

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

İBN SİNÂ FELSEFESİNDE TASAVVUR VE TASDİK AYRIMI

Doktora Tezi

ALİYE GÜLER

İstanbul, 2024

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

İBN SİNÂ FELSEFESİNDE TASAVVUR VE TASDİK AYRIMI

Doktora Tezi

ALİYE GÜLER

DANIŞMAN: PROF. DR. ALİ DURUSOY

İstanbul, 2024

ÖZET

İbn Sînâ'nın mantık ve mantık bölümü içeren eserleri kronolojik olarak incelendiğinde, onun, mantığın yapısını, özellikle son dönem eserlerinde, bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrılmasına göre şekillendirdiği görülmektedir. İbn Sînâ'ya göre, bilinenden bilinmeyenlerin nasıl elde edileceğinin kendisinde öğrenildiği mantık sanatında, bilgi tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığı için, hem tasavvur hem tasdik yönünden bilinenden bilinmeyi elde edecek yollar öğrenilmektedir. Böylece mantık bilinmeyen tasavvurları veren ve bilinmeyen tasdikleri veren iki ayrı bölümden oluşmaktadır.

İbn Sînâ'nın ilk dönem mantık ve mantık bölümü içeren eserleriyle İbn Sînâ öncesinde yazılmış mantık eserleri incelendiğinde ise, bu ayrıma yer verilmiş olan eserlerde dahi, mantığın yapısının İbn Sînâ sonrasında mantıkta yaygın bir şekilde yapılan bu ayrıma göre kurulmadığı görülmektedir. Tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili İbn Sînâ öncesindeki tek kullanım Fârâbî'ye aittir. Fârâbî'nin de mantıkta ve tasavvur-tasdik ayrımı yaptığı eserlerinde bu ayrımı mantığın kurucu ilkesi olarak almadığı görülmektedir.

Bu çalışmada, İslam mantığına rengini veren tasavvur-tasdik ayrımının mahiyetini ve niçin yapıldığını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bunun için, mantığı tasavvur-tasdik ayrımına göre kuran ilk filozof olan İbn Sînâ ile İbn Sînâ öncesinde eserlerinde tasavvur-tasdik ayrımı açık olarak geçen tek filozof olan Fârâbî'nin eserleri önemli bir konumda bulunmaktadır. İbn Sînâ felsefesinde tasavvur-tasdik ayrımının ele alındığı bu çalışmanın ilk bölümünde, İbn Sînâ öncesi felsefe tarihinde tasavvur-tasdik ayrımının izleri, geriye götürülebilen ilk kaynak olan Fârâbî'nin eserlerindeki tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği problematik bağlamların tespiti yoluyla geriye dönük incelenmiş; ikinci bölümünde ise İbn Sînâ'nın eserlerindeki bağlamlar gösterilerek İbn Sînâ'nın kendisine ulaşan materyali yorumu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvur, Tasdik, Talim, İbn Sînâ, Fârâbî

ABSTRACT

When Avicenna's logical works and works that include logic sections, are examined chronologically, it is seen that he shaped the structure of logic, especially in his late works, according to the division of knowledge into conception and assent. According to Avicenna, in the art of logic, in which it is learned how to obtain the unknown from the known, since knowledge is divided into conception and assent, ways to obtain the unknown from the known are learned in terms of both conception and assent. Thus, logic consists of two separate parts, one that gives unknown conceptions and one that gives unknown assents.

When Avicenna's early works containing logic and logic sections and the logic works written before Avicenna are examined, it is seen that even in the works where this distinction is included, the structure of logic is not established according to the distinction between conception and assent. The only use of the distinction between conception and assent before Avicenna belongs to al-Fārābī. It is seen that al-Fārābī does not take this distinction as the founding principle of logic in his works where he makes a distinction between conception and assent in logic.

In this study, it is aimed to reveal the quiddity of this distinction that gives color to Islamic logic and why it is made. For this reason, the works of Avicenna, who was the first philosopher to establish logic according to the distinction between conception and assent, and al-Fārābī, who was the only philosopher before Avicenna in whose works the distinction between conception and assent was clearly mentioned, are in an important position. In the first part of this study which deals with the distinction between conception and assent in Avicenna's philosophy, the traces of this distinction in the history of pre-Avicennan philosophy are examined retrospectively by identifying the problematic contexts in which the distinction between conception and assent appears in al-Fārābī's works, which is the first source that can be traced back; in the second part, the contexts in Avicenna's works are shown and Avicenna's interpretation of the material that reached him is discussed.

