhanî) kıyastır.²¹² Onun dışında tümevarım ve anoloji de bazen doğru sonuca götürse de bunlar kıyasta olduğu gibi her zaman kesinlik vermez.²¹³ Kıyasın işleyiş biçimi ise bilinen öncüller, öncüller arasındaki irtibatı sağlayan orta terim ve orta terim vasıtasıyla varılan sonuç olmak üzere üç aşamalıdır. Bu durumda bilinenlerden bilinmeyene ulaştıran orta

²⁰⁸ İbn Sînâ **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 99

²⁰⁹ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş**, s. 10; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa II. Analitikler**, s. 8, 11, 26; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik I**, s. 27, 46-47

²¹⁰ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Metafizik I**, s. 27

²¹¹ İbn Sînâ, **Mebhas anî'l-kuva'l-insâniyye**, s. 176

²¹² İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa II. Analitikler**, s. 2, 3; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Topikler**, s. 2

²¹³ İbn Sînâ, **Uyûnu'l-Hikme**, s. 74-75; Mevlût Uyanık, **İbn Sînâ'ya Göre Tümevarımın Tutarlılığı Meselesi**, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, c. 1, s. 207

terim olmaktadır.²¹⁴ Bu yüzden açıklığa kavuşturulması gereken sorun, orta terimin ne şekilde elde edildiğidir.

İbn Sînâ, insanın bilgiyi yani orta terimi faal akıldan düşünme/tefekür (الفكر) ve sezgi/hads (الحدس) olmak üzere iki yolla elde edebileceği kanaatindedir.²¹⁵ Bunların yanında tâlim diye bir yoldan bahsetse de onun nihaî olarak gelip sezgiye vardığını ifade etmektedir. Yani orta terimi bir hocadan öğrenen kişi için bu öğrenme biçimi tâlim olmaktadır. Ancak tâlim sürecini ta başına kadar götürdüğümüzde onun nihayetinde bir hocanın sezgisine dayandığını görürüz. Bu öğrenme sürecinin sonsuza değin sürmesi mümkün değildir. Tüm tâlim sürecinin kendisinden başladığı bir ilk öğretici olmak zorundadır. İşte İbn Sînâ'ya göre bu ilk öğreticinin tâlim yoluyla aktardığı orta terimi, kendisi sezgi yoluyla elde etmiştir.²¹⁶ Sonuç olarak orta terimi elde etme noktasında düşünme ve sezgi olmak üzere iki yol kalmıştır. Düşünme, orta terime ulaşmak için hem duyuşsal hem akılsal bir takım çabayı gerektirirken sezgi, herhangi bir çabaya ihtiyaç duymaksızın orta terimin ansızın faal akıldan nefse feyzetmesidir. Her ikisi arasındaki farkı İbn Sînâ şu şekilde özetler:

Belki de sen şimdi düşünme ile sezgi arasındaki farkı bilmek için tutkulusun. O halde dinle! Düşünme, nefsin çoğu durumlarda hayal etmekten yardım alarak yaptığı bir çeşit hareketidir. Ki bu hareketle, bilinmeyenin bilgisine götüren şeylerden olan orta terim ve yerine geçen şeyin yokluğu halinde onlar, içeride ve benzerlerinde gömülü olanı meydana çıkarmak şeklinde talep edilir. Böylece bazen (düşünce) sonuca ulaşır, bazen de ulaşmaz. Sezgiye gelince, bu da zihinde orta terimin bir defada temsil edilmesidir. Ki bu, ya hareket olmadan istek ve arzu olur olmaz meydana gelir ya da istek ve hareket olmaksızın meydana gelir. Ve sezgiyle beraber orta terim veya onun hükmünde olan, temsil olunur.²¹⁷

Bu açıklamalarda dikkati çeken nokta, *düşünmenin* duyuşsal bir boyutunun olması ve bunun bir çaba ve zaman neticesinde gerçekleşmesidir. İşte tam burası, bilgide duyuların işlevi başlığında ele aldığımız konuya denk düşmektedir.

²¹⁴ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 206; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 122

²¹⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 205-206; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa II. Analitikler**, s. 10; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 122-123

²¹⁶ İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 122-123

²¹⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 113-114

Düşünmede esas olan, duyu verilerinden hareketle bir takım birleştirme, ayrıştırma ve uyarlamalar yaparak faal akıldan eldeki söz konusu verilere dair tümel bir bilgi elde etmeye çalışmaktır. Bu ise doğal olarak bir çaba ve zaman gerektiren, yani insan faktörünün biraz daha ön planda olduğu bir yoldur. Orta terimi elde etmek için bir takım düşünce faaliyetlerine ihtiyaç vardır. Zihin bu işlemi yaparken hayal verilerinden faydalanır.²¹⁸ Düşündüğü şey hakkındaki maddî ilintiler üzerinde tasarrufta bulunarak onun orta terimini faal akıldan alabilmek için bir tür hazırbulunuşluk haline gelmeye çalışır. Eğer bunu başarırfa faal akıldan kendisine orta terim feyzeder. Ancak İbn Sînâ'nın ifade ettiğı gibi bu yöntem her zaman sonuç vermez. Çünkü düşünme, duyu verileri üzerinde işlem yapmayı gerektirdiğı için maddenin tekillik, çokluk, bölünmüşlük ve değişkenlik gibi akılsal olana ulaşmada engel teşkil eden niteliklerden sıyrılıp tümeli kabul edecek pozisyona ulaşmak zor ve külfetlidir. Her insan bu çokluktan izole olup faal akılla ittisal melekesi kazanacak kadar nefsinin yetkinleştiremez. Duyu verilerinden hareketle bir düşünce faaliyetine girişmek, vehim kuvvesinin baskın gelmesine neden olabilir.

Düşünme esnasında nefsin kendisi aracılığıyla duyu verilerine ulaştığı yer, iç duyulardan üçüncüsü olan mütehayyile kuvvesidir. Ancak bu kuvve üzerinde tasarrufta bulunan yalnızca nefis (akıl) değildir. Yine iç duyulardan olan vehim kuvvesi de mütehayyile kuvvesine başvurarak kendi eylemini gerçekleştirir. O zaman bu kuvve, akıl ve vehim olmak üzere iki kuvvenin tasarrufu altındadır. Yani mütehayyile kuvvesi aracılığıyla ulaşılan veriler, nihayetinde ya vehmî ya da aklî bir hükme malzeme olurlar. Eğer vehim, mütehayyile kuvvesini kullanarak bir sonuca ulaşırsa orada faal akılla ittisal mümkün olmaz. Fakat eğer aklın tasarrufu dâhilinde mütehayyile kuvvesi iş görürse o zaman faal akılla ittisal mümkün hale gelir. Nitekim İbn Sînâ mütehayyileyi aracı olarak kullanan yetiye göre onu farklı isimlendirir. Buna göre eğer akıl bu kuvveyi kullanırsa ona “müfekkire”, eğer vehim bu kuvveyi kullanırsa ona “mütehayyile” denileceğini belirtir.²¹⁹ Bu ayrımın gerekçesi ise açıktır. Eğer nefis, aklî bir varlık olarak bu kuvve aracılığıyla çıkarsamalar yapar ve faal akıl aracılığıyla aklî âleme yönelirse bu faaliyet akılsal

²¹⁸ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 220-221; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş**, s. 16

²¹⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 112; İbn Sînâ, **Uyûnu'l-Hikme**, s. 114; İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-Meâd**, s. 93

(tefekür) bir eylem olacaktır. Ancak beyindeki bir kuvve yani vehim, maddî verileri kullanarak yine maddî/tikel bir hükme ulaşırsa bu faaliyet hayvanî (mütehâyile) bir eylem olur. Dolayısıyla düşünme faaliyetine maddesel ilintiler ve buna bağlı olarak vehmin müdahalesi her zaman söz konusudur. Bedenden büsbütün ayrılmadıkça insan için böyle bir tehlikeden müstağni olmak mümkün değildir.

