

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

**ZİHNÎ VARLIK KAVRAMININ
İBN SÎNÂ FELSEFESİNDEKİ TEMELLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

AYŞE KASIMOĞLU ŞİRİN

İstanbul, 2019

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

**ZİHNÎ VARLIK KAVRAMININ
İBN SÎNÂ FELSEFESİNDEKİ TEMELLERİ**
Yüksek Lisans Tezi

AYŞE KASIMOĞLU ŞİRİN

Danışman: Prof. Dr. İlhan KUTLUER

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi Ayşe Kasımoğlu'nun ZİHNİ VARLIK KAVRAMININ İBN SİNÂ FELSEFESİNDEKİ TEMELLERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 25.07.2019 tarih ve 2019-23/13 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 22 / 11 / 2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

Öğretim Üyesi Adı Soyadı		İmzası
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY
3.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi AYŞE TAŞKENT

ÖZET

ZİHNÎ VARLIK KAVRAMININ İBN SÎNÂ FELSEFESİNDEKİ TEMELLERİ

Bu çalışmada İbn Sînâ felsefesinde “*Zihnî Varlık*” kavramının temelleri epistemoloji ve ontoloji açısından ele alınmaktadır. İbn Sînâ açısından “*Zihnî Varlık*” kavramını gerektiren başta epistemolojik sonrasında ise ontolojik olmak üzere bir takım gerekçeler bulunmaktadır. Bu gerekçelerin epistemolojik açıdan ele alınışı ilk bölümde zihin kavramı etrafında incelenerek, İbn Sînâ’nın psikolojisini de içine alan bir şekilde ifade edilmektedir. Bu noktada zihnin üstlendiği rollere değinilerek, bilgi edinme sürecindeki pozisyonu vurgulanmaktadır. İkinci bölümde “*Zihnî Varlık*” kavramının ontolojik zemini, “*varlık-mahiyet*”, “*küllî-cüz’î*”, “*cevher-araz*” ile kurulan ilişkiler bağlamında ortaya konulmaktadır. Üçüncü bölümde ise müteahhirûn kelâmının öncü isimlerinden Fahreddin Râzî ve Nâsiruddin Tûsî’nin “*Zihnî Varlık*” kavramına ilişkin görüşleri, eleştirileri ve kabulleri, İbn Sînâ’dan aldıkları etki ve yansıma ile açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Zihnî Varlık, Tümel, Suret, Mahiyet, Bilgi, Araz.

ABSTRACT

THE FOUNDATIONS OF THE CONCEPT OF MENTAL EXISTENCE IN THE PHILOSOPHY OF IBN SINA

In this study, the foundations of the concept “mental existence” are discussed in terms of epistemology and ontology. From Ibn Sina’s point of view there are a number of epistemological and ontological reasons that require the concept “mental existence”. In the first part, the epistemological aspects of these reasons are examined around the concept of the “mind” and expressed in a way that includes the psychology of the Ibn Sina. At this point, roles that mind embraces are mentioned and its position in the process of obtaining information is emphasized. In the Second part, the ontological basis of the concept “mental existence” is presented within the context of the relations between “existence-nature”, “whole-piece” and “essence-surface”. In the third chapter, views criticisms and acceptances of Fahreddin Razi and Nasiruddin Tusi, who are pioneers of subsequent Islam Theology, on the concept “mental existence” are explained with the effect and reflection of Ibn Sina.

Key Words: Ibn Sina, Mental Existence, Universals, Form, Essence, Knowledge, Attribute.

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihi içerisinde “*Zihnî Varlık*” tartışmaları ilk nüvelerini 12. yüzyılda vermeye başlamıştır. Ancak zihnî varlık kavramına dair görüşlerin bu tarihten çok daha önce ortaya konulduğu bilinmektedir. Aristoteles (ö. M.Ö.322), Kindî (ö.856) ve Fârâbî (ö.950)’nin varlık anlayışında izleri görülen zihnî varlık taksiminin asıl hali, tezimizde ortaya koymaya çalıştığımız gibi İbn Sînâ (ö.1037) felsefesinde husûle gelmiştir.

Zihnî varlığın kabulüne yahut reddine dair görüşler, filozofların epistemoloji ve ontoloji alanındaki doktrinlerinin belirlenmesine sebep olmuştur. Zihnî varlık bahsi öncelikle varlık-mahiyet ayrımı üzerinden şekillenmiştir. Madum hakkında öne sürülen fikirler, mutabakat bahsi, tümeler konusu, bilginin kategorisi gibi diğer belli başlı meseleler de zihni varlık anlayışı üzerinden şekillenmiştir. Tüm bu görüşlerin sonucunda ortaya çıkan fikirler düşünürlerin sistem içerisindeki yerlerini belirlemiştir.

Zihnî varlık meselesini ele alırken bugünden geçmişe uzanmak ve bu konunun temellerinin İbn Sînâ’da mevcut olduğunu ortaya koyma gayreti bizi, İbn Sînâ özelinde “*Zihnî Varlık*” kavramının temellerini incelemeye yöneltti. Meseleye bütüncül bir bakış açısıyla bakmak, tezimizde İbn Sînâ felsefesinde zihnî varlığı hem epistemolojik hem de ontolojik yönleri ile ele almayı gerekli kıldı. Bu yaparken de İbn Sînâ’nın tüm felsefî sistemi içerisinde zihin kavramını nasıl kullandığını tespit etmek, tezimizin özgün yanını oluşturmakla beraber meselenin açıklığa kavuşmasında gerekli verilerin sağlanmasını mümkün kıldı.

Bu çalışmanın tamamlanabilmesi uzun ve yoğun bir sürecin sonunda gerçekleşebildi. En başta, tez konumu belirleme noktasında ve tezin husûle geldiği tüm aşamalarda fikirlerini ve ön görüşlerini her zaman benimle paylaşan çok değerli danışman hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer’e müteşekkirim. Onun teşvik ve desteği sayesinde birçok zorluğu aşma imkânını bulduğumu ifade etmeliyim. Düşünce dünyama yön veren ilk isimlerden biri olan kıymetli hocam Veli Karataş’a teşekkürü bir borç bilirim. İslâm felsefesi ile tanışmama ve bu alana olan ilgimin artmasına vesile olan çok değerli hocam Prof. Dr. Ömer Türker’e içtenliklerimi sunarım. Yüksek lisans derslerinde yaptığımız çeşitli tartışmalar ile ufkumu açan hocalarım Prof. Dr. Ali Durusoy ve Prof. Dr. İsmail Kara’ya sonsuz teşekkürler. Tez aşamasında tercümeleri ile desteklerini sunan değerli büyüğüm Öğretim Üyesi Hülya Afacan’a şükran borçluyum. Ve yine tez aşamasında tüm desteğini üzerimde hissettiğim çok kıymetli ablam Sevil Civelek’e içtenlikle teşekkür ediyorum. Tüm yaşamım boyunca maddi manevi destekleri

ile hep yanımda olan annem Makbule, babam Emrullah Kasımoğlu'na en kalbî sevgi ve saygılarımı sunuyorum. Bu zorlu sürecin atlatılmasında yardımlarıyla yanımda olan kız kardeşim Sude Kasımoğlu'na ve sevgili büyüğüm Arzu Şirin Aksoy'a çok teşekkür ediyorum. Nihayetinde her zaman bana olan inancı ve desteğıyle, yapmış olduğum çalışmalarda yanımda olmasının verdiği güçle kıymetli eşim Yekta Şirin'e olan şükranlarımı sunmaktan memnuniyet duyuyorum. Tez yazım aşamasının en büyük hediyeleri olarak dünyaya gelen kızım Zeynep Esmâ, oğullarım İbrahim Kayra ve Ömer Taha'ya sevgi dolu minnetlerimle.

Ayşe Kasımoğlu Şirin

Sakarya, Kasım 2019



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ	1
I.TEZ KONUSUNUN KAPSAMI VE MESELENİN ORTAYA KONULUŞU	1
II.PERSPEKTİF VE YÖNTEM	3
III.LİTERATÜR	5

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHİN KAVRAMININ EPİSTEMOLOJİ AÇISINDAN ANALİZİ

1.1. İdrâk Güçleri ve Zihin	7
1.1.1. Zihin Kavramının Tanımı ve Kullanılış Bağlamları.....	7
1.1.2. İbn Sînâ Eserlerinde Zihin Kavramının Kullanılışı.....	10
1.2. İç İdrâk Güçleri ve İşlevleri	23
1.2.1. Ortak Duyu Gücü	24
1.2.2. Hayal ve Musavvire Gücü	24
1.2.3. Hayal Kurma ve Düşünme Gücü	25
1.2.4. Vehim Gücü	25
1.2.5. Hafıza ve Hatırlama Gücü	26
1.3. Teorik Akıl Olarak Zihin	27
1.4. İdrâk Güçleri ve Aralarındaki İlişki Meselesi.....	30
1.4.1. Hissî İdrâk	32
1.4.2. Hayalî İdrâk	33

1.4.3. Vehmî İdrâk	33
1.5. Akî İdrâk Gücü Olarak Zihin.....	34
1.5.1. Aklın Soyutlama İşlevi: Tecrid ve Akî Suret	36
1.5.2. Akî Suretlerin Zihinde Yer Etmesi: Husûl/Temessül/İrtisam/Huzur/İntiba Kavramlarının Kullanılışı.....	40

İKİNCİ BÖLÜM

ZİHNÎ VARLIK

KAVRAMININ ONTOLOJİ AÇISINDAN ANALİZİ

2.1. Mahiyet-Vücûd Ayrımı Açısından Vücûd-u Zihnî.....	46
2.2. Cevher-Araz Ayrımı Açısından Vücûd-u Zihnî.....	57
2.3. Küllî-Cüz'î Ayrımı Açısından Vücûd-u Zihnî.....	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ SONRASI İLK ETKİLEŞİMLER: RÂZÎ VE TÛSÎ

3.1. Fahreddin Râzî : Tartışmayı Başlatan ve Eleştiriye Geliştiren Düşünür.....	62
3.2. Nasîruddîn Tûsî ve “Tecrid’ül-Akâid” Bağlamında Zihnî Varlık Meselesi	70

SONUÇ.....	74
------------	----

KAYNAKÇA	76
----------------	----

KISALTMALAR

- C. : Cilt
çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed. : Editör
nşr. : Neşreden, tahkik eden
s. : Sayfa
S. : Sayı
ss. : Sayfalar arası
şrh : Şerh
ts. : Tarihsiz
trc. : Tercüme eden
thk. : Tahkik eden
bkz. : Bakınız
krş. : Karşılaştırmız
ö. : Ölüm tarihi

GİRİŞ

I.TEZ KONUSUNUN KAPSAMI ve MESELENİN ORTAYA KONULUŞU

İbn Sînâ felsefesinde zihin kavramının analizi için sadece epistemoloji açısından meseleyi ele almak yeterli olmamakla beraber, meseleyi aynı zamanda “*İlm’un-nefs*” yani psikoloji açısından da ele almak gerekecektir. Zira tezimizde amaçladığımız yegâne şey, bilinen manada bir zihin tanımını yapmak değil, İbn Sînâ’nın görüşleri doğrultusunda zihin kavramını yeniden incelemek ve onun felsefî temellerine sadık kalarak yeni ve özgün bir tarzda metnimizi inşa etmektir. Bunu yaparken de İbn Sînâ’nın ilgili tüm eserlerine başvurarak yaptığımız kavram taramalarından edindiğimiz bilgileri derli toplu bir şekilde ortaya koymak en nihai hedefimiz olacaktır. İbn Sînâ’da zihin kavramı, yazdığı eserler boyunca bir akamete uğramış mıdır, uğramamış mıdır? Bunu da tezimizde beyan ederek ortaya koymaya çalışacağız.

Peki psikolojiden hareketle zihnin tanımını yapmak bizi daha derin bilgilere mi götürecektir? Bu soruya cevap arayarak sadece metafizik anlamda bir kavram taramasından ziyade psikoloji ilmindeki terim anlamını da mezc ederek konuya yaklaşacağız.

Sözlükte “anlama, kavrama, akılda tutma, anlayış, kavrayış” gibi manalara gelen zihin (ذهن) eski kaynaklarda genellikle “idrâk yeteneği veya gücü” olarak tanımlanır.¹

Modern dönem sözlüklerinde ise zihne verilen tanımlar farklılık ve çeşitlilik arz etmektedir. Buna göre zihin; insanın düşünce ve duygulanımlarıyla ilgili fonksiyonlarının tümüne, cisimsel ya da bedensel olgudan, yalnızca kişinin kendi gözlemine açık oluşuyla ayrılan yapıya verilen addır. Zihnin ne olduğu ve nasıl tanımlandığı konusunda düşünce tarihinde iki temel eğilim ortaya çıkmakla beraber şu şekilde izah edilmektedir:²

Birincisi; zihni, matematiksel bakımdan mekanik sistemlerden ayrı ve bağımsız açıklayıcı bir yapı, varlık ya da ilke olarak görme eğilimidir. İkincisi; zihni, beynin

¹ İlhan Kutluer, “Zihin”, **DiA**, C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, s.405.

² Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s.1035.

nörofizyolojik süreçlerinin tezahürünü gösteren biyolojik bir eğritileme ile ifade etme eğilimidir.³

Bu ayrımlara göre zihnin tanımı şu şekillerde yapılmaktadır:

a- Psikolojik olay ve verileri açıklayabilmenin temel araçları oldukları için, varsayılan zihinsel süreç ve edimlerin toplamı olarak zihin,

b- Bireysel organizmanın veya insan organizmasının bilinçli veya bilinçten yoksun tecrübelerin toplamı olarak zihin, (buna göre, zihin, canlı bir organizmanın var oluşu ve yaşam mücadelesi sırasında, çevresine verdiği bilinçli tepkilerin dayanağı olan tinsel gerçekliğe karşılık gelir.)

c- Başta algı ve biliş olmak üzere, bilinçli entelektüel süreçlerin toplamı olarak zihin,

d- Beyne eş değer ya da eşit olan bir şey olarak zihin,

e- Biyolojik bir sistem, yeterli bir karmaşıklık düzeyine ulaştığı, düzenli bir yapı kazandığı zaman, sonradan ortaya çıkan bir özellik olarak zihin.⁴

Tüm bu güncel zihnî tasniflerin ardından tezimizin asıl mevzusu olan İbn Sînâ'da zihin kavramının teşekkülüne geçtik. Zihin kavramını sadece epistemolojik açıdan değil psikolojik açıdan da anlamlandırmaya çalıştık. Modern tanımlamalar bizlere İbn Sînâ'nın kullandığı anlamların muahhâr döneme bir ölçüde denk düştüğünü göstermektedir. Zira zihin tanımı, felsefeden bağımsızlığını ilan ederek başlı başına bir ilim haline gelen psikoloji alanında da çok geniş yer tutmaktadır.

İbn Sînâ öncelikle selefi Fârâbî'den mülhem ve yine zaman zaman eleştirdiği fakat son tahlilde birçok doktrinine katıldığı Aristoteles'ten de etkilenecek, kendi metafizik görüşünü inşâ etmiştir. Zihin kavramı ise tezimizin ikinci bölümünde ele alacağımız zihnî varlık konusunda bize ışık tutacağı için, hangi aşamalardan geçerek nihai anlamda İbn Sînâ felsefesinde anlamını bulmuştur, işte bunu ifade etmeye çalıştık.

³ Cevizci, s.1035.

⁴ Cevizci, s.1035.

II. PERSPEKTİF VE YÖNTEM

Araştırmamız, bir giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında tezimizin konusuna, kapsamına ve meselenin özüne değinip ardından literatür değerlendirmesi yaptık. Psikolojiyi de içeren epistemolojik bir bakış açısı ile ontolojik olmak üzere iki açıdan hareket ederek “*Zihni Varlık*” kavramının İbn Sînâ sonrası dönemlerde hararetli tartışmalara yol açtığını ifade etmeye çalışıp, bu görüşleri mukayeseli bir biçimde analiz ettik. Tezimizi bu bakış açılarına göre planlayarak inşa ettik.

İlk bölümde zihin kavramını anlamı ve kullanımı bağlamında inceleyerek, İbn Sînâ felsefesindeki yerini tespit ettik. Zihnin işleyişi açısından ona yardımcı güçleri konunun sınırlarına bağlı kalarak ortaya koyduk.

İkinci bölümde ise ontolojik bir perspektiften ilk bölümde edindiğimiz “*zihni*” kavramını ele aldık. Ve İbn Sînâ felsefesinde bilginin edinme sürecinde küllîlerin yeri olarak belirlenen “*zihni*”, ve burada bulunan suretin mahiyetini temellendirmeye çalıştık. İbn Sînâ’nın tüm felsefi sisteminin özgünlüğünü teşkil eden “*zorunlu-mümkün*” ayrımı ardından serdettiği “*varlık-mahiyet*” ayrımına yer verdik. Ve “*zihni varlık*” kavramını bu bağlamda inceledik. Temellerini attığı “*zihni varlık*” kavramına dair görüşünde İbn Sînâ, bilginin tümel olarak ancak zihinde bulunabileceğini ve küllîleri kavramanın yeri olarak zihni hedef gösterdiğini tespit ettik. “*Varlık-mahiyet*”, “*cevher-araz*”, “*küllî-cüz’î*”, umur-u ammeleri açısından “*zihni varlığın*” ontolojik serüvenini genel teorimizde mezcettik.

Son bölümde ise İbn Sînâ’nın temellerini atarak geliştirdiği “*zihni varlık*” konusunun nasıl bir meseleye dönüştüğünü öncelikle Fahreddin Râzî (ö.1209) tarafından inceledik. Fahreddin Râzî’nin bu konuyu nasıl sorunsallaştırdığını ve bakış açısının nasıl evrildiğini iki önemli eseri üzerinden araştırarak sunmaya çalıştık. Sonrasında ise Muhâkemât geleneği temsilcilerinden olan ve İşârât şerhiyle de önemli veriler sunan Nasûriddin Tûsî (ö.1274)’nin görüşlerine yer verdik. Onun İbn Sînâ’nın doktrinlerine karşı tutum ve kabullerini ortaya koymaya çalıştık.

Zihnî varlık tartışmalarının seyrini öğrenmek açısından, İslâm düşünce geleneğinde kimlerin bu konu ile alakadar olğunun zikredilmesi ve hangi dönemde yaşadıklarının bilgisinin verilmesi, bizleri bu meseleye karşı zihnen daha net bir çerçeveye kavuşturur.

O halde şu pasajı zikretmek bize sunacağı veriler açısından yerinde olacaktır. Râzî'nin idrâk ve husûl teorisi bağlamında filozoflara yönelttiği eleştiriler, zihnî varlık tartışmalarının başlangıcını teşkil etmektedir. Bu tartışmaların bir taraftan Tûsî (ö. 672/1274) kanalıyla felsefî geleneğe eklenen Ebherî (ö. 663/1265), Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277), Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382'den sonra); diğer taraftan Fahreddin er-Râzî kanalıyla kelâm düşüncesi içerisinde konumlanan Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi düşünürler tarafından tevarüs edilmesiyle birlikte on dördüncü yüzyılın son çeyreğine gelinmiştir.⁵

İbn Sînâ'nın el-İşârât'ına yazılan şerhler (Fahreddin er-Râzî, Tûsî, vd.) üzerinden yapılan tartışmaların Kutbüddin er-Râzî (el-Muhâkemât) kanalıyla aktığı mecra ve Tûsî'nin Tecrîd'i üzerinden şekillenen şerh-haşiye literatürü, zihnî varlık meselesinin felsefî gelenek içerisinde beslendiği temel kaynakları oluşturmuştur. Kelâmî çizgiyi temsil eden Tavâliu'l-envâr, el-Mevâkîf, Şerhu'l-Makâsîd, Tesdîdü'l-kavâid gibi eserler üzerinden gelişen literatürün de buna eklenmesiyle birlikte, tartışma, her iki kanalı kendisinde birleştiren ve sonraki tartışmalarda kendisine atıf yapılan önemli düşünürler arasında yerini alacak olan Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) uzanmıştır. Sonraki süreçte Ali Kuşçu'nun Tecrîd şerhi üzerine yazılan Devvânî (ö. 908/1502) ve Deştékî (ö. 949/1542) haşiyeleri, sadece tartışmanın aktarımı açısından değil, farklı açılımlarıyla da önem taşımaktadır. On altıncı yüzyıla gelindiğinde bütün bu birikimin sonraki döneme iki kanaldan aktarıldığını görüyoruz: Birincisi Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Taşkoprîzâde (ö. 968/1561), Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi düşünürlerin oluşturduğu

⁵ Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klâsik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", **Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, c.4, S.3, 2018, s.50.

çizgidir. Zihnî varlık bahsi bu düşünürlerin elinde sadece sistematik bir yapıya ve yaklaşımların belirginleştiği bir çerçeveye kavuşmakla kalmamış, yeni konu başlıklarının ortaya çıkmasıyla daha da genişlemiştir. İkincisi zihnî varlık tartışmasına farklı boyutlar kazandıran Molla Sadrâ (ö.1640) ve onun çizgisindeki düşünürlerdir. Bu silsile içerisinde konumlanan düşünürlerden Abdürrezzâk Lâhici'nin (ö. 1072/1661) Tûsî'nin Tecrîd'i üzerine yazdığı şerh, kendisinden önceki üç kanalı (Râzî-Teftâzânî-Cürcânî, Devvânî-Deşteki, Molla Sadrâ) birleştirmektedir. Bu tarihsel akış içerisinde gelişen, genişleyen ve yeni açılımlara sahne olan zihnî varlık meselesi, bir teori etrafında yapılan tartışmaların, epistemoloji ve zihin felsefesiyle ilgili hatırı sayılır bir literatür meydana getirmesinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.⁶

Zihni varlık tartışmalarının seyri açısından yukarıda zikredilen düşünürlerin tarihsel bağlamda ele alınması meseleye derinlik katması açısından oldukça önemlidir. Zira bir konunun ortaya konulması, tartışılması ve sonuca bağlanması o konunun sınırlarının belirlenmesi ve hangi aşamalardan geçtiğinin belirtilmesi ile mümkün olmaktadır.

III. LİTERATÜR

İbn Sînâ külliyatından birçok eseri kullanmakla beraber özelde ise en çok başvuru yaptığımız eserler; “*Kitabu'n-Nefs*”, “*İşaretler ve Tenbihler*”, “*Metafizik I-II*”, “*Fizik*”, “*II. Analitikler*”, “*en-Necât*”, “*Kategoriler*”, “*Mantığa Giriş*” “*et-Tâlikât*”, “*Ahvâlu'n-Nefs*” ve “*Yorum Üzerine*” adlı eserleridir. Bunu dışında makale, dergi, tez ve müstakil pek çok kitaptan istifade ettik.

Zihin kavramının tarama ve tahlilini yaparken çoğunlukla İbn Sînâ'nın eserlerinin arapça versiyonlarından yararlandık. Konumuzla ilgili metinlere ulaşmada ise tercüme eserlerinden de istifade ettik.

Üçüncü bölümde ise Râzî'nin “*el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîyyât*” ve “*el-Mülahas fi'l-mantık ve'l-hikme*” adlı eserlerinden yaralanarak meselemizi ele aldık. Tûsî'nin “*Tecrid'ül-Akâid*” adlı eserini konumuza dayanak

⁶ Murat Kaş, s.50-51.

seçerek, Râzî’de İbn Sînâ karşıtlığınının ağırlığına rağmen, Tûsî ‘de gün yüzüne çıkan bir o kadar İbn Sînâcı pozisyonu ortaya koymaya çalıştık. Bu iki isim üzerinden meselenin ele alınması İbn Sînâ’nın yansıma, etki ve eleştirilerinin de yerli yerinde anlaşılmasına zemin hazırlamış oldu.



BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHİN KAVRAMININ EPİSTEMOLOJİ AÇISINDAN ANALİZİ

Bu bölümde tezimizin temel kavramı olan “*Zihnî Varlık*” hakkında bir veri oluşturabilmek için “*zihin*” kavramı üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken de psikolojiden hareketle epistemolojik yöntem kullanılacaktır. Zihin kavramının tanımı ve zihnin ifâ ettiği roller ortaya konularak, bilginin oluşum aşamasında zihnin önemi vurgulanacaktır. Zira “*varlık*” kavramı ontolojinin konusu olduğundan ikinci bölümde genişçe ele alınacaktır. Zihin kavramı ise epistemoloji açısından değerlendirileceği için ilk bölümün konusunu teşkil edecektir. Ve zihnî varlık kavramının anlamına ulaşmak için tüm düşünce ekollerinin ittifakla varlık kavramının tanımlamaz olduğuna dair inancı bizi bu terkipte zihin kavramı üzerinde düşünmeye yönlendirmektedir. Ve tezimin özgün yanını da bu açıdan birinci bölüm oluşturacaktır. Böylece bu bölümde ulaşılmak istenen “*zihnî*” kavramının ardından ikinci bölümde ontolojik açıdan zihnî varlık konusu işlenecektir.

1.1. İdrâk Güçleri ve Zihin

İdrâk güçleri hissî ve aklî idrâk olmak üzere iki kısımdan müteşekkildir. Hissî idrâk ise kendi içinde dış idrâk güçleri ve iç idrâk güçleri şeklinde bölümlenmektedir. İdrâk işleminin zihin ile doğrudan bağlantılı olması hatta idrâkin zihin tarafından yapılması bizim tezimizin mevzusunda temel hedefe işaret etmektedir. Zihnin idrâk ile doğrudan nispeti duyular yardımı ile olmakla beraber, belirli tecrid aşamalarının ardından faal aklın feyzi ile nirengi noktasına ulaşmaktadır.

1.1.1.Zihin Kavramının Tanımı ve Kullanılış Bağlamları

Sözlükte “anlama, kavrama, akılda tutma, anlayış, kavrayış” gibi manalara gelen zihin (ذهن) eski kaynaklarda genellikle “idrâk yeteneği veya gücü” olarak tanımlanır.⁷

Klâsik sözlüklerde ise zihnin tanımı şu şekilde yapılmaktadır:

⁷ İlhan Kutluer, “Zihin”, *DiA*, s.405.

“Anlamak, akletmek” manasında kullanılan zihin, “kalbin hıfzı”, “farkında olmak”, “kuvvet”⁸, ve “fitnât” yani farkında olmak anlamına gelmekle beraber, “nefsteki ilim iktisabına hazır olan güç” manasını da içerir. Zâhir ve bâtın duyuları (havâsı) kapsar. Zihnin gücü (şiddeti) “zekâdır”. Zihinde bulunan şeyleri tasavvur edebilme kabiliyeti (kalitesi) ise “fitnâttır”. Bir de “O zihin ve ezhan ehlidir”. denilir. Bu da “akıl kuvveti” anlamına gelmektedir ve mecazdır.⁹

Felsefi istilâhta zihin; “Fikirleri yani tasviri ve tasdiki ilimleri anlama kapasitesi” olarak zikredilmektedir. “Yani iyi ve kötü şeyleri (*hüsun-kubuh*) ya da doğru ve yanlış birbirinden ayırt etmeyi sağlayan nefsi güçtür”. “Ya da tasavvurât ve tasdikât kazanma kapasitesidir”. “Ya da ilim kazanmaya hazırlayan güçtür”. Zihin denilince “mutlak idrâk gücü” kastedilebilir. İster bizzat insan nefsi isterse de onun idrâk vasıtası olan bir araç olabilir. Zihin kelimesi ile modern felsefede bir açıdan anlama ve tekfir kuvveti kastedilir. İhsâs (duyum)’ın mukabilidir. Bu da zihnin akıl ya da anlama melekesi olduğu anlamına gelir. Zihin kelimesi ile bazen akıl, bazen de nefis kastedilir. Nefse akıl demek de caizdir. Beyindeki maddî resmi ile temsili sınırlandırılmaksızın zihin kelimesi ile nefste bulunan haricî eşyayı idrâk kabiliyeti de kastedilebilir. Eğer beden nefsteki suretlerin zarfı ve tabii bir illeti ise bu suretlere ihsâs ya da hayal ismi verilir. Eğer nefis, kendi içinde oluşan fikirlerin bizzat illeti ise ona “zihin” adı verilir. Zihinde suretlerin bulunması “*el-vücûdu’z-zillî*” olarak isimlendirilir. Bunların zihin haricinde bulunması ise “*el-vücûdu’l-hakikî*” olarak isimlendirilir. Zihin bazen ihsâsın mukabili bazen de aklın mukabili olmak cihetinden idrâk gücü anlamına da gelir.¹⁰

⁸ İbn Manzur, **Lisânü’l-Arab**, Neşru Edebi’l- Havza, Kum/İran, H.(1405), K.(1363), c.XIII. s.174.