Key Words: Conception, Assent, Learning, Avicenna, al-Fārābī

ÖNSÖZ

Uzun soluklu ve zorlu bu süreci tamamlarken teşekkür etmek istediğim kişilere burada yer vermek benim için mutluluk kaynağıdır. Öncelikle tez yazım sürecinde tavsiyeleri ve yönlendirmeleriyle her daim desteğini hissettiğim tez danışmanım Prof. Dr. Ali Durusoy'a teşekkür etmem gerekiyor. Tez izleme jürimdeki hocalarım Prof. Dr. Cüneyt Kaya ve Prof. Dr. Hikmet Yaman, tez sürecinde destek ve tavsiyelerini esirgemediler. Kendilerine minnettarım. Ayrıca hem savunma öncesinde hem tez savunma sırasındaki eleştiri ve yorumlarıyla Prof. Dr. Ferruh Özpilavcı ve Doç. Dr. Ali Tekin bu çalışmanın daha olgun bir hale gelmesine katkı sağladılar.

Tez yazım sürecinde kendileriyle konuşarak zihnimi açmaya çalıştığım çok değerli hocalarım var: Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. İlhan Kutluer, Prof. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu, Doç. Dr. Harun Kuşlu, Doç. Dr. Mehmet Özturan, Doç. Dr. Hümeysra Özturan. Cömert desteklerini benden esirgemediler.

Yine bu süreçte birlikte motive olmaya çalıştığımız, kendileriyle konuşmaktan çok fazla istifade ettiğim tez yazan değerli arkadaşlarım var: Şuheda Bozyel, Sultan Turan, Kübra Şenel, Müberra Kandemir, Fatma Karaismail, Saime Hızır. Her birinin süreçteki desteği çok anlamlı idi.

Kadromun olduğu Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi idaresi ve buradaki araştırma görevlisi arkadaşlarım, özellikle tezin son sürecinde her konuda bana yardımcı oldular, bunun için onlara da ayrıca teşekkür etmeliyim.

Ve son olarak üzerimdeki emeklerini ödeyemeyeceğim yanımda oldukları için şükrettiğim ailemin her bir ferdine bu zorlu süreçteki gösterdikleri anlayış için minnettarım.

Doktoraya başladığım zamandan beri çok fazla insanın öldüğü olaylar yaşandı: 15 Temmuz, pandemi, 6 Şubat depremi, Gazze'de hala devam eden katliam... İnsanın hayatı sorgulamasına neden olan, umudunu kıran, aciziyetini farkettilen, insana öğreten olaylar... İnsan kendisine özgü gücün fiillerini en iyi şekilde yapmak için azıcık çaba gösterse dünya böyle olmayabilirdi... Bana düşünmeye en azından çaba gösteren bir insan olmayı bahşettiği için teşekkür etmem gereken "Bir" var.

Bu çalışmayı, bu süreçte vefat eden ve yakınlarını kaybettiği halde vakur duruşunu kaybetmeyenlere, düşünen ve düşünmeye çaba gösterenlere adıyorum.

Aliye Güler

Üsküdar, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZETİ

ABSTRACT ii

ÖNSÖZ iii

İÇİNDEKİLER..... iv

KISALTMALAR..... vi

TABLOLAR LİSTESİ..... vii

ŞEKİLLER LİSTESİ..... viii

GİRİŞ..... 1

1. Tezin Konusu ve Amacı 1

2. Kaynakların Değerlendirilmesi ve Tezin Literatüre Katkısı..... 3

2.1. Birincil Kaynaklar 3

2.2. İkincil Kaynaklar 7

3. Tezde Uygulanan Yöntem 9

BİRİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ ÖNCESİ FELSEFE TARİHİNDE TASAVVUR-TASDİK
AYRIMININ İZLERİ 11

1. Tasavvur-Tasdik Ayrımının Temel Problemi Olarak Talim: Fârâbî'nin Eserlerinde Tasavvur-
Tasdik Ayrımı..... 13

1.1. *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta Tasavvur-Tasdik Ayrımı..... 13

1.2. *Tahsilu's-sa'ade*'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı 18

1.3. *Kitâbu'l-Burhân*'da Tasavvur-Tasdik Ayrımı 21

2. Tasavvur-Tasdik Ayrımını Yönlendirici Olması Bakımından Talimin İmkânı Problemi: Menon
Paradoksu ve Araştırma Soruları 32