Ancak düşünme faaliyetinde maddenin etkilerinden kurtulup aklî bir sonuca ulaşmak imkânsız değildir. Bu yolla tümel bilgiyi elde etmenin zor olması ve kendisinin her zaman sonuç vermemesi, bilgiye bu yolla hiçbir zaman ulaşamayacağı anlamına gelmez. Tam aksine İbn Sînâ'ya göre insan bilgisinin büyük çoğunluğunu, düşünme faaliyeti sonucunda ulaşılan bilgiler oluşturur.²²⁰ İnsan, sahip olduğu bilgilerin büyük bir kısmını, mütehâyile kuvvesi aracılığıyla hariçteki nesnenin duyuşsal özellikleri üzerinde gerçekleştirdiği işlemlere borçludur. İşte bu işlemler bütünü, düşünme (tefekür) diye isimlendirilen eylemdir. Ancak böyle bir eylem sonucunda nefis, faal akılla ittisale hazır olur. Böyle bir anlayışta düşünmenin bilgiye ulaşmada üstlendiği temel işlev, nefsin feyzi kabul edebilecek pozisyona gelmesine zemin hazırlamaktan ibaret olmaktadır. Çünkü düşünmede asıl olan, nesnelerden elde edilen verilere bakarak nefsin bizzat bir sonuca varması değildir. Mesela nefis, hariçteki fertlere bakarak kendi başına tümel bir insan kavramına ulaşmamaktadır. Daha açık ifadesiyle nesnelerin özlerine tekabül eden tümel hakikatler, zihnin birer ürünü değildir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi bu tümeller, gerçekliğini insan zihninden değil ondan tamamen bağımsız olan üst bir ilkedan yani faal akıldan almaktadır. Bu nedenle de o gerçekliğin kaynağı faal akıldır ki insan, gerek düşünme yolu ile olsun gerek salt sezgi yolu ile olsun o tümeller karşısında etkin değil edilgin bir rol üstlenmektedir. Yani insan, varlığı gözlemleyerek tümel gerçeklik olgusunu meydana getiren fail değil yalnızca zaten gerçekliği olan o olguyu kabul eden alıcı pozisyonundadır. Bu durumda düşünme de nihayetinde sezgiye bağlanmaktadır. İnsanın tüm bilişsel faaliyetleri, faal akıldan gelecek feyzi almaya yönelik çabalardan ibaret olup yalnızca bir aracı işlev üstlenirler. Düşünmenin bilgiye ulaşma noktasında üstlendiği işlevi anlamak için İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât*'ta geçen şu ifadeleri yeterlidir:

²²⁰ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş*, s. 10

كان الفكر ضرب من التضرع المعد للإجابة أو القبول للفيض

Düşünmek, icâbete veya feyzi kabule hazırlayan bir yakarıştır.²²¹

İbn Sînâ'nın kutsal kuvve olarak nitelediği *sezgi* ise bilgiye ulaşmada en üstün yoldur. Bu yolla hiçbir insanî çabaya ihtiyaç kalmaksızın faal akıldan bilginin ansızın gelmesi söz konusudur. Çünkü keskin zekâyâ sahip zihinler, bu yolla düşünmeye ihtiyaç duymayacak kadar akledilirleri tek seferde elde etmeye yatkındırlar ve bedene bağlı kuvvelere başvurmaksızın direkt olarak faal akıl ile temasa geçerler.²²² Bu insanların zihinlerinde ya bir arzu ve istek olur olmaz ya da arzu ve istek olmaksızın orta terim ansızın belirir. İbn Sînâ sezgiyi bir kısım insanların sahip olduğu keskin zekâyâ bağlar.²²³ Bunu da bilgiye ulaşma noktasında insan kabiliyetlerinin birbirinden farklı olması üzerinden açıklar:

Kutsal kuvve ve onun varlığının imkânı üzerine delaletin daha fazla olmasını isteyebilirsin, o halde dinle! Sen sezginin varlığını ve sezgi ve düşüncede insanların derece derece olduğunu bilmez misin? Onlardan bir kısmı, kendilerine düşünmenin tekrar tekrar gelmediği aptallardır; bir kısmı ise bir dereceye kadar keskin zekâsı vardır ve düşünmeden yararlanırlar. Yine onlardan bir kısmı da bundan daha mahirdir ve onların sezgiyle akledilirlerle ulaşma isabeti vardır. İşte bu maharet de tüm insanlarda birbirine benzemez; aksine bazen azalır bazen çoğalır. Ve tıpkı sen noksan tarafını, sezginin yokluğunun son noktasında bulursun. Buna göre kesin olarak bil ki, fazlalık tarafının son noktasının, öğrenim ve düşünceden çoğu halde müstağni kalmak olması mümkündür.²²⁴

Bu parçada çok açık bir şekilde ifade edildiği gibi sezgide düşünme ve düşünmeye bağlı insan çabası söz konusu değildir. Sezgi, yalnızca aklî âlemlerle irtibatını aracısız olarak kurabilecek yetenekteki bir zihne sahip kişilere özel bir haslet olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla zihinsel çaba, akıl yürütmeler veya duyuşsal veriler üzerinden bir takım çıkarımlarda bulunmak, bu noktada belirleyici değildir. Daha ziyade kazanıma dayalı olmayan etkenler ön plandadır. İnsanların sezgi gücü

²²¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 200

²²² Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London 1952, s. 35

²²³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 122-123

²²⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114

konusunda farklı derecelerde olmaları da faal akılla temasa geçmek için gerçekleştirmiş oldukları düşünce faaliyetinin niteliği değil yalnızca sahip oldukları zihnî yetenektir. Sezgi, zihnin faal akılla direkt olarak temasa geçmek için ani bir sıçrama yapması olarak tasvir edilmektedir. Bunun da salt aklî bir eylem olduğu açıktır. Bu sıçramanın hem bir istek sonucu hem de istek olmadan gerçekleşmesi mümkün iken bu istek doğrultusunda bir çabanın olması noktasında aynı ayrım geçerli değildir. Yani sezgide belirleyici olan istek olup olmamasına bakılmaksızın onun bir çaba gerektirmeksizin meydana gelmesidir. İnsan bir bilgiyi (orta terim) elde etmek için bir istek duyar ve bu istek sonucunda ikinci bir şart aranmaksızın o bilgi faal akıldan insan nefesine feyzeder. Aynı şekilde istek olmadan da aynı bilgi ansızın nefiste meydana gelebilir.²²⁵ O halde sezginin insan tasarrufundan tamamen bağımsız işleyişi nasıl izah edilebilir? Öyle görünüyor ki İbn Sînâ sezgi teorisiyle akılsal bilgi ile mistik bilgiyi tek bir teoride ele alarak birleştirmek istemektedir. Bu yüzden tamamen akılsal ilkelere bağlı feslefi bilgi ile vahye dayalı nübüvvet bilgisini sezgi çerçevesinde ele almayı uygun görmüştür.