⁹ Murtaza ez-Zebidi, **Tâcü’l-Arus**, thk. Mustafa Hicazî, Kuveyt, (1965-2002), c.XXXV. s.69.

¹⁰ Cemil Saliba, **el-Mû’cemü’l-Felsefî**, Dârü’l Kitâbi’l-Lübnanî, Beyrut/Lübnan, 1972, c.I. s.594-95. Zihin kavramının diğer klâsik sözlük ve istilâhi anlamları için ayrıca bkz: Firuzâbâdî, **el-Kâmusü’l-Muhit**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan, H.(1410), M.(1990), c.IV. s.217; “anlamak”, “akletmek” manalarını içeren zihin kavramı, “kalbin hıfzı” ve “fitnât” olarak kaydedilir. Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm**, ed. Refik el-Acem, II (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, s.516-517; zihin “nefsin kavram ve hükümlere ait görüşleri (bilgileri) edinme yeteneği” dir. Yine zihin; iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan nefse ait güçtür. Mütercim Âsım Efendi, **Kâmus Tercümesi**, c.III. s.634; zihin, “anlamak” ve “akletmek” manalarında. “O zihin ehliendir”. denilir. Yani “anlamak”, “akletmek” ve “hıfz etmek” kuvveti anlamındadır. “yukâlu bihî zihnun” yani “kalbin hıfzı”, “fitnât”, “zekâ” ve “hızlı kavrama” manasındadır. “Huve min ehli ezhan”. denilir. Yani fitnât (farkında olmak), kuvvet, güç ve yetenek manasındadır. İsmail Fenni Ertuğrul, **Lügatçe-î Felsefe**, Matbaa’yı Âmire, İstanbul: 1341, s.368; zihin kavramı; “akıl”, “bilgi kabiliyetinin güçlerinin toplamıdır”. “fetânet”, “anlama”, “kolaylıkla anlama”. Akıl bilmek kuvvetidir. Bilmek; fikirler, tasavvurlar teşkil etmek, hükümler vermek, kıyas, istidlal tertip etmektir. Öncelikle

Aristoteles (ö. M.Ö.322)'e göre; Bilginin, insanda olduğu gibi duyular ve hayal gücüne bağlı olmadığında en mükemmel olanın bilgisi olması gerekir. En mükemmel olan ise Tanrı'dır. O halde Tanrı'nın düşüncesinin konusu olan şey, bizzat Kendisi'dir. Öyleyse zihin, akılsal kavrayarak kendi kendisini düşünür. Çünkü o konuyla temas hâline geçerek ve onu düşünerek akılsal olur ve böylece akıl ile akılsal aynı şeydir. Başka bir deyişle sezgide zihin, konusuyla doğrudan temas halinde gibidir. O halde o bir şeyi, orta terim ödevi gören bir başka şey aracılığıyla bilen şey değildir. Nasıl ki duyumda duyusal form, maddesinden soyutlanmış olarak zihne nüfuz ederse, akılsal form da aynı şekilde ona nüfuz eder. Zihnin özelliği, kendisine özgü bir niteliğe sahip olmaması, tersine belli bir anda tümüyle bildiği şeyin özelliğini kazanmasından ibarettir. Çünkü nasıl ki kendisine ait bir renge sahip olan bir ayna, yansıtması gereken bir nesnenin tam bir yansımaya engel teşkil edecektir. O halde bilgide, zihin ve konusu, aynı özelliğe sahiptirler ve bir nesneyi bilmek, insanın nesneyi bildiği andaki biçiminde kendi zihnini bilmesi demektir. Kendi kendisinin bilincinin bu açıklamasının amacı, ilkin bir nesnenin bilgisi ile birlikte bulunan kendi kendisinin bilincini açıklamaktır. Zihin bir başka şeyin bilgisi içinde ve bu bilgi aracılığıyla, kendisinin konusu olur. Zihnin birincil olarak bildiğinin bizzat kendisi olduğunu düşünmeliyiz; çünkü aksi takdirde onun kendi kendisinin konusu olmasına ilişkin bu açıklama bir "petito principii" olur.¹¹

Fârâbî (ö.950)'ye göre; zihin, alışlagelen görüşlerin ihtilaf halinde bulunduğu konuda doğru hükmü bulma gücü ve düzeltme yeteneğidir. Bu ise doğru görüşü serdetmede mükemmelliği temsil etmektedir. Ve zihin bu işlevleri sayesinde bir nevi amelî hikmet yani "akıl" olmakla nitelenir.¹² Fârâbî zihin gücünün insanlar için ortadan kalkması imkânsız ve zor bir meleke haline geldiğinde de iyi "ayrıt-etme" kendisiyle mutluluğa kesin olarak ulaşabilecekleri şekilde yine onlardan meydana gelebildiğini söyler. Bu yüzden iyi ahlak ve zihin gücü beraberce beşeri erdemi oluşturmaktadırlar. Bu ise her şeyin erdeminin, bizatihi o şeye iyilik, yetkinlik ve onun fiillerine iyilik kazandıran

"havâsda olmayan hiçbir şey akılda yoktur". diyenlere karşı "bizzat akıl yani fitrî kusuratlar ve akîl ilkeler müstesna". cevabını vermiştir. Hıfz iktisâbı ve tanzim kuvvetleri akla atıf ve isnât olunur. Kuvve'î iktisâbiye idrâk haricî ve kuvveti mebdâfî olan akıldır.

¹¹ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kocabalı Yayınevi, s.286-187.

¹² Fârâbî, **Fârâbî'nin İki Eseri, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler Ve Mutluluk Yoluna Yönelme**, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014. s.76.

şey olduğu görüşüne göre böyle alımlanmaktadır. Bu iki özelliğin insanlarda bulunması, onları şahıslarında ve eylemlerinde iyilik ve yetkinliğe ulaştırmaktadır. Böylece insanlar asil, iyi ve erdemli bir hal alırlar, yaşadıkları hayatta bu erdem çizgisine uygun olur. İyi ahlakın insanlarda bir meleke haline gelmesi doğruyu idrâk etme gücünün katkısı ile olmaktadır.¹³ Fârâbî'nin tüm metafizik inşasında esas olan görüşe göre erdemli ve mutlu bir insan olmanın gereği ancak ahlaki ve zihinsel gelişimin birlikte işlemesi ile mümkün gözükmektedir.

1.1.2. İbn Sina Eserlerinde Zihin Kavramının Kullanılışı

İbn Sînâ'ya göre zihin; “nefsin kıyaslara ait terimleri ve düşünceleri elde etmeye hazır ve eğilimli gücüdür”.¹⁴ Zihin kavramının tanımını yapmak ve İbn Sinâ'nın kullandığı bağlamları ele almak, zihnin işleyiş şekli ve görevleri hakkında bilgi edinmemizi sağlayacaktır. Şimdi İbn Sînâ'nın eserlerinde konumuz bağlamında zihin kavramının geçtiği yerleri inceleyelim.

İbn Sînâ “*Kitâbu'ş-Şifa: el-Medhal*” adlı eserinde; bilinmeyen bilinen nasıl elde edileceğini; bilinenler zihinde (فى الذهن) zorunlu bir düzene girdiklerinde ve o bilinenlerin sureti söz konusu zorunlu düzende karar kıldığında, zihin (الذهن) onlardan bilmeyi hedeflediği bilinmeyene geçerek onu bilecektir, şeklinde ortaya koymaktadır. Ve bir şey iki açıdan bilinir. İlki yalnızca tasavvur edilmesi iken, o şeyin ismi olur ve bu isim zikredildiğinde onun anlamı zihinde temessül (تمثل) eder. İkincisi ise tasavvur ile beraber bir tasdik var olmasıdır. Bir anlam hakkındaki tasavvur zihinde bu telifin suretinin ondan bileşen şeyin meydana geldiğini bildirir. Tasdik, zihinde bu suretin bizzat şeylere nispetinin ‘bu suret şeylerle örtüşmektedir’ biçiminde meydana gelmesidir.¹⁵ Bir şeyin bilinebilmesi de iki açıdandır. İlki tasavvur, ikincisi tasdik cihetindedir. Bunlardan her birinin bilinmesi sadece kazanım ile olur. Yine her birinin kazanılması, önceki bir bilinen ve o bilinene dair bir özellik ve sıfatla olmaktadır. Bu sıfat ve özellik vesilesiyle zihin, özellik ve sıfatın bilgisinden bilinmeyen bilgisine erişmektedir.¹⁶ İbn Sînâ

¹³ Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler Ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.150.

¹⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 200.

¹⁵ İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: el-Medhal*, nşr: Georges C.Anawati, Mahmûd Hudeyrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire: 1952 s.17.

¹⁶ İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: el-Medhal*, s.18.

mantığın konusu bahsinde, zihnin tekil bir anlamdan bir şeyin tasdikine geçmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü bu anlamın varlık ve yokluğunun hükmü, o tasdik meydana getirilmesinde tek bir hüküm değildir.¹⁷ İbn Sînâ, düşünmenin, insan zihninin (ذنه), tahayyül edilen lafızlardan destek almasından ibaret olduğunu, lafızların farklı hallerde sahip olması ve bu haller sebebiyle onların nefste örtüştüğü anlamların hallerinin de farklılaşması ve böylece anlamların lafızlar olmasa sahip olmayacakları bazı hükümleri bulunması gerektiğini zikretmektedir.¹⁸ Zihindeki şeyler ya dış dünyadan alınıp zihinde tasavvur edilen şeylerdir ve yahut zihindeki şeylere, onda bulunmaları açısından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir. Bu iki şeyin bilgisi ise bir sanatın işidir. Mantık sanatının konusunu ise ikincisi oluşturur.¹⁹ İbn Sînâ, kişinin zihninde olandan başka hariçte ve ayırık bir varlığının olup olmadığı yahut zihinde nasıl meydana geldiği (حصوله) konusunun mantıkçının ilgilenmesi gereken alana girmediğini vurgular.²⁰ Şeylerin mahiyetleri vardır ve o mahiyetler, bazen tek tek şeylerde mevcut olurlar bazen de vehimlerde mevcut olurlar. Mahiyet akılda meydana geldiğinde onunla beraber akılda onu kaim kılan şeyler onu kaim kıldıkları açıdan meydana gelmişlerdir. Şey ise tasavvur edildiği zaman bunların şeydeki varlığı bilinir ve şeyden nefyedilmesi imkân dışı olur. Öyleyse bunların zihinde bilfiil kalkmasıyla beraber mahiyetin sabit olması da imkân dışıdır. Mahiyet zihinde tasavvur edildiği zaman onun bu vasıflardan bilfiil yoksunluğu görülür. Arazların ise zihinde tasavvuru, mahiyetin zihinde tasavvurundan önce değildir ve fakat mahiyetin tasavvuruyla da birlikte değildir.²¹ Bir şeyin açık olmayan gereklerinin zihinde o şeyden kalktıklarının vehmedilmesi bir açıdan imkân dâhilinde diğer bir açıdan imkânsızdır. İmkân dâhilinde dikkate alınması mutlak zihin bakımından olmakla beraber imkânsızlık yönü itibariyle mevcuda örtüşen, mutabık zihin (ذهن) bakımındandır.²² Lafzın delaletinin anlamı, lafzın birincil kasıtle o anlamın adı olması açısından dır. Şayet o anlama dışarıdan eklenen diğer bir anlam mevcutsa zihin, ilk anlamın farkına vardığı gibi diğer anlamın da farkına varır. Lafzın delaletle içerdiği anlam iki bakımdandır. Birincisi ‘canlı’ sözündeki gibidir. İkincisi ise canlı lafzının cisme

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.21.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.22.

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.23.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.27.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.34-35.

²² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.36.

delaleti gibidir. Canlılık delaleti cisim anlamını da kapsar. Bu kapsama, dışarıdan onun gösterilmesi şeklinde değildir. Birinci yahut ikinci hakiki bir delalet ve bir de harici delalet olsun ve lafız delalet ettiği şeye delalet edince zihin, dışarıdan ona bitişen başka bir şey olduğunu ve bu başka şeyin hem tazammun hem de mutâbakat yoluyla lafzın mefhumuna dâhil olmadığı bilinmelidir.²³ Her şeyin mahiyeti ve suretinin hakikatine tür denilmektedir. O şeyin zihinde onda bilfiil yahut bilkuvve ortak olan pek çok şeye yüklenme imkânı ya da ortaklığın düşünülme ihtimali varsa, her şeyin mahiyeti ve suretindeki hakikatine tür denilir.²⁴ İbn Sînâ'ya göre, zihinde bir başka tümel altına dâhil olmayıp, en başta olan ve fasıllara ayrılmayan bir tümel tasavvur etmemiz mümkündür.²⁵ Canlı, canlı olması itibariyle şahsî olsaydı sadece tek bir fert olabilirdi ve canlılık bu ferdi mecbur kıldığından başka bir ferdin canlılığı mümkün olamazdı. Bilakis canlı kendinde bir şeydir ve zihinde canlı olmaklığı bakımından tasavvur edilir.²⁶ Canlı olmaklığı bakımından canlının makulüne cinsliğe ait olan nispetin verilmesi imkân dâhilindedir. Zira o, zihinde bir makul olarak meydana geldiğinde onun cins olduğunu düşünmek mümkündür.²⁷ Kalp ve beyin nutuk gücünün aletleridir ve nutuk gücü ilk anlama, ayırtırma gibi fiillerini bunlarla yapar. Kalp ve beynin mizaçlarının dengeli oluşu ve olmaması durumunda zikredilen fiiller farklılaşır. Aslından ne zihin ne anlama ne de bunların benzerleri, insanı farklı kılan bir fasıldır, aksine bunlar işlenler ve arazlar olmaktadır.²⁸ Cins madde gibi değildir. Çünkü cinsin doğası zihinde (عند الذهن) sureti kabul edebilmektedir. Fasil ona bittiği zaman onu bilfiil var kılan bir şey olur.²⁹

İbn Sînâ “*Kitâbu’ş-Şifâ: Yorum Üzerine*” adlı eserinde; lafzın delaletinden bahsettiği pasajlarda zihin kavramını kullanır. Ona göre, tıpkı delalet eden lafız dendiğinde geldiği gibi, burada da zihnin (الذهن) kendisine delalet eden sesle kastedilenin, uzlaşıya delalet eden olduğu gelmektedir. Söz konusu durum ise, her iki yerde de uzlaşımın zikredilmesini gereksiz kılmaktadır. Çünkü iki yerden hiçbirinde onun lafız veya ses oluşundan ve mutlak olarak delalet eden yahut bir zamana delalet eden

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.43.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.49.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.55.

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.65.

²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.66.

²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.82.

²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Medhal*, s.98.

oluşundan bu anlaşılmamaktadır. Bilakis o, lafzın delaleti yoluyla değil zihnin intikal yoluyla bildiği ve dışarıdan farkına vardığı bir şeydir.³⁰ Yine aynı eserinde İbn Sînâ, tanımlarda, zihnin farkına vardığı şeyle yetinerek tanımlamada lafzın kapsadığı şeyin dikkate alınması gerekmediğini söylemektedir. Eğer bu dikkate alınacak olsaydı insanın tanımında ‘o, gülen canlıdır’ demekle yetinilir ve bu durumda iyi görülürdü. Ve zihin, insanın düşünen olduğuna yönelirdi. Yahut insan tanımında ‘o, düşünen cisimdir’ denirdi, çünkü zihin, onun canlı olduğuna yönelirdi. Nihayetinde tanımlarda dikkatin sadece ayrıştırmanın kendisine yöneltilmemesi gerekmektedir.³¹

İbn Sînâ “*Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*” adlı eserinde, zihinsel öğretim ve öğrenim hakkında şunları zikreder; Zihinsel (الذهنى) ve düşünsel, işitilen yahut düşünülen bir sözle elde edilen ve daha önce bulunmayan bir inanç veya düşünce ya da daha önce bulunmayan bir tasavvur oluşturabilen şeydir. Zihinsel öğretim ve öğrenim, iki insan arasında olabileceği gibi iki farklı açıdan bir insan ile kendisi arasında da olabilmektedir.³² Çünkü her türlü zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim, öncesinde var olan bir bilgi ile gerçekleşmektedir. Öğretim ve öğrenimle oluşan tasdik ve tasavvur, öncesinde işitilen veya düşünülen bir sözden sonra olmaktadır.³³ Her zihinsel (ذهنى) öğretim ve öğrenim, öncesindeki bir bilgiyle olur, sözlerinin gayesi herhangi bir öncelik demek değil, bilakis öğretim ve öğrenimde faydalı olan ve aynı illetin malulle beraber meydana gelmesi gibi bu öğrenimde varlık kazanan bir önceliktir. Öyleyse zihinsel düşünselden, sezgiselden ve anlamayla ilgili olandan daha geneldir. Düşünsel bir tür taleple olan anlamındadır. Bu yüzden düşünsel de talep edilen bir şey olur ve nefis, kıyasın yapılmasında söylendiği şekliyle orta terimi talebe doğru hareket eder. Nefis, orta terimi buluna dek birbiriyle alakalı şeylere uğramaya devam eder. Sezgisel ise talep olunan şey zihne (للذهن) görüldüğünde orta terimin herhangi bir talep olmadan zihinde canlanmasıdır. Ya da iki öncülden biri zihne görünür ve görünen bu öncüle küçük veya büyük terim birden eklenir. Böylelikle hiçbir fikir ve talep olmadan sonuç ortaya çıkar. Anlamaya dayalı olan ise, orta terimin taleple ve görünmeyle değil dışarıdan bir öğreticiden işitme ile meydana gelir. Zihin (الذهن) ise tüm bunları yani düşünce, sezgi ve

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s.10.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Yorum Üzerine*, s.11.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, nşr, Mehdî Kavvam Saferî, Tahran: Fikr-i Rûz, 1373, s.26.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.27.

anlamayı alan şeydir.³⁴ Garîzî, orta terimi fitrî bir şekilde mevcut ve zihne verili olan bir kıyasla bilinendir. Talep edildiği her zaman büyük ve küçük terimden oluşmuş olarak hazır edilirse bunların arasındaki sözü edilen orta terim bir çaba gösterilmeksizin akılda canlanır.³⁵ Zihnî öğretme ve öğrenmenin nasıl oluştuğu ve bunun, önceki bir bilgiyle meydana geldiği netlik kazandığına göre bizde bir tasavvuru evveli ilkeler ve bir de tasdiki evveli ilkelerin bulunması gerekmektedir.³⁶ Yoksa bir teselsüle düşmek kaçınılmaz olacaktır. Tecrübe konusunda zihne yüklenen rol; sakamonyanın safrayı ishali, pek çok kez tekrarlandığında tesadüfle olan şeylerden farklılaşır ve zihin sakamonyanın, safrayı ishal etme özelliğine sahip olduğuna hükmeder ve safrayı ishali sakamonyanın sürekli gereken arazi olduğuna kani olur.³⁷ Zihin, nefsin terimleri ve görüşleri kazanmaya hazır ve kabiliyetli bir gücüdür.³⁸ İbn Sînâ'ya göre burhan, gafil olunan şeye uyarıda bulunma tarzıyla tanıma delalet eder ve bu yüzden zihni (ذهنه) burhanı duyduğunda onun parçalarını düşünür ve kolaylıkla tanım tertibine geçmesi mümkün olur.³⁹ Son olarak kazanılmış bilgiler bahsinde İbn Sînâ, bu bilgilerin cehaletin iki sebebi tarafından öncelendiğini zikreder. İlki basitlerin zihne görünmemesi, ikincisi ise aracı ve tecrübenin olmamasıdır. Çünkü kendiliğinden açık olan ilk bilgiler, zikredilen iki sebepten ötürü ilki tarafından öncelenmiştir.⁴⁰

İbn Sînâ “*Kitâbu’ş-Şifâ: et-Tabî’iyyât, es-Semâ’u’tabi’î*” adlı eserinde zihin (الذهن) kavramını şu şekillerde kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ferdiliğin tanımı türsel doğanın tanımına göreli olmuş olmaktadır. Ferdiliğin biri belirsiz fert, diğeri belirli cisimsel bir ferttir. Bunların sadece zihinde (عند الذهن) varlıkta derecelenmesi nedeniyle canlılık ve cansızlık manasının ona göreli kılınması doğru olur. Aksine durumun kendinde bu cisimliliğe göreli kılınmaya uygun olmasından, iki anlama göreli kılınmaya uygunluğundan değildir. Yaygın ferdin ilk anlamına göre, bu cinsten veya tek bir türden herhangi bir fert olarak varlıkta bulunması zihin nezdinde uygundur. Diğer anlamda yaygın ferde göre, onun bu türden herhangi bir fert olması zihinde (فى الذهن) uygun

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.30.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.37.

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.60.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.88.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.381.

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.428.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Burhan*, s.504.

olmamaktadır. Örneğin zihin nezdinde belirli bir cansızlık olmadan belirli bir canlılıkla yahut canlılık olmadan cansızlık ile ve yine ona kıyasla bir belirlenim imkânı ve anlam derecelenmesi açısından uygunluk bulunmaktadır.⁴¹ İnsanlık suretinin ve doğasının ağaçsal maddede bulunması mümkün değildir. Bu durum ise anlaşılmasında zihne çok fazla bir zorluğun gerekmediği bir husustur. Herhangi bir maddeye rastgele arız olması ilk etapta mümkün olanlar da vardır. Beyazlık, siyahlık gibi bu cinsten şeyler örnek verilebilir. Öyle ki zihin bunların rastgele herhangi bir maddeye yerleşmesini yadırgamaz. Ve bunların her biri zihinde zatı olmayan bir durumla beraber tasavvur edilir. Zihin, insan suretini kendisine getirdiğinde onunla beraber sadece kendisiyle tahayyül edilebilecek özel maddesine bağıntısını da getirmesi gerekir.⁴² İbn Sînâ hareket bahsinde, hareketlinin terk ettiği ve idrâk ettiği bir mekân olan iki mekân ile bağıntısı nedeniyle sureti zihinde kaim olduğundan dolayı o, hayalde resmedilir, diye yorum yapmaktadır. Yahut hareketlinin sureti ve onun doğasında yerleşmiş olan, cisimlerin mekânı, yakınlığı ve uzaklığında onun ortaya çıkışı sebebiyle hayalde resmedilir. Ancak zihindeki gibi varlıkta kaim olan bir ortaya çıkış bulunmaz.⁴³ Vehimde olan varlıkta bulunması gereken durumlar, akledilirleri ve aralarında bağıntı kurulduğunda anlamların ilave edildiği durumlardır. Bu yüzden varlığı sadece vehimde olabilen bağıntılı suretler meydana gelir. Bu yüzden onlar zamanı, birinin bilfiil yaklaşması ile diğeri bilfiil yaklaşmayan mesafenin iki ucuna göre olan hareketlinin bağıntısından zihinde doğallaşan bir şey olarak kabul etmişlerdir. Onun burada meydana gelmesiyle beraber dış dünyada meydana gelmesi doğru olmayacağı için sadece nefste meydana gelmesi doğru olur. O ikisinin tasavvuru ve ikisi arasında ortada olanın tasavvuru nefste beraberce bulunabilir. Dış dünyada da ikisi arasında bitişik olan mevcut bir durum olmaz. Ancak vehmetmede zihinde doğallaşan bir durum vaki olur. Yükleme, vaz', öncül ve bu türden şeyler, zihnin akledilir hususlar ve onlar arasındaki ilişkiler adına kendisiyle hüküm verdiği şeylerdir. Nihayetinde var olan durumlarda onlardan hiçbir şey bulunmamaktadır.⁴⁴

İbn Sînâ "*Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*" adlı eserinde zihin (الذهن) kavramını çeşitli şekillerde kullanır. Metafiziğin konusunun belirlenmesinde ona yardımcı olan ilimlerden

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: et-Tabiiyyât*, thk. İbrahim Medkur, Sâid Zâyîd. Kum: 1405. s.11.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: et-Tabiiyyât*, s.44.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: et-Tabiiyyât*, s.84.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: et-Tabiiyyât*, s.150-151.

matematiğin konusunu, zihinde (في الذهن) maddeden soyutlanmış ölçü yahut zihinde madde ile beraber alınan ölçü veya maddeden soyutlanmış sayı ya bir maddede bulunan sayıdır.⁴⁵ Şey, kendisinden haber verilendir demek doğru olabilmekle beraber şey, mutlak olarak madum olabilir hükmü üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Eğer madum ile dış dünyada yok olan kastediliyorsa, bu durum imkân dâhilindedir. Çünkü şey, zihinde sabit olmasına rağmen, dıştaki şeylerde yok olabilir. Haber ise daima zihinde varlık kazanmış bir şeyden olabilmektedir. Mutlak madumdan olumlama şeklinde haber verilmesi mümkün değildir, olumsuzlama ile haber verildiği zaman şüphesiz zihinde bir biçimde var edilmiştir. O sözümüz bir işaret içerdiği için zihinde hiçbir biçimde sureti bulunmayan maduma işaret edilmesi de imkânsız olmaktadır.⁴⁶ Zatı gereği görelî olmanın kendisi, görelî olmak için bir başka görelîliğe ihtiyaç duymaz, bilakis o zatı itibarıyla konuya kıyas ile düşünülen bir mahiyettir. Böylece onun mahiyeti düşünüldüğünde bu mahiyet, zihinde kendisine kıyas ile düşünüleceği başka bir şeyin hazır bulunmasına ihtiyaç duymaktadır.⁴⁷ Tümel; tasavvurunun çok şeye söylenmesinin mümkün olduğu anlamdır. Fakat bir sebebin engellemesi halinde çok şeye söylenmesi de engellenerek, buna delil olarak o sebep gösterilir. Zihin, örneğin güneş ve yer olması açısından düşünülmelerini, onların anlamlarının birçok şeyde bulunma imkânını engellemez.⁴⁸ Canlı, başka bir şey olmamak kaydıyla, yalnızca zihinde vardır. Başka bir şart olmaksızın soyut olan canlı ise onun dışta varlığının olması mümkündür.⁴⁹ Tümelik, bir doğaya sadece doğa zihni (الذهني) tasavvurda gerçekleştiğinde ilişebilir.⁵⁰ İbn Sînâ faslın tanımında şunları zikreder: Daha özel olan ve daha genel olana dâhil olan her anlamın o genel anlamdaki ortaklarından akılda bir fasılla ayrılması halinde, genel anlamın onun zatından ve mahiyetinden başkası olması gerekmemektedir. Bu durum, kendisine yüklenen şey onun mahiyetini var ediyorsa ve hem akılda (في العقل) hem de zihinde onun mahiyetinin bir bölümü gibiyse gerekmektedir. Çünkü akıl, zihin ve tanımda o anlamda ona ortak olan şey, onun mahiyetinin bir bölümü olan şeyde ortaktır. Ondandır

⁴⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (I)**, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s.8.

⁴⁶ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.30.

⁴⁷ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.142.

⁴⁸ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.173.

⁴⁹ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.179.

⁵⁰ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.184.

başkalaştığındaysa, ortak olmadıkları bir şeyde başkalaşması gerekmektedir ve o başkalaştığı şey, akıl, zihin ve tanımda onun mahiyetinin başka bir bölümüdür. Bundan ötürü onun, ortak olduğu şeyden ilk başkalaşması, zihin (عند الذهن) ve tanımda mahiyetine giren şeylerin tümüyle değil, mahiyetinden bir şey ile olmaktadır.⁵¹ Cismin idrâk eden nefis sahibi olması bir şey ve onun düşünen nefis sahibi olması ona dışarıdan eklenilen bir şey değildir. Bilakis canlı olan bu şey, idrâk eden nefis sahibi olan o cismin bizzat kendisidir. Cismin nefsinin idrâk eden olması, belirsiz bir şey olduğu için asla belirsiz bir şekilde varlıkta bilfiil olamaz, tam tersine varlıkta belirli vaziyetindedir. Bu belirsizlik sadece zihinde olabilir, çünkü detaylandırılarak duyu, tahayyül ve düşünmeyle idrâk eden denilmedikçe zihin idrâk eden nefsin kühünü anlamakta zorlanır.⁵² Birlik kısımlarından biri bir şeyin diğer şeyle birleşmesidir. İkisinden bu şeyin gücü, ona eklenmek değil aksine o şey olmaktır. Zihin bazen bir anlam düşünür ve bu anlamın bizzat kendisi, her biri varlıkta o anlam olan birçok şey olabilir. Bu yüzden zihin ona farklı bir anlam ilave eder ve onun varlığı bu anlamın ona ilave edilmesiyle açıklık kazanır. Dolayısıyla bu anlam varlıkta olmasa da belirlilik ve belirsizlik açısından diğeri olur.⁵³

İbn Sînâ “*Ahvâlu’-n-Nefs*” adlı eserinde zihin (الذهن) kavramını, idrâk mertebelerini açıklarken kullanmaktadır. Hissi idrâk; haricî şeylerin suretinin zihne (الذهن الى) iletilmesidir. Haricî şeyler ise maddeden mürekkeptir. İdrâk edilen suret duyular yoluyla zihne iletilmektedir.⁵⁴ Aynı eserde yine hads kavramının tanımını yaparken kullanmaktadır. “Hads, zihnin bir fiilidir ve bu fiil sayesinde özsel bir biçimde orta terim çıkarımsanarak elde edilir.”⁵⁵

İbn Sînâ “*et-Ta’likât*” adlı eserinde zihin (الذهن) kavramını, soyut mahiyet bahsinde şöyle kullanılır: Her somut varlığın şahsı için akledilen bir anlamı vardır. Yani, böyle bir varlığın şahsına kıyaslanması açısından basit, tikel, soyut bir mahiyeti vardır. Böyle bir varlık, şahsını duyumsama bakımından zihinde (فى الذهن) yer alır.⁵⁶ Dış

⁵¹ İbn Sînâ, **Metafizik I.** s.205.