2.1. Menon Paradoksu..... 33

2.2. Aristoteles'te Menon Yorumu ve Araştırma Soruları	35
2.3. Philoponus'ta Menon Yorumu.....	44
2.4. Fârâbî'de Menon Yorumu	48
3. Öğrenen/Bilen Aklın Fiilleri Olarak Tasavvur-Tasdik Ayrımı: <i>Peri Psychês</i> 3.6 ve Şerhlerinde Aklın Fiilleri	53
3.1. Aristoteles'te Aklın Fiilleri: <i>Peri Psychês</i> 3.4-3.6'da <i>Nous-Noêsis-Noêton</i> İlişkisi	55
3.2. Simplikios'ta Aklın Fiilleri: <i>Peri Psychês</i> 3.6 Yorumu.....	56
3.3. Philoponus'ta Aklın Fiilleri: <i>Peri Psychês</i> 3.6 Yorumu	57
4. Talimin Nesnesi Olarak Nazarî ve Amelî Felsefe: <i>Hikmet</i> Tanımı ve Tasavvur-Tasdik Ayrımı .59	
4.1. Aristoteles'te Nazarî-Amelî Akıl ve Tasavvur-Tasdik Ayrımının İmkânı: <i>Êthikôn Nikômakheiôn</i> ve <i>Ta Meta Ta Physika</i> 'da Bilgelik (<i>Sophia</i>).....	61
4.2. <i>Eisagôgê</i> ve Şerhlerinde Nazarî-Amelî Felsefe Ayrımı ve Hikmet Tanımı	71
4.3. <i>Katêgoriai</i> Şerhlerinin Girişlerinde Felsefenin Tanım ve Taksimi	75
İKİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE TASAVVUR-TASDİK AYRIMI	81
1. İbn Sînâ'nın Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı	81
1.1. İbn Sînâ'da Aklın Fiilleri Olarak Tasavvur-Tasdik Ayrımı ve İnsanın Yetkinliği: <i>eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs</i> ve <i>eş-Şifâ: el-Îlâhiyyât</i> 'ta Tasavvur-Tasdik Ayrımı	81
1.2. Tasavvur-Tasdik Ayrımının Mantığın İlkesi Haline Gelme Süreci: İbn Sînâ'nın Mantık ve Mantık Bölümü İçeren Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı	89
2. İbn Sînâ'da Tasavvur-Tasdik Ayrımının Problem Bağlamları: Miras Alınan Gelenekle Karşılaştırma.....	141
2.1. Tasavvur-Tasdik Ayrımıyla İlişkili Kavram ve Problemlerin Tespiti Açısından İbn Sînâ'da Menon Yorumu ve Araştırma Soruları.....	142
2.2. Öğrenen/Bilen Aklın Fiilleri Olarak Tasavvur-Tasdik Ayrımı: <i>Peri Psychês</i> Şerhi Olarak <i>eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs</i> 'te Tasavvur-Tasdik Ayrımı.....	158
SONUÇ	168
KAYNAKÇA	174

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

m. : Milâdî

M.Ö. : Milattan Önce

Nşr. : Neşreden

ö. : Ölümü

Thk. : Tahkik Eden

Vd. : Ve Devamı

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1 Analytikôn Hysterôn 1.1, 1.2 ile eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân 1.5'in karşılaştırılması151



ŞEKİLLER LİSTESİ

<i>Fârâbî'nin Kitâbu'l-Burhân'ında Burhânî Diyalog Sınıfları</i>	23
<i>Kitâbu'l-Burhân'da Tasdik Çeşitleri</i>	30
<i>Katégoriai Şerhlerinde Aristoteles'in Eserlerinin Bölümlendirilmesi</i>	76
<i>el-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye'de tasavvur-tasdik ayrımı, 45-46.</i>	93
<i>İbn Sînâ, el-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye'de tasdik, 88.</i>	94
<i>Mantıku'l-mûcez'de tasavvur-tasdik ayrımı</i>	99
<i>Mantıku'l-mûcez'de Tasdik</i>	100
<i>Mantıku'l-mûcez'de tasavvur</i>	101
<i>el-Urcûze fi'l-mantık'ta tasavvur-tasdik ayrımı</i>	108
<i>Ecvibe an aşere mesâil'de Tasavvur-Tasdik ayrımı</i>	111
<i>en-Nüket fi'l-mantık'ta Tasavvur-Tasdik Ayrımı</i>	112
<i>Kitâbu'l-Hidâye'de Tasavvur Tasdik Ayrımı</i>	120
<i>eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı</i>	123
<i>eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân 1.1'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı</i>	124
<i>eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân'da Tasdik Çeşitleri</i>	127
<i>en-Necât'ın burhan bölümünde tasavvur-tasdik ayrımı</i>	131
<i>Dânişnâme-i Alâî'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı</i>	133
<i>Mantıku'l-Meşrikiyyîn'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı</i>	139
<i>Analytikôn Hysterôn 1.2'de geçen orta-terimsiz kıyas ilkeleri ile 1.1'deki önbilgilerin karşılaştırılması</i>	150
<i>Analytikôn Hysterôn 1.2 ve eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân 1.5'teki ilkelerin karşılaştırılması</i>	151
<i>eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs 1.5'te nefsin güçleri</i>	160