İbn Sînâ sezgi gücü yüksek kişilerin, fazilet bakımından en üst düzeyi temsil ettikleri kanaatindedir. Bu kimseler kendi olgunluklarını gerçekleştirme gücüne sahip oldukları için herhangi bir öğreticiye ihtiyaç duymazlar.²²⁶ Bu kimselerin en üstünü ise kutsî akıl sahibi olan peygamberlerdir.²²⁷ İbn Sînâ'nın öncelikle bilginin kaynağı olarak faal akıllı görmesi, daha sonra hem filozofların hem de peygamberlerin bilgiyi bu kaynaktan aldıklarını düşünmesi ve nihayet bilgiye ulaşmada en üstün yöntem olarak saydığı sezginin peygamberlerde en üst seviyede olduğunu düşünmesi onun hem bilgi teorisini şekillendiren hem de onu dine bağlayan temel unsurlardır. Filozof ile peygamber arasındaki epistemik ayrışmayı meşhur kandil benzetmesi çerçevesinde ele alan İbn Sînâ, az önce ifade edildiği gibi aldıkları bilginin niteliği noktasında değil yalnızca bu bilgiye ulaşma noktasında ayrıştıklarını düşünmektedir. Peygamberler salt sezgi gücüne sahip oldukları için faal akıl ile oldukça sık bir temas içinde iken filozofların yolu biraz daha karmaşık ve külfetlidir. Ancak filozoflar

²²⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler*, s. 9

²²⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 125

²²⁷ Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, c. 6, s. 160

arasında da sezgi gücü yüksek kimselerin olması, yani faal akılla aracısız olarak irtibat kurabiliyor olmaları nedeniyle sezgi evrensel bir yol olarak görülmektedir.

İbn Sînâ'nın düşünme ile sezgi arasındaki farklılığın ölçütü olarak çabayı alması, bilme biçimi olarak ikisi arasında herhangi bir fark olmadığını göstermektedir. Her ne kadar İbn Sînâ açık açık ifade etmemiş olsa da düşünme nihaî olarak sezgiye dayanmaktadır. Çünkü düşünmede esas olan düşünülenler üzerinden salt zihinsel bir sonuç çıkarmak değil zihni sezgiye hazırlamaktır. Yani düşünme sonucunda elde edilecek bilgi, zihnin eldeki veriler üzerinden kendisinin ulaştığı bir sonuç değil yine faal aklın ilhamı sonucunda meydana gelmektedir. Bu nedenle ister sezgi olarak ister düşünce olarak ifade edilsin son tahlilde bilginin edinimi sezgiseldir. Daha açık ifadesiyle insan bilgisi, aşkın bir ilkeye bağlı olup tamamen insan kontrolünde gerçekleşen bir olgu değildir. Bu aşkın ilkenin vahiy meleği ile özdeşleştirilmesi ise bu bilgi anlayışını salt akılsal olmaktan çekip mistik bir temele dayandırmıştır. İbn Sînâ'nın, hayatından bahsettiği risalede çalışmaları esnasında tüm problemleri kıyas formuna dökerek anlamaya çalıştığını ve bu konuda bir zorlukla karşılaştığı vakit camiye giderek Tanrı'ya niyaz etmesi sonucu bu zorlukları aştığını söylemesi de bunu kanıtlar niteliktedir.²²⁸

²²⁸ İbn Sînâ, **Hal Tercümesi**, Ahmed Ateş (çev), (Aşkın Mahiyeti Hakkında içinde), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 12

SONUÇ

Ortaya çıkmıştır ki İbn Sînâ'nın "bilgi" anlayışının şekillenmesinde belirleyici olan biri insanî (psikolojik) ve biri de insanüstü (metafizik) olmak üzere iki temel yön vardır. Bu iki yön göz önünde bulundurulmaksızın İbn Sînâ'nın bilgi anlayışını anlayabilmek mümkün değildir. Zira bilgi, bu iki yön arasında gerçekleşen bir tür ilişki sonucunda meydana gelmektedir. Bunlara ek olarak kendisi bilginin kurucu unsurlarından olmamakla birlikte bu unsurların bir araya gelerek bilgiyi meydana getirmelerine olanak sağlayan sezgiden bahsetmek gerekir. Çünkü bu teoride sezgi olmaksızın bilginin psikolojik unsurları ile metafizik unsurlar arasında bağlantı sağlanamamaktadır. Başka yöntemlerin de mevcudiyetinden bahsedilmişti fakat sezgi olmadan bu yöntemlerin işlevsel olamayacağı da ortaya çıkmıştı. İşte İbn Sînâ'nın sahip olduğu bilgi tasavvurunun kritiğini bu üç açıdan yapmak uygun olacaktır.

Öncelikle bilginin psikolojik temellerinden başlamak gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ, diğer tüm problem alanlarında olduğu gibi bilgide de insanı hareket noktası yapmıştır. Ancak bilgi söz konusu olduğunda insan, yalnızca bir hareket noktası olmaktan çok daha öte bir anlam ifade etmektedir. Zira onun bilgi anlayışının hem çıkış noktası hem de ulaşmak istediği nihaî gaye insandır. İnsanın yapısı bilginin niteliğini, imkânını, sınırlarını ve onu elde etme biçimini belirlerken, onun varlık gayesi de bilginin amacını belirlemiştir. Asıl konumuz bilginin mahiyeti olduğu için insanın yapısı birincil öneme sahip olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insan, zihin ve beden olmak üzere iki ayrı cevherden meydana gelir. Onun psikolojisinin temeli olan bu ayrım, onun bilgi anlayışının da temelini teşkil eder. Salt aklî bir cevher olan zihin, insanın yine salt aklî/soyut olan bilgiyi elde etmesine imkân sağlarken salt maddî olan beden, bilgiye hiçbir zaman ulaşamamakta, yalnızca bilgiye ulaşma

noktasında zihnin bir aracı haline gelmektedir. Çünkü gerçek anlamda bilgi (ilim) maddî bir nitelik arzetmemektedir. Bilgi, kendisi salt aklî bir olgu olduğu için onu meydana getirecek unsurların yani kendileriyle muhatap olacağı varlıkların da salt aklî varlıklar olmasını zorunlu kılar. Bu yüzden zihnin idraki ile bedene bağlı idrakler arasında bilgisel değerleri bakımından bir derecelenme söz konusudur.