⁵² İbn Sînâ, **Metafizik I.** s.210.

⁵³ İbn Sînâ, **Metafizik I.** s.212.

⁵⁴ İbn Sînâ, **Ahvâlu’-n-Nefs Risale fi’n-Nefsi ve Bekâiha ve Meâdiha**, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvâni, Paris. ts. s.30.

⁵⁵ İbn Sînâ, **Ahvâlu’-n-Nefs Risale fi’n-Nefsi ve Bekâiha ve Meâdiha**, s.122.

⁵⁶ İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, thk. Abdurrahman Bedevi, ts. s.26.

dünyadaki anlam, zihindeki varlığının dışındaki bir şeydir. Bunun örneği neşeli olmadaki hal ile verilebilir. Çünkü insanda neşeli olmanın varlığı, zihindeki suretinin varlığından başka bir şeydir. Neşelenme var olduğunda ve neşeli olduğunu bildiğinde, neşelenmenin sureti zihninde (فى ذهنه) ortaya çıkar. Bir şeyi görüp de gördüğünü bilmeyen biri gibi, o şahıs neşeli olduğunu bilmeyebilir. Gördüğünü bildiği zaman, öncelikle kendi şahsını bilir. Gördüğünü bilmediğinde, zihninde sureti ortaya çıkmaz ve böylece zihninde o şeye ait varlık oluşmaz.⁵⁷ Suretin zihinde oluşuyor olması فى harfi ceri ile kullanıldığında, zihnin bu durumda bir hâmil olduğunun göstergesidir. Başka bir pasajda ise zihin kavramı; el-Bârî'yi bu suretlerin ilkesi olarak aklettiğimde, bu durum zihnimde (فى ذهنى) O'na ait suretin soyut bir kavram halinde gerçekleştiğini ortaya koyar (حصل). Yine zihnimde O'na ait lazımların soyut olduğunu bulurum. Suretlerin zihnimdeki varlığının bizzat kendisi, o suretlerin akledilmesinin de bizzat kendisi olmaktadır. Böyle bir şey, zihinde (فى ذهنك) varlık buluyor ise zihnin (ذهنك) sayesinde akledilmiş olmaktadır. Yine böyle bir şey zihinde (فى الذهن) varlık bulduğunda, dış dünyada soyut olarak var olamaz, bundan dolayı kendi şahsı itibariyle değil benim şahsımca akledilmiş olur, şeklinde kullanılmaktadır.⁵⁸

Bilginin zihinde oluşan suret olduğunu temellendirmeye çalıştığımız tezimizde İbn Sînâ yine bize güzel bir veri sunar ve der ki; Tümel anlamın varlığı, sadece zihindedir (فى الذهن).⁵⁹ Çünkü kavramlar ancak tümel olmakla nitelenebilir. Mesela canlı kavramı gibi geneli haiz olan bir şekilde kullanılır. Bu da dış dünyada gerçekleşmeyeceği için tümellerin yerinin ancak zihin olması olasıdır. Dış dünyada sadece tekil anlam olarak somutlaşabilir.

İbn Sînâ akletmenin anlamını; bir şeyin akledilmesi, o şeyin lazımlarındandır, o şeyin akletmesi ise manasını soyutlamak ve onu zihinde (فى الذهن) ispat etmek demektir,⁶⁰ şeklinde yorumlar. İdrâk bahsi ile ilgili olarak, biz dış dünyadaki yoklukları idrâk ediyoruz ve bazen ise dış dünyadaki varlıkları idrâk edemiyoruz. Öyle ise idrâkin gerçekleşebilmesinin şartı, idrâk konusu olan şeyin varlığının zihnimde (فى ذهنى)

⁵⁷ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevi, s.37.

⁵⁸ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevi, s.60-61.

⁵⁹ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevi, s.64.

⁶⁰ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevi, s.73.

olabilmesidir.⁶¹ Yine bilginin elde edilmesi bahsinde; ilimler idrâk edildiği anda, geometrik şekiller ve bir şekilde tahayyül ile alakalı olan durumlardaki gibi, tahayyül ve duyu yolu ile zihinde (على الذهن) ispatlarını yapmak mümkün olmaktadır.⁶²

Varlık ve zamanla ilgili olarak; eğer biz zihinde (في الذهن) ikisinden biri ile ilgili olarak var yahut yok hükmü vermeksizin, biri için öne geçme diğeri için sonraya kalma halinde hüküm vereceğimiz iki zamanı farz edersek, günlerden bir gün varlıkta ve aynı zamanda zihinde var olsa da, öne geçme ve sonraya kalma hükmü doğru olur. O halde zihin (الذهن) kendisine gelecek olarak akledeceği bir zamanı izafe eder. İki zaman arasında zihinde her iki zamanı birlikte algılayacak şekilde, öne geçme ve sonraya kalma şeklinde hüküm verilir. Zihin var olmayan gelecek bir zaman kurgulayarak ikisini kıyaslar ve tüm bunların tamamını bilir. Böyle bir zaman yok olması açısından öne geçmiş olur. Bunların tümü de zihne (الى الذهن) râci olur.⁶³

Son olarak aynı eserde; zihinde (في الذهن) hâsıl olan suretlerin, zihne (الى الذهن) olan izafetten ayrılamayacağını⁶⁴ zikreden İbn Sînâ, suretin zihinde meydana geldiğini yani zihnin bir taşıyıcı işlevi gördüğünü ispat eder. İzafe edilenin ise bazen dış dünyada varlığı vardır, bazen de zihinde varlığı vardır. Bu da aklın farz ettiği bir konudur.⁶⁵

İbn Sînâ “*el-İşârât ve’t-Tenbihât*” adlı eserinde zihin (الذهن) kavramını mantık ilmini açıklarken kullanmaktadır. Ona göre; insanın zihnindeki (في ذهنه) hazır bilgilerden hazır olmayan bilgilere kararlı bir şekilde geçmek isteme durumu düşünme ile gerçekleşir.⁶⁶ Mantık ise insana, zihninde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme faaliyetini, bu bilgilerin vasıflarını, bu geçiş işlemlerini düzgün yahut değil, meydana getirip sıralama ve yapıların sınıflarını ve bunların sayısını öğreten ilim olmaktadır.⁶⁷ Olumlu yüklemli önerme ise ‘insan canlıdır’ sözümüz gibidir ve anlamı şöyledir; dış dünyada var olsun olmasın, zihinde (في الذهن) insan olarak farz ettiğimiz

⁶¹ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, s.79.

⁶² İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, s.83.

⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, s.91.

⁶⁴ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, s.95.

⁶⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, s.96.

⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât mea’l-Muhâkemât*, Kutbüddin Râzî, Nasûriddin Tûsî (şrh.). Kum. ts. s.12.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, s.17.

şeyi, canlı olarak farz etmemiz gerekir.⁶⁸ İbn Sînâ doğruluk değeri açısından olan önermelerde, deney gibi olanlardan birisinin sezgiler olduğunu zikreder. Bunlar ise yargının ilkesi olmakla beraber nefsin çok güçlü sezgisi olan önermeler olarak, şüphe onunla yok olur ve zihin onu benimser. Kıyasları kendileriyle beraber olan önermeler ise sadece orta deyim sebebiyle tasdik olunan önermelerdir. Öyle ki bu orta deyim zihnin (عن الذهن) kaçırdıklarından olmadığı için zihin onu istemeye ihtiyaç duymamaktadır.⁶⁹ Doğru sanılan önermeler bir kısmı olan yaygın önermeler ise zihnin dalgın olarak doğru kabul ettiği önermelerdir. Bunların doğru kabul edilmesinden yahut ikinci bir duruma kadar yaygın önermelere muhalif oluşundan ötürü, zihin onları anlamaktan geri kalır ve anlamamak için oyalanır.⁷⁰ Yüklemler için kıyaslarda sonuç veren bir kıyas olduğunu ortaya koymak için fazlasıyla uğraşmak ve yorulmayı göze almak şarttır. Neredeyse zihne (الى الذهن) ve doğaya onun kıyas olduğu öncelikli bir halde gelmez. Her nasılsa içindeki işlemlerin kıyas oldukları apaçık olmamakla beraber gerideki iki bölüm doğal kıyas olmaya daha yatkındır. Sağlıklı doğa, ifade edilmeden önce kısmen bunların kıyas olduklarını anlayabilir yahut bu ifade ediliş kendiliğinden zihne gelebilir ve zihin bu iki bölümün niçin kıyas olduğunu hemen anlayıp değerlendirmeye alabilir.⁷¹

Tüm bu zihin kavramı taramalarının ardından şunu söyleyerek meselemizi netleştirebiliriz. Zihin kavramı İbn Sînâ'nın eserlerinde; (الى الذهن), (الذهن), (عن الذهن), (على الذهن), (للهذهن), (فى الذهن), (عند الذهن) şeklinde harfî cerler ile birlikte kullanılmaktadır. Bunlardan en çok kullanılan formun ise (فى الذهن) olduğunu söylememiz gerekmektedir. Bu da bize tezimizde cevap aradığımız bir sorunun çözümünü sunmaktadır. Bu durumda zihnin, –de, -da anlamları içeren فى harfî ceri ile kullanıldığında mekân bildirdiğini ifade etmektedir. Yani zihin aklî idrâke konu olan şeylerin mahallidir ve nefsin bir gücü olarak aklî idrâkin ta kendisidir. Biz zihnin bir hâmil olduğunu, onda hâsıl olan suretin soyut bir mahiyet olarak adlandırıldığını ve bu aklî idrak neticesinde meydana gelenin de bilgi olduğunu ifade etmeliyiz. Yorumlarımızı destekleyen *Tâ'likât*'ta geçen şu pasajı tekraren zikretmekte fayda görüyoruz; el-Bârî'yi bu suretlerin ilkesi olarak aklettiğimde, bu durum zihnimde (فى ذهنى) O'na ait suretin soyut bir kavram halinde gerçekleştiğini ortaya koyar

⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s.115.

⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s.218-219.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s.224.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s.239.

(حصل). Yine zihnimde O'na ait lazımların soyut olduğunu bulurum. Suretlerin zihnimdeki varlığının bizzat kendisi, o suretlerin akledilmesinin de bizzat kendisi olmaktadır. Böyle bir şey, zihinde (فى ذهنك) varlık buluyor ise zihnin (ذهنك) sayesinde akledilmiş olmaktadır. Yine böyle bir şey zihinde (فى الذهن) varlık bulduğunda, dış dünyada soyut olarak var olamaz, bundan dolayı kendi şahsı itibariyle değil benim şahsımca akledilmiş olur, şeklinde kullanılmaktadır.⁷²

Nefsin kendisinin zihin olarak adlandırılması, idrâk etmesi açısından nefse zihin denilmesi anlamına gelmekte ve bununla sadece aklî idrâk (taakkul) kastedilmektedir. Zihne yüklenen bu anlam, aklî idrâk ile duyusal idrâk arasında keskin bir kategorik ayırım öngören İbn Sînâcî felsefe ile kelâm geleneği arasındaki gerilim noktalarından birini oluşturmaktadır. İç ve dış duyularla birlikte nefis denildiğinde, bütün idrâk türlerini (ihşâs, tahayyül, tevehhüm, taakkul) gerçekleştiren özne kastedilmektedir. Zihne yüklenen bu anlam, tümel ve tikel suretleri idrâk edenin nefis mi yoksa ona ait idrâk vasıtaları mı olduğu tartışmasına yol açmıştır.⁷³

Tam anlamıyla bir nefis ve zihin filozofu olan⁷⁴ İbn Sînâ (1037)'ya göre “*zihin*” kavramının öğrenimi ifade etme şekli, sezgisel (*hadsî*) veya anlamaya dayalı (*fehmi*) olandan daha geneldir. Çünkü düşünme yani düşünsel öğrenim aşamasında devamlı bir açıdan talep halinde olmak demektir. Ve bu talep halinde nefis devamlı olarak orta terimi bulana dek birbiri ile ilintili şeylere yönelerek sonuca ulaşmaya çalışır. Sezgiye dayalı öğrenim aşamasında ise zihin talep edilen şey ile karşılaştığında orta terim aniden sonucu zihne intikal ettirir. Öyle ki zihin birden ve çaba göstermeksizin matluba ulaşır. Anlamaya dayalı öğrenim aşaması ise ilk ikisinden farklı olarak sonuca ulaşmada orta terimin belirmesi için mutlaka harici bir öğreticinin desteğine ihtiyaç duyulmaktadır. Öyle ki “*zihin*” kavramı bunların hepsini bizatihi kapsayan genelliği haizdir.⁷⁵ Yani zihin bir idrâk gücü olarak tüm bilme ve öğrenme işlemlerinin gerçekleştiği yer olarak konumlandırılmaktadır. Tüm bu süreçler bilgiyi edinmenin yollarındandır.

⁷² İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevi, s.60-61.

⁷³ Murat Kaş, s.53-54.

⁷⁴ Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010. s.169.

⁷⁵ İbn Sînâ, **II. Analitikler**, s.9-10. Bkz. İlhan Kutluer, “Zihin”, **DİA**, s. 406.

İbn Sînâ telif ettiği eserlerinde zihin kavramını akıl ile özdeş olarak kullanmaktadır. Eserlerinde nefis kavramı ile de zihni kastettiği yerler de bulunmaktadır.⁷⁶ Zihin yani “teorik akıl” (nazari akıl). Ona göre zihin genel olarak nefsin idrâk gücünün tamamını oluşturmaktadır. İdrâk ise nesnenin hakikatinin zihinde temessülüdür. Yine İbn Sînâ eserlerinde zihin kavramını, fi’n-nefs (في النفس)⁷⁷ ve fi’z-zihn (في الذهن)⁷⁸ olarak kullanmaktadır. Bunların mukabili kavram ise fi’l-hariçtir. Fi’n-nefs; hissî-hayalî-vehmî idrâk için kullanılırken, fi’z-zihn; aklî idrâk için kullanılmaktadır. Fi’n-nefs ile fi’z-zihn arasındaki yani aklî ve hissî/hayalî/vehmî idrâk arasındaki fark, tümel-tikel farkıdır. Akıl bilgiyi idrâk ederken tümel olarak idrâk etmekte ise zihnin bundaki rolüne cevap bulmak bizim tezimizin hedefini teşkil etmektedir. Çünkü zihin genel olarak nefsin idrâk gücünün tamamıdır. Biz aklî suretlerin idrâk edildiği yerin zihin olduğunu bilmekteyiz. Ve fakat hissî/hayalî/vehmî suretlerin yani tikel formların (duyu verileri) da saklandığı yerler var ise bunları da içine alan bir İlmü’n-nefs perspektifi söz konusu olmaktadır. Biz bu durumu zihnin nasıl bir hâmil olduğunu ortaya koyarak çözmeye çalışacağız.

İbn Sînâ psikolojisinde nefse ait güçlerin açıklanması bize nefsin fiillerinin nasıl gerçekleştiğini öğretir. Bu yüzden bu konu üzerinde zihnin görevine temel oluşturacak kadar durmak gerekli olmaktadır.

İbn Sînâ’ya göre; nefse ait güçlerin üçe ayrıldığı ve bunların bitkisel/hayvanî/insanî nefis olarak adlandırıldığı görülmektedir. Bitkisel nefis, çoğalmaya, büyümeye ve beslenmeye uğraması sebebiyle alet sahibi/organik ve doğal cismin ilk olgunluğudur. Hayvanî nefis, tikel varlıkların idrâk edilmesi ve irade ile hareket etmesi cihetinden alet sahibi/organik, doğal cismin ilk olgunluğunu ifade etmektedir. Son olarak insanî nefis ise, fikrî seçim doğrultusunda ve görüş ile çıkarımda bulunmak suretiyle meydana gelen filleri yapması ve tümel durumları idrâk etmesi açısından alet sahibi/organik, doğal cismin ilk olgunluğu olmaktadır.⁷⁹

⁷⁶ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s.2. “Şeylerin bir dış dünyada varlığı vardır ve bir de nefste varlığı vardır.”
فلاَمور وجود في الاعيان و وجود في النفس Burada geçen nefis lafzı zihne delalet etmektedir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre varlık, dışta yani ayanda, zihinde, yazıda ve dilde olmak üzere dört çeşittir.

⁷⁷ İbn Sînâ, **Metafizik I**. s.27.

⁷⁸ İbn Sînâ, **Metafizik I**. s.30.

⁷⁹ İbn Sînâ, **Ahvâlu’n-Nefs**, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s.25.

Konumuz itibariyle hayvanî nefsin hareket ettirici ve idrâk ettirici özelliklerinden idrâk ettirici olan kısmını inceleyerek meselemize ışık tutmaya devam edeceğiz. İdrâk ettirici özelliğin de kendi içinde iki kısma ayrılarak dış idrâk ve iç idrâk olarak adlandırılması İbn Sînâ psikolojisinde bilinen en temel ayrıma denk düşmektedir. Dış idrâk güçleri beş dış duyuyu (görme/işitme/koklama/tatma/dokunma) içermektedir. Ve bu beş dış duyu şimdi açıklayacağımız iç idrâk güçlerine veri olmakla beraber onlara hizmet etmektedir. İç idrâk güçleri de kendi içerisinde beş kısma ayrılmaktadır. Kısaca değinmek gerekirse bu güçlerin bilginin oluşum sürecinde aldıkları görevleri ifade etmeye çalışalım.

1.2. İç İdrâk Güçleri ve İşlevleri

İbn Sînâ en-Necat'ta iç idrâk güçleri üzerine şu satırları yazmıştır;

“İç idrâk güçlerine gelince, bir kısmı algılananların suretlerini idrâk eden güçler, bir kısmı da algılananların anlamlarını idrâk eden güçlerdir. İdrâk edilenlerden bir kısmı idrâk edilir ve fiilde bulunulur. Bir kısmı da idrâk edilir ve fiilde bulunulmaz. Bir kısmı da ilksel bir idrâk ile idrâk edilir, diğer kısmı ise ikincil bir idrâk ile idrâk edilir. Suretin idrâki ile anlamın idrâki arasındaki fark, suretin batınî nefsin ve zahirî algının beraberce idrak ettiği bir şey olmasıdır. Ancak zahirî algı onu ilk önce idrâk eder sonra nefse sevkeder. Tıpkı koyunun kurtun suretini idrak etmesi gibi. Bununla onun şeklini, yapısını ve rengini kasediyorum. Koyunun batınî nefsi onu idrâk eder. İlk olarak ise zahirî algısı idrak eder. Anlama gelince o, nefsin algılanandan ilk olarak zahirî algı tarafından idrâk edilmeksizin idrâk ettiği şeydir. Tıpkı koyunun kurttaki zıt bir manayı idrâk etmesi gibi. Bu, algının bunu kesinlikle idrâk etmeksizin, ondan korkması ve kaçmasını gerektiren bir anlamdır. Kurt ilk olarak algı ile sonra da batınî güçlerle idrâk edilir ki bu surettir, batınî güçler ise onu algı olmaksızın idrâ eder ki bu da anlamdır.”⁸⁰

İbn Sînâ'nın zikrettiği bu pasajdaki gibi iç idrâk güçlerinin bir kısmı sureti idrâk ederken bir kısmı da anlamı idrâk edecektir. Şimdi kısaca ele alacağımız üzere iç idrâk güçlerinden ilki olan ortak duyu gücü ile meselemizi aktarmaya devam edelim.

⁸⁰İbn Sînâ, **en-Necat, Felsefenin Temel Konuları**, Kübra Şenel, (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013, s.149-150.

İbn Sînâ'ya göre bilgi ve eylem süreçlerinin açıklanmasında mütehayyile/müfekkire/vehim gibi bedensel ve duyusal güçlere yer verilir.⁸¹ Ve akıl bu güçler olmaksızın bilgiyi edinmede noksan kalır. O yüzden bu maddi güçler ile birlikte soyutlama işine girer ve nihai kerte de faal aklın etkisi ile bilgiye ulaşır.

1.2.1.Ortak Duyu Gücü (*el-Hissü'l-Müşterek*)

İbn Sînâ'ya göre “fantasya” diye de adlandırılan bu duyu beynin ön kısmındaki duyu sınırlarının başlangıcında yer alan ruhta bulunur.⁸² Ortak duyu beş dış duyudan yansıyan ve onlardan kendisine iletilen suretlerin tümünü bizatihî kabul eder.⁸³ Bizler bazen yağın bir yağmur tanesini düz bir çizgi, hızla dönen bir noktayı ise dairevi bir çizgi gibi görmekteyiz. Bunun sebebi ise hayal etme ve hatırlama işlemleriyle değil gözlem yoluyla olmaktadır. Çünkü görme işleminde sadece karşımızda duranın ve inenin yahut tıpkı çizgi değil de döngüselin karşısında duranın sureti resmedilir.⁸⁴ Gerçek anlamda duyumun gerçekleştiği yer ortak duyu olmakla beraber, onun görevleri şu şekilde sıralanmaktadır: Birincisi, beş duyunun her birine ait hissi idrâki meydana getirmek. İkincisi, beş duyunun idrâklerini birleştirerek deney ve tecrübenin husûle gelmesini sağlamak, duyuları faydalı bir duruma getirmek. Üçüncüsü ise beş duyuyu kullanmadan hissî idrâkleri gerçekleştirebilmektir. Bu durum ise rüya, ilham yahut vahiy almada daha fazla görülmektedir.⁸⁵

1.2.2. Hayal ve Musavvire Gücü (*el-Kuvvetü'l-Hayâliyye ve'l-Musavvire*)

Beyindeki ön kısmın boşluğunun sonunda bulunan bu güçler, ortak duyu gücünün beş tikel duyudan edindiklerini muhafaza etmektedirler. Algılananlar ortadan kaybolduğunda dahi onlara ait hissî idrâkler burada korunmaya devam edilmektedir. Ve yine bu güçler algılama durumuna sahip olmamakla beraber yalnızca algıladıklarını

⁸¹ Mehmet Zahit Tiryaki, **İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

⁸²İbn Sînâ, **eş-Şifâ, et-Tabiiyyât en-Nefs**, thk. George Anawati, Said Zayid, Kahire. ts. s.145; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.112; bkz. **en-Necât**, 150.

⁸³ İbn Sînâ, **en-Necât**, s.150.

⁸⁴ İbn Sînâ, **en-Nefs**, s.146; **İşaretler ve Tembihler**, s.111.

⁸⁵ Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s.132,134-135.

muhafaza edebilme gücüne sahiplerdir.⁸⁶ Bu iki kuvve ile bizler bir rengin bir tattan başka olduğuna ve bir renge sahip olanın bir tatta olduğuna hükmedebiliriz. Çünkü bu iki durumla hükmedenin, üzerlerine beraberce hükmedilenlerin hazırlanmasına ihtiyacı vardır.⁸⁷ Özetle bu gücün asıl işlevi nereden gelirse gelsin hissî suretleri korumaktır ki ister bu suretler dış veya iç idrâk güçlerinden gelsin hiçbir şey değişmemektedir.⁸⁸

1.2.3.Hayal Kurma ve Düşünme Gücü (*el-Kuvvetü'l-Mütehayyile ve'l Müfekkire*)

Beyin kurtçuğunun yanındaki orta boşlukta yer alan bu güç hayvanî nefse kıyasla “*mütehayyile*”, insanî nefse kıyasla “*müfekkire*” olarak isimlendirilir. Ve özelliklerinden biri ise isteğe göre hayalde bulunanların bir bölümünü bir bölümü ile birleştirmek, bir bölümünü de bir bölümünden ayırmaktır.⁸⁹ Duyudan alınıp kendisine gelen suretleri ve vehim ile algılanan anlamları birleştirip ayıran bu güç sayesinde suretler anlamlarla birleştirilmekte ve onlardan ayrıştırılmaktadır. İbn Sînâ bu gücün sanki vehmin bir kuvvesi gibi olduğunu ve vehim vasıtasıyla da aklın bir kuvvesi şeklinde yorumlar.⁹⁰ Mütehayyile gücünün nefsin en işlek gücü olduğu düşünülebilir. Ve bu kadar işlek olan mütehayyile gücü, sadece duyular ve akıl gücü tarafından kontrol altına alınabilir.⁹¹

1.2.4.Vehim Gücü (*el-Mütevehhime*)

Beynin ortasındaki boşluğun sonundaki ruhta yer alan bu güç duyulur nesnelere bulunan fakat duyularla idrâk edilemeyen tikel manaları idrâk etmektedir. Örneğin kurdun kendisinden kaçınılması gerektiği hükmüne varan, bebeğin ise şefkatle sevilmesi

⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s.148,150; *en-Necat*, s.150; bkz. *İşaretler ve Tembihler*, s.112.

⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s.147; *İşaretler ve Tembihler*, s.111.

⁸⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.138. Ayrıca bkz: Gutas, s.174. Bu güç ile hayal-oluşturucu gücü birbirinden ayırt etmek son derece elzemdir. Bu faal bir güç değildir ve Gutas'ın onun iki anlamını “suret-taşıyıcı” ve “hayal” şeklindeki lafzî tercümesi bundan kaynaklanmaktadır. İkinci anlam sözlük manası açısından “bir bütün olarak zihni görüntüleri” içermektedir.

⁸⁹ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s.147; *en-Necat*, s.150.

⁹⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.112.

⁹¹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.139-140. Ayrıca bkz: Gutas, s.174. Burada kastedilen hayal-oluşturucu güç özelliğidir ve hayal etme, yani *tehayyale* fiilinin ism-i failidir. (“hayal eden”). Lakin İbn Sînâ tarafından kullanılan anlam ise kelimenin modern sözlük manasına benzemektedir. “Hafızada (İbn Sînâ bunun yerine “hayal”i kullanırdı) depolanan görüntüleri, ilgili görüntülerin veya önceki tecrübelerin yeniden bir araya getirilmesi şeklindeki yeni görüntüler yaratmak amacıyla yeniden üretme gücü”.

gerektiği görüşüne sahip olan bu güçtür.⁹² Vehim gücü düşünen ve düşünmeyen yani aklı olan yahut olmayan tüm canlılarda bulunmaktadır. Yine İbn Sînâ'nın verdiği koyunun kurdu gördüğünde ondan kaçınılması gerektiği örneği hiçbir zaman duyularca algılanamayan manaları ifade eder. Öyle ki vehim gücünün idrâk ettiği manaları dış duyular algılayamamaktadır.⁹³ İbn Sînâ'ya göre vehim gücü bu manalara (cismanî suretlerin içerdiği “yararlı-zararlı” veya “leziz-elim” gibi manalar) “yaradılıştan sahip olunan bir sezgi” ve “tecrübe” ile ulaşmaktadır. İbn Sînâ yaradılıştan gelen sezgilerin kaynağını tüm varlığı çepeçevre saran “ilâhî inayet” olarak görür. Örneğin bebeğin doğar doğmaz annesinin memesini emmesi, düşerken bir yerlere tutunma çabası; ilâhî ilhamın onun nefisinde meydana getirdiği bir “garize”den dolayıdır. Aklî bir iradenin ürünü olmayan bu tür ilhamlar nefsin tabiatı gibidir. Hayvanlarda da bulunan bu tür ilhamların sebebi ise onların nefsleri ile nefslerinin ilkeleri arasında bulunan münasebetlerdir. Ama bu türden münasebetler ara sıra ve rastgele değil bilakis, sürekli ve kesintiye uğramayan “münasebetler”dir. İşte zikredilen tüm bu içgüdüler bu münasebetlerden kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Aslında vehim gücü işlevselliği bakımından beynin tümüne yayılmış durumdadır. Bunun anlamı ise kendisinden önce ve sonraki güçlere tesirinin ne denli mühim olduğudur.