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

Tasavvur-tasdik ayrımı, İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrası yazılmış klasik mantık eserlerinin girişinde yaygın olarak yapılan bir ayrımdır. Örneğin Osmanlı mantık medreseleri müfredatında bulunan ve üzerine ayrıntılı şerh ve haşiyeler yazılan Ali b. Ömer Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *eş-Şemsiyye*'si, ve dolayısıyla şerhleri, bu ayrım ile başlamakta (el-Kâtibî el-Kazvîni 2017: 56-57) ve bu ayrımın göre kurulmaktadır. Bu ayrım, bu eserlerde bilginin (*ilm*) bölümleri olarak yapılmaktadır. Bilinenden bilinmeyen elde edilmesinin yollarını gösteren mantık da, bilgi tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığı için, bu iki yönden yeni bilginin kazanılmasının yollarını öğretmektedir. İbn Sînâ'nın son dönem eserlerindeki kavramsallaştırmasına göre tasavvur yönünden bilinenden bilinmeyen elde edilmesini sağlayan yöntemler açıklayıcı söz (*el-kavlu'ş-şârih*); tasdik yönünden bilinenden bilinmeyen elde edilmesini sağlayan yöntemler ise kanıt (*hüccet*) üst başlığı altında incelenmektedir. Böylece bu eserlerde *tasavvurât* ve *tasdikât* olarak iki bölüm bulunmakta, mantığın yapısı da bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrılmasına göre şekillenmektedir. Klasik mantık disiplininin bu yapısı, ilk örneklerini, İbn Sînâ'nın özellikle *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi son döneminde yazdığı eserlerinin mantık bölümlerinde bulmaktadır.¹

Tasavvur-tasdik ayrımı İbn Sînâ sonrasında yazılmış klasik mantık eserlerinde oldukça yaygın bir şekilde yapıyor olmasına rağmen bu ayrımın ne anlama geldiği her yönüyle açık değildir. Bu yüzden de müstakil tasavvur-tasdik risaleleri yazılmıştır. Müteahhir dönem düşünürler tarafından yazılan tasavvur-tasdik ayrımı risalelerinde bu ayrım çeşitli açılardan ele alınmıştır. Kutbüddin Râzî'nin (ö. 766/1365) *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik* adlı çalışması (Kutbüddin er-Râzî 2004), bu konuda yazılmış ilk müstakil eserdir. Müteahhir dönem tartışmalarının arka planında, İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili ifadelerinin birbirleriyle telif edilme çabası bulunmaktadır. İbn Sînâ sonrasındaki İslam düşüncesi alanında yazan yazarlar ya İbn Sînâ'nın yanında ya da karşısında ama İbn Sînâ'ya atıfla eserlerini yazmışlardır. İbn Sînâ sonrasında yazılan özellikle tasavvur-tasdik ayrımının merkezinde olduğu mantık eserleri İbn Sînâ ve yorumcularına atıfla filolojik tartışmalarla ayrıntılandırılmıştır. İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde geçen ifadeler birbirleriyle

¹ İkinci bölümde görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın İsfahan dönemine tarihlenen, şerhleri üzerinden müteahhir dönemde oldukça etkili olmuş olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* dışında, *Dânişnâme-i Alâi* ve *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımına göre kurulmuş eserlerinin en önemlileridir.

karşılaştırılarak yeni tartışma alanları ortaya çıkarılmıştır. Tasavvur-tasdik ayrımı hakkında yazılmış olan müstakil eserler, bu şekilde ortaya çıkan çalışmalar arasında bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın özellikle son dönem mantık eserlerinin girişinde bir paragraf olarak geçen ifadeler, önce İbn Sînâ'nın Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) başta olmak üzere eleştirmen şarihlerince şerh bölümü olarak çeşitli açılardan sorunsallaştırılmış (Türker 2019: 2), daha sonra bu tartışmalar bu konudaki yorumların da karşılaştırıldığı müstakil eserler haline gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu konu üzerinde çalışmalar ayrıntılandırılarak devam etmiş; yalnızca tasavvur, yalnızca tasdik kısımları, veya bu eserlerde tartışılan *mechûlû'l-mutlak*, *taksîmu'l-ilm*, *eczâü'l-kaziyye* gibi daha alt meselelerle ilgili müstakil eserler yazılmıştır.²

Müstakil tasavvur-tasdik risalelerinde ele alınan konular, Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ etkisiyle yazdığı mantık veya *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi de dâhil olmak üzere mantık bölümü içeren eserlerine dayanmaktadır. Bilginin bölmenin hangi anlamıyla tasavvur ve tasdike ayrıldığı, böyle bir ayırma imkân veren bilginin tanımının ne olduğu, tasavvur bilgisinde nazarın mümkün olup olmadığı, tasdik bilginin bir bölümü olmasının mümkün olup olmadığı, bu bağlamda bilginin bölümlerinin tasavvur ve tasdik mi yoksa tasavvur ve hükümle birlikte olan tasavvur mu olduğu bu eserlerde tartışılmış problem başlıklarındandır. İlk müstakil tasavvur-tasdik risalesini yazan Kutbüddin Râzî'nin *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik*'inde özellikle tasdik mahiyetiyle ilgili olan yorumlara odaklanılır. Burada tasavvur kısmı da ele alınmakla birlikte oldukça kısadır. Tasdik mahiyetiyle ilgili İbn Sînâ'nın, Fahreddin Râzî'nin, Urmevî'nin (ö. 682/1283) ve Kutbüddin Râzî'nin kendi görüşünün ele alındığı görülür. Bu yazarların görüşleri daha sonraki tasavvur-tasdik ile ilgili yazarlarda görüşlerine başvuru temel kaynaklardır.³