İbn Sînâ öncelikle en alttan başlayarak en üste kadar insan bedeninin sahip olduğu tüm kuvveleri tek tek inceledikten sonra en üstün bedensel kuvveler olan idrak kuvvelerini dış ve iç idrak kuvveleri olarak ikiye ayırır. Dış idrak kuvveleri beş dış duyudan ibaret iken iç idrak kuvveleri İbn Sînâ'nın özgün fikirlerini yansıtır. Gerçekten de hariçteki cisme ait maddî suretin beyine alınarak bir takım işlemler sonucunda soyutluk kazanması ile ilgili görüşleri ve bu işlemi gerçekleştirmek üzere her bir kuvveyi işlevsel olarak birbirinden ayırması, insanın duysal dünyaya ait şeyler hakkında idrak sahibi olması konusunda kendisine kadarki en tafsilatlı teoridir. Özellikle vehim kuvvesi diye yeni bir kavram çerçevesinde ayrı bir algı düzeyinden ilk kez o bahsetmiştir. İlk bakışta tümel bir hakikat görünümünde olsa da sonuçta o da tekil bir cisme bağlı olduğu için diğer duysal idrak türleri ile aynı kategoridedir.

Bedende hissî, hayalî ve vehmî olmak üzere üç tür idrak meydana gelir ki İbn Sînâ'ya göre bunların tümü son tahlilde tikel idrak olarak adlandırılırlar ve hiçbirisi kendi başına bilgi olmaya müsait değildirler. Bilginin aklî-tümel yapısı, tamamen bedene bağlı kuvvelerle faaliyet gösteren duyuların kendisiyle irtibata geçmesine izin vermez. Çünkü İbn Sînâ'ya göre maddî olan bir şey aklî olan bir şeyi hiçbir surette idrak edemez. Bu nedenle beden, mutlak bilgiyi ifade eden tümel hakikatları kavrayamaz. İbn Sînâ'nın bu konuda öne sürdüğü temel argüman, bölünmeyen (aklî) bir şeyin bölünende (madde) bulunmasının imkansızlığıdır. İbn Sînâ'nın zihin felsefesi ve buna bağlı olarak bilgi anlayışını dayandırdığı bu argüman çürütülmesi çok zor bir iddiadır. Duyular, algıladıkları nesnenin tüm örneklerine uyarlanabilecek bir gerçekliği kavrayamazlar. Çünkü nesnenin tüm fertlerine uyarlanabilecek bir gerçeklik tümel bir gerçeklik olmalıdır ki İbn Sînâ'ya göre tümel demek akısal bir olgudur. Daha açık ifadesiyle tümel demek, maddeden bütünüyle mücerret bir mânayı ifade eder. Bu yüzden bilgi söz konusu olduğunda beden, bedene bağlı

kuvveler ve bu kuvveler vasıtasıyla elde edilen verilerin hiçbirisi bilginin kurucu unsurları arasında yer almaz. Dolayısıyla beden bilginin mahiyetine dâhil değildir.

İbn Sînâ'nın zihnin bedenden bağımsız aklî bir cevher olduğunu kanıtlamaya çalıştığı boşluktaki insan metaforu, onun bilgi anlayışının temelidir. Çünkü akıl ve maddeden oluşan düalist varlık anlayışı, epistemoloji de dâhil olmak üzere İbn Sînâ düşüncesinin tamamının karakteristiğini belirleyen bir ayrım olarak bu teoriyle temellendirilmiştir. İnsanın cevheri konumunda olan zihin, salt aklî yapısıyla insanı bilen özne yapmaktadır. O, bedeni bir alet olarak kullanmadan doğrudan kendi fiilini gerçekleştirerek akledilirleri idrak ettiği zaman bilgi meydana gelmektedir. Dolayısıyla zihnin idraki, tam mânasıyla bilgiyi ifade ederken beden idraki, İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi bilgi değil mârifettir. Mârifet bu teoride bilgiden daha alt düzey bir idrak durumuna karşılık gelir. Çünkü mârifet bir organla yani beden vasıtasıyla gerçekleşen tikel bir idrak türüdür. Ancak bilgi, doğrudan zihnin fiili olarak tamamen akledilirler arasında gerçekleşen bir ilişki olduğu için bedene ihtiyaç duymaz. Bilgi aklî bir varlık olan zihin ile yine kendisi gibi aklî (dolayısıyla tümel) olan mahiyetler arasında gerçekleştiği için doğrudandır. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre bir idrakin bilgi olarak nitelendirilmesi için hem bilen öznenin hem bilinen nesnenin maddeden tamamen bağımsız varlıklar olması şarttır. Nitekim beden ve beden algıladığı şeylerin hiçbirisi bu özelliklere sahip değildir.

İbn Sînâ'nın bilgiyi mahiyetin zihinde hasıl olması şeklinde tanımlaması da bilişsel sürecin bütünüyle soyut karakterinin bir sonucudur. Maddî ilintilerin de içerildiği bir bilgi anlayışından hareketle öne sürülecek bir bilgi tanımı, bu tanımdan temeli itibariyle ayrılacaktır ki felsefe tarihinde bunun örnekleri çoktur. İbn Sînâ'nın öncelikle boşluktaki insan ile zihnin soyutluğunu temellendirmesi, daha sonra şeylerin gerçeklikleri ile onların bir varlık olarak mevcut bulunmalarını birbirinden keskin bir biçimde ayırması ve şeylerin gerçekliklerinin de tamamen soyut bir ilke olduklarını düşünmesi, ona bilen özne ile bilinen nesne arasındaki irtibatı bütünüyle soyut bir zeminde ele alma imkânı tanımıştır. Nitekim öyle de yapmış ve bilgiyi bilinen şeyin söz konusu gerçekliğinin bilende aynen bulunması şeklinde tanımlamıştır. İbn Sînâ'nın bilgi anlayışında bilginin üç kurucu unsuru vardır: Zihin (veya nef), mahiyet (veya suret) ve husul (veya temessül). Bu noktada kritik olan

husus, bu unsurların gerçekliklerini nereden aldıkları sorunudur ki İbn Sînâ'nın bu soruya cevabı, onun bilgi anlayışının metafizik yönüne geçmeyi gerektirir. Çünkü bu teoride bilginin sözü geçen kurucu unsurlarının hepsi insanüstü bir ilkeden kaynaklanır.