1.2.5.Hafıza ve Hatırlama Gücü (*el-Kuvvetü'l-Hâfıza ve'z-Zâkire*)

Beynin arka boşluğunda bulunan bu güç vehim gücünün idrâk ettiği tikel anlamları muhafaza etmektedir. Hafıza gücünün vehim gücüne olan nispeti hayal olarak isimlendirilen gücün algıya (hiss-i müşterek) nispeti gibidir. Bu gücün de anlamlara olan nispeti bu kuvvenin algılanır olan suretlere nispeti gibidir.⁹⁵ Vehim gücünün idrâk ettiği manaları saklayıp koruması açısından bu güce belleme (*hafıza*) ve gerektiğinde yeniden geri verdiği için hatırlama (müzekkire) gücü de denilmektedir. İbn Sînâ bu gücün hatırlama işlevinin, diğer iç idrâk güçlerine oranla biraz daha karmaşık olduğunu düşünmektedir. Ona göre hatırlama işlevi vehim ve mütehayyile güçlerinin de etkisi ve desteğiyle meydana gelmektedir. Vehim gücü, şeylerin suretlerini sanki müşahede

⁹² İbn Sînâ, en-Nefs, s.36-37; en-Necât, s.150.

⁹³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.111.

⁹⁴ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s.158.

⁹⁵ İbn Sînâ; en-Nefs, s.37. en-Necât, s.150-151.

ediyormuş gibi bir konuma geçebilmesi için mütehayyile gücüne yönelince bu güç, hayal ve musavvire gücünde bulunan suretleri mütehayyile gücüne arz etmeye başlar, bu sırada kaybolmuş olan ve hatırlanmak istenen manayı içeren suret de vehim gücüne arz edilmiş olur. Böylelikle vehim gücü bahse değer suretin içerdiği manayı ikinci kez, daha önce dış duylardan gelen suretin manasını idrâk ettiği gibi idrâk eder. Ve yine aynı şekilde belleme gücü de bu manayı ikinci kez beller. Öyle ki vehim gücünün ikinci kez idrâk ettiği bu manayı aynı şekilde belleme gücünün ikinci defa bellemesi hatırlamadır ve bu sebeple de belleme gücü, hatırlama gücü olur. Buradan çıkan sonuca göre hatırlama işlevi vehim gücünün talebi üzerine gerçekleşmektedir. Aslında hatırlama sadece mana ya da sadece surette gerçekleşmemektedir. Birisinden hareketle ikisinin birden yeniden idrâk etmesiyle “hatırlama” işlemi gerçekleşmektedir. Buna göre İbn Sînâ, çoğu kez hatırlama, “mana”dan başlayarak “suret”e doğru giden bir yolla mümkün olmaktadır, diye düşünmektedir.⁹⁶

Beş iç duyudan hiss-i müşterek, mütehayyile ve vehim gücü bilgiyi alabilmekteyken, musavvire ve müzekkire sadece depolama işlevi görebilmektedir. Fakat ortak duyu, bilgiyi yüce âlemden değil, yalnızca fiziki âlemden alırken, vehim yüce âleme dair herhangi bir bilgi elde edememektedir. Vehim gücünün sağladığı bilgi dış dünyanın idrâk edilemeyen yönleri hakkında bilgidir ki, bu da bizim sevgiyi ve nefreti, tehlikeyi ve desteği, kızgınlığı ve gücü nasıl tecrübe ettiğimiz ve bu bilgi temelinde kalmak veya kaçmak türünden hareketlerimize nasıl karar vereceğimize dairdir. Böylelikle yüce âlem hakkında bizleri potansiyel olarak bilgilendirebilecek ve dolayısı ile bize, mistik olarak tanımlanmaya aday olabilecek bilgiyi sağlayan iki alıcı kalmaktadır ki bunlar hayal-oluşturucu güç ile akıldır.⁹⁷

Böylelikle sıra iç idrâk güçlerinin ardından nefsin üçüncü gücü olan insanî nefsi açıklamaya gelmiştir. İnsanî nefis tümel olanı idrâk etmektedir ve bunu, pratik (amelî) akıl ile teorik (nazarî) akıl olarak ayırmış olduğu, teorik aklın sayesinde yapmaktadır.

⁹⁶ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s.164.

⁹⁷ Gutas, s.175.

1.3. Teorik Akıl (*Nazarî Akıl*) Olarak Zihin

Zihnin dereceleri olarak ele alacağımız kısımda, zihni yani teorik akıl, soyut tümel suretler karşısındaki konumuyla ve aslında bu tür suretleri elde ediş şekliyle ifade edeceğiz. Zihin, bu suretleri üç durumda güç, bir durumda ise fiil halinde kabul etmektedir.⁹⁸ Bunları açıklamak meseleye dair bütüncül bir bakış açısına ulaşmak için önem arz etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre akleden insanî nefis, kuvvelere ve yetkinliklere sahip olan bir cevherdir. İnsanî nefsin kuvvelerinden bir kısmı "*pratik (amelî) akıl*", bir kısmı ise "*teorik (nazarî) akıl*" adını almakla beraber iki kısımdan oluşmaktadır. Buna göre pratik akıl kuvvesi insan bedeninin ihtiyacına göre olanları içermektedir. Ve bu kuvve insanî hallerde gerekli olduğu zaman, tikel olarak ilk, yaygın, deneysel öncüllerden seçmeli amaçlara ulaşabilmek için zorunluyu çıkarmakla yükümlü olan kuvvedir. Ve bu çıkarım ise tikel olan görüşe tümelden geçiş yaparken teorik akıldan destek alarak meydana gelmektedir. İnsani nefsin diğer bir kısmı olan teorik akıl ise kendi cevherini bilfiil akıl halinde yetkinleştirme ihtiyacına dair olandır.⁹⁹ Buna göre bizim konumuz bağlamında incelenecek olan teorik aklın evreleridir. İnsan bedenine dair gerekli ihtiyaçları ve oluşumları pratik akıl gücü meydana getirirken, teorik akıl gücü ise aklın bilgilenme aşamasında geçirdiği evreleri bize sunacaktır.

Öyle ise İbn Sînâ; teorik aklın ilk evresi olarak, "*heyulanî akıl*" zikreder. Bu akıl nefsin akledilirlere doğru olan "*istidâd*" kuvvesidir.¹⁰⁰ Heyulanî akıl olarak zikredilen bu kuvve, türün tüm fertlerinde tek tek bulunmaktadır. Bizzat herhangi bir sureti bünyesinde barındırmayıp, her bir suret için konulmuş olan ilk heyulaya benzediğinden ötürü bu adı almıştır.¹⁰¹ Heyulanî akıl kuvvesi bir istidâd yani yetenek hali olduğundan onda yalnızca bir imkân durumundan bahsedilebilir.

⁹⁸ Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011. s.63.

⁹⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.112-113. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s.151-152.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.113.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.153.

İkinci olarak “*meleke halindeki*” akıldan söz edilmektedir. Bu kuvve ise nefis için ilk akledilirlerin meydana geldiği sırada hâsıl olmaktadır. Bu yüzden akıl, ikinci akledilirlerin elde edilmesi için hazır hale gelmektedir. Ve bu süreç ya düşünme ile ya da sezgi yolu ile gerçekleşmektedir.¹⁰² İbn Sînâ’nın ilk akledilirlerden kastı ise, bütünü parçadan büyük olduğuna ve tek bir şeye eşit olan şeylerin birbirlerine de eşit olduklarına dair inançlarımızdır. Bu seviyedeki akıl bir öncekine kıyasla meleke halinde akıl, bir sonrakine kıyasla bilfiil akıl olarak isimlendirilebilir. Çünkü ilk yani heyulani akılda bilfiil akletme olmazken, ikinci akıl seviyesi olan meleke halindeki akılda bilfiil olarak kıyaslama yapıldığında akletme gerçekleşebilmektedir.¹⁰³ Meleke halindeki akıl seviyesinde, edinilmiş olan ilk akledilirlerden ikinci akledilirlere ulaşılarak aklın bilgi edinmeye güç kazanma yeteneğine ulaşılır.

Üçüncü akıl seviyesi olarak zikredilen” *bilfiil akıl*” evresinde ise bir yetkinlik durumu söz konusudur. Ve burada ilk akledilirler depolanmış olduğundan bilfiil akıl bunları inceleme ihtiyacını duymaz ve bilfiil olarak onlara dönmez. Fakat ne zaman dilerse bu sureti bilfiil inceler, onu akleder ve hatta kendisinin aklettiğini de akleder. Çünkü o hiçbir meşakkat ve kesp etme ihtiyacı hâsıl olmaksızın akletme yeteneğine sahiptir.¹⁰⁴ Bu akıl seviyesinde önemle farkında olunması gereken husus, kişinin ikinci akledilirlere kendi gayret ve dileği sonucu sahip olması iken birinci akledilirlere ulaşmada hiçbir etkisinin söz konusu olmamasıdır. Birinci akledilirler, kendisiyle herhangi bir kazanım olmaksızın tasdikini oluşturduğu öncüllerdir.¹⁰⁵ Yani bu bilgiler ilk bilgiler olarak da adlandırılır. Kişinin hiçbir dahli olmaksızın bedihî olarak kendisinde varolan bilgilerdir. Buna örnek olarak; bütünü parçadan büyük olması, iki zıttın bir arada bulunamaması ve bir şeye eşit olan şeylerin birbirlerine de eşit olamsı gibi mantığın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri verilebilir. İkinci akledilirler ise kazanılmış akledilirler olarak zikredilir İbn Sînâ tarafından.¹⁰⁶ Ve bunlar da mahsusât, mücerrebât, mütevatirât, makbulât, vehmiyyat, zaiât ve mütehayyilât gibi öncüllerdir ve kişinin kendi kazanımları ile elde ettiği verilerdir.

¹⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.113.

¹⁰³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.153.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.153.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s.39.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s.40.

Teorik aklın son aşaması olan “*müstefâd (kazanılmış) akıl*” seviyesinde makul suretler hazır olarak bulunur, onu mütalaa eder ve bilfiil olarak aklettiği gibi aklettiğini de akleder. Ayrıca bilkuvve olan aklın, fiile sadece her daim bilfiil olan akıl sebebiyle çıkacağı bir gerçektir. Ve son olarak müstefâd akıl seviyesinde hayvanî cins ve insanî tür tamamlanır. Orada insanî kuvve varlığın tümü adına ilksel ilkelere benzer.¹⁰⁷

Bu dört akıl seviyesi nefsin farklı bilgi durumları ifade etmekle beraber, nefsin kendisinde yani cevher olmağı bakımından herhangi bir değişime yol açmazlar. Tecrid sayesinde, en üst akıl seviyesi olan müstefâd akıl düzeyinde nefis yetkinliğe ulaşır.

Bu dört akıldan başka bir de faal akıl vardır ki onun bu dört akli harekete geçirmedeki rolü büyük önemi haizdir. Faal Akıl tüm akli seviyelerde rol oynayarak bir akli düzeyden diğer akli düzeye geçişi sağlamaktadır. Nefsin soyutlama işlemi yaparken iç idrak güçlerinden aldığı yardım sonucu hazır hale gelmesi bilgiyi edinmesinde yeterli olamakta, onu tam bir yetkinlik haline getiren etken faal aklın kendisi olmaktadır.

1.4. İdrâk Güçleri ve Aralarındaki İlişki Meselesi

İslâm filozoflarından Kindî (ö.866), Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1037)’nın her birinin felsefi doktrinlerinin temelinde Aristoteles’i takip etmektedirler. Her bir filozofun da belirli kavramlar üzerinde ittifak halinde olduğu bir gerçektir. Örneğin “akıl” ve “nutuk” sözcüklerini “bilme veya bilme gücü” anlamında kullanırlarken, akıl sözcüğünden türetilen ma’kulât ise mantığın konusunu ve temelini oluşturan tümeller (*külliyât*) veya tümellik (*küllî*) anlamında kullanılmaktadırlar. O halde tümeller veya ma’kulât; bilmenin yani akletmenin aracıdırlar. Akıl ve ma’kulâtın karşısında yer alan hiss ve mahsusât ise duyu veya duyular ile duyuların tekil ve doğrudan algıları anlamında kullanılmaktadır. Buna göre mahsusât ancak ma’kulât ile bilinir, yani akledilir. Ya da mahsusât ma’kulât aracılığı ile bilgiye dönüşür. Bu demektir ki duymak, bilmek değil; aksine bilmek için duymak gerekli ama yeterli değildir. İşte tam da burada duymayı ve bilmeyi kapsayan üst kavram algı anlamına gelen idrâktir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.153,177-178. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, s.35.

¹⁰⁸ Ali Durusoy, *Mantık İlimine Giriş*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s.301-302.

Kindî (ö.866) insana ait algıların (*idrâklerin*) iki çeşit olduğunu öne sürerek, bunları duyuşsal idrâk ve aklî idrâk olarak adlandırır. Ona göre duyuşsal idrâk; maddi olana daha yakın, tabiata yani aklî ve manevî olana uzak olandır. Duyu algıları insanoğlunun gelişmeye başladığı andan itibaren kendinde hazır bulduğu ve kendisi dışında çoğu canlılarda (hayvanlarda) da mevcut olmaktadır. Duyu algıları ise zaman kavramı ve hiçbir zorluk olmadan duyu organının nesne ile doğrudan alakası sonunda meydana gelmektedir. Duyu organları cüz'ileri algıladıkları için zihinde duyu verilerine ait her şey, duyu organlarına bağlı gücün bu organları kullanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Tür ve türün üstündeki varlıklar, zihinde (*nefs*) bir imaj canlandırmamaktadır. Aksiyomlar bu varlık kategorisindedir. İmajlar tamamen duyulur varlıklara ait olduğu için aksiyomların doğruluğu zorunlu bir şekilde akıl sayesinde onaylanmaktadır.¹⁰⁹

İdrâk; “şeyin algılanması, onun gerçekliğinin, algıladığı şeyi algılayan nezdinde temsil edilmesidir.”¹¹⁰ Öyle ki idrâki bu şekilde tanımlayan İbn Sînâ'ya göre biz de idrâki, bir şeyin hakikatının o şeyin hakikatini idrâk eden nezdinde temessülüdür, şeklinde yorumlayabiliriz. Yine bir başka tanımında ise idrâk; “ancak idrâk edilen suretin alınmasıdır.”¹¹¹ İdrâk çeşitleri; dört tane olmakla beraber bunlar, hissî (duyuşsal), hayalî, vehmî ve aklî idrâk'tirler.¹¹²

Bu dört idrâk çeşidinden ilk üçü aslında bilginin edinilmesinde ana rolü oynayan akli idrâke hikmet etmekte, ona bilginin oluşumunda zemin hazırlamaktadırlar. Bu kısımında ilk üç idrâkin akli idrâke hazırladığı zemini ve akli idrâki nasıl mümkün kıldıklarını değerlendirmeye çalışacağız.

İdrâk edilen suret eğer maddi ise o, yalnızca bir tür soyutlama (*tecrîd*) ile maddeden soyutlanmış suretin alınması şeklinde gerçekleşir. Fakat soyutlamanın kısımları çeşitli olmakla beraber farklı farklı dereceleri de bulunmaktadır. Maddi suretin bizatihi maddi olması durumunda, hakikatte ona ilişkin olamayan bazı durum ve hususlar

¹⁰⁹ Kindî, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s.131-132.

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

¹¹¹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s.156. Ayrıca bkz, İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs Klâsik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri**, s.37. İbn Sînâ, **et-Ta'likât Felsefî Bilimsel Fragmanlar -1-**, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s.129.

¹¹² İbn Sînâ, **en-Necât**, s.158.

yine onunla birlikte varlık gösterir. İbn Sînâ'ya göre bazı durumlarda ayırma, maddi surete ilişkinlerin tümünü ya da bir kısmını ayırma şeklinde gerçekleşir. Bazen ise, madde olması cihetinden maddeden ve ona eklenenlerden soyutlama yoluyla tam bir ayırma şeklinde vuku bulur.¹¹³

İbn Sînâ *en-Necât* adlı eserinde konuya ilişkin tam bir ayırma adına şu örneği vermektedir: “*İnsanlık sureti*” ve “*insanlık mahiyeti*” istisnasız bir şekilde türün her bir ferinde eşit olarak bulunan ortak bir tabiata haizdir. Herhangi bir şahısta var olarak çoğalmıştır. Ve bu çoğalmanın sebebi ise tamamen madde gerekçesiyledir. Fakat bu durum onun insanî tabiatı yönüyle değildir. Şayet insanlık tabiatı orada çoğalmayı zorunlu kılsaydı, insan adet olarak tek bir şeye yüklem olamazdı. Yani insanlık insanlığından ötürü Ali için var olsaydı Ömer için var olamazdı. İnsanlık suretine madde cihetinden katılabilen bölünme, çoğalma, nicelik, nitelik, yer ve konum gibi ilintiler onun tabiatına yabancıdır. Çünkü eğer insanlık; nicelik, nitelik, yer ve konum açısından herhangi bir tanımda olsaydı, tüm insanlar bu kategoriler açısından ortak ve benzer olmak durumunda kalırlardı.¹¹⁴ Bu durumda insanlık suretine eklenenebilen ilintiler ona madde açısından arız olmakla beraber, soyutlanma işlemi gerçekleştiğinde ise onun mevcudiyetinde herhangi bir değişiklik hâsıl olmamaktadır.

Şimdi idrâk çeşitlerine değinebiliriz:

1.4.1.Hissî İdrâk (*el-İdrâkü'l-Hissî*)

Hissî idrâk dış duyular aracılığı ile gerçekleşen ilk idrâk çeşididir. Ve bu idrâk seviyesinde suret maddeden eklentileri ile yani nicelik, nitelik, yer ve konumu itibariyle algılanabilir. Hissî idrâk maddedeki bu eklentiler ve bu eklentiler arasında bir nispetin bulunması ile meydana gelmektedir. Şayet bu nispet ortadan kalkarsa bu idrâk gerçekleşemez.¹¹⁵ İbn Sînâ bir şeyin müşâhede edildiği sırada duyulur olabileceğini ve ortadan kalktığında ise aralarındaki nispetin yok olması nedeniyle suretin dış dünyada temsil edilemeyeceğini söyler. Duyunun, madde ve ilintileriyle birlikte olan maddi sureti idrâki, bu suretin arazlarına ulaşması bakımından olmaktadır. Bu yüzden onları

¹¹³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.156.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.156. bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.110.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.156.

soyutlayamamaktadır.¹¹⁶ Öyleyse bu idrâk seviyesinde herhangi bir soyutlamadan söz edilememekle birlikte dış duyuların asıl konumuz olan akli idrâkin oluşumuna bir katkı bağlamında aracı olduğunu zikredebilmekteyiz.

1.4.2.Hayâlî İdrâk (*el-İdrakü'l-Hayâlî*)

Bu idrâk seviyesinde maddeden ayrılmış olan suret güçlü bir şekilde saflaştırılır. Ve bu durum onun varlığında maddenin varlığına muhtaç olmamasından kaynaklanmaktadır. Şayet madde ortadan kaybolur veya geçersizleşirse, suret hayalde varlığı sabitleşen bir şekilde kalmaya devam etmektedir. Fakat o maddi eklentilerinden soyutlanmış olmamaktadır. Algı, onu ne maddeden ne de maddenin eklentilerinden tam bir soyutlanma ile soyutlamıştır. Hayal ise maddeden tam bir soyutlanma ile soyutlanmış olmasına rağmen, maddenin eklentilerinden soyutlanmamıştır. Çünkü suret, hayalde algılanır suretlere ve bir şekilde büyüklüğün tayini, şekillendirme ve konuma göre bulunur. Hayalde bir türün bütün fertlerinin ortak olmasının mümkün olduğu bir hal ile bir suret tahayyül etmek elbette mümkün değildir. Tahayyül edilen insan, insanlardan biri gibidir. Var olan ve tahayyül edilen insanların, hayalin bu insanı tahayyül ettiği gibi olmaması ise pek âlâ mümkündür.¹¹⁷

1.4.3.Vehmî İdrâk (*el-İdrakü'l-Vehmî*)

Vehim gücü kendisinde maddilik bulunmayan anlamlara ulaşabildiği için daha önceki güçlere göre, idrâk seviyesinde daha üst mertebededir. Bu anlamlar; hayır, şer, uygun olan, uygun olmayan ve buna benzeyen, kendilerinde maddilik olmayan hususlardır. Bu hususlar ancak cisme ilişmeleri durumunda akledilebilirler. Ve bu durum da onların maddi olmadığını delilidir. Sadece vehim bu tür hususları edinip idrâk edebilir. Vehim gücü bu tür anlamaları yani maddi olmayan hususları idrâk eder ve onları maddeden alır. Bu ayırma şekli ilk iki ayırma şeklinden çok daha kuvvetli bir köke ulaşma ve basitliğe erişme özelliğine haizdir. Fakat bu suret hâlâ maddenin eklentilerinden

¹¹⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.110.

¹¹⁷ İbn Sînâ, **en-Necât**, s.156-157. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.110.

soyutlanabilmiş değildir. Bu yüzden vehim gücünün idrâk ettiği suretler, hayalin ortaklığı ile elde edildiği için tümel değil tikeldirler. ¹¹⁸

Şimdi sırada meselemize direkt ışık tutacak olan idrâk sürecinin son mertebesini teşkil eden aklî idrâk düzeyi bulunmaktadır. İlk üç idrâk gücünde tikel manalar idrâk edilmektedir. Kavramlara ulaşabilmenin yolu ise tümel manalardan geçtiği için aklî idrâkin suret ve anlamları (*mana*) soyutlayarak kavrama dönüştürmesine tanıklık edeceğiz.

1.5.Aklî İdrâk (*el-İdrâkü'l-Aklî*) Gücü Olarak Zihin

İdrâk güçlerinin bilgi edinimindeki en etkin rolünü üstlenen güç aklî idrâk gücüdür. Ve biz zihin kavramının aklî idrâk gücü olarak ele alındığını tezimizin başında vurgulamış olduk. Bu bağlamda ilk üç idrâk gücünün bilgiye sahip olunan yolda aklî idrâke yardımcı güçler olduğunu zikrettik. Çünkü duyular olmadan aklî olana ulaşmak mümkün olmamaktadır. Duyular tikel olanı idrâk ederken küllî olanın idrâki akla hamledilmiştir. Ve aslında akıl bunu yine aracısız tek başına yapamamakta ve faal aklın etkisi ile bir aydınlanma yaşamak zorunda kalmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: Duyular duyulur nesnelere üzerinden yani cismanî suretleri madde ve eklentilerinden tam anlamı ile soyutlayamamakta ancak aklın hizmetine sunmak için bir nevi maddî eklentileri ile suretleri algılamaktadırlar. İşte bu algılanan sureti, akıl gücü olarak zihin belirli işlemlerden geçirerek soyutlama yoluna gitmektedir.

Aklî idrâk gücünün görevi, mahiyetine ilişkin somut yabancı eklentileri ile birlikte bulunan sureti tespit ederek onu soyutlayabilmektir. Ve akıl duyulur olan cismanî suretleri işleyerek onları akledilir (*mâkul*) kılabilecek güçtedir. Ve bir de tüm maddeden ve maddi eklentilerden arınmış olarak bulunan suret vardır ki bu akledilir olarak adlandırılır ve hiçbir soyutlamaya ihtiyaç duymaksızın aklın idrâk gücü onu olduğu gibi idrâk edebilmektedir. ¹¹⁹

İbn Sînâ *en-Necât*'ta aklî idrâk gücü hakkında, "kendisinde aslına uygun olan suretlerin bulunduğu kuvve" şeklinde yorum yapmaktadır. Ona göre burada bulunan

¹¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.157.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.110-111.

suretler, ya maddîliğin ilişmediği ve asla maddî olmayan var olanların suretleri ve yahut maddîliğin iliştiği ve aslında yine var olanların maddî olmayan suretleridir. Bir de her açıdan maddenin alakalarından ayıklanmış olan maddî olarak var olanların suretleridir. Akıl tüm bu suretleri her cihetten maddeden ve tüm maddî eklentilerinden soyutlayarak idrâk etmektedir. Aklî idrâkin örneği olarak “İnsan”ın çoğunluğa söylenebilmesi için, onun her cihetten madde ve tüm eklentilerinden arındırılmış olarak alınıp soyutlanabileceğini zikreder. Tek bir tabiat olarak alımlanan çokluktan, tüm nitelik, nicelik, maddî konum ve yer arındırılır. Bunun sonrasında ise soyutlanan hepsi için söylenmeye en uygunu olarak zikredilendir.¹²⁰

İbn Sînâ’ya göre insanı kesin bilgi ile buluşturan ilkeler burhan ve tümevarımdır. Bilgiyi edinmede bir yöntem olan tümevarım da bir duyuya ihtiyaç duymak zorundadır. Burhanın öncülleri de tümel olmakla beraber tıpkı onlar da tümevarım yöntemindeki gibi duyuyla ve duyu vasıtasına dayanarak tekillerin hayallerinin elde edilmesiyle ortaya çıkarlar. İşte tam da burada akıl gücü, tümel şeyleri tekil bir formda edinebileceği haliyle bu hayallerde tasarrufta bulunarak, bu tekil formları söz formunda bileşim haline getirir.¹²¹ Konulara ait zatî arazların ilkeleri ise ilkin duyu ile bilinebilmekte, sonrasında duyulardan bir akledilir (*mâkul*) edinilmektedir. Yine İbn Sînâ’ya göre akledilirlerin hiçbiri duyulur olmamakta ve duyu birçok akledilir oluşumunda onların ilkesi konumunda olsa dahi, buna rağmen duyulurun hiçbirisi, duyunun mevzusu olması açısından akledilir olarak tanımlanamamaktadır.¹²²

Akıl gücünün soyutlama yaparken “kıyas” yoluyla bu suret ve manaların birbirine benzeyen açılarından bir tek mana, benzemeyen açılarından ise birçok manaya ulaşabilir. Bununla birlikte akıl gücü, hayal gücündeki suretlerin içerdiği sayı bakımından birbirlerinden farklı birçok mana, tanım bakımından aynı iseler de bunlardan bir tek manayı çıkarabilir veya bunları “*cins ve fasıl*”lara ayırarak bir tanımda birleştirerek

¹²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.157-158.

¹²¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s.165.

¹²² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s.165-166.

(*terkip*) tanım açısından bir tek manaya ulaşabilir. Sonuç itibariyle akıl gücü kavram ve önermeler vasıtasıyla pek çok manayı edinebilir.¹²³

Ayrıca insanın yetkinliği, faal akla benzemesi ve maddenin tüm sınırlılığından âzâde olarak bir akıl haline gelmesi ise; bu yetkinliğin pratiğe dönüşmüş hali bilgi, taakkul, akletme gibi kavramlarla ifadelendirilen akli idrâktir.¹²⁴

1.5.1.Akılın Soyutlama İşlevi: Tecrid ve Akıl Suret

Akli idrâk gücü olarak zihni ele alırken idrâk aşamasında soyutlama bahsi geçmekle birlikte aslına uygun ve tanımını serdedecek bir şekilde geniş çaplı açıklamaları bu başlık altında yapmaya çalışacağız. Zira İbn Sînâ soyutlama işleminin bir nevi tecrid olduğunu zikrederek konuyu bizlere açar.

İbn Sînâ'ya göre soyutlama (*tecrîd*) işlemi, onun bilgi teorisinde psikolojinin ne denli mühim bir yer işgal ettiğinin delillerindedir. Düşünen insanî nefsin önce dış duylardan hareketle, akabinde ise iç duyların yardımı ile cüz'i nesnelere suretlerini maddeden ve maddi eklentilerinden arındırarak ulaştığı idrâki, soyutlamanın tanımı olarak ifade etmek mümkündür. Kolaydan daha zorlu bir yükselişe doğru meydana gelen bu eylem, tüm cüz'i olanın haricî âlemden idrâk edilmesi ile nefse intikalinin serüvenidir.¹²⁵ Yani soyutlama dış dünyada var olanlar üzerinden önce duyların vasıtasıyla, sonra ise bu duyların belirli aşamalarda idraklerinin nihayetinde ortaya çıkan eylemin kendisidir.