Müteahhir dönemde yazılmış olan tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili problemleri ele alan eserlerde, meseleler hakkında yazarların kendilerinden önceki düşünürlerin görüşleri sistematik olarak aktarılsa da bu aktarma, İbn Sînâ'dan önceye gitmemektedir. İbn Sînâ'nın kendisi *kudemâ* içinde sayılarak bir otoriteyi temsil etmektedir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımının ele alınması, özellikle müteahhir dönem eserlerinin anlaşılması için önemlidir. Ama İbn Sînâ'nın belirleyici olduğu tasavvur-tasdik ayrımı üzerinden oldukça yoğun tartışmaların yapıldığı müteahhir dönem, İbn Sînâ'yı doğrudan etkilemediği için, bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

² Örneğin Mehmet Özturan tarafından tahkik ve tercüme edilen Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Risâle fi taksîmi'l-ilm*'i (Özturan 2015: 126-138); yine Mehmet Özturan tarafından tahkik ve tercüme edilmiş olan Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Risâletü gâyeti't-tahkik fi taksîmi'l-ilm ile't-tasavvur ve't-tasdik*'i (Taşköprizâde 2017: 66-99); Harun Kuşlu tarafından tercüme edilmiş olan Taşköprizâde'nin *Fethu emri'l-muğlak fi mes'eleti mechûlû'l-mutlak*'ı (Taşköprizâde 2017: 108-135); Ebherî (ö. 663/1265), Devvânî (ö. 908/1502), Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) nisbet edilen *Eczâü'l-kaziyye* risaleleri (Altaş 2010: 27 vd.) müteahhir dönemde tasavvur-tasdik ayrımının alt meseleleriyle ilgili yazılmış müstakil eserlerden bazılarıdır.

³ Örneğin Seyyid Şerif Cürcânî'nin atıfları için bkz. Özturan 2015: 106 vd.

Her ne kadar müteahhir dönemde Fahreddin Râzî yorumu üzerinden İbn Sînâ otorite olsa da, İbn Sînâ'nın kendi eserleri de bir şerh geleneğini devam ettirmektedir. Bu açıdan eserlerin çok katmanlı bir yapı arzettiği söylenebilir. Geriye dönük tarihsel ve problematik bağlamına oturtulmadığında eserler anlaşılabilir hale gelmektedir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımının tarihsel olarak geriye dönük kaynaklarının gösterilmesi, müteahhir dönemin otoritesi olan İbn Sînâ'nın kendi yorumunun anlaşılması için önem arz etmektedir.

Bütün mantığın tasavvur ve tasdik bölümlerine ayrılması müteahhir dönemde yaygınlık kazansa da İbn Sînâ'nın eserlerinde mündemiçtir (el-Rouayheb 2022: 29-31). Ama bu ayrımın geriye dönük kaynağı konusunda ortak bir kanı bulunmamaktadır. Bu ayrımın açık şekilde İbn Sînâ öncesinde yalnızca Fârâbî'de (ö. 339/950) geçiyor olması, araştırmacıları, bu ayrımın İslam mantığına özgü bir ayrım olduğu yorumunu yapmaya yöneltmiştir. Ama Fârâbî'nin eserlerinde tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili geçen bağlamlarda ayrım, öncekilere (*kudemâ*) atıfla yapılmaktadır. Bu sebeple tasavvur-tasdik ayrımının kaynağının Fârâbî öncesine dayanması gerekir. Bu açıdan tasavvur-tasdik ayrımının geriye dönük kaynaklarının gösterilebilmesi için Fârâbî önemli bir başlangıç noktası konumundadır. Bu yüzden bu çalışmada Fârâbî ve İbn Sînâ hem geriye dönük problemlerin tespiti için hem de tasavvur-tasdik ayrımının mahiyet ve mantıktaki işlevinin belirlenmesi için birlikte ele alınmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ dışında, İbn Sînâ sonrası yaşayan ama İbn Sînâ'nın da kullandığı Helenistik ve Geç Antik dönem şerhlerini kaynak olarak kullanan ve yazım tarzıyla bu şerhlerle karşılıklı okunabilen İbn Rüşd'ün eserleri de, tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamların tespiti yoluyla tasavvur-tasdik ayrımının İbn Sînâ öncesindeki kaynaklarının ortaya çıkarılması gayesine yönelik dikkate alınmıştır. İbn Sînâ sonrasında büyük tartışmalara konu olmuş bu ayrımın İbn Sînâ öncesindeki kaynaklarını belirlemek, İbn Sînâ'nın bu ayrımı nasıl dönüştürdüğünü göstermesi açısından da önemlidir.