Husulün meydana gelmesi yani insanın bilgilenmesi için bilen özne ile bilinen nesne yeterli değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre husul yani bilgi, nesneden kaynaklı değildir. Daha açık ifadesiyle insan, bilgisinin nesnesi olan şeye ya da şeylere bakarak onlardan hareketle tümel bir hükme varmamaktadır. Yani zihin, kendisinde meydana gelen soyut hükme hariçteki nesneden hareketle bir soyutlama sonucunda ulaşmamaktadır. Zihindeki soyut bilgilerin tamamı, insanın bizzat ulaştığı sonuçlar olmayıp daha üst bir ilke tarafından verili olan bilgilerdir. Bu yüzden bilgi söz konusu olduğunda bireysel olarak bilen öznenin geçirmiş olduğu bilişsel süreçler, bilginin meydana gelmesi noktasında yeterli olmamaktadır. Yalnızca insanî süreçlerden hareketle elde edilen bir takım bilişsel veriler, kişinin bir algı sahibi olmasını mümkün kılarsa da bu algılar tek başına bilgi olmaya yetmemektedir. Nitekim insanın ayüstü âlem ile irtibata geçmeksizin idrak ettiği şeyler, maddeye bağımlı tikel idraklerdir. Bilgi değeri olabilecek algılar, insandan bağımsız bir ilkeyi gerekli kılmaktadır ki İbn Sînâ terminolojisinde bunun karşılığı faal akıldır.

Faal akıl ayaltı âlemdeki her türlü şeyin kaynağıdır. Ondan bağımsız olarak bilgi de dâhil olmak üzere ayaltı âlemde hiçbir oluş meydana gelmemektedir. Bu açıdan bakıldığında hem bilen özne hem bilinen nesnenin varlıklarının yakın illeti faal akıldır. Bilgi ise bu iki varlık arasındaki ontolojik bir oluş anlamına geldiği için onun da faal akıl kaynaklı olması gerekmektedir. Dolayısıyla nasıl faal akıldan maddeye suret sudur edince nesne meydana geliyorsa aynı suret yine faal akıldan insan zihnine husul ettiğinde ise bu kez insanda o nesnenin bilgisi meydana gelmektedir. Faal akıl basit bir varlık olduğu için ondan sudur eden suretler aslında aynı suretlerdir. Onların farklılaşmaları ise yalnızca bulundukları mahalden kaynaklı olarak gerçekleşmektedir. Bu durumda da şeyin bilgisinin o şeyin zatından tek farkı bulundukları mahallin farklı olmasından ibarettir. Bu anlayışta da bir şeyin bilgisi, o şeyin varlık kaynağından kaynaklanmadıkça mümkün değildir. İşte bu nokta, İbn Sînâ epistemolojisini metafizik bir ilkeye bağımlı yapan bir anlayıştır.

İbn Sînâ'nın bilgi anlayışını insandan hareketle şekillendirmesi, onun epistemolojisinin belki de en orijinal yönünü teşkil eder. Buna karşılık bilginin ontolojik gerçekliğini insanüstü bir ilkeye bağlaması ise onun bilgi anlayışını tartışmaya açık hale getirmektedir. Bu noktada bilgi, salt psikolojik olmaktan çıkıp bir metafizik problem haline gelmektedir. Onun bilgi anlayışının metafiziğe bağlanan yönü belki de onun bilgi anlayışının en subjektif yönüdür. İnsanın bilgi ile olan irtibatının hareket noktası insanın bizzat kendisi olmakla birlikte bilginin ontolojik varlığı, insandan tamamen bağımsız bir nitelik arz etmektedir. İşte bu düşünce İbn Sînâ epistemolojisini rasyonel bir bilgi anlayışı olmaktan çıkarıp daha çok mistik bir yöne çekmiştir. Çünkü böyle bir anlayışta insanın duyusal dünyaya karşı bir takım idraklere sahip olması, bu idraklerden hareketle yine bir takım akıl yürütmeler gerçekleştirmesi yani düşünmesi ve bu düşünceler sonucunda bir hükme varması araçsallaştırılmıştır. İnsan aklı, bilginin mahiyetini belirleme noktasında karar kılıcı pozisyonda değil, yalnızca bir kabul eden konumundadır. Böyle bir anlayışta insanın bizzat kendi düşünceleri de insanı bu kabule hazırlamaya yönelik olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir.

Doğrusu İbn Sînâ'nın tümel hakikatlerin nesneden hareketle insanın düşünceleri sonucu meydana geldiğini kabul etmeyip onu tamamen faal akla tahsis etmesi anlaşılır değildir. Çünkü duyu verileri insan için ulaşılabilir bir nitelik arz ederken faal akıl gibi insanüstü bir ilke, tamamen insan tasarrufu dışındadır ve Yeni Eflâtuncu politik bir kurguya dayanmaktadır. Metafizik anlamda felsefe ile dini uzlaştırma amacına hizmet eden bu teori kendi sınırları içerisinde anlaşılabilir. Ancak bilgi teorisini böylesi subjektif bir teoriye bağlamak kanaatimizce bu bilgi anlayışının en büyük sorunudur. Tanrı ve âlem arasındaki daha önce kabul edilmiş ontolojik farklılığı tek bir düzlemde bu kez tekrar bir araya getirme çabasının ürünü olan sudur teorisi, bir varlık teorisi olarak bir dönem geçerli olabilirken bir zaman sonra geçerliğini yitirebilir. Bu durum ontoloji açısından kabul edilebilir ancak bilgi anlayışının son tahlilde böyle bir teoriye bağlanması, söz konusu teorinin çürütülmesi sonucu o bilgi teorisinin de temelden çürütülmesi anlamına gelecektir. Nitekim İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, Aristoteles'in tikellerden hareketle ulaştığı tümel hükümlerin faal akıl gibi subjektif bir ilkeye bağlanarak mutlaklaştırılması sonucu bu akıbet

uğramış görünmektedir. Hâlbuki psikolojik olarak bu denli titizlik gösterdiği bilgiyi subjektif bir metafizik kabule dayanan böylesi bir ilkeye bağlamaması gerekirdi.