İbn Sînâ'ya göre soyutlama (*tecrîd*) akıl gücünün bizatihi yaradılışı gereği yaptığı bir iştir. Akıl gücü (*nefs*) bu işlemi, mütehayyile ve vehim güçlerinin desteğiyle hayal ve musavvire gücündeki “*suretler*” ile hafıza (*belleme*) ve hatırlama gücünde bulunan “*manaları*” kendi üzerine alarak yapar. Öyle ki “soyutlama” işleminde iç idrâk güçlerinin her biri belli ölçülerde akıl gücüne yardım etmektedir. Akıl gücü ise “külli” bir bilgiye

¹²³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s.176.

¹²⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010. s.23.

¹²⁵ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, s.69.

ulaşmak için “suretler ve manalar” üzerinde soyutlama yapmaktadır. Bunu yaparken de; a) bunların sabit, b) değişken vasıfları ile c) birbirine benzer ve d) benzer olmayan taraflarını göz önünde bulundurmak mecburiyetindedir.¹²⁶

Makuller hakiki manada sadece faal akıldan gelebilmekteyken, iç duyulardan nefse hiçbir suret ve mana intikal etmemektedir. Öyle ise İbn Sînâ sisteminde soyutlama; iç duyuların bazılarının bizatihi, bazılarının ise aklın etkisi ile yaptığı işlemin adı olmaktadır. Çünkü saf makul bilgi ancak faal akıldan nefse feyiz etmektedir. Bununla birlikte feyiz ve soyutlama kavramları birbirine zıt manaları ihtiva etmemekte, aksine her iki kavram da nefsin bilgiyi edinme sürecinde ihtiyaç duyulan iki farklı açıyı ifade etmektedir.¹²⁷

Soyutlama işleminin netlik kazanmasının ardından aklî sureti anlatmak üzere suret kavramının kullanılış biçimlerini metafizik zeminde serdetmeye geçebiliriz.

Suret kelimesi pek çok alanda farklı anlamlar içerse de biz tezimizde felsefî manasını zikrederek konumuza ışık tutacağız. İbn Sînâ epistemolojisindeki yerini detaylarıyla inceleyeceğiz. Ve bu süreç bizi bilginin oluşumuna götürerek, zihnin bundaki rolüne vakıf olmamızı sağlayacaktır.

Bu bağlamda felsefî terim olarak suret; duyu ve akılla algılanan, bir şeyi o şey yapan öz ve ilke anlamına gelmektedir.¹²⁸

Cisimsel maddenin sadece suret bulunduğu bilfiil var olabileceği bir suretten bahsetmekteyiz.¹²⁹ Madde kendinde bilkuvve iken suret sayesinde bilfiil mevcut olabilmektedir.¹³⁰ Suret, heyuladan önce gelmektedir. Ve suretin cevheri fiil olduğu için suretin bizatihi bilkuvve var olduğunu ve madde sebebiyle bilfiil hale geldiğini söylemek doğruluk değeri taşımamaktadır.¹³¹

¹²⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.175-176.

¹²⁷ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.45.

¹²⁸ Mahmut Kaya, “Suret”, *DİA*, C. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, s.539.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.74.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.81. krş. İbn Sînâ, *en-Necat*, s.187.

¹³¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.81. krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s.187.

Nihai anlamda bizim asıl meselemizin öznesi olan İbn Sînâ bu konuda beş farklı tarif vermektedir. Lakin en yaygını “bulunduğu şeyi güç halinden fiil alanına çıkaran cevher” şeklinde olanıdır.¹³²

İbn Sînâ; suretin özünü fiil olarak belirler (*tabi'atü's-sureti hiye'l-fi'l*)¹³³ ve surî varlığı aklî varlıkla özdeşleştirir (*el-vücûdu's-suri huve'l-vücûdu'l-akli*).¹³⁴ Yine İbn Sînâ'ya göre suretin doğasına karşılık gelen fiil, tamlık ve yetkinlik;¹³⁵ tamlık ve yetkinlik, iyilik;¹³⁶ iyilik ise aklîlik ve varlık demektir.¹³⁷

Herhangi bir mevcudun, kendisine özgü tamlık ve iyiliği gerçekleştirecek bir biçimde denk düşmeye değil de aklı bir iyilik nizamına dayalı olarak bilfiil var olmasının nedeni olan cevher, suret olacaktır. İşte bu anlamıyla suret İbn Sînâcı ontolojinin kalbinde yer alır ve surîlik Zorunlu Varlık'tan sudur ederek ay-altı âlemdeki en karmaşık maddi cevherlere kadar ulaşan varlık anlamına karşılık gelir.”¹³⁸

İbn Sînâ'nın “*Metafizik II.*” eserinde suret hakkında şunlar zikredilir;

“Surete gelince, onun hakkında şöyle deriz; bazen fiil yapmaya elverişli olan her bilfiil anlama suret denir. Bu anlamda ayrık cevherler surettirler. Bazen de tek veya bileşik bir kabul edende gerçekleşen her heyet ve fiile suret denir. Bu anlamda hareketler ve arazlar surettir. Maddenin bilfiil kendisiyle var olduğu şeye de suret denir. Bu taktirde aklî cevherler ve arazlar suret değildir. Maddenin kendisiyle yetkinleştiği şeye –her ne kadar madde bu şeyle bilfiil var olmasa da- suret denir. Buna örnek, suret ve onunla doğa gereği ona doğru hareket eden şeydir. Özellikle maddelerde sanatla meydana gelen şekillere ve başkalarına da bazen suret denir. Bir şeyin türüne, cinsine, faslına ve bütün bunlara suret denir. Tümelin tümelliği, parçaların da sureti olmaktadır. Suret bazen hareket gibi eksik olur, bazen de dörtgenlik ve dairelik gibi tam olur.”¹³⁹

¹³² Mahmut Kaya, “Suret”, *DİA*, s.540.

¹³³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.81.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s.102.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.165.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 165-166.

¹³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.100-101.

¹³⁸ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher Ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s.30.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*. s.28-29.

Bu pasajda zikredilen her bilfiil anlamda suret tanımı en genel anlamı ile ilgili olan tanımdır. Ve aslında ayırık cevherlerin suret olması onların her daim bilfiil oluş durumlarını kastetmektedir. Öyle ise zikredilen diğer suret tanımları konumuz açısından çok ilgili olmamakla beraber şimdi zikredeceğimiz aklî suret meselemize ışık tutacaktır.

İbn Sînâ *Metafizik I.* adlı eserinde, akılda soyutlanmış olarak bulunan canlı suretinin *aklî suret* olarak isimlendirildiğini ifade eder. Aklî suret; tek bir akılda ve yine tek bir suret olmak kaydıyla pek çok şeyle örtüşmesi açısından bulunur. Ve bu bulunuş tarzı onun tümelliğini ortaya koyar. Aynı suret, hayalinde bir vesile ile canlandırdığın bir başka surete nispetle akılda bulunan tek anlamdır. Akıl bu suretin anlamını arazlardan soyutlayınca bizzat akılda suret hâsıl olur. Ve bu suret bizatihî cüz’i nefse göre tekil olmasına rağmen diğer fertlerdeki nefslere nispetle tümeldir.¹⁴⁰

İşte bu zikredilen anlamda aklî suret, zihinde hâsıl olan mahiyetin ta kendisidir. Ve aslında o soyutlanma neticesinde hâsıl olarak idrâk edilendir. Ve bu idrâkin neticesinde temessül eden ise bilgidir. Öyleyse suret, idrâk ve bilgi zihnin soyutlama sonucunda hâsıl ettikleridir.

İbn Sînâ’ya göre bilginin nihai kaynağı, iç ve dış duyular ile akıldır. İbn Sînâ’nın epistemolojisi ise bilen insanın güçlerine dayanmaktadır. Öyle ki onun nefis teorisini ayrıntılı ve kesin kılan güçlü bir epistemoloji anlayışıdır. İbn Sînâ’da epistemoloji ve nefis teorisi, tam da olması gerektiği üzere, birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Ve yine İbn Sînâ’ya göre, ne bildiğimiz nasıl bildiğimizden kesinlikle ayrılamaz. Nasıl bildiğimiz de ya tek başına ya da aklın işlemlerinden geçerek oluşan tecrübî verilere dayanmaktadır.¹⁴¹

İdrâklerin oluşumunda ve özellikle aklî idrâkte zihnin yerini tespit etmek, bilginin elde edilmesinde onun görevini belirtmiş olmaktır. Zira bilginin oluşum aşamasında zihin soyutlama işlemini yaparken duyulardan yararlanır. Ama nihai kertede asıl olan faal aklın zihne tesiridir. Çünkü zihin soyutlama yaparken ancak bilgi edinmeye hazır hale gelmektedir. Bilgiyi hâsıl etmesi için ise faal akla ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda zihnin bilgi ile olan irtibatını biraz daha derinleştirerek aktarmaya çalışalım.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.180-181.

¹⁴¹ Gutas, s.198.

“İbn Sînâ felsefesinde “bilgi”(ilm) terimi, hem cisimsel güçler hem de nefis için kullanılan idrâk teriminin nefse veya akla özgü kullanımını ifade eder. Buna göre idrâk, “İdrak edilen şeyin suretinin idrâk edende husûlü’dür. Bu tanıımı bilgiye uyarladığımızda bilgi “Bilinen şeyin suretinin bilende husulü’dür” şeklinde tanımlanır. Bilgi ile diğer idrâk türlerini ayırmanın gerekçesi açıktır: Bilgi nefsin idrâki iken diğer idrâkler dış ve iç duyulardan oluşan cisimsel güçlerin idrâkidir. Dolayısıyla bilgi tikel bir suret veya anlama değil, mâkul olana dair iken duyusal güçlerin idrâkleri tikel suretlere veya anlamlara dairdir.”¹⁴²

İbn Sînâ’ya göre tikellerin idrâki bilgi değil marifettir. Dolayısı ile bilgi olan tümellerin idrâkidir.¹⁴³ Buna bağlı olarak tikellere ait idrâki aklın idrâkinden ayırmak maksadıyla birincisi için marifet, ikincisi için ise bilgi (ilm) sözcüğünü kullanır. Tikel olanın marifet, tümel olanın da bilgi olduğunu ifade eder.¹⁴⁴ Bu yüzden nefsteki bilgiler birden fazla şeyle irtibatlandırılırken duyulardaki marifetler ise tek tek şeylerle veya anlamlarla irtibatlıdır. Bu bakış açısı, İbn Sînâ’nın idrâk eden ve idrâk edilen ilişkisiyle alakalı ana öncülüne dayanır: İdrâk eden ve idrâk edilenin doğaları benzeşmek mecburiyetindedir. Başka bir ifadeyle idrâk, idrâk edilenin suretinin idrâk edende husûlü ise akıl sadece bir akli veya mâkulü, cisim de sadece bir cisim veya cisimselî idrâk eder. Bunun sebebi ise aklın cisme ve cismin de akla yerleşmesinin imkânsız olmasıdır.¹⁴⁵ Buradaki cisimden kasıt duyusal idrake konu olan iç idrâk güçleridir. Ve bunu da şöyle ifade etmek mümkündür. Akıl sadece bir akli veya mâkulü, duyu da sadece bir duyu veya duyusalı idrâk eder. Bunun gerekçesi ise, aklın duyuya ve duyunun da akla yerleimesinin mümkün olmamasıdır.

1.5.2.Akî Suretlerin Zihinde Yer Etmesi: Husûl/Temessül/İrtisam/Huzur/İntiba Kavramlarının Kullanılışı

İdrâk kavramının olmazsa olmaz değerde diğer ifadesi “husûl” ne anlama gelmektedir? Öyle ki İbn Sînâ terminolojisinde “husûl” kelimesi bir hakikatin bir mahalde bulunması demektir. Ve yine üstad “husûl” kelimesi yerine bazen “huzur”,

¹⁴² Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.45.

¹⁴³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s.9.

¹⁴⁴ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.46.

¹⁴⁵ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.47.

bazen “*temessül*” ve bazen de “*intiba*” kelimelerini kullanmaktadır. Bu üç kelime farklı çağrışımları barındırmakla birlikte haddi zatında aynı manaları ifade eder.¹⁴⁶

Yine İbn Sînâ'nın tanımına göre; bilgi, şeyin hakikatinin onu idrâk edende “*temessülü*”¹⁴⁷, bilinene ait formun “*husûlü*”¹⁴⁸, “*irtisamı*”¹⁴⁹, “*huzuru*” gibi benzer terimler kullanılarak ifadelendirilmektedir.¹⁵⁰ “*Temessül*” kavramı temsil etmek¹⁵¹ manasında kullanıldığı gibi yani orada bulunmak, ortaya çıkmak, meydana gelmek anlamlarını muhtevîdir. “*İrtisam*” kavramı ise, resmedilmek¹⁵² anlamı ile birlikte yine orada bulunmak, meydana gelmek gibi anlamlar çerçevesinde kullanılır. Bu kavramlar bilginin meydana gelme aşamasında İbn Sînâ'nın kullandığı kavramlardır. Her biri benzer manayı ifade etmekle beraber Üstad, farklı kullanımları seçerek belirli nüanslar ile okura dil zenginliği sunmaktadır.

Son tahlilde bu kavramlar müteradiftir ve metinlerde geçiş şekliyle her birinin aynı manayı ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.

Zihnin tanımlamalarını yaptığımız ilk bölümü tamamlarken İbn Sînâ'nın psikolojisinden hareketle meczettiğimiz epistemolojik sistemde ulaştığımız “*zihni*” kavramından sonra meselemizin aslı konusu olan “*zihni varlığı*” ontolojik düzlemde incelemek için ikinci bölüme geçebiliriz.

¹⁴⁶ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.46.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: el-Medhal*, s.17, *el-İşârât ve't-Tenbihât mea'l-Muhâkemât*, s.116,297.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: el-Medhal*, s.27, *et-Ta'likât*, s.26,95.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s.2, *Metafizik I*. s.27.

¹⁵⁰ Kübra Şenel, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul:

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015. s. 56.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.110.

¹⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.110; *Yorum Üzerine*, s.2.

İKİNCİ BÖLÜM

ZİHNÎ VARLIK KAVRAMININ ONTOLOJİ AÇISINDAN ANALİZİ

Tezimizin ikinci kısmında öncelikle varlığın aksamalarını ele alarak, ardından zihnî varlığın tanımıyla beraber gerekçelerini açıklayacağız. Zihnî varlık, varlığın aksamalarının ifade edilmesinde ontoloji başlığı altında ele alınmaktadır. İlk bölümde ortaya koymaya çalıştığımız üzere bilginin oluşum aşamasında ve keyfiyeti bağlamında ele alındığında epistemolojinin konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aklın işleyiş şekli anlatılırken ise psikoloji çerçevesinde sunulmaktadır. Yine ilk bölümde psikolojiden hareketle epistemik bir süreçten geçerek zihin kavramını incelemiş, ikinci bölümün konusu olan zihnî varlığa ulaşmada bir zemin oluşturmuş olduk.

Ontoloji var olanı var olan olarak ele alır. Ontolojinin bu tanımı Aristoteles ile başlar. Ve o,” on he on” olarak tanımlar ontolojiyi.¹⁵³ Aristoteles’in bu tanımına göre, bir “temel bilim” olan ontoloji, “var olan”ı bir bütün olarak ele alır.¹⁵⁴ Varlık kavramı; “var olan şey”, “bir şeyin şimdiki gerçekliği”, “bir şeyin özü”, “bir bilinç hali”, “algılanmış olmak”, “olgu”, “var olma eylemi”, “sınırlı ve görelî dış gerçeklik” gibi çok çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Varlık, evrende var olan her şeyin ortak adını temsil etmektedir. Varlık; insan bilincinden bağımsız bir şekilde, dış dünyada olabilmektedir. Ve yine varlık; insan bilincinde zihne bağımlı olarak da bulunabilmektedir. Örneğin, “şu ev, şu ağaç, şu şehir” insan bilincinden bağımsız olarak varlık göstermektedir. İnsan onları algılasa da algılamasa da onlar vardır ve gerçektir. Fakat sayılar, örneğin pi sayısı, geometrinin şekilleri, zihnin yarattığı varlıklar olarak sadece bilinçte var olmaktadır. Birinci örnektekilere gerçek (*real*), ikincilere ise düşünsel (*ideal*) varlık denilmektedir. Gerçek varlıklar zaman ve mekâna bağlıdırlar; değişir, gelişir ve yok olurlar. Düşünsel varlıklar ise yok olmaz, değişmez ve sabit kalmakla beraber zaman ve mekân dışı

¹⁵³ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s.138.

¹⁵⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, s.136.

olmaktadırlar.¹⁵⁵ Düşünsel varlıklar, sözcüğün ilk ve temel anlamı içinde var olamazlar ve onlara var oluş, sadece mecazî bir anlam içinde yüklenebilmektedir.¹⁵⁶

Yukarıda verilen tanımlamalara göre bizler gerçek (*real*) varlığı, aynî/haricî varlıkla nitelendirebiliriz. Öyle ki aynî/haricî varlık dış dünyada gerçekliği bulunan, zaman ve mekân kategorileri ile nitelenen, oluş ve bozuluşa konu olabilen varlıklardır. Düşünsel (*ideal*) varlık ise zihnî varlık olarak ifade edilebilir. Ve zamandan, mekândan bağımsız olmakla beraber oluş ve bozuluşa konu olmayan, insan zihninde soyut bir şekilde bulunan varlık türüdür. Aynî/haricî ve zihni varlık ayrımı varlığın iki yönünü ortaya koyarak bizlere bilgi edinme sürecinde ipucu sunmanın doğal yolunu gösterirler.

Varlık kavramı düşünce tarihi boyunca en çok üzerinde durulan ve tüm felsefi disiplinlerin temelini oluşturan bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. İbn Sînâ öncesi dönemde varlık kavramı nasıl ele alınmış ve nasıl bölümlendirilmiş bunu inceleyerek, İbn Sînâ'nın görüşlerine geçeceğiz.

Aristoteles *el-İbâre* adlı eserinde seste yani lafızda olan eserlerin nefse yani zihinde olana delalet edeceğini, yazıda olanları ise lafızda olanların eserleri olarak onlara delalet edeceğini zikreder. Ona göre dil ve düşünce ile dil ve yazı arasındaki ilişki üzerinden varlığı anlamladirmek mümkün gözükmektedir.¹⁵⁷ O halde Aristoteles, dıştaki varlığın kaçınılmaz kabulünden sonra, zihinde, lafızda ve yazıda varlıktan bahsederek, kendisinden sonra gelecek tüm düşünce ekollerine başat bir fikrî temsil edecektir.

Aristoteles'in varlık ve bilgi kuramlarını kendilerine temel alan İslâm Meşşâîleri, birincil ve ikincil töz anlayışını da olduğu gibi kabul ederler. Böyle yapmakla da, kategoriler, bir varlık kategorisi yani dış dünyaya ait bir olgu olarak değerlendirilir. Bu süreç, doğal olarak varlık mertebeleri (*merâtibu'l- vücud*) nazariyelerinde hiyerarşik bir sıralama içerisinde kendini gösterir. Buna göre, varlık kategorileri, sırasıyla, “dış dünyadaki varlık”, “zihnî varlık”, “dildeki varlık” ve “yazıdaki varlık” biçiminde kendini

¹⁵⁵ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefeye Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016. s.143. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.970-971.

¹⁵⁶ Kazimierz Ajdukiewicz, **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Say Yayınları, 2010. s.87.

¹⁵⁷ Aristoteles. **el-İbâre**, thk. Ferid Cebr, Dâru'l-fikri el-Lübânî, Beyrut, 1999, c.I. s.103-105.

gösterir. Dış dünyadaki varlığa, varlık statüsü çerçevesinde bakılması rastlantısal değildir.¹⁵⁸

İslâm Meşşâî filozoflarının ilki olarak zikredilen Kindî (ö.866)'ye göre varlık; iki şekilde taksim edilir. Bunlar küllî ve cüz'î varlıklardan müteşekkildir. Kindî'nin küllî lafzından kastı türlere nispetle cinsler, şahıslara nispetle türlerdir. Cüz'î lafzından kastı ise türlere nispetle şahıslar olmaktadır. Cüz'î bilgiler maddeye bağımlılıklarından dolayı duyuların alanına dâhil olmakla beraber, aklın alanına giren cinsler ve türler duyu ve duyu algılarının dışında kalmaktadırlar.¹⁵⁹ Öyleyse Kindî'ye göre cüz'î (*tikel*) varlıklar duyu organları ile ilgili bilgileri bize ulaştırırken, küllî (*tümel*) varlıklar ise aklın bizi bilgilendirmesini sağlarlar.

Fârâbî *Şerhu'l-İbâre* adlı eserinde; mantık ilmine başlayan kişinin bilmesi gereken ilk şeylerden biri, nefsin haricinde duyulurların, ezcümle mevcutların bulunduğu; sonra nefste akledilirlerin, tasavvur edilenlerin ve tahayyül edilenlerin bulunduğu, ayrıca lafızların ve çizgilerin bulunduğu,¹⁶⁰ ifadesiyle varlığı tıpkı Aristoteles gibi dörtlü taksime tabi tutar. Ona göre varlık hariçte, zihinde, lafızda ve yazıda olmak üzere ayrımlanmaktadır. Fârâbî'nin akledilirler, tasavvur ve tahayyül edilenler ifadelerini genel kullanımı göz önünde bulundurulduğunda düşünce/zihin ile karşılamak mümkündür.¹⁶¹

İbn Sînâ'ya göre şeylerin bir dış dünyada bir de nefste varlığı vardır. Nefsteki varlık, nefste eserler oluşturur. İnsan doğası gereği iletişime muhtaç olduğu için birşeyler icat etmek zorunda kalmıştır. Bu icatlardan biri sestir ve insan doğası sesi kullanmaya yönelmiştir. Çünkü Yaratıcı tarafından ona nefsteki eserlere delalet edebilmesi için hem harfleri oluşturma hem de birleştirme aletleri bahşedilmiştir. Sonrasında ise bilinen şeyleri kaydetmek ve gelecek nesillere aktarabilmek kaygısı ile yazıyı icat etmiştir. Böylece sesle çıkan şey, nefste olanlara delalet etmiştir. Nefstekiler ise eserler diye adlandırılarak nefsin maksatları denen şeylere delalet etmiştir. Eserler de lafızlara kıyasla anlamlar olarak anılmakta ve yazı da lafza delalet etmiştir. Çünkü yazı, kolaylık olsun

¹⁵⁸ İsmail Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014, s.88.

¹⁵⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.131.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejuh, Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, Kum, 1987. c.2. s.24.

¹⁶¹ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s.111.

diye lafzın terkiğine paralel yapılmıştır.¹⁶² İbn Sînâ'nın Aristoteles'e paralel olan bu görüşlerine göre varlık dört çeşittir. Birincisi dış dünyadaki yani haricî varlıktır. İkincisi nefste olan yani zihnî varlıktır. Üçüncüsü sesteki yani lafzî varlık çeşididir. Ve dördüncüsü ise yazıdaki varlıktır.

İbn Sînâ bütün felsefi sistemini Fârâbî'den ödünç aldığı metafizik ilkelerini daha da derinleştirerek “zorunlu varlık”ın ispatı üzerine kurmuştur. Ve o “varlık-mahiyet” ayrımı yaparak kendisinden sonra gelen takipçilerine eşsiz bir miras bırakmıştır. Metafizik ilminin konusunun “var olması bakımından varlık” şeklinde ifadelendirilmesinin ardından İbn Sînâ; varlığı taksim etmiş ve varlık-mahiyet ayrımına gitmiştir. Bu ayrım bizim tezimiz açısından oldukça önem taşımaktadır. Çünkü ayanda varlık, zihinde varlık, dilde varlık ve yazıda varlık olmak üzere bölümlenen mantık çerçevesindeki açılımı biz biraz daha ötelere taşıyarak psikoloji açısından zihin kavramı etrafında inceleyeceğiz. Yaptığımız detaylı çalışmalar bize varlığın aksamalarının bilinmesinin, bilginin elde edilmesi aşamasında yeterli veriler sağlayacağını ve hatta bilgiye ulaşmada olmazsa olmaz nitelikte değer taşıdığını göstermektedir. Bilgi küllî mefhumların zihinde hâsıl olması ile elde edilmekte ise, biz zihinde bir varlıktan söz etmek zorundayız.

İslam düşünce tarihinde birçok konuda olduğu gibi “zihnî varlık” bahsinde de felsefe-keâm arasında ortak bir tartışmanın izleri görülür. Pek çok büyük keâmcının reddettiği “zihnî varlık” kavramı İslâm filozofları açısından kabul edilmiş, aslında en yetkin temellendirilmesi İbn Sînâ tarafından yapılmıştır. Zira İbn Sînâ bilginin oluşum sürecinde zihnî varlığın kabulünü zaruri görmüş, varlığın zihinde ve hariçte bulunmasını varlık-mahiyet ayrımına giderek çözümlenmiştir. Ona göre ateş zihinde yakma vasfını haiz değilken, ayanda yakma özelliğine sahiptir. O, ateşin varlığının zihin ve hariçte mahiyetleri açısından aynı olmakla beraber buldukları mahaller sebebiyle farklılık taşıdığını, ama ateşin ateş olma özelliğinden bir şey yitirmediğini savunmaktadır. Biz de tezimize bir varlık olarak zihnî varlığın konumunu belirtip, teorimizi İbn Sînâ felsefesindeki temellerle sağlamlaştırarak inşa edeceğiz.

¹⁶² İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s.2-3.

Peki zihnî varlık nasıl bir şey? Biz varlık deyince aynî varlığı yani mevcudu anlamaktayız. Asıl sorun da burada husûle gelmektedir. Varlık zihinde nasıl ve ne şekilde var olmaktadır? O yüzden “zil”, “misal”, “silüet” kavramları kullanılmakta ve İbn Sînâ ise bunlara mukâbil “misil” kavramını kullanarak kendi doktrinini ortaya koymaktadır. Bu da bizim için çok önemli bir veri sağlamakta, misil kavramının kullanımı bir mutabakatın varlığının delili olmaktadır. Söz konusu mutabakat bir örtüşmeyi yani ayniyeti temsil ettiği için, İbn Sînâ’nın zihindeki varlık için “misil” kavramını kullanması anlamlı bir düzleme oturmaktadır.

Öyleyse şimdi “zihnî varlık” kavramını ilk olarak “varlık-mahiyet” ayrımı üzerinden ele alarak incelemeye başlayabiliriz.

2.1. Mahiyet-Vücut Ayrımı Açısından Vücûd-u Zihnî

İbn Sînâ’nın ontolojik zemin düzleminde incelediği “zihnî varlık”¹⁶³ kavramının ilk uğrağı varlık-mahiyet¹⁶⁴ ayrımı olacaktır. Ona göre mahiyetin tanımlanması üzerinden yapılacak olan ayrımlar bize bir zihnî varlık zemini oluşturacaktır. O halde varlık-mahiyet ayrımını incelemek üzere İbn Sînâ’nın eserlerine başvurarak, varlık (الوجود) kavramını ele alıp konumuza giriş yapabiliriz.

Öncelikle belirtilmesi gereken, varlık kavramının tanımlanamaz olduğunun yani bedfihi (*apriori*) olarak bilindiği gerçeğinin tüm filozoflar tarafından kabul görüldüğüdür. Genelde durum böyle iken İbn Sînâ özelinde de bu kabul geçerli olmaktadır. İbn Sînâ varlık kavramının tanımlanmaya ihtiyaç duyulmadığının ayırında olarak meselemize zemin hazırlayan varlık ve mahiyet ayrımına dikkat çektiğinde, ontolojik açıdan bize zihnî varlık bahsinin nüvelerini sunmuş olmaktadır.

Bir varlık-mahiyet ayrımından bahsetmek varlığın aksamalarının sunulmasını öncelikli olarak gerekli kılmaktadır. İbn Sînâ’ya göre varlık ikiye taksim olunmakla beraber bunlar; zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklinde olmaktadırlar. Ve bu ayrım varlığın kategorilerinden kaynaklanmaktadır. Varlığın kategorilerini incelemek tezimiz açısından önem arz etmekle beraber, bize zihnî varlığa giden yolda önemli ipuçları

¹⁶³ Başlıkta arapça teribini kullandığımız bu kavramı bundan sonra “zihnî varlık” şeklinde kullanacağız.

¹⁶⁴ Başlıkta “mahiyet-vücut” şeklinde orijinal halini kullandığımız bu kavramı bundan sonraki bölümlerde tezin akışına uygun olması açısından “varlık-mahiyet” teribi şeklinde kullanacağız.

sunacaktır. Çünkü varlığın mahiyetine bağlı olarak ele alınan zihnî varlık kategorik değişimlere uğrayabilmektedir.