Neticede İbn Sînâ mantığında tasavvur-tasdik ayrımı konusunu ele alan bu çalışmanın gayesi müteahhir dönem mantık eserlerinin girişinde geçen bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığı şeklindeki ifadenin ne anlama geldiği ve niçin ortaya çıktığının belirlenmesidir. Bu çalışmanın alanı, başta İbn Sînâ'nın kendi eserleri olmak üzere, bu eserlerden Fârâbî ve İbn Rüşd'ün eserlerinin de yardımıyla çıkarılarak tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirilen Aristoteles metinlerinin günümüze ulaşmış Helenistik ve Geç Antik dönem şerhleriyle sınırlıdır.

2. Kaynakların Değerlendirilmesi ve Tezin Literatüre Katkısı

2.1. Birincil Kaynaklar

İbn Sînâ felsefesinde tasavvur-tasdik ayrımının incelendiği bu çalışmada kullanılan birincil kaynaklar; İbn Sînâ'nın günümüze ulaşmış olan tasavvur-tasdik ayrımı içerdiği tespit edilen eserleri, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden tasavvur-tasdik ayrımı yapıldığı tespit edilerek geriye dönük incelemesi yapılan kaynak eserler; bu eserlerin günümüze ulaşmış Helenistik ve Geç Antik dönem şerhleridir.

İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımı geçen eserleri, öncelikli olarak mantık ve mantık bölümü içeren eserleridir. Ama İbn Sînâ'nın eserlerinin nefis ve metafizik bölümlerinde de tasavvur-tasdik ayrımı yapılmıştır. Tasavvur-tasdik ayrımının özellikle İbn Sînâ'nın mantık eserlerindeki önemli yeri nedeniyle İbn Sînâ'nın mantık ve mantık bölümü içeren eserlerinin günümüze ulaşmış olanlarının tamamı kronolojik olarak taranmıştır. Nefis ve metafizik ile ilgili *eş-Şifâ* esas alınmıştır. Ama özellikle nefis bölümleriyle ilgili *eş-Şifâ*'nın *en-Necât* ve *el-Hikmetü'l-meşrikiyye* ile karşılaştırması da yapılmıştır.

İbn Sînâ'nın mantık ve mantık bölümü içeren eserlerinin tespitinde İbn Sînâ eserleri üzerine yazılmış bibliyografyalar kullanılmıştır. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* eserinde, İbn Sînâ'nın eserlerinin izini sürmüştür. Gutas bu eserinde, İbn Sînâ'nın eserlerinin günümüzdeki durumunu aktarmakla kalmamış, aynı zamanda bu eserleri, farklı rivayetleri dikkate alarak –tarihendirilebilir olanları- kronolojik olarak sıralamış ve konularına göre de tasnif etmiştir (Gutas 2014: 3-165). Gutas'ın ve diğer İbn Sînâ bibliyografisi hazırlayan yazarların temel kaynağı, İbn Sînâ ile 32 yaşında tanışmış olup ölünceye kadar yanından ayrılmayan öğrencisi Cûzcânî'den (11. yy) gelen İbn Sînâ'nın hayatı ve eserleriyle ilgili olan rivayettir (İbn Ebû Usaybia [1978], *Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*: 437-459; Yalçınkaya 2009: 501-539). Bu rivayet, William E. Gohlman (ö. 2012) tarafından *The Life of Ibn Sina* adıyla Arapçasıyla karşılıklı olarak yayımlanmıştır (Gohlman 1974: 16-113). Gohlman da bu rivayetten yola çıkarak İbn Sînâ'nın eserlerini kronolojik olarak sıralamıştır (Gohlman 1974: 153-154). İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojisiyle ilgili aynı rivayet esas alındığı için, bu rivayette dönemlendirmesi açık şekilde yapılmamış bazı eserlerle ilgili tartışmalar söz konusu olmakla birlikte, genel bir kanı bulunmaktadır. Bu çalışmada, Gohlman'ın eserleri dönemlendirmesi ile Gutas'ın konularına göre tasnifi esas alınmıştır.

İbn Sînâ'nın mantık bölümü içeren eserleri bütün nazârî bilimleri içermeye iddiasında olan eserleridir. Bu eserler bütün bölümleri tam olduğunda mantık, fizik, matematik ve metafizik olmak üzere dört bölümden oluşur. Bazı 'câmi' eserlerinde matematik bölümü bulunmaz. Gutas'ın sınıflandırmasıyla bütün nazârî bilimleri (*felsefe*) içeren 'câmi' (*summae*) eserlerin günümüze ulaşmış ve basılmış olanları şunlardır:

Kitâbu'l-Mecmû ev el-Hikmetü'l-Arûziyye (Buhara)
Uyûnu'l-Hikme

el-Hidâye (Hemedan)
eş-Şifâ (Hemedan, Isfahan)
en-Necât (Isfahan)
Dânişnâme-i Alâi (Isfahan)
el-Meşrikiyyûn (Isfahan)
el-İşârât ve't-tenbihât (Isfahan)
et-Ta'likât (Isfahan)
el-Mübâhasât (Isfahan)

Bu eserlerden son ikisinde, baştan sona bir mantık anlatımı bulunmaz. *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât*'ın, İbn Sînâ'nın öğrencileri tarafından tutulan notlar olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada bu iki esere yalnızca problem tespiti için başvurulmuştur. Bu eserlerin dışında *el-İnsâf*'ın mantık dışındaki bazı bölümleri günümüze ulaşmış olmakla birlikte yazma halindedir. Günümüze ulaşmayan mantık bölümü içerdiğini bildiğimiz *el-Hâsıl ve'l-mahsûl* ve *Levâhık* da İbn Sînâ'nın 'câmi' eserlerindedir.