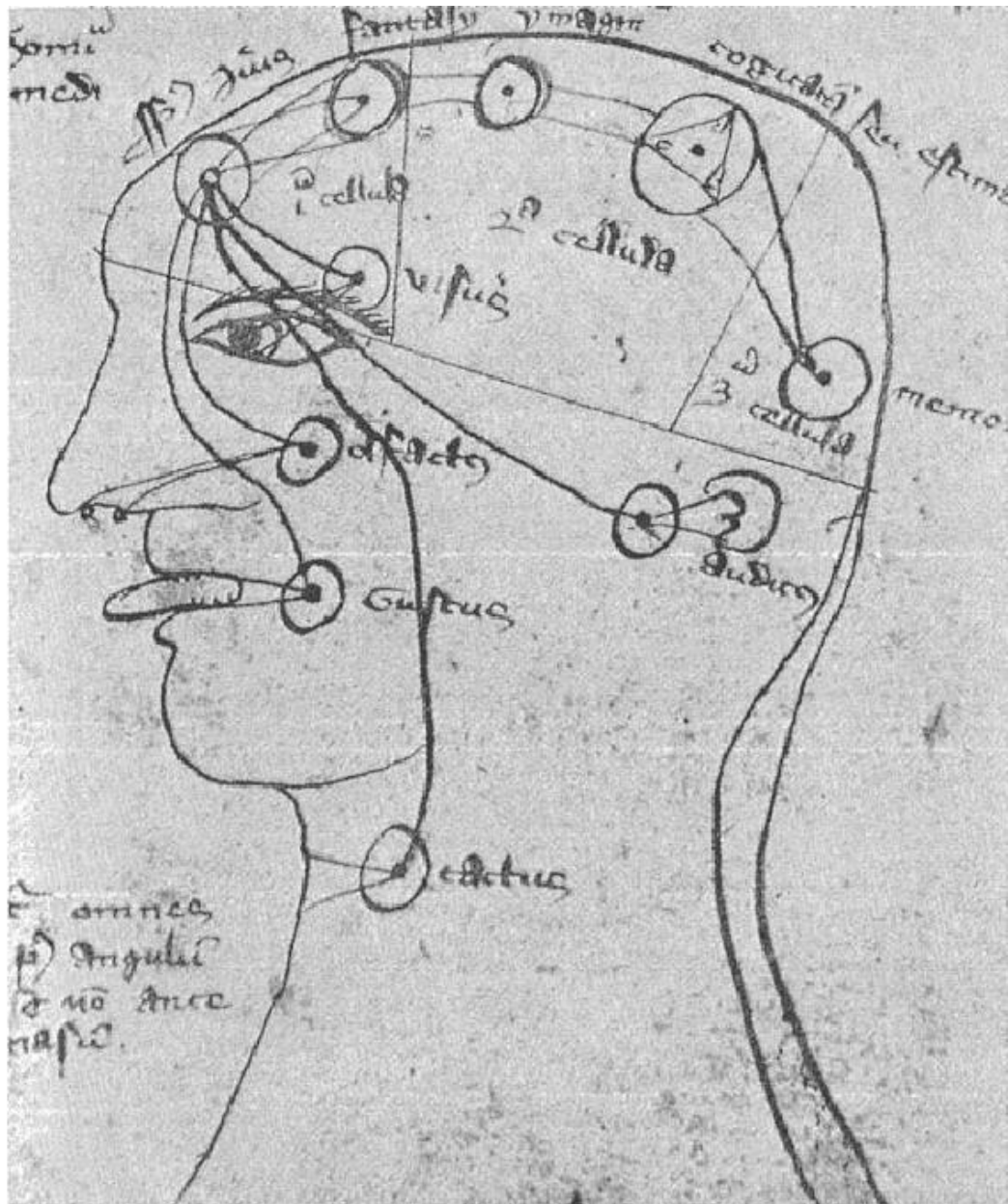
Bu bilgi anlayışında duyu ve tecrübeye dayalı bilgiler gerçek anlamda bilgi değeri taşımamaktadır. Onlar her ne kadar bilgiye ulaşmada bir vasıta işlevi görse de son tahlilde bilgiyi meydana getiren kurucu unsurlardan sayılmamaktadırlar. Bunun yerine insan bilgisinin kaderi insanüstü bir ilkeye bağlanmıştır. Nitekim insan bilgisinin varoluşunun diğer ifadesi olarak husul ve ittisal kavramlarının her ikisinde de faal akıl etkinliği ön plandadır. Hâlbuki felsefe tarihi incelendiği zaman görülecektir ki faal akıl veya diğer herhangi bir harici kaynağa atfedilen tümellerin tamamı, tikellerden yola çıkılarak ulaşılmış uzlaşımsal hükümlerden ibarettir. Bu tümellerin insan zihninin tasarruf alanından çekilerek insanüstü bir ilkeye bağlanması, tümellerin süreç içerisindeki insan mekezli oluşumunu göz ardı etmek anlamına gelir. Peki, İbn Sînâ gibi büyük bir düşünürü böylesi bir ihmale sevk eden etmenler neler olabilir? Kanaatimizce bu düşüncenin temelde yatan nedeni, kendisini felsefe ve dini aynı hakikatin farklı tarzlarda ifadesi olarak görmek zorunda hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Bilginin kaynağı olarak kabul edilen ilkenin vahiy meleğiyle özdeşleştirilmesi, felsefeyi dini naslara zıt düşecek hükümler vermekten men eder. Böyle bir durumda ise felsefî düşünce, ulaştığı her sonucu dogmalarla uzlaşacak biçimde ifade etmek zorunda kalır. İşte bunun sonucunda Yeni Eflâtunculardan itibaren felsefî hakikat ile dini hakikatin özdeşliğini savunan geleneklerin tamamında olduğu gibi bu teorinin de mutevasını teşkil eden problemlerin birçoğunun zemini dil oyunları ile kurulmaktan kurtulamamıştır.

İbn Sînâ, insan bilgisini meydana getiren psikolojik ve metafizik unsurları sezgi ile bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu, bilginin kaynağını insanüstü bir ilkeye tahsis etmenin zorunlu bir sonucudur. Çünkü bilgi, salt insan zihninin çabaları sonucunda ulaşılabilir bir nitelik arz etmiş olsaydı bilgiye ulaşmak için insanüstü bir ilkeye ihtiyaç kalmayacaktı. Bu durumda da sezgi gibi bir yönteme ihtiyaç duyulmayacağı açıktır. Fakat durum bunun aksinedir. Bilginin nihaî çıkış noktası insan zihni olmadığı için tek başına insanî çabalar sonuçsuz kalacaktır. İbn Sînâ düşünceden de ısrarla bahsetmesine ve onun da önemine vurgu yapmasına rağmen sezgi olmadan onun işlevsiz kalacağını zımnen söylemiş olmaktadır. Tam tersi