Eflâtun (ö.M.Ö.347) nesnelerin suretlerini tam manasıyla metafizikleştirip, maddi âlemden koparmış, Aristoteles ise suretlerin gerçekliğini tümünden fiziksel âleme indirip soyut hallerinin salt mantıksal kavramlar olduğunu iddia etmiştir. Aristoteles'ten sonra İbn Sînâ'ya dek tartışmanın süreci, suretin maddeyle ilişkisi üzerine devam etmiştir. İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımı yaparak tartışmayı madde-suret ilişkisi bağlamından çıkarmakla beraber, birlik-çokluk ilişkisini tüm açılardan içeren bir varlık-mahiyet tartışmasına dönüştürmüştür. Ama mahiyet kavramını basitçe mantıkî bir kavram olarak kullanmayı tercih etmemiştir. Soyut şekliyle insan aklı tarafından algılanan ve bu bağlamda bir itibar olarak görünen mahiyeti, aynı zamanda bir “şey” olarak kullanarak İslâm düşüncesinde ardından gelenleri meşgul edecek birçok problemin ilk nüvelerini ortaya koymuştur. Mahiyetin bu şekilde kullanımı Tanrı-âlem, illet-malul, madde-suret, tümel-tikel, nefis-beden, meleke-fiil ve yöneten-yönetilen gibi birlik-çokluk ilişkisinin bütün alt kollarını öylesine etkilemiştir ki İbn Sînâ sonrasında varlık-mahiyet ayrımı felsefî çözümlenmenin olmazsa olmaz aracına dönüşmüştür. Başka bir ifade ile İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı onun felsefî öğretilerinden de bağımsızlaşarak bir felsefî teorem olmaktan çıkıp İslâm'da nazârî düşüncenin kaçınılmaz olarak kendisini içinde bulduğu bir hal almıştır.¹⁶⁵

Varlık-mahiyet ayrımının İslâm düşüncesinde en temel felsefî tezlerden biri olduğunu zikreden Izutsu'ya göre; bu ayrımın Müslümanlar arasındaki ontolojik-metafizik düşünmenin ilk adımını oluşturduğu iddia edilebilir ve İslâm metafiziğinin bütüncül yapısının temel dayanak olarak yine bu ayrımı esas aldığı ifade edilebilir.¹⁶⁶ Ve varlık-mahiyet ikilemini İslâm felsefesine açık seçik bir şekilde dâhil eden ilk kişinin Fârâbî olduğu belirtilir.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, **İslam felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s.628.

¹⁶⁶ Toshihiko Izutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s.129.

¹⁶⁷ Izutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, s.136. Aynı yer; Bu yeni katkı konusundaki en önemli nokta, bu iki unsur arasındaki ilişkiyi tasvir ederken Fârâbî'nin “*ariz*” yani “(dışarıdan) uruz eden” ve “*lazım*” yani “ayrılmaz yahut zati nitelik” kelimelerini kullanmış olmasıdır. Ariz kelimesi aynı kökten gelen ve kategorilerde bir cevherin aRâzî özelliği manasını taşıyan “*araz*” kelimesiyle yakından ilgilidir.

İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımının ardında, “şeylerin” ne olduğuna dair bilginin, onların varlık tarzlarından bağımsız bir biçimde tasavvur edilebileceği şeklinde bir düşünce yatar. Buna göre var olup olmadığına dair bir soruşturmaya girmeksizin bir şeyin ne olduğunu yani mahiyetini bilebiliriz. Örnek olarak bir ankanın var olup olmadığından bağımsız bir biçimde, ne olduğunu tasavvur eder, sonra tasavvur ettiğimiz bu mahiyetin var olup olmadığını soruştururuz.¹⁶⁸ “Şeyin” mahiyetini idrâk etmekle onun varlığını idrâk etmek iki ayrı düşünme filine aittir.

Şimdiye kadar varlık-mahiyet ayrımının nasıl nüvelendiğine ve İbn Sînâ'nın bu ayrıma giderken hangi yollardan geçerek, neleri kendi teorisine alımladığına değindik. Bundan sonra varlığın bedâhetine İbn Sînâ'nın kendi sözlerinden pasajlar vererek, yorumlarımızla açıklık getirmeye çalışacağız.

İbn Sînâ varlığın bedihiliğine dair görüşlerini pek çok eserinde serdetmekle beraber en kapsamlı halini *Metafizik 1.5.*'de şu şekilde ifade etmektedir:

“Mevcut, şey ve zorunlu nefste anlamları ilksel olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Zira önerme arasında bazı apriori ilkeler vardır ki, onlar kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlıdır. Bunlar hatırlanmadığında veya kendilerine delalet eden lafız anlaşılmadığında, o ilkeler vasıtasıyla bilineceklerin bilgisine ulaşmak mümkün değildir.”¹⁶⁹

İbn Sînâ'nın bu pasajda vurguladığı gibi insan zihninin herhangi bir nazar ve tefekküre ihtiyaç duymadan özü gereği kavradığı bilgiler vardır. Yani bunlar insan zihninde kendiliğinden apaçık olarak bulunan bilgilerin ta kendileridir. Eğer böyle olmasaydı yani bizler bilgi edinmeye bir noktayı temel sayarak başlıyor olmasaydık bu durum bizi teselsüle düşürürdü. Çünkü belirli bir noktayı başlangıç saymadan yol almaya çalışmak sonsuza giden bir devirden başka bir şey olmayacaktır. İşte tam da bu yüzden “varlık” gibi bir kavram başka kelimelerle açıklanmaya ihtiyaç duyulmaksızın apaçık olarak anlaşılır ve başlangıç sayılır bir durumu haizdir.

Temel kavramların teknik bağlamında öğrenilmesi mevzu bahis olamayacağından, onlar özü gereği yani kendiliğinden bilinen “verili” kavramlar

¹⁶⁸ Üçer, s.89.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.27.

olmaktadırlar. Öğrenme faaliyeti ise bilinenden dayanak olarak bilinmeyenin bilgisini elde etme şeklinde hâsıl olmaktadır. Bu yüzden diğer kavramların öğrenilmesi ve bilinmesi işte bu temel kavramlar sayesinde ve onlar dayanak alınarak gerçekleşir. Temel kavramları temel olma vasfını haiz kılan ise onların en genel ve kapsayıcı kavram olmalarıdır. Bu minvalde “*var olan*” kavramının en genel kavram olduğunu zikretmek hiç şüphe getirmeksizin doğru olacaktır. Çünkü bizler hangi kavramı inceleysek, o kavramın “*varlık*” kavramı dâhilinde olduğunu görürüz. Ve hiçbir kavram varlık kavramının öncesinde yer alamaz.¹⁷⁰ Bu da bizi varlık kavramının ne denli apaçık ve kendiliğinden bilinir olduğu gerçeğine kuşku duyulmaksızın ulaştırır.

İbn Sînâ varlığı taksim ederken insan aklının algıladığı yani “*akledilir*” ve insan duyularının duyumsadığı “*duyulur*” alan olarak ikiye ayırır. Duyulur alan maddî ve cismanî olana tekabül ederken, aklî alan ise maddî olmayan soyut alana denk düşmektedir. Öyle ki varlık alanı akledilir ve duyulur olarak bilginin elde edilmesine imkân sağlamakta ve konumuz bağlamında zihnî varlığın akledilir alana hasredildiği ortaya çıkmaktadır. Zihnî varlığın duyulardan ziyade aklın kavradığı bir zeminde meydana geldiğini ifade etmek yerinde olacaktır.

Varlık kavramının bedihiliği vurgulandıktan sonra İbn Sînâ’nın varlığı tüm mevcûdâta nasıl yüklem yaptığına değinelim. Böylelikle varlık kavramının mevcûtlar arasında eşit anlamlı olmadığını dile getiren İbn Sînâ’ya göre;

“...bunların tamamı isim ittifakıyla (eş seslilikle) söylenir ve üç kısma ayrılır. Şöyle ki: Bunlardaki anlam (a) ya başka yönlerden farklılaşsa bile kendinde aynıdır/birdir (b) ya aynı değildir, ama aralarında bir tür benzerlik vardır (c) ya da aynı da değildir, aralarında benzerlik de yoktur. Aynı anlamda olup sonra farklılaşanın örneği, “*varlık*” anlamıdır. Varlık anlamı pek çok şeyde aynıdır, fakat onlarda bütün yönlerden tek bir biçimde mevcut olmadığı için o şeylerde farklı farklıdır. Bir kısmı için önce, bir kısmı için sonradır. Cevher için, cevherin ardından gelen diğer şeyler için varlıktan öncedir. Cevherlerin bir kısmı için varlık, cevherlerin diğer bir kısmından öncedir. Aynı şekilde arazların bir kısmı için varlık, arazların diğer bir kısmından öncedir. İşte bu öncelik ve sonralık yoludur.”¹⁷¹

¹⁷⁰ Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010. s.23.

¹⁷¹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s.22.

İbn Sînâ'nın bu pasajda zikretti üzere varlık anlamı birçok şeyde aynı olmaktadır. Fakat bu şeylerde tüm açılardan tek bir biçimde bulunmamaktadır. Yani farklı farklı bir şekilde mevcûd olabilmekte bu da varlığın dereceli bir biçimde yer alabildiğinin göstergesi olmaktadır. Varlığın kategorileri bu şekilde oluşmaktadır. Örneğin cevherler içerisinde ayrıık cevherler varlıkta öncelik bakımından diğer cevher türlerinden daha öncedir. Bu da varlık anlamının dereceleniş şeklinin vücûd bulmuş halini göstermektedir.

Yukarıdaki pasajın devamında İbn Sînâ şöyle aktarır:

“Yine varlık, daha layıklık ve uygunluk yoluyla da farklılaşır. Varlık, şeylerin bir kısmının zatından gelirken, bir kısım şeylere başkasından gelir. Bizatihi mevcut olan ise varlık bakımından bigayrihi mevcuttan daha evlâdır. Anlam bakımından daha önce olan her şey, o anlama daha layıktır, ama bunun aksi doğru değildir. Bazen iki şey, herhangi bir anlamda ortak olurlar ve o anlam, iki şeyden biri için daha önce olmaz, aksine anlamda ikisi beraber olurlar. Fakat ikisinden bir o anlama diğerinden daha layık olur, çünkü anlam ondan daha tam ve daha süreklidir.”¹⁷²

Burada İbn Sînâ'nın zikretmek istediği varlığın şeylerde farklılaşmasının sebepleridir. Mesela varlığı kendinden olmasının anlamı, onun zorunlu varlık olarak adlandırılmasını gerekli kılmaktadır. Varlığını başkasından alanın durumunu ise mümkün varlık olarak adlandırmamızın yerinde olacağıdır.

“Lafızdan anlaşılın anlam soyutlandığı takdirde bir olan, ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayana gelince, buna bazen “dereceli anlamdaş” isim denir, bazen de başka isim verilir. Dereceli anlamdaş (müşekkek) isim, yukarıda belirttiğimiz gibi bazen mutlak olur, bazen kitaba, neştere ve ilaca tıbbî dememiz gibi tek bir ilkeye nispeti bakımından olur veya ilaca, spora ve tedavi amaçlı kan almaya sıhhi dememiz gibi tek bir amaca nispeti bakımından olur ve bazen de bütün nesnelere ilâhî dememiz gibi tek bir ilke ve gayeye nispeti bakımından olur.”¹⁷³

İbn Sînâ'nın zikrettiği bu pasajda, varlık kavramının şeylere “müşekkek” yani dereceli anlamdaş olarak yüklenmesi anlatılmaktadır. Varlık kavramı bazen tek bir ilkeye, bazen tek bir amaca, bazen ise tek bir ilke ve gayeye nispet ile gerçekleşirken bu yüklemleme dereceli bir şekilde olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre varlık anlamı şeylere eşit

¹⁷² İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.22.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.23.

anamlı bir şekilde yüklenmemekle beraber o (varlık), eşadlı bir lafız olarak değerlendirilmektedir.¹⁷⁴

İbn Sînâ, “*mevcûd*” lafzının anlamını irdeleyerek bu lafzın delalet ettiği anlamı, şeyin sahip olduğu özel hakikatten ayırmakta ve bu anlamın “*bir*” ve “*şey*” gibi bütün tasavvurların en geneli olup bedîhi olduğunu belirtmektedir. Peki nedir bu bedîhi olan? İbn Sînâ’nın çözümlemesinin buna verdiği cevap, “*el-vücûdu’l-isbati*” yani genel varlık yüklemesidir. Bu anlam bulunduğu bütün nesnelere aynı derecede bulunmadığından cins değildir. Şu halde mevcûd, “bütün nesnelere bulunan söz konusu ortak anlama sahip olan” demektir. Eğer bu anlam, bulunduğu bütün şeylere eşit derecede yüklenmiyorsa bu, şeylerin aynı derecede mevcûd olmadığı, bilakis aralarında söz konusu anlamın farklılaşmasından kaynaklanan bir mevcûdiyet farklılaşması olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlama sahip olmadaki öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık ve daha layık olmak bakımından farklılaşmalar mevcûd olma derecesinde, dolayısıyla da varlık yüklemine konu olmada farklılaşmaları zorunlu kılmaktadır.¹⁷⁵

İbn Sînâ’ya göre metafizik düşünmenin ilk ve nihai öznesi “mevcûd” tur. Bu da fiilen var olan somut varlıklara tekâbül etmektedir. Onun bütün metafizik düşüncesini, karşımızda duran vasıtasız gerçekliğin yapısının zihinsel bir tahlili oluşturmaktadır. İbn Sînâ işe birincil ve aracısız olguları tazammun eden mahiyetlerden başlamamaktadır. Aksine o, somut nesnelere başlayarak, onları kavramsal bir tahlille sınyarak iki kurucu unsura ulaşır. Bunlar da varlık ve mahiyetin ta kendileridir. Ve böyle yapmış olmak aslında somut nesnelere fiilen bu iki kurucu unsurdan bileşik olduğunu öne sürmekle aynı manaya gelmemektedir.¹⁷⁶ Yani somut nesnelere zorunlu olarak varlık ve mahiyet bileşiminden meydana gelmiş olmamaktadır. Bizatihi bu söylem İbn Sînâ’nın zihnî varlık delilleri ile örtüşmez. Çünkü zihnimizde mahiyetini tasavvur ettiğimiz şey bizzat dışarıda var olmayabilir. Bu da mahiyetin zorunlu olarak varlığı gerektirmeyeceğinin ispatıdır.

Varlık kavramı hakkında serdettiğimiz bu görüşlerden sonra mahiyet kavramının detaylarını açıklamaya geçebiliriz.

¹⁷⁴ Üçer, s.74.

¹⁷⁵ Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, **İslam felsefesi: Tarih ve Problemler**, s.636.

¹⁷⁶ Izutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, s.143.

İbn Sînâ mahiyet kavramına değinirken yine *Metafizik 1.5.*'de şu sözleri sarfetmektedir:

“..... her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir. Bu bağlamda üçgenin “o üçgendir” (denen) bir hakikati ve beyazın “o beyazlıktır” (denen) bir hakikati vardır. İşte bu, bazen özel varlık (el-vücûdu'l-hâss) diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla (yani özel varlıkla) müspet varlığın (el-vücûdu'l-isbâti) anlamını kastetmiyoruz. Çünkü varlık lafzı pek çok anlama gelir. Bu anlamlardan birisi şeyin sahip olduğu hakikattir. Buna göre şeyin sahip olduğu adeta onun özel varlığıdır.”¹⁷⁷

Bu pasajla vurgulanan, şeylerin bizzat kendilerine ait ve kendilerini diğer şeylerden ayıracak anlamlara sahip olmalarıdır. Öyle ki sahip oldukları bu anlam, onların sahip oldukları hakikatin özel varlık olarak nitelenmesi gerekli kılacaktır. Bu özel varlık onları yani şeyleri, ispatî varlık (genel varlık)'tan ayırmakla yükümlüdür. Çünkü genel varlıkta, varlığın şeylere eşit olarak yüklendiğini hatırlarsak burada daha önce zikrettiğimiz gibi varlığın müşekkek (dereceli anlamdaş) bir şekilde yüklendiğini görürüz. Üçgenin, “o üçgendir” denen hakikati onu diğer tüm şeylerin hakikatlerden ayırarak kendine has (özel) kılmaktadır. Bu anlamda özel varlık şeylere yüklemlelendiğinde, o şeylerin hakikatinin varlığını kabul etmekle beraber, yine şeylerin aynı zamanda genel varlık şemsiyesi altında bulunduğunu da zikretmek gerekecektir. Buna örnek olarak “yedi başlı ejderha” vardır dersek, yedi başlı ejderhanın zihinde bulunuşuna bir anlam yüklemiş oluruz. Ve bu anlam genel varlık kategorisine girecek, yedi başlı ejderhanın nasıl bir varlığa sahip olduğunu sorgulamak özel varlık kategorisine dâhil olacaktır. Bu da bize bir şeyin var mıdır sorusuna muhatap olmadan önce hakikatine dair bilgisinin önceden edinildiğini belirtmiş olmaktadır.

“Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de “isbât (olumlama)” ile eş anlamlı “varlık”tan ayrı olduğu malumdur. Şöyle ki: “Falan hakikat ya dış dünyada ya nefslerde ya da mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur” dediğinde, bu ifadenin anlaşılır ve belirgin bir anlamı vardır. “Falan hakikat, falan hakikattir” veya “Falan hakikat, bir hakikattir” dediğinde ise, hiç kuşkusuz o,

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.29

anlamsız ve boş bir sözdür. “Falan hakikat, bir şeydir” deseydin, bu da meçhulü bildirmeyen bir söz olurdu.”¹⁷⁸

İbn Sînâ'nın vurguladığı bu pasaj bize, aslında genel (*isbâtî*) varlığın bünyesinde bir mahiyeti barındırmadığının ipuçlarını verir. Çünkü genel varlık tüm şeylere varlık anlamı bakımından yüklenmekte, sonrasında özel varlık ile buluşmasıyla beraber bir mahiyeti edinmektedir. Bu da bize mahiyetin varlıkla beraber anılmasının yani mahiyetin varlığa yüklenmesinin bir varlık hiyerarşisine imkân sunacağını bildirir. Şeylere eşit (*mütevati*) olarak yüklenen varlık anlamı ile dereceli (*müşekkek*) olarak yüklenen varlık anlamının vücuda geldiği bu pasajın içeriği, varlık-mahiyet ayrımının açık seçik netleştiği gerçeğini önümüze serer.

İbn Sînâ'nın mahiyetin üçlü bulunuş tarzı ile ortaya koyduğu görüşler bize mahiyet hakkında daha kesin bilgiler edinme imkânını sunacaktır. Ona göre;

“Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşüncede) olur. Dolayısıyla mahiyetler üç şekilde değerlendirilir. Birincisi mahiyetin, iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisinde ilişenlerine izâfe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü vaz'etme, yükleme, yüklemedeki tümellik, tikellik, yüklemedeki zatîlik ve arazîlik gibi ileride öğreneceğin arazlar ilişecektir.”¹⁷⁹

Bu pasajdaki mahiyet türlerinden “*mutlak mahiyet*” anlamındaki ilk zikredilen tanım yani kendinde mahiyet diğer iki mahiyet türünü de içerdiği için öncelikle onu ele almak doğru olacaktır. İkinci mahiyet dış dünyada tahakkuk ettiği için “*muhakkak mahiyet*”, üçüncü mahiyet ise tasavvur edildiği için ancak zihinde bulunabilen ve “*mücerred mahiyet*” olarak anılan mahiyet çeşididir. Mutlak mahiyet kendinde olmaklığı bakımından yani tanımına karşılık gelmektedir. Buna örnek olarak insanın “*hayvan-ı nâtık*” olarak tanımlanabilmesini verebiliriz. O halde insan düşünen canlıdır ve canlılığın

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.29

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay. 2013, s.7-8.

gereği neyi içeriyorsa insan ona sahip olur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre “bir şeyin mahiyetine delalet eden, o şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu anlama delalet edendir.”¹⁸⁰

Bütün mahiyetler sadece kendileri olmak bakımından neyse odurlar. Bunların dışta veya nefste bulunması, tanımlarına hiçbir şey katmaz. Dışta veya nefste bulunuş arasındaki yegâne fark, dışta bulunan mahiyetin duyulur (*mahsus*), nefste bulunan mahiyetin ise mâkul oluşudur. Aklî idrâk de mâkul bir mahiyetin nefste meydana gelmesidir. Bu anlamda husûl kelimesi, zorunlu olarak zihnî varlığı yani mahiyetin nefste olmasını ifade eder. Bu durum zihnî varlık ile husûl görüşünün birbirini zorunlu kıldığını göstermektedir.¹⁸¹ Öyle ki mahiyetlerin tanımlarının değişime uğramayacağı gerçeği, onların sadece buldukları mahaller sebebi ile farklı hallere tekabül edebileceğinin yansımasıdır. Buna örnek olarak hâriçte bulunan buzun soğukluk vasfının, zihinde bulunduğu bu vasfın mahal değiştirmesi nedeniyle lazımlarını gerektirmeyeceğini ifade edebiliriz. Dıştaki ve zihindeki mahiyet, mahiyet olmaları itibariyle özdeşirler. Farklılık sadece mahalleri dolayısıyla meydana gelmektedir.

İbn Sînâ “özü gereği makul” ifadesini *Metafizik I.*'de dıştaki mahiyet ile zihindeki mahiyetin aynı mı olacağı sorusu ihtimalini göz önünde bulundurarak kullanmış gibidir. O burada şöyle açıklama yapmaktadır:

“Başkaları onları bilmeseler bile onların zatlarını bilmeleri ve ayrıca onların maddeden ve onun alakalarından aklın yapmasına gerek duyulan bir soyutlama sayesinde değil, zatlari gereği soyut olmaları demektir. Şayet onların bizdeki bu mâkulü, her açıdan onların kendisidir veya mislidir veya onların mâkulünün var olması için zatlariının nefste var olmasına gerek vardır demiş olsaydık, kuşkusuz imkânsız bir şey söylemiş olurduk. Çünkü onların zatı ayrıktır ve zatlariının kendisi, insan nefsi için bir surete dönüşmez. Eğer dönüşseydi, o zaman nefste her şeyin sureti bulunmuş ve nefis, her şeyi bilfiil bilmiş olurdu. Ayrıca onlar, tek bir nefis için suret haline gelirlerdi ve diğer nefisler bu nefsin aklettiği şeye sahip olamazlardı, çünkü onlara yalnızca bir nefis sahip olmuş olurdu.”¹⁸²

Yani bu pasaja göre İbn Sînâ, zihinde bulunan mâkul ile hâriçte var olan mâkulün tüm açılardan birebir aynı olamayacağını söylemektedir. Bize bu anlamı veren ise, zatlari

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*. s.30.

¹⁸¹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.66.

¹⁸² İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.128.

gereği soyut olmaları şeklindeki ifadesidir. Bu yüzden zihindeki mahiyet hariçteki mahiyetin zâtı olmamakla beraber onun anlamı olmaktadır.

Konumuz açısından zihinde bulunan yani mücerred mahiyetin nasıl dıştaki mahiyetle, mahiyet olmaklık açısından özdeş fakat buldukları mahalde farklılıklar gösterdiğini ortaya koyduysak, şimdi zihnî varlığa karşılık gelen mücerred mahiyetin İbn Sînâ'daki temellerini araştıralım ve görüşlerimizi bu doğrultuda serimleyelim. Ayrıca "*Mücerred Mahiyet*" (zihnî varlık); dışta fert olarak tahakkuk etmiş mahiyetin dıştaki eklentilerinden soyutlanmış, zihinde bir akledilir olarak meydana gelmiş halidir. Bu anlamıyla mahiyet, zihindeki akledilirle özdeştir ve "*Zihnî Varlık*" olarak adlandırılır.

Zihnî varlık, genel anlamda zihinde ki, buna soyut varlıkların zihni de dâhildir, özelde ise insan zihninde bulunan varlıkları ifade etmektedir.¹⁸³ Bu sayede bizler zihnimizde hariçte olmayan tasavvurlara yer verebilmekte, kavramların yani küllî mefhumların algılandığı zihinde bilgiyi edinebilmenin imkânını bulmuş olmaktadır. Bu küllî mefhumlar zihinde tasavvur edilmekte ve haricî varlıkta yani fertlerde kendilerine varlık kazanmaktadırlar.

Zihnî varlık meselesini ele alan İbn Sînâ düşünürlerinden Black; Şifa'nın Metafizik kısmının Birinci Kitap, 5. Bölümde, varlık olarak varlığı ve özelliklerini inceleyen metafizik biliminin, bir taraftan öz ya da mahiyete diğer taraftan da varoluşa tekabül edecek şekilde bir değil iki temel kavramı göz önüne almak gerektirdiğini vurgular. İbn Sînâ varlığın bu iki yönünü ilk "idealar" ya da "kavramlar" olarak düşünmektedir. İbn Sina'ya göre bu kavramlar kendileri yoluyla zımnen diğer bütün kavramları düşünebildiğimiz ve bu yüzden de diğer bütün kavramların bizim tarafımızdan düşünebilmek için bir ön şart olarak var saydığı kavramlardır. İbn Sînâ bu kavramların basit kavramlar düzeyinde düşünüldüğünde Aristoteles'in ilk önermeleriyle kıyaslanabileceklerini açıklamaktadır. Örneğin tam olarak karmaşık yargıların ve kanıtlayıcı akıl yürütmenin ilk ilkelerini biçimlendiren çelişki yasası gibi. Bu son derece temel ilk kavramlar "var olan" ve "şey" kavramlarıdır. İbn Sînâ bu kavramları öz ya da mahiyet kavramıyla, yaygın ifadesiyle söylersek, dilbilimsel olarak eşit görmektedir. Ne var ki İbn Sînâ'nın esas önem verdiği "var olan" kavramıdır. Çünkü o bir "şey" ya da bir

¹⁸³ Alper, **Varlık ve İnsan**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s.26.

“var olan” olmanın ilk bakışta bariz olmadığını kabul etmektedir. Yine de tam da herhangi bir mahiyeti ya da özü inceleyince, insanlık ya da atlık gibi, o mahiyetin ya da özün var olup olmadığını ya da daha da önemlisi nasıl var olduğunu kesin olarak söylemek mümkün olmadığından, bu ikisi farklı farklı ilk kavramlar olmak zorundadırlar. Yine tam da bu sebeple “varlığın” iki farklı kipte olmasını gerekli görmektedir. Biri bildiğimiz çevremizdeki maddi dünyadaki somut tekilliklerdeki var oluştur. Diğeri de bu mahiyet ya da tabiatın ruhlarımızdaki varlığıdır. Bu ikinci kipteki var oluş zihinsel varlıktan başka bir şey değildir. Aristoteles’in De Anima’sına kadar izi sürülebilecek olan şu fikri yansıtır: bir tabiat duyular ya da akıl tarafından tanınıp bilindiğinde o şeyin biçimi bir şekilde nefste mevcut olmaktadır. İbn Sînâ’nın tefsirine göre bir şeyin nefste olduğunu söylemek, bir özün ya da mahiyetin bir şekilde nefste var olduğunu söylemek demektir. İbn Sînâ bunun gerçek bir varlık ve oluş kipi olduğunda ve bu var oluşun tıpkı dış dünyadaki somut var oluş gibi olduğunda ısrarcıdır. İbn Sînâ’nın var oluş düzeniyle alakalı kendi eş anlamlı ifadeleriyle söylersek, ne biri ne de öteki daha az gerçekleştirilmiş ya da tesbit edilmiştir. İbn Sînâ ayrıca zihinsel varlığın mahiyetin varlığını sadece akılda değil aynı zamanda vehim gücünde de bulundurmaktadır. Bu kavramla kastı muhtemelen beş dış ve beş iç olmak üzere nefsin tüm duyularıdır. Her ne kadar somut olmayan salt zihinsel bir varlığa sahip olsalar da, zümrüd-ü ankalar ve tek boynuzlular gibi kurgusal varlıkların mahiyetleri ve tabiatları da aslında vardır.¹⁸⁴ Bu görüşlerine göre Black, İbn Sînâcı varlık-mahiyet bahsini varlık ve şey kavramı üzerinden yorumlayarak, İbn Sînâ ile örtüşen doğru noktalara temas etmektedir.