Gutas'ın sınıflandırmasıyla İbn Sînâ'nın mantık eserlerinden günümüze ulaşmış ve basılmış olanları şunlardır:

el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık
el-Urcûze fi ilmi'l-mantık (Gürgenc)
el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık (Cürcan)
el-Muhtasaru'l-asgar fi'l-mantık (en-Necât'ın mantık bölümü)
en-Nüket fi'l-mantık
Mantiku'l-mûcez
el-Kiyâs
Kitâbu'l-hudûd
el-Ukûl
Makale fi taakkubi'l-mevdi'i'l-cedeli
el-Ecvibe ani'l-mesâili'l-işrîniyye

Bu eserlerden son dördünde bütün bir mantık anlatımı bulunmaz. Bu eserler bu çalışmayla ilgili olarak incelenmiş olmakla birlikte değerlendirme dışı tutulmuştur. Bu eserler dışında İbn Sînâ'nın, hala yazma halinde olan mantık eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerden *er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık*, *fi'l-işâre ilâ ilmi'l-mantık*, *Mefâtihu'l-hazâin fi'l-mantık*, *el-Behce fi'l-mantık*, *Telhîsü'l-mantık* dışındakiler mantığın belirli alt problemlerine hasredilmiştir. İbn Sînâ'nın günümüze ulaşmayan mantık eserlerinden *fi Usûli ilmi'l-burhân* ve *el-Meânî fi'l-mantık*'ın da, eser adından konu ile ilgili içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın yukarıda adı geçen eserlerindeki tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamlar incelenmiştir. Bu eserlerden öncelikle tarihlendirilmiş olanlar incelenmiş, tarihlendirilmesi yapılamamış olanlar da kavramsal yakınlıklardan yola çıkılarak yaklaşık olarak tarihlendirilerek değerlendirilmiştir. Bu eserlerden yaklaşık tarihlendirilmesi yapılmış olanlar şunlardır:

Buhara (1002 öncesi): Kitâbu'l-Mecmû ev el-Hikmetü'l-Arûziyye,
Gürgenc (1002-1012): el-Urcûze fi ilmi'l-mantık.
Cürcan (1012-1014): el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık.
Rey (1014-1015): (İbn Sînâ'nın bu dönemde yazdığı mantık veya mantık bölümü içeren, rivayet edilen bir eseri bulunmamaktadır.)

Hemedan (1015-1024): el-Hidâye, eş-Şifâ (Medhal).

İsfahan (1024-1037): eş-Şifâ, el-Muhtasarü'l-asgar fi'l-mantık/en-Necât, Dânişnâme-i Alâi, el-Meşrikiyyûn, el-İşârât ve't-tenbîhât, et-Tâlikât, el-Mübâhasât.

İbn Sînâ'nın tarihlendirilmesi yapılamamış mantık ve mantık bölümü içeren eserlerinden değerlendirmeye alınan mantık eserleri ise şunlardır: *en-Nüket fi'l-mantık, Mantıku'l-mûceze, er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık, el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık/ Uyûnu'l-Hikme*. İbn Sînâ'nın tarihlendirilmesi yapılamamış bu eserleri tasavvur-tasdik ayrımı yapılan bağlamları incelendiğinde Cürcan dönemi veya öncesinde yazılmış olmalıdır.

Bu eserlerden *Mantıku'l-mûceze*'de, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de olduğu gibi, tasavvur ve tasdik bölümü olarak *itikad* kullanılmıştır. Ayrıca eserde yönelimi filozof olmak olan kişinin nasıl bir tanım yapması gerektiğiyle ilgili açıklamalar da *el-Hikmetü'l-Arûziyye* ile benzer şekilde yapılmıştır (İbn Sînâ 2007, *el-Hikmetü'l-Arûziyye* (Sâlih): 45-46). Bu nedenle bu eser Buhâra dönemine yakın bir dönemde yazılmış olarak düşünülmüş, Buhara dönemindeki eserler İbn Sînâ'nın kendisinden doğrudan aktarıldığı için bu eser Gürgenc döneminde değerlendirilmiştir.