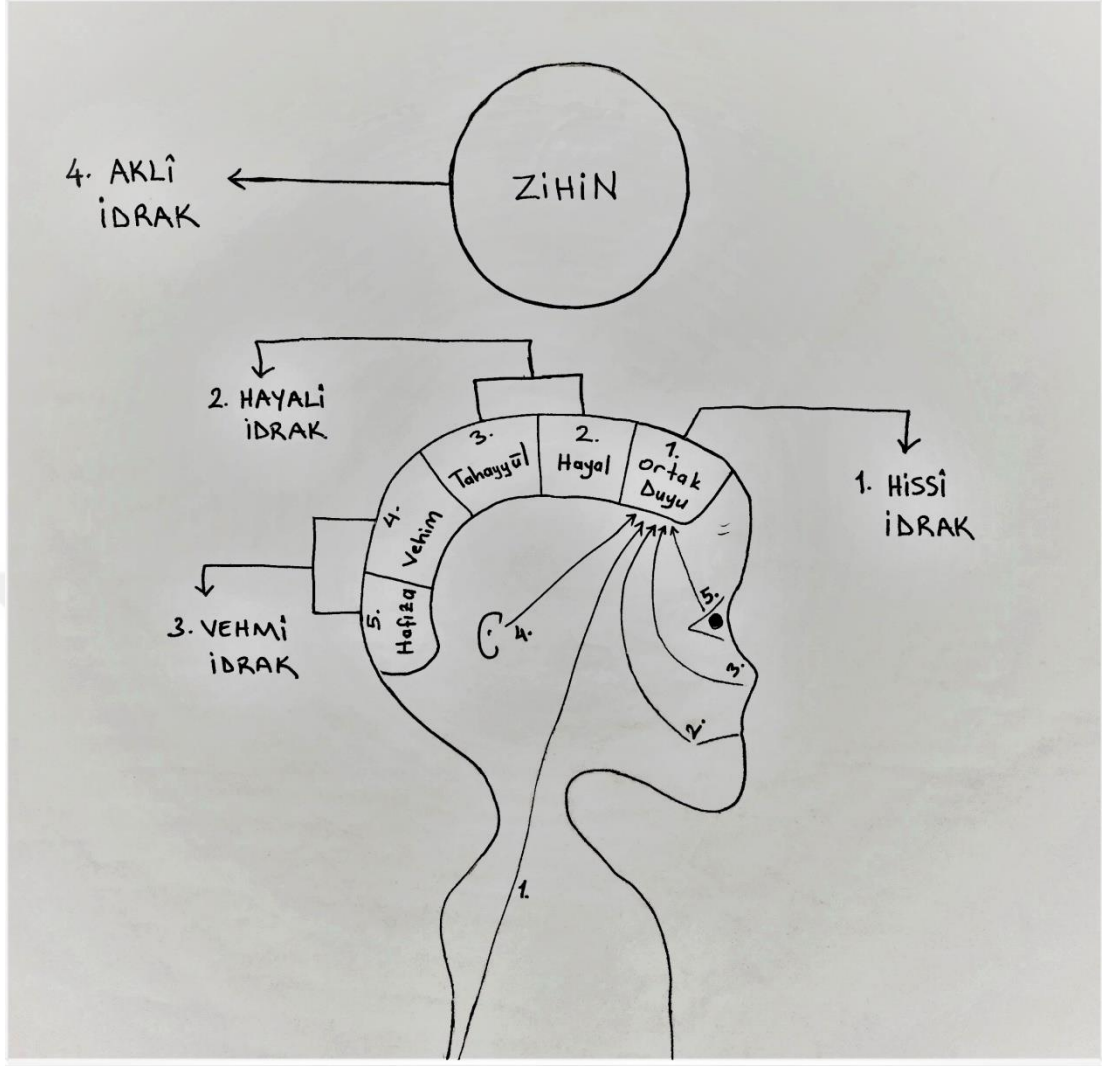
düşünüldüğünde yani düşünme olmaksızın sezginin işlevsel olup olmayacağı konusunda ise İbn Sînâ kuşkusuz sezginin tek başına yeterliğinden emindir. Kaldı ki bilgiye doğrudan ulaşan ve bu konuda insanların en üst düzeyini temsil eden peygamberler, sezgi yöntemiyle vahiy bilgisine sahip olur. Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde bilginin hem mahiyetini teşkil eden unsurlar hem de ona ulaşmak noktasında takip edilecek en muteber yöntem insanüstü kaynaklıdır. İbn Sînâ'ya göre işte tam da bu yüzden “düşünce, icâbete hazırlayan bir yakarıştır.”

Son olarak kanaatimiz odur ki bir bilgi teorisinin ucu açık olmalıdır. Bilgi teorileri, kendisini bir dönemin bilim anlayışına bağlı olarak yapılandırmamalı aksine kendinden hareketle bir takım ilkeler koymalı ve bu ilkeler, bilimsel gelişmelere kapalı olmamalı, kendi içerisinde değişim ve gelişimlere açık olmalıdır. Kısaca bir bilgi teorisi, bir takım ilkeleri mutlaklaştırmamalı, kendisini yenileyebilmelidir. Kendisinden şüphe edilmeyeceği iddia edilen prensiplerden yola çıkarak kendini kurgulayan bir bilgi anlayışı, temelden çürütülmeye her zaman müsaittir ve bilişsel anlamda ilerlemeye engel teşkil edecek bir yapıdadır.