Varlık-mahiyet ayrımı üzerinden ele aldığımız zihnî varlık bahsini şimdi, zihnî varlığın madumu nasıl gerektirdiğini kısaca zikrederek tamamlayalım. Madum bahsi İbn Sînâ öncesinde pek çok İslâm düşünce ekolünün de tartışma zeminini oluşturmaktadır. Özellikle Mu’tezile’nin “madum bir şeydir” argümanı ve maduma dışta bir varlık nispet etmesi tartışmayı ateşleyen görüş olmuştur. Bunlardan hareketle İbn Sînâ *Metafizik I..5.*’de, madumun sadece zihnî bir varlığı olması hasebiyle hariçte bir varlığa sahip olmadığını söylemektedir. Ona göre mutlak madumdan asla haber verilemez. Çünkü bu imkânsızın varlığından bahsetmektir ki bu da mümkün görünmemektedir. Mümkün

¹⁸⁴ Deborah L. Black, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies*, Vol.61, 1998, s.6-7.

maduma dair haber verme ise ancak haice istinaden olabilir. Buna örnek olarak İbn Sînâ “kıyamet kopacaktır” ifadesini vermektedir. Ona göre bu ifadelerden “kıyamet” ve “kopacaktır” lafızlarını anlayarak bunlar üzerinden bir hüküm verebilmekteyiz. Bu hükmü ise zihnimizde vermekteyiz.¹⁸⁵ Bu da şuanda kıyametin kopmadığını bildiğimiz halde ileride kopacaktır hükmünün zihnimizde hâsıl olduğu anlamına gelmektedir. Böylece madum olana dair bilginin varlık üzerinden şekillenmesi ile yine zihnî varlığa birzemin teşkil ettiği görülmektedir.

Varlık-mahiyet ayrımı üzerinden ifade etmeye çalıştığımız zihni varlık bahsini şimdi de cevher-araz ayırımından yola çıkarak değerlendirmeye çalışalım.

2.3. Cevher-Araz Ayrımı Açısından Vücûd-u Zihnî

Zihnî varlık tartışmalarının temelini oluşturan mühim problemlerden biri de bilginin araz olduğuna dair söylemdir. İbn Sînâ bilgiyi zihinde hâsıl olan suret olarak ifade ettiğinde, bu suretin bilgi olduğunu ve aklî bir idrak neticesinde husûle geldiğini söylemektedir. Bilginin oluşabilmesi için zihinde bir varlıktan bahsetmek zorundayız. Ve bu varlık yani bilgiyi temsil eden suret bulunduğu mahal itibariyle araz olmaktadır. Dıştaki mahiyeti ile lazımları itibariyle farklılaştığı iddiası, zihnî varlığı inkâr edenlere bilgi nasıl arazdır sorusunu sordurmaktadır.

Bilginin araz olduğu bahsinde cevher ve araz kavramının etrafında şekillenen sorunlar, bize cevherin tanımını yeniden hatırlatarak bilgiye dair net deliller ortaya koymaktadır. Şimdi bu konuya İbn Sînâ'nın kendi sözleri ile cevap verelim:

“Cevherin mahiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mahiyetine aittir. Çünkü o mahiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mahiyettir. Yani bu mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikte akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz yani ‘akılda bir konuda olmaksızın var olmak’ cevherin tanımı değildir. Onun tanımı akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. Eğer “akıl da dış kapsamına girer” denirse, şöyle yanıt verilir: ‘Dış’ ile kastedilen, cevher onda varlık

¹⁸⁵ İbn Sînâ, **Metafizik I.** s.30-32.

kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir.”¹⁸⁶

Bu pasajdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere cevherin hariçte bir konuda var olmaksızın bulunması onun zatî özelliklerindedir. Cevherin mahiyeti onun hariçteki bir konuda bulunmaksızın varlığı ise akılda yani zihindeki varlığı bu kapsama girmemektedir. Zira İbn Sînâ meseleyi böyle çözmektedir. Ona göre cevherin zihindeki varlığı, cevher olması itibarıyla onun tanımında yer almaz. Yani zihindeki cevher bir konuda var olmaksızın bulunmak tanımından halîdir. Dıştan kastı ise cevherin fiillerinin ve lazımlarının meydana geldiği yer olmasıdır. Meşhur mıknaş örneği burada da geçerlidir. Ve mıknaşın mahiyeti demiri çeken olmasıdır. Ama mıknaş avuç içinde olduğunda demiri çekememektedir. Bu durum mıknaşın demiri çekme özelliğini haiz olan mahiyetini değiştirmemektedir. Sadece hariçteki lazımlarının gereğini zihindeyken şart koşmamaktadır. Bu örnekte görüldüğü gibi hariçteki mıknaş mahiyetinin lazımlarını iktiza ederken, temsilen avuç içindeki diye örneklediğimiz yani zihindeki bulunuşu ise mahiyetin lazımlarını gerektirmemektedir.

İbn Sînâ'nın *Metafizik 3.8.* 'de bilginin arazlığıyla ilgili şu ifadelerinde bulunan tartışma, temelde zihindeki suretin hem araz olup filozofların suret olarak tanımladıkları bilgiye hem de mahiyet açısından hariçteki nesnesiyle eşit olan mahiyete göndermede bulunmasından kaynaklanmaktadır:

“Bilgiye gelince, onun araz olduğu [iddiasına] yönelik bir itiraz vardır. Buna göre birisi şöyle diyebilir: Bilgi, varlıklardan soyutlanarak elde edilen suretlerdir. Bunlar cevher ve arazların suretleridir. Arazların suretleri araz olsa bile cevherlerin suretleri nasıl araz olur? Cevher zatı itibarıyla cevherdir, dolayısıyla mahiyeti de bir konuda bulunmayan bir cevherdir. İster aklî idrâke ister haricî varlığa nispet edilsin, onun mahiyeti her iki durumda da korunmaktadır.”¹⁸⁷

İbn Sînâ burada da mıknaş örneği ile bu itiraza cevap vermektedir. Ona göre hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunmamak cevherin mahiyetini teşkil etmektedir.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.126-127.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.126. İbn Sînâ'nın bilginin araz olduğu anlayışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status”, *Journal of Islamic Philosophy*, 2 (2006), ss.25-35.

Bu yüzden suretin zihinde var olduğunda bir mevzuda bulunması cevherin tanımıyla çelişmemektedir. Çünkü hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunmama durumu zihindeki suret için de geçerliliğini korumaktadır. Arazların ve cevherlerin neliğine ait tanımlar kendinde mahiyet düzleminde yapılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre mıknatıs hariçte iken demiri çekme özelliğine sahiptir. Ama avuç içinde olduğu zaman demir ile arasına engel girdiği için onu çekememektedir. Engel kaldırıldığında yine mıknatıs demiri çekme özelliğine kavuşmaktadır. Öyle ki mıknatısın avuç içindeki hali onu aslı özelliklerinden alıkoymamakta sadece mahiyetinin mahalli sebebiyle durumu farklılaşmamaktadır. Mıknatıs kendi olmaklığı açısından hiçbir şey kaybetmemektedir.

Son olarak İbn Sînâ bilginin araz olduğuna dair argümanlarında, ayrık cevherler, doğal ve matematiksel suretlerden de bahsetmektedir. Bu konuyu zikrettiği şu pasaja göre;

“O halde insan akıllarında o şeylerin zatları değil mahiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir. Onların hükümleri de, bir tek konu dışında, diğer akledilir cevherlerin hükmüyle aynıdır. Söz konusu tek fark şudur: Diğer cevherlerden ma'kûl bir anlam soyutlayabilmek için onların birtakım soyutlamalara muhtaç olmalarıdır. Ayrık cevherler ise anlamın olduğu gibi var olmasından ve nefsin onu kendisine yansıtmasından başka bir şeye muhtaç değildir. Doğal ve matematiksel suretler, kendi başlarına ayrık olarak var olamazlar, aksine onların bir akılda veya nefiste bulunmaları gerekir. Ayrık şeylerden olanlara gelince, onların bizden farklı varlıkları, onlara dair bilgimiz değildir, aksine onlardan etkilenmemiz gerekir ve böylelikle onların etkisiyle meydana gelen şey, onlara dair bilgimiz olur. Aynı şekilde onlar ayrık suretler ve ayrık-matematik şeyler olsalardı, onlara dair bilgimiz onlardan bize gelen şey olurdu ve onların kendileri bize taşınmak suretiyle bizde mevcut olmazlardı. Bilakis onlara dair bizde mevcut olan, hiç kuşkusuz, onlara benzeyen eserlerdir. İşte bu eserler bizim bilgilerimizdir.”¹⁸⁸

Bu pasajda İbn Sînâ'ya göre; doğal ve matematiksel suretlerden elde edilenler ile ayrık akıllar ve soyut cevherlerden elde edilen bilgiler yönünden farklılık arz etmektedir. Ama buna rağmen ayrık akıllar ve soyut cevherlerin suretleri ile doğal ve matematiksel suretlerin hükümleri aynı olmaktadır. Çünkü ayrık akıllar ve soyut cevherler özleri gereği mâkul oldukları için herhangi bir soyutlama işlemine gerek duymaksızın akledilirler ve o şekilde zihinde hâsıl olurlar. Ama doğal ve matematiksel suretler belirli tecrid

¹⁸⁸ İbn Sînâ, **Metafizik I.** s.129.

işlemlerinin ardından zihinde hâsıl olurlar. Öyleyse doğal ve matematiksel suretler mâkul anlam olarak hâsıl olduklarında zihinde bulunabilmektedirler.

İbn Sînâ'ya göre bilginin arazlığına konu olan cevher-araz ayrımının ardından, zihnî varlığın ispatına dair son delil olan küllî-cüz'î ayrımına değinerek ikinci bölümü tamamlamış olacağız.

2.4. Küllî-Cüz'î Ayrımı Açısından Vücûd-u Zihnî

Bu kısımda meselemizi ele alırken “küllî-cüz'î” kavramlarının yani “tümel-tikel” kavramları ile aynı manayı ifade ettiğinden hareketle konuya giriş yapmayı uygun görüyoruz.

İbn Sînâ *Metafizik 5.1.*'de tümelleri şekilde tarif eder;

“1-İnsan gibi, pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir. 2-Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir. Örnek olarak yedigen evin anlamını verebiliriz. Çünkü o, doğasında çok şeye söylenmek bulunduğu için, tümeldir. Fakat bu çokluğun hatta onlardan birisinin bile mevcut olması şart değildir. 3-Tasavvurunun çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir; ancak bir sebebin engellemesi durumunda çok şeye söylenmesi engellenir ve bir delil de o sebebi gösterir. Buna örnek olarak güneş ve yeri verebiliriz.”¹⁸⁹

İbn Sînâ'nın bu tanımlamalarının ardından zihni varlık bağlamında konuyu ele almak için yorumlarımıza geçebiliriz. İbn Sînâ'nın yukarıdaki pasajda zikrettiği üzere tümel kavramı küllî kavramına tekabül etmektedir. İbn Sînâ düşüncesinde tikel kavramı ise cüz'î kavramına karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Öyleyse İbn Sînâ'nın tümel yani küllîden kastı,” tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şey” tarifine denk düşmektedir.

Tümellerle ilgili iki temel sorun bulunmaktadır; birincisi tümelin zihinde, ikincisi ise dış dünyada bulunuşuyla alakalıdır. Birinci sorun bilginin ne olduğu, ikinci sorun ise mahiyetin dışta nasıl tahakkuk ettiği sorununun değişik açıdan ifade edilmesidir.

Tümellerin zihindeki varlığı ve birden çok fert arasında ortak olduğu meselesi ise, aslında bilginin mahiyeti ve dışa örtüşmesinin ne anlama geldiği meselesinin bir

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I.* s.172-173.

uzantısı olduğundan, bir yönüyle, zihni varlığın olup olmadığı, diğer bir deyişle zihnimizdeki kavramların dıştaki nesnelere mahiyetinin aynısı olup olmadığı sorunu altında ele alınmıştır.¹⁹⁰

“Bu bağlamda ‘tümel doğa dış dünyada mevcuttur’ dediğimizde, bu tümellik yönüyle tümel olması bakımından değil, tümelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşunu kast ederiz. Şu halde söz konusu şey, doğa olması yönünden bir şey, kendisinden tümel bir sûretin akledilmesine muhtemel bir şey olması yönünden de bir şey, bilfiil düşünülmesi yönünden bir şey, bizzat bu madde ve arazlara değil de o madde ve arazlara bitişmiş olsaydı başka bir şahıs olurdu hükmünün hakkında doğruluğu yönünden de bir şeydir. Bu doğa, birinci değerlendirmeye, dışta mevcuttur, ikinci, üçüncü, dördüncü değerlendirmeye ise, dıştaki bir tümellik olarak bulunmaz. Bu değerlendirme, tümellik anlamında sayılırsa, o doğa tümellik ile birlikte dışta mevcuttur. Bizim sözünü ettiğimiz tümellik ise, ancak nefste bulunur.”

İbn Sînâ'nın bu pasajda kastettiği tümellik, dışarıda bulunması itibariyle tümelin var olması değil aksine canlılık doğasının canlı olması halinde dış dünyada bulunmasıdır. Canlı olmaklığı bakımından canlı ifadesi mutlak mahiyete tekabül etmektedir. Ve mutlak mahiyet kendi olmaklığı dışında hiçbir şey ile nitelenemez. Bu yüzden dıştaki tümellik ile nefsteki yani zihindeki tümellik farklı şekillerde bulunmaktadır. Zihindeki tümellik akî bir suret şeklinde olurken, dış dünyadaki tümellik ise lafzî bir tümelliktir.

İbn Sînâ'da zihnî varlık kavramının ontolojik temellerini sunmaya ve delillendirmeye çalıştığımız ikinci bölümü tamamlayarak, üçüncü bölüme geçebiliriz.

¹⁹⁰ Türker, Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine, **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, c.1, s.1, 2014, s.36.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ SONRASI İLK ETKİLEŞİMLER: RÂZÎ VE TÛSÎ

3.1. Fahreddin Râzî: Tartışmayı Başlatan ve Eleştiriye Geliştiren Düşünür

İslâm düşünce geleneğinde İmam olarak da anılan Fahreddin Râzî (ö.1209), pek çok alanda eser vermiş olmakla beraber İslâm felsefesi bağlamında tartışılan bir takım meseleleri kendi ilmî süzgecinden geçirerek özellikle kelâm geleneğine pek çok açıdan katkılar sağlamıştır. Tahkik tarzını benimseyen Râzî eserlerinde bu usûlü kullanmış ve felsefî kelâma öncülük etmiştir. Meselemiz açısından ayrı bir yere ve öneme sahip olan Râzî, kelâm geleneğinde de sorun haline getirilip, ret yahut kabul görerek pek çok mütekellim tarafından incelenen “*Zihni Varlık*” bahsini geliştiren ve ilk kez meseleye başlık açan düşünürdür. İkinci bölümde temellerini İbn Sînâ’da incelediğimiz “*Zihni Varlık*” meselesi, Râzî’nin eleştiri ve etkileriyle müstakil bir problem olarak özel başlık altında ele alınmıştır. Biz de tezimizin üçüncü ve son kısmında, Râzî’nin “*Zihni Varlık*” hakkındaki görüşlerini “*Zihni Varlık*” konusunu en detaylı şekilde ve özel bahisler altında incelediği iki mühim eseri etrafında inceleyeceğiz. Bu eserlerin ilki pek çok konuda İbn Sînâ teorisini takip eder bir mahiyet arz eden “*el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât*” adlı eseridir. İkincisi ise tamamen kendi görüş ve fikirlerini serdettiği “*el-Mülahas fi'l-mantık ve'l-hikme*” adlı eseridir.

Râzî, *Mebâhis*¹⁹¹ adlı eserinde varlık konusunda İbn Sînâcı çizgiyi takip etmektedir. O bu eserinde tam anlamıyla İbn Sînâ felsefesinin bir dökümünü yapar mahiyettedir. Biz de bu bölümde *Mülahas*¹⁹² adlı eserindeki fikirleri ile *Mebâhis*’dekileri mukayese ederek sonuca varmaya çalışacağız. Zihni varlık bahsine geçmeden önce kısaca Râzî’nin varlık hakkındaki görüşlerine değinelim.

Râzî’ye göre varlık kavramı; kendisinden önceki birçok düşünürün ittifak halinde kabul ettiği gibi tanımlanamazdır ve en genel kavram olarak anılmaktadır. Varlık kavramı tüm bilgilerin öncesinde bedihî olarak bizde mevcuttur. Razi *Mebâhis*’te “*vücûd*” (الوجود) kavramını mutlak manada varlık için kullanırken “*mevcûd*” (موجود) kavramını ise bizzat

¹⁹¹ Bundan sonra “*Mebâhis*” şeklinde kısaltılmış olarak kullanılacaktır.

¹⁹² Bundan sonra “*Mülahas*” şeklinde kısaltılmış olarak kullanılacaktır.

var olan manasında kullanılmaktadır.¹⁹³ Ve yine Râzî'ye göre varlıkla alakalı üç konu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; varlığın ilk tasavvur olduğu, ikincisi; varlığın tanımının imkânsızlığı ve üçüncüsü ise varlığın tasavvur açısından “*evvelî'l-evâil* (اول الاوائل) yani ilklerin ilki olduğudur.¹⁹⁴ Râzî varlığı; tanımlanamazlığı ve bedihiliği bağlamında ilk ilke olarak bize sunuyor.

Varlık kavramının önceliğini bilgi teorisinde de ortaya koyan Râzî'ye göre; bilgi “tasavvur” ve “tasdik” olmak üzere iki kısma ayrılmakla beraber, tasavvur tasdikten evvel gelmelidir. Ve ilk tasavvurun varlık olması kaçınılmazdır.¹⁹⁵ Öyleyse varlık kavramı her şeyin bilgisinden önce var olmalıdır ve apaçık bilinmelidir. Kişinin kendisine dair bilgisinin de ancak varlık bilgisinden sonra olacağı ortadadır.

Râzî varlığı pek çok farklı ayırım tarzlarına konu etmekle beraber bizi ilgilendiren kısmı ise haricî/aynî varlığın karşısında konumlandırılan zihnî varlık şeklindedir. Ona göre varlık öncelikle zorunlu/mümkün/mümtenî (imkânsız) olarak üçe ayrılır.¹⁹⁶ Sonrasında zihnî ve haricî olmak üzere ikiye ayrılır. Zihnî varlık, imkânsız varlık türünün mahalli olmak durumundadır. Çünkü varlığı diğer varlıklardan ayırt edilemeyen imkânsız varlık ancak zihnî varlık kategorisi altında izah edilebilir. Eğer varlığı diğer varlıklardan ayırt edilebilir olsaydı bunun adı zaten haricî varlık olarak nitelenirdi. O halde zihnin, varlığına dış dünyada imkân tanımadığı imkânsız varlık ancak zihinlerde bulunabilir.¹⁹⁷

Râzî Mebahis'te zihnî varlığı kabule dair bir metin inşa eder gözükmektedir, telif zamanı yakın tarihe dayanan sonraki eseri Mülâhhas'ta konunun tam aksine görüşler serdetmektedir. Bu durum akıllara Mebahis'te usul açısından İbn Sînâ'yı aktarma yolunu mu seçti sorusunu getirmektedir?¹⁹⁸ Yoksa kısa bir süreç içerisinde fikrî bir dönüşüm mü yaşadı Râzî? Bu sorunun cevabını meselemizi sonlandırırken vermeye çalışacağız.

¹⁹³ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmî'l-İlâhiyyât ve't-Tabîyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990. c.I. s.97-98.

¹⁹⁴ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I. s.98.

¹⁹⁵ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I. s.98.

¹⁹⁶ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c.I. s.206-226. Dördüncü babı içeren ve on iki fasıldan oluşan bu kısımda Râzî, zorunlu/mümkün/mümtenî varlığı detayları ile açıklar.

¹⁹⁷ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c.I. s.439.

¹⁹⁸ Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017; Korkmaz tezinde bu kanaati sergilemektedir.

Râzî, zihnî varlığın bulunduğuna dair farklı bir takım delilleri Mebahis'te şu şekillerde zikretmektedir:

Öncelikle ontolojik düzlemde zihnî varlığın ispatını yaptığı Mebâhis'te bir başlangıç olarak “*Fer'i Kâide*” öncülünden bahseder. O da şu demektir ki, sıfatın var olabilmesi için bir konuya ihtiyaç duyduğu gerçeğinin kaçınılmazlığıdır. Eğer bir konu kendinde sabit olarak bulunmuyorsa, ona bir sıfatın yüklenmesi olası değildir. Sıfatın yüklenebileceği konunun kendinde sabit yani var olması elzem bir şarttır.¹⁹⁹ Öyleyse bir konunun kendinde sabitliği ona yüklenebilecek olan sıfatın imkânına zemin hazırlıyor olması, bize varlığın bedihîliğini, aslında tüm ilkelere dayanak teşkil ettiğini hatırlatmaktadır. Sıfatın varlığı mevsufun varlığına bağlı olmaktadır. Mevsuf sıfata dayanak olmakta ve bu fer'i kâide öncülü zihnî varlığa zemin hazırlamaktadır.

Râzî, Mebâhis'te ortaya koyduğu fer'i kâide öncülüne dair dört değişik önerme öne sürer. Ve bu önermeler Mebâhis'te zihnî varlığın ispatına dayanak olurken, Mülâhhas'ta tam aksine zihnî varlığa delil teşkil etmemektedir.²⁰⁰ Râzî'nin Mebâhis'te ortaya koyduğu dört önermeyi kısaca zikrelelim:

Birincisi; Varlık sübûti bir sıfat olmakla beraber onun husûlü, mahiyet kendisinde hâsıl olduğundan, bir mahiyete gerek hissetmemektedir. Yoksa teselsül kaçınılmaz olurdu. Mebâhis'te, hakkında yargıda bulunma imkânı olan tüm mahiyetleri zihnî varlık olarak kabul eden Râzî, zihnî varlık terkinde geçen “varlık” teriminin hariçte bulunan varlık anlamında değil, “akılda sabit olan” anlamında “sübût” manasına geldiğini söylemektedir. İkincisi; Selb yani olumsuzlamanın zihinde her hangi bir sübûtunun var olup olmadığına dair olan önermedir. Üçüncüsü; İmkânsızın sabit olmamasına karşın kendisi hakkında imkânsızlık ile hükmedilmesidir. Ve son olarak dördüncüsü ise madum ile ilgili verilen hükmün doğru olup olmadığı hakkındaki önermedir. Râzî bu önermelerden ilki hariç diğer üçünün dışta bir varlık sahibi olamayacağından ötürü zihinde varlığa sahip olmaları gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden bu önermeler zihnî varlığın delillerini oluşturmaktadırlar. Bu önermelerle zihnî varlığı kabul ettiği Mebâhis

¹⁹⁹ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, C.I. s.130.

²⁰⁰ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, C.I. s.130; Razi, *el-Mülâhhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009. s.35.

eserinin aksine, Mülâhhas'ta tüm bu önermelerin zihnî varlığa delil olma görüşünü reddeder.

Râzî, zihnî varlığın bulunduğu dair diğer bir delil olarak Mebâhis'te mahiyetin bulunuş şekline dair şunları zikreder:

“La bi şartı şey [mutlak] canlı hariçte mevcuttur” demek doğrudur. Fakat “bi-şartı la şey canlı [mücerred mahiyet] hariçte mevcuttur” demek doğru değildir. Çünkü canlı bu şart ile [dikkate alındığında] mücerred olur. Mücerredin ise hariçte varlığı yoktur. Tecerrüd şartıyla canlının varlığı zihnîdir. Haricî arazların kendisine arız olması açısından canlının hariçte vücudu vardır. Bu iki itibar [yani canlının zihinde ve hariçte olmaklığı] mahiyeti ve hakikati üzerine zaidir. Tecerrüd ve luhûktan katı nazarla bizatihi mehuz olan şey [yani mutlak mahiyet] basitin mürekkebi öncelmesi şeklinde söz konusu iki itibarı [yani mücerred ve muhlûta mahiyeti] önceler. Ona [mutlak mahiyete] emr-i ilahî denir. Hakikat ve mahiyet budur.”²⁰¹

İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışını dayandırdığı temel nokta, varlık-mahiyet ayrımı ile ortaya çıkan, mahiyetlerin bulunuş şekilleridir. Ona göre üç çeşit olan mahiyetlerden, mücerred mahiyetin zihinde bulunulması kaçınılmazdır. Yukarıdaki pasajda zikredildiği üzere Râzî, Mebâhis'te İbn Sînâ ile mahiyetlerin bulunuş şeklinde hem fikir görünür.

Râzî, Mülâhhas'ta mahiyetlerin bulunuş şekilleriyle ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Her şeyin kendisi ile birlikte olduğu bir hakikati yani, bir mâhiyeti vardır.1 Söz konusu bu mâhiyet, lâzım bir mâhiyet de olabilir, mufarık, yani ayrık bir mâhiyet de olabilir. Diğer bir ifade ile acaba bu mâhiyet kendine ilave olunan durumlardan ayrı olarak var olabilir mi yoksa var olamaz mı? Râzî, buna örnek olarak mâhiyete ilişik olarak hem ‘bir olma’ durumundan hem de ‘bir olmama’ durumundan söz edilebileceğini vurgulayarak temelde mâhiyeti bunlardan bağımsız, salt, kendi başına düşünülebileceğini ifade eder. Ancak, kendine ilave edilen eklerden mücerret olan şeyi bir de ‘tecerrüt olma’ kaydı ile birlikte düşünürsek, o zaman, mücerret olan şeyi kendine ilave edilen eklerin tamamından tecrît etmiş olmayız. Bu durumda da aslı olarak, mâhiyet, mâhiyet olması itibari ile, kendine ilişkin olan kayıtlardan ayrı bir durum ifade etse de, mücerret olarak

²⁰¹ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, C.I. s.141-142.

var olamaz. Bundan dolayı, Râzî, mâhiyetin akılda mücerret olarak bulunduğu tezini geçersiz bulmaktadır.”²⁰²

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere Râzî’ye göre; la bi-şart mahiyetin hariçte bulunduğunu söylemek, mücerred mahiyetin mutlak mahiyet anlamında kullanılır olması anlamına gelmektedir.

Râzî, kendisinden önceki düşünürlerden özellikle İbn Sînâ olmak üzere, Eş’arî geleneğin mümtaz temsilcilerinden İmam Gazzalî (ö.505/1111)’den de oldukça fazla etkilenmiştir. Zihnî varlığı kendi düşünce sisteminde aktaran Gazzalî’ye göre; bir şeyin önce dış dünyada (ayn’larda), sonra zihinlerde, sonra lafızlarda, daha sonra da yazıda bir varlığı vardır. Buna göre yazı, lafza; lafız da nefste bulunan manaya delâlet eder. Nefste bulunan ise dış dünyada mevcut olanın imgesi/misâlidir. Öyleyse var olmayan bir şeyin zihinde bir imgesi şekillenmez. Bu imge zihinde şekillendiğinde ise bu, o şeyin bilgisi olmaktadır. Çünkü bilginin manası; imgesi olduğu şeye duyular bakımından mutabık olarak nefste hâsıl olan bir imgenin kendisidir.²⁰³ Bilgiyi bir şeyin dış dünyadaki mutabakatanın duyular aracılığıyla sağlanarak nefste yani zihinde ortaya çıkması olarak değerlendiren Gazzalî’ye göre; varlıklar ikiye ayrılırlar: Bunlar, ilk olarak duyulur/mahsûs olan ve ikinci olarak zâtı hiç bir duyu ile doğrudan elde edilmeyip akıl yürütme ile bilinen varlıklardır.²⁰⁴ Aslında en açık tabiriyle bir şeyin varlığı ya dış dünyadadır ya da zihinlerdedir. Eğer dış dünyada ise bu durumda mukavvim olan zâtilerin hepsinin hazır bulunması gerekir. Eğer varlığı zihinlerde ise, bu varlık, dış dünyadaki varlığın imgesidir ve ona mutabıktır. Öyle ki bilginin manası da budur. Yani bir şeyi bilmenin anlamı; o şeyin suret, hakikat ve imgesinin zihinde varlık kazanmasından başka bir şey değildir. Bu bir şeyin suretinin aynada görünmesine benzetilebilir. Ancak ne var ki aynada yalnızca mahsûsâtın imgeleri var olur. Buna rağmen zihin ma’kûlâtın misâllerinin varlık kazandığı bir aynadır.²⁰⁵ Bu sözlerin sahibi olan Gazzalî, zihnî varlığın dış dünyadaki varlığın bir misâli yani örneği olduğunu savunur. Bu noktada ikinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, İbn Sînâ’nın zihnî varlık görüşündeki misil yani mutâbakat

²⁰² Fahreddin Râzî, **el-Mûlahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme**, s.39.

²⁰³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **Mi’yâru’l-İlm**, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, 1. Baskı, s.56.

²⁰⁴ Gazzâlî, **Mi’yâru’l-İlm**, s.78.

²⁰⁵ Gazzâlî, **Mi’yâru’l-İlm**, s.100.

görüşünden farklılaşır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre zihindeki varlık dış dünyadaki ile mahiyetleri itibariyle aynı fakat mahalleri itibariyle farklılaşmaktadır.

Zihnî varlık anlayışının ontolojisini ele aldıktan sonra şimdi epistemolojik kısmının Râzî tarafından nasıl ortaya konulduğuna değinelim. Özellikle bu kısımda Râzî'nin görüşlerinin, İbn Sînâ'ninkilerden önemli ölçüde farklılaştığına şahit olacağız.

Öncelikle bilgi bahsi ile konuya başlayarak Râzî'nin iki eseri arasındaki dönüşümleri ortaya koymaya devam edeceğiz. Râzî *Mebâhis*'te ve *Mülahhas*'ta bilginin izafet olduğu konusunda aynı görüşü savunmaktadır. Bununla beraber *Mebâhis*'te zihnî varlığı kabul ettiği halde bilginin izafet olduğu hususundaki görüşünü savunur. *Mülahhas*'ta zihnî varlığı reddettiği halde yine bilginin izafet olduğunda kararlı bir şekilde aynı fikirdedir. Bunun gerekçesi nedir?

Râzî'ye göre tıpkı varlık kavramı gibi bilginin bilgisi de apriori olarak bilinmektedir. Bundan dolayı bilginin de hiçbir şekilde tanımının yapılması mümkün değildir. Râzî için zihnin formla ilişkisinden (*izâfet*) bahsetmeden yapılan formun, maddesinden soyutlanması, formun zihinde bulunması ve formla zihnin birleşmesi (*ittihat*) tarzındaki tüm bilgi tanımlamaları kesinlikle yanlıştır. Bilme fiilinde bilen ve bilinen olarak iki şey mevcuttur. Bilgi, bu şeyler arasında ilişki kurmaktan müteşekkildir. Yani bilgi, sadece soyutlama ve formun zihinde bulunması değil, soyutlama ya da formun zihinde bulunmasına ilave bir şeydir. Bu da tam olarak zihnin, bu formla olan ilişkisidir. Böylelikle her şey bilgi ile anlamını bulmaktadır ve bilgi kendi dışındaki her şeyden daha bilinirdir.²⁰⁶

Râzî varlıkla eş değerde saydığı bilginin sübûtî bir şey olduğunu belirttiği *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta, bu durumun üç ayrı şekilde olabileceğini ortaya koyar:

1. Bilgi ya hakiki bir sıfattır,
2. Ya izafettir,
3. Ya da izafetle beraber bir sıfat olmaktadır.²⁰⁷

²⁰⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, C.I. s. 450-453.

²⁰⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, C.I. s.444; Razi, *el-Mülahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, s.160.

Buna göre, bilginin muntabı suretle birlikte bir izâfet olduğu yani bilinene ait suretin intiba etmesi idrâk adına yeterli değildir. Buna ilaveten özel bir izâfetin meydana gelmesi gerekir.²⁰⁸ Mebâhis'te bu önermeyi savunan Râzî'ye göre Mülahas'ta ise bilgi, bilen ile bilinen arasındaki izâfetten müteşekkildir.²⁰⁹ Her iki eserinde de bilginin izâfet ile meydana gelebileceğini savunan Râzî, Mebâhis'te kabul ettiği intiba kavramını Mülahas'ta redde yönelir. Ve intiba kavramı İbn Sînâ'nın bilgi anlayışında temel bir değere sahiptir. Birinci bölümde husûl, temessül, irtisam, huzur ve intiba kavramlarının müteradif olduğunu zikrederek zihinde hâsıl olan bir suretten bahsetmiştik. Öyleyse zihinde intiba eden suretin yani mahiyetin varlığı, zihnî varlığın delili olmakta iken, Râzî'nin intiba kavramını reddetmesiyle beraber İbn Sînâ'nın görüşünü mesnetsiz bırakmış olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre idrâk, husûlün kendisi olmaktadır. Dolayısıyla intiba kavramını reddeden Râzî'ye göre idrâkin husûl ile bir sayılması mümkün görünmemektedir. Bizce intiba kavramını reddederek yerini bilginin sadece izâfetten ibaret olduğunu ikame eden Râzî, zihnî varlık teorisini kabul etmeme amacı gütmektedir. Râzî'nin bilginin izâfet olduğuna dair iddiasına mesnet olan gerçek onun optik kuramıdır. Ve bu görüşü onu, öncesinde kabul ettiği zihnî varlık anlayışının, sonrasında reddine sevk etmiştir.²¹⁰

Aklî idrâkin işlevleri hakkında görüşlerine yer verdiğimiz Râzî, hissî ve hayalî idrâk konusunda İbn Sînâ'nın aksine duruş sergiler. Mülahas'ta konuya değinirken, küllî idrâklerin sadece nefis tarafından gerçekleştiği, cüz'î idrâklerin ise bedenün kuvveleri tarafından meydana getirildiğinin bilinen bir gerçek olduğunu vurgular. Râzî ona göre nefsin her iki idrâk türünü de kendisinin gerçekleştirdiğini savunur.²¹¹ Yani Râzî bilinen gerçeğin, özelde ise İbn Sînâ'nın görüşlerinin aksine durumun böyle olmadığını ifade eder. Ona göre nefis sadece küllî idrâki gerçekleştirme görevini ifâ etmekle yetinmez. Aynı zamanda cüz'î idrâki de kendisi gerçekleştirir. Bu konuda İbn Sînâ tam aksini düşünmekte ve o küllî idrâkin nefis yani zihin tarafından gerçekleştirildiğini iddia

²⁰⁸ Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiye, C.I.** s.450.

²⁰⁹ Râzî, **el-Mülahas fi'l-Mantık ve'l-Hikme**, s.160.

²¹⁰ Kübra Şenel, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdel**, s.3. Ayrıca Râzî'nin bilginin izafet oluşu hakkındaki görüşleri için bkz. s.54-124.

²¹¹ Râzî, **el-Mülahas fi'l-Mantık ve'l-Hikme**, s.317.

etmekteydi. Cüz'î idrâkin ise iç duyuların belirli tecrid aşamalarından sonra gerçekleştirdiği bir eylem olduğunu savunmaktaydı.

Râzî'nin İbn Sînâ'yı en çok eleştirdiği nokta İbn Sînâ'nın bilgi tanımı üzerinedir. İbn Sînâ'ya göre bilgi, şeyin hakikatının onu idrâk edende temessülüdür. Bu anlamda bilgi zihinde temessül eden suretin kendisi olmaktadır. Ve bu suret ortak duyu ile başlayarak bir takım soyutlamalardan geçip aklî suret adını almaktadır. Ve bu suret tam anlamıyla soyuttur. İbn Sînâ'nın hariçteki nesnenin mahiyetiyle zihinde bulunan suretin mahiyetinin aynısı olduğu ve sadece mahaller sebebiyle farklılaştığını zikretmesi, onu sonrasında zihindeki bu suretin aynı anda hem cevher, hem araz olacağı eleştirisine muhatap kılacaktır. Üstâd bu problematiği önceden hisseder ve bu cevabı kendisi verir. Zihinde bulunan suret mahiyetinin levazımlarını gerektirmemesi açısından arazdır. Yani zihinde hâsıl olan bilgi arazdır. Ama zihindeki suretin hariçteki varlığı cevher olması bakımından mahiyeti itibariyle levazımlarını gerektirebilir. Ateşin hariçte yakma vasfını haiz iken zihinde ateş kavramı akledildiğinde yakıcı özelliğinin mahiyetinin levazımı olduğu için gerçekleşmemesi örneğindeki gibi.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşler doğrultusunda Râzî'nin *Mebâhis* adlı eserinde İbn Sînâ'nın fikirlerini ortaya koyma düşüncesini taşıdığını teyid edebiliriz. Bir tahkik usulcüsü olan Râzî, önce bir düşünürün görüşlerini detaylıca ele alır, sonra yorumlar ve eleştirir, en sonunda ise gerekçeli açıklamaları ile konuyu bağlar. Bu bağlamda Râzî'nin *Mebâhis*'teki görüşlerinin aksine *Mülâhhas*'ta zikrettikleri kendi düşünce dünyasına ait fikirlerdir. Ve en fazla yankı uyandıran görüşü ise bilginin keyfiyet olduğunu iddia eden İbn Sînâ'ya karşı tavrı takınarak, bilginin izafet olduğu ve araz olanın ise “bilinen” olduğuna dair inancıdır. Bu da Râzî'nin zihni varlığa reddiye sunmasının en büyük gerekçesidir.

3.2. Nasîruddîn Tûsî ve “Tecrid’ül-Akâid” Bağlamında Zihnî Varlık

İşârât geleneğinin Kelâmcısı Nasîruddîn Tûsî (ö.1274), felsefi kelâmın da kurucu isimlerinden sayılmaktadır. Fahreddin Râzî gibi Tûsî de meseleleri ontolojik açıdan inceleyerek kelâm geleneğinde felsefi yöntem ve doktrinlerin öne çıkmasını sağlamıştır. Bu bölümde Tûsî’nin “*Tecrid’ül-Akâid*” adlı eseri üzerinden zihnî varlık kavramı hakkındaki görüşlerine ulaşmayı hedeflemekteyiz. Zira Tûsî, pek çok konuda görüşlerine katıldığı ve dahası onu diğerlerine karşı savunduğu İbn Sînâ’nın fikirlerine önem etfetmektedir. Bu da onun özellikle varlık konusunda İbn Sinacı çizgide olduğunu bizlere göstermektedir. İbn Sînâ özelinde varlık-mahiyet ayrımının meydana getirdiği etki, sonrasında tüm İslâm düşünce ekollerinin bağımsız kalamadığı bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu meseleyi etkin bir şekilde ele alan “*Tecrid*” eserinin sahibi Tusi’nin, varlık hakkındaki görüşlerine değinerek asıl meselemize ışık tutalım.

Tûsî, “*Tecrid*”in ilk kısmına daha önce yapılan varlık ve yokluk tanımlarına yer vererek başlamaktadır:

“Bu ikisinin (vücûd ve ‘adem) 1. sâbitu’l-ayn ve menfiyyu’l-aynla yahut 2. kendisinden haber verilmesi mümkün olan ve nakîziyle yahut 3. bunların dışındakiyle yapılan tanımları (tahdîd), apaçık bir kısır döngü (devr) içermektedir.”²¹²

Tûsî’ye göre varlık ve yokluk kavramlarının tanımlanamaz olması, yukarıda verilen pasajdaki tanımların kısır bir döngü oluşturacağı yadsınamaz bir gerçektir. Tûsî, varlık ve yokluğun bedihiliği hakkında İbn Sînâ ile hem fikirdir. Ve varlığa dair yapılan tanımın her ne tür olursa olsun geçersiz sayılacağını aşikârdır.

Tûsî yukarıda geçen tanımların geçersiz olmasına karşın önceki filozof ve kelâmcıların bu tanımları sadece lafzî tarif olarak zikrettiklerini düşünmektedir: “Öyleki burada lafzın tarifi kastedilmektedir, çünkü varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur.”²¹³

Varlık kavramının anlam açısınından varlıklar nezdinde ortaklığını savunan çoğunluğun dayandığı delilleri Tûsî şu şekilde sıraya koyar:

²¹² Nasîruddin Tûsî, **Tecrîdü’l-Akâid**, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, İskenderiye: Dârü’l-Marifeti’l-Câmiyyeti, 1996, s.63.

²¹³ Nasîruddin Tûsî, **Tecrîdü’l-Akâid**, s.63.

1. Mutlak varlığı kesinleştirme anında zihnin tereddüt etmesi, 2. Mefhumun karşısının bir olması, 3. Taksimi kabul etmesi [varlığa] ortaklık verir.²¹⁴ Bu pasajda zikredildiği üzere Tûsî de filozoflar ve kelâmcılar gibi, varlığın anlam açısından ortaklığı noktasında serdedilen delilleri geçerli saymaktadır.

Tûsî'ye göre varlık, mahiyet olması bakımından mahiyetle kaimdir. Ve varlığın eklenmesi tasavvurda gerçekleşmektedir.²¹⁵ Yani bu öncül varlığın taksime konu olabileceğini ifade etmektedir

Varlığın mahiyetle kaim olması ise, ne mahiyetin varlığı ne de yokluğu hesaba katılmaksızın sadece kendinde mahiyet olarak gerçekleşir. Burada İbn Sînâ'nın varlığın mahiyete zaid olduğu fikrini göz önünde bulundurursak, Tûsî'nin yine üstadı takip eder çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre varlığın mahiyete eklenmesi de dış dünyada değil zihinde olmaktadır.

Tûsî, *Tecrid*'de aynı bölümde varlığın mahiyete zihinde eklendiği bahsinin ardından varlığın aksamalarını açıklamaya geçer. Buna göre varlık iki kısma taksim olunur: Birincisi zihnî varlık, ikincisi ise haricî varlıktır.²¹⁶ Harici varlık hususunda tüm ekoller adına bir mutabakat olduğundan söz edilebilir. Fakat Gazzalî öncesi mütekkellimlerin zihnî varlığı reddettiğini ve Tûsî'nin yine İbn Sînâcı ayırım şeklinde varlığı ayırdığını görmekteyiz. Zihnî varlık kısmına gelince ihtilaflar baş göstermektedir. Tûsî, zihnî varlığı hakiki önermenin doğruluğu ile kabul etmektedir. Hakiki önerme zihin dışında konusu madum olduğunda bile onu bilfiil doğrulayan önermedir. Hakiki önermenin sabit olması gerekmektedir. Nasıl ki sıfatın varlığı mevsufunun varlığını da zorunlu kılıyorsa, dış dünyada var olmayanların zihinde sabit olması gerekmektedir. Bu da zorunlu olarak zihni varlığa delil teşkil etmektedir. Buradan zihnî varlığı kabul eden Tûsî'nin, zihnî varlığa karşı çıkanlara karşı geliştirdiği argümanları ortaya koymaya çalışalım.

Zihindeki mevcud, lâzımlarının çoğu bakımından farklı olan surettir.²¹⁷ Zihinde bulunan suretin lazımlarının gerektirmemesi anlamına gelen son cümle, Tûsî tarafından

²¹⁴ Nasîruddin Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*, s.63.

²¹⁵ Nasîruddin Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*, s.63.

²¹⁶ Nasîruddin Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*, s.63.

²¹⁷ Nasîruddin Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*, s.64

zihnî varlığı inkar edenlere karşı bir argüman olarak kurulmuştur. Ve bu argüman bize İbn Sînâ'nın zihnî varlık hakkındaki görüşlerini hatırlatır. İbn Sînâ'ya göre zihinde bulunan suretin mahiyeti hariçteki mahiyeti ile mutabakat halindedir. Sadece zihindeki mahiyet hariçteki mahiyetin lazımlarını gerektirmemektedir. Nasıl ki hariçteyken ateş yakma vasfını hazi iken, zihinde bu özelliğini gerektirmeden var olmaktadır. Çünkü zihnî varlığın mahiyeti zihinde bulunsa bile onun lazımları ve hükümleri farklı olduğundan, zihin yakıcılık gibi sıfatlarla nitelenemez. Yoksa zihin ateşi tasavvur ettiğinde ateş yakıcı özelliği ile vasıflanmak zorunda kalırdı ki bu da İbn Sînâ'nın doktriniyle örtüşmemek anlamına gelirdi.

Yukarıdaki paragrafta verilen örnekte, zihindeki suretin yakma vasfını taşımayacağını zikreden İbn Sînâ'ya katılan Tûsî, bu suretin hariçteki suretin misâli/benzeri olduğunu söyleyerek bu hususta ondan ayrışır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre zihinde bulunan varlık ie hariçteki varlığın mahiyetleri aynı, yani onun misli durumundadır.

“Varlık, kendisiyle mahiyetin dış dünyada meydana geldiği bir mana değildir; bilakis varlık, meydana gelişir (husûl).”²¹⁸ diyen Tûsî'ye göre varlık, mahiyetin dış dünyadaki tahakkukunun bizzat kendisi olmaktadır.

“Şey'iyeye [ve varlık] birlikte bulunur (müsavakat). Onun dışında bir şeyle gerçekleşmez. Bu çatışma sofistin (mükabir) aklının gerektirdiğidir.”²¹⁹ sözleriyle Tûsî, İbn Sînâ, *Metafizik 1.5*'te, şey kavramının, mevcûd ve hâsıl kavramlarından ayrıştığını, fakat bu ayrışmaya rağmen birbirlerini gerektirdiklerini yani birbirlerinden ayrılmadıklarını belirttiği²²⁰ pasajdaki ifadeleri biraz daha geliştirmiş gözükmektedir.

Kendisine ârız olan itibârlar bakımından mâhiyetin üç yönü bulunmaktadır. Birinci yön mâhiyete ârız olan kesret, vahdet ve başka itibârların soyutlanması şartıyla kendisinden bahsedilen mâhiyettir ki “bi şartı lâ şey” (ماهية بشرط لا شيء) diye adlandırılan bu mâhiyet sadece zihinde bulunmaktadır. Mâhiyet bir de dış dünyaya yönelik olarak ele alınır ki buna “bi şartı şey mâhiyet” (ماهية بشرط شيء) denir. Mâhiyetin üçüncü yönü ise

²¹⁸ Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-Akâid*, s.64.

²¹⁹ Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-Akâid*, s.64.

²²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*. s.29.

onun zihinde ve dış dünyaya yönelik olmaksızın ne ise o olması bakımından ele alınmasıdır ki bu “lâ bi şartı şey” (ماهية لا بشرط شيء) tabiriyle ifade edilmektedir. Birinci mâhiyet mücerred, ikincisi mahlût, üçüncüsü ise mutlak mâhiyet diye de adlandırılmaktadır.²²¹

Son tahlilde Tûsî, İbn Sînacî çizgisini muhafaza ederek zihnî varlık doktrininde sadece zihinde bulunan suretin hariçtekin misali olduğunu savunarak, bir farklılık ortaya koyar. Bu şekilde kısaca zikrettiğimiz diğer deliller İbn Sînâ gibi Tûsî içinden zihnî varlığa delil teşkil etmektedir.

²²¹ Nasîruddin Tûsî, **Tecrîdü'l-Akâid**, s.73-74.

SONUÇ

İbn Sînâ felsefesinde zihnî varlık kavramı, temellerini araştırmakla beraber mesele psikolojiden hareketle, epistemoloji ve ontoloji açısından ele alınmıştır. Zihin kavramı İbn Sînâ eserlerinde nasıl ve ne anlamda kullanılıyor bunu ortaya koyarak kavram kaymasının önüne geçilmek hedeflenmiştir. İbn Sînâ tüm felsefî sisteminde bilginin oluşum süreçlerine dair fikrini sunarken epistemolojiden hareketle psikoloji üzerinde epeyce yoğunlaşmıştır. Ve tezin ilk bölümünde bu anlamda bir tutarlılık esas alınmıştır. Zihin aklî idrâk gücü olarak bilgiyi edinmekle beraber bir hâmil vazifesi görmektedir. Ve zihinde oluşan aklî suret bilginin kendisi olmaktadır.

Zihnin bir hâmil vazifesi gören, nefse ait güç oluşu bilginin oluşum aşamasında zihnî varlığı gerekli kılmıştır. Bu yüzden İbn Sînâ kendi felsefî sisteminde zihnî varlık temellendirmesi ile birlikte, varlık-mahiyet, madum, tümeller, bilginin kategorisi gibi konularda duruşunu netleştirmiştir. Böylece ikinci bölümde tezin nihai hedefi olan zihnî varlık kavramının İbn Sînâ felsefesinde hangi kategoriye tekabül ettiği araştırılmış ve sonuca ulaşılmıştır. Buna göre zihnî varlık kavramı küllî kavramları anlamının yolu olmaktadır. Bilgiden bahsedebilmek için küllî kavramlara ihtiyaç duyulmakta ve İbn Sînâ felsefesinde de bunun yeri zihin olmaktadır. Mahiyetler zihinde ve dışta konum itibari ile farklılık göstermekle beraber aslına ilişkin farklılık arz etmemektedir. Zihnî varlık kavramı hem varlık-mahiyet hem küllî-cüz'î hem de cevher-araz kavramları etrafında incelenmiştir. Bu bölümde incelenen konular tamamen İbn Sînâ'nın özgün eserlerine sadık kalınarak ele alınmış ve gerekçeli açıklamaları yapılmıştır. Buna göre muahhar dönem araştırma metinleri ise tâli bir vazife görerek meseleyi derinlemesine kavramak adına dikkate alınarak yardımcı kaynak mesabesinde olmuştur.

Son bölümde ise temellerini İbn Sînâ'ya borçlu olan bir kavramın yani zihnî varlık kavramının İbn Sînâ sonrası dönemde nasıl yankılar uyandırdığı ele alınmış ve bunun üzerinde en yeterli örneklere mesnet teşkil etmesi bağlamında müteahhirun kelamcılarında Fahreddin Râzî ve Nasîruddin Tûsî'nin özgün fikirleri incelenmiştir. Fahreddin Râzî özelinde zihnî varlık tartışmaları zirveye çıkmış ve ilk kez konu başlığı olarak İslâm felsefesi kaynaklarında yerini almıştır. Fahreddin Râzî'nin akamete uğrayan

görüşleri bir bütünlük içerisinde işlenmiştir. Râzî, Mebâhis adlı eserinde İbn Sînâcı bir tutum sergilemekle beraber, birçok doktrinine aynı zaviyeden bakmaktadır. Ama Mülâhhas adlı esere sıra gelince görüşleri tamamen değişmekte ve asıl kendi felsefî düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Tûsî ise Tecrid adlı eserinde tam bir İbn Sînâ takipçisi olarak onun örtüşen fikirler ortaya koymuştur. Özellikle zihnî varlık bahsinde bir tek zihinde hâsıl olan suretin “misal” olduğu fikri ile İbn Sînâ’dan ayrı bir tutum sergilemiştir.

Son söz sadedinde tezin yazım aşaması nihayete erdiğinde ulaşılan görüş, zihnî varlığın kabulüne dair yakınlıktır. Zira İbn Sînâ bilgi bahsinde küllî mefhumların tasavvur edildiği yer olarak zihne ve zihnî varlığa gereken değeri vermiş, onu felsefesinde temellendirerek savunmuştur. Biz de bu görüşün doğruluğuna katılarak tezimizin İbn Sînâ araştırmacıları açısından özgün bir nitelik taşımasını umarak, bu araştırmaların daha ileri seviyelere taşınmasını dilemekteyiz.

KAYNAKÇA

Aristoteles. **el-İbâre**. “en-Nassu’l-kâmil, li Mantıki Aristo” içinde, Ferid Cebr (thk.). Dâru’l-fikri el-Lübânî, Beyrut, 1999, c.I. ss.103-163.

Ajdukiewicz, Kazimierz. **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**. Ahmet Cevizci (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Alper, Ömer Mahir. **İbn Sînâ**. 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Alper, Ömer Mahir. **Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Ömer Mahir Alper, “Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status”, **Journal of Islamic Philosophy**, 2 (2006), ss.25-35.

Aristoteles. **Metafizik**. Y. Gurur Sev (çev.). 2.Baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Aydınlı, Yaşar. **Fârâbî**. 1. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Aydın, Mehmet. “Kara Seyyidi-i Hamidi ve Zihni Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme”. **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 37, 2013, ss.49-93.

Deborah L. Black, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, **Mediaeval Studies**, Vol.61, 1998, ss.45-79.

Bolay, Süleyman Hayri. **Felsefeye Giriş**. 5.Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.

Cevizci, Ahmet. **Paradigma Felsefe Sözlüğü**. 4. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Cihan, Ahmet Kamil. “İbn Sînâ’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”. **Bilimname II**. 2003/2, ss. 103-117.

Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**. 3. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Durusoy, Ali. **Mantık İlmine Giriş**. 3.Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî. **Mi’yâru’l-İlm**. Ali Durusoy-Hasan Hacak (çev.). 1.Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Fahreddin Râzî, **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye fî İlmi’l-İlâhiyyât ve’t-Tabüyyât**. Muhammed Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî (thk.). Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990.

Fahreddin Razi, **el-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme**. İsmail Hanoğlu (thk.). Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Fârâbî. **Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme**. Hanifi Özcan (çev.). İstanbul: Marma Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Fârâbî, **Şerhu'l-İbâre**. Muhammed Takî Dânişpejuh (nşr.). "el-Mantıkiyyât li'i-Fârâbî" içinde, Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, Kum, 1987. c.2. ss.1-259

Fârâbî. **Kitâbu'l Burhân**. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Fârâbî. **Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı**. Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Fazlur Rahman. **İslam Felsefesi ve Problemleri**. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az (çev.). Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Gutas, Dimitri. **İbn Sînâ'nın Mirası**. M. Cüneyt Kaya (der. ve çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Hanoğlu, İsmail. **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014

İbiş, Fatih. "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihninin Ontik Konumu". **Bilimname: Düşünce Platformu**, 2012/1, Sayı 22, ss.223-240.

İbn Sînâ, **Kategoriler**. Muhittin Macit (çev.). 1.Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Sînâ. **En-Necât Felsefenin Temel Konuları**. Kübra Şenel (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. **Fizik**. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. **Kitâbu's-Şifâ İşaretler ve Tembihler**. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (çev.). 1.Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sinâ, **el-İşârât ve't-Tenbihât mea'l-Muhâkemât**. Kutbüddin Râzî, Nasûriddin Tûsî (şrh.). Kum. ts.

İbn Sînâ. **Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş**. Ömer Türker (çev.). 2.Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. **Kitâbu's-Şifâ el-Medhal**. Georges C.Anawati, Mahmûd Hudeyrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (nşr.). Kâhire. 1952

İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine**. Ömer Türker (çev.). 1.Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: el-Burhan**. Mehdî Kavvam Saferî (nşr.). Tahran: Fikr-i Rûz, 1373.

İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: et-Tabiiyyât**. İbrahim Medkur (thk.). Sâid Zâyîd. Kum: 1405.

İbn Sînâ. **Kitâbu's-Şifa Metafizik I**. Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.). 2.Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. **Kitâbu's-Şifa Metafizik II**. Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.). 2.Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs Risale fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Meâdiha**. Ahmed Fuad el-Ehvâni (thk.). Paris. ts.

İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri**. İsmail Hanoğlu (çev.). 1.Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2019,

İbn Sînâ, **et-Ta'likât**. Abdurrahman Bedevi (thk.). ts.

İbn Sînâ, **et-Ta'likât Felsefi Bilimsel Fragmanlar -1-**. İsmail Hanoğlu (çev.). 1.Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2019,

Izutsu, Toshihiko. **İslam'da Varlık Düşüncesi**. İbrahim Kalın (çev.). 1.Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Kalın, İbrahim. **Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru**. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Kaş, Murat. "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefisu'l-Emr Kavramlarının Analizi". **İslam Medeniyet Araştırmaları Dergisi**. Cilt. 1, Sayı 1, 2014, ss. 58-87.

Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klâsik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", **Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C.4, S.3, Ekim 2018, ss.49-81.

Kaya, M. Cüneyt (Ed.). **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kaya, Mahmut. **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**. 8.Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Kaya, Mahmut, "Suret" **DİA**, C.37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Kindî. **Felsefî Risâleler**. Mahmut Kaya (çev.). 4.Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018,

Korkmaz, Hasan, **Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Kuşpınar, Bilal. **İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi**. 1. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Kutluer, İlhan. **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Mengüşoğlu, Takiyettin. **Felsefeye Giriş**. 3.Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Nasîruddin Tûsî. **Tecrîdü'l-Akâid**. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (thk.). İskenderiye: Dârü'l-Marifeti'l-Câmiyyeti, 1996.

Özpilavcı, Ferruh. **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**. 1.Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Peker, Hidayet. **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**. 2. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felesefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 2, 2014, ss. 131-162.

Ross, David. **Aristoteles**. Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, İstanbul: 2. Baskı, 2016.

Şenel, Kübra. **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Sînâ Felsefesinde Mütchayyile/Müfekkire ve Vehim". **Basılmamış Doktora Tezi**. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Türker, Ömer ve Demir Osman (Ed.). **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Türker, Ömer. **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâm Sorunu**. 1. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı." **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, Editör, M. Cüneyt Kaya, ss.603-654. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Türker, Ömer. **Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru**. 1. Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Ömer Türker, Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, c.1, s.1, 2014, ss. 35-50.

Üçer, İbrahim Halil. **İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık**. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

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

www.noorlib.ir.com.