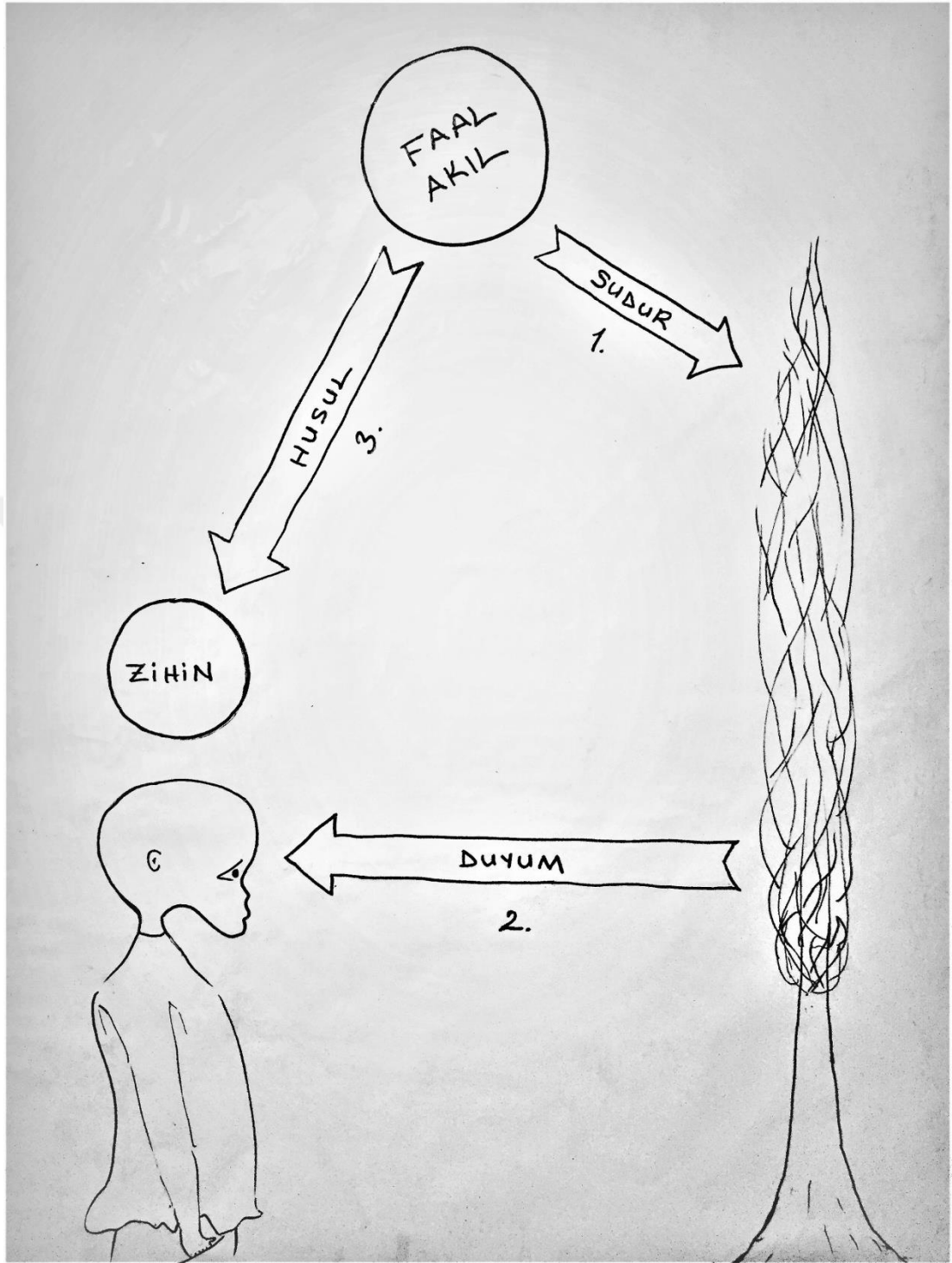
TABLULAR



Tablo: 1



Tablo: 2



Tablo: 3

KAYNAKÇA

ALPER, Ömer Mahir, **İbn Sînâ**, İSAM Yayınları, İstanbul 2014

ARİSTOTELES, **Ruh Üzerine**, Ömer Aygün – Y. Gurur Sev (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018

ATAY, Hüseyin, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001

CLARKE, Edwin, Kenneth DEWHURST, **An Illustrated History of Brain Function** (Imaging the Brain from Antiquity to the Present), Norman Publishing, San Francisco 1996

DAVIDSON, Herbert A, **AlFârâbi, Avicenna and Averroes, on Intellect**, Oxford University Press, New York 1992

DERİN, Necmi, **İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi**, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2016

DURUSOY, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012

İBN SÎNÂ, **Ahvâlu'n-Nefs**, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1952

İBN SÎNÂ, **Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri** (Ahvâlu'n-Nefs), İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019

- İBN SÎNÂ, **Aklî Bilimlerin Bölümleri**, Hasan Akkanat (çev.), Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2008, C. 11, S. 31
- İBN SÎNÂ, **Aşkın Mahiyeti Hakkında**, Ahmed Ateş (çev.), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017
- İBN SÎNÂ, **Dânişnâme-i Alâî**, Murat Demirkol (çev.), Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013
- İBN SÎNÂ, **el-Kânûn fi't-Tıbb**, Esin Kâhya (çev.), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2017
- İBN SÎNÂ, **el-Mübâhasât**, (nşr.) Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1992
- İBN SÎNÂ, **en-Necat**, Macid Fahri (nşr.), Menşûrâtü Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982
- İBN SÎNÂ, **Felsefenin Temel Konuları** (en-Necat), Kübra Şenel (çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018
- İBN SÎNÂ, **et-Ta'likât**, (nşr.) Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, Kum 1984
- İBN SÎNÂ, **Felsefî-Bilimsel Fragmanlar 1** (et-Ta'likât), İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019
- İBN SÎNÂ, **Hal Tercümesi**, Ahmed Ateş (çev.), (Aşkın Mahiyeti Hakkında), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017
- İBN SÎNÂ, **Hayy bin Yakzân**, Şerafettin Yaltkaya (çev.), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017
- İBN SÎNÂ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât** (Nasîrüddin Tûsî şerhiyle birlikte), (nşr.) Süleyman Dünyâ, Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1992, C. 1
- İBN SÎNÂ, **İşaretler ve Tembihler**, Muhittin Macit – Ali Durusoy – Ekrem Demirli (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015

İBN SÎNÂ, **Kitabu'l-Hudûd**, Aygün Akyol – İclal Arslan (çev.), Elis Yayınları, Ankara 2013

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, Fazlurrahman (nşr.), Oxford University Press, London 1959

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa en-Nefs**, (nşr.) Georges Anawati – Sâid Zâyed, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, Kahire 1975

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa II. Analitikler**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa Mantığa Giriş**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa Metafizik I**, Ekrem Demirli – Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa Metafizik II**, Ekrem Demirli – Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa Topikler**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa Sofistik Deliller**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006

İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa Yorum Üzerine**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006

İBN SÎNÂ, **el-Mebde' ve'l-Meâd**, (nşr.) Abdullah Nûrânî, Müessese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, Tahran 1984

İBN SÎNÂ, **Mantıku'l-Meşrikiyyîn**, (nşr.) Âyetullahi'l-uzmâ el-Mar'aşî, Kum 1405

İBN SÎNÂ, **Mebhas ani'l-kuva'l-insâniyye**, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Ahvâlu'n-Nefs, Kahire 1952

İBN SÎNÂ, **Nefsânî Kuvvetler Hakkında Araştırma**, İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ahvâlu'n-Nefs, Ankara 2019

İBN SÎNÂ, **Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâliha**, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Ahvâlu'n-Nefs, Kahire 1952

İBN SÎNÂ, **Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale**, İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ahvalu'n-Nefs, Ankara 2019

İBN SÎNÂ, **Risâle fî'l-keîâm ala'n-nefsi'n-nâtıka**, (nşr.) Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Ahvâlu'n-Nefs, Kahire 1952

İBN SÎNÂ, **Nefs-i Natıka Üzerine Söz**, , İsmail Hanoğlu (çev.), Elis Yayınları, Ahvâlu'n-Nefs, Ankara 2019

İBN SÎNÂ, **Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine**, Hüseyin Aydın – Enver Uysal – Hidayet Peker (çev.), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 1998, C. 7, S. 7

İBN SÎNÂ, **Ruh Kasîdesi**, Mahmut Kaya (çev.), (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri), Klasik Yayınları, İstanbul 2014

İBN SÎNÂ, **Uyûnu'l-Hikme**, (nşr.) Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-kalem, Beyrut 1980

İBN SÎNÂ, **Uyûnu'l-Hikme**, Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaçoğlu (çev.), Kitâbiyât Yayınları (İbn Sînâ Risaleler), Ankara 2004

KUŞPINAR Bilal, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001

KUTLUER, İlhan, “Zihin”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2013, C. 44

PEKER, Hidayet, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, Emin Yayınları, Bursa 2011

RAHMAN, Fazlur, **Avicenna's Psychology**, Oxford University Press, London 1952

ROSENTHAL, Franz, **Bilginin Zaferi (İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı)**, Lami Güngören (çev.), Da Yayıncılık, İstanbul 2004

TAYLAN, Necip, “Bilgi”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1992, C. 6

TÜRKER, Ömer, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İSAM Yayınları, İstanbul 2010

UYANIK, Mevlût, **İbn Sînâ’ya Göre Tümevarımın Tutarlılığı Meselesi**, Uluslararası İBN SÎNÂ Sempozyumu, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, C. 1