Uyûnu'l-hikme'nin mantık bölümü olarak da kullanılmış olan *el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık*'ta tasavvur-tasdik ayrımı yapılmamıştır. Bu nedenle Durusoy bu eseri İbn Sînâ'nın ilk yazdığı mantık eserlerinden olması gerektiğini düşünmektedir (Durusoy 1995-1997: 149). *Mûceze* başlığından dolayı eserin *Mantıku'l-mûceze* ile yakın dönemde yazıldığını düşünmek de bu görüşü destekler niteliktedir. Ama *Mantıku'l-mûceze*'de oldukça ayrıntılı bir tasavvur-tasdik ayrımı yapılmaktadır. Burada her iki eser de Buhâra döneminin sonlarında Gürgenc döneminin başlarında yazıldığı düşünüldükçe Gürgenc döneminde değerlendirilmiştir.

er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık'ın *mûceze* başlığından dolayı *Mantıku'l-mûceze* ve *el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık* ile yakın dönemlerde yazılmış olmalıdır. Tasavvur ve tasdik ayrımının bölüneni olarak ayrımın yapıldığı bir yerde *marifet* bir yerde *ilm* kullanıldığından ve Cürcan döneminde yazılmış olan *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*'taki gibi ayırımı tasdik önce belirtildiğinden eserin Gürgenc döneminin sonlarında yazıldığı varsayılmıştır.

en-Nüket fi'l-mantık, diğer mantık eserlerinden farklı olarak nefis ile ilgili açıklamalar içermesi nedeniyle tarihlendirilmesi problemlidir. Gutas eserin erken bir dönemde yazılmış olması gerektiğini düşünmektedir. Burada, *er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık*'ta olduğu gibi, tasavvur-tasdik ayrımının bölüneni olarak *marifet* kullanılması ve önce tasdik açıklanması nedeniyle, Gürgenc döneminin sonlarında yazıldığı değerlendirilmiştir.

İbn Sînâ'nın, tasavvur-tasdik ayrımı içeren eserlerinin kaynakları; İbn Sînâ'nın mantık, nefis ve metafizik bölümlerinde tespit edilen bağlamlarının yer aldığı eserler ve bu eserlere yazılmış günümüze ulaşan şerhlerdir. İbn Sînâ'nın eserlerinde tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamlar öncelikli olarak

mantık eserlerinin giriş ve burhan bölümleri; nefste aklın fiilleri ve metafizikte *felsefe/hikmet* tanımı içeren kısımlardır. Bu çalışmada bu bağlamlar talim ile ilişkilendirilerek ele alınmış, Menon paradoksu ve araştırma soruları talimin temellendirilmesi yönünden; aklın fiilleri öğrenen yönünden; *hikmet* tanımı öğrenilen yönünden değerlendirilmiştir. İlk bağlam için temel kaynak olarak, Aristoteles'in Menon paradoksunu ele aldığı *Analytikôn Proterôn* 2.21 ve *Analytikôn Hysterôn* 1.1; ikinci bağlam için temel kaynak olarak *Peri Psykhês* 3.6; üçüncü bağlam için ise *Ta Meta Ta Physika*, *Êthikôn Nikomakheiôn* ve *Eisagôgê* şerhlerinde *felsefe/hikmet* tanımı yapılan kısımlar tespit edilmiştir.

Menon paradoksu ile ilgili olarak günümüze ulaşan şerhler içinde Philoponus'un (ö. 570) *Analytikôn* şerhleri ve Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı; aklın fiilleri ile ilgili olarak Simplikios (ö. 560) ve Philoponus'un *Peri Psykhês* şerhleri; hikmet/felsefe tanımıyla ilgili olarak, Ammonius (ö. 517), Elias (6. yy), Pseudo-Elias (6. yy) ve David'in (6. yy) *Eisagôgê* şerhlerinde yer alan felsefe tanımları; felsefe mantık ilişkisi ile ilgili olarak ise Ammonius, Simplikios, Philoponus, Olympiodorus (ö. ~570), Elias, Fârâbî ve Ebu'l-Ferec'in (ö. 435/1044) *Katêgoriai* şerhlerinin girişinde yer alan on soru ile ilgili açıklamaları kullanılmıştır. Geriye dönük inceleme yapılması yapılan şerhlerin günümüze ulaşmış olanlarının tespitinde CAG ve bu serinin Richard Sorabji tarafından yönetilen İngilizceye çeviri projesi ACA ile Diogenes programı⁴ kullanılmıştır. Bu şerhlerin günümüze ulaşmış olanlarının hangilerinin İbn Sînâ döneminde İslam dünyasına ulaşmış olduğuyla ilgili İbnü'n-Nedîm'in (ö. ~385/995) *el-Fihrist*'i ile Gutas'ın bu eseri de kaynak olarak kullanarak hazırladığı bibliyografyaya müracaat edilmiştir (Gutas 2013: 777-797).

2.2. İkincil Kaynaklar

Tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili ikincil literatür kapsamında değerlendirilebilecek en önemli eserler, İbn Sînâ sonrası kaleme alınan ve İbn Sînâ'yı otorite olarak alan yukarıda kısaca değinilen müteahhir dönem tasavvur-tasdik ayrımı risaleleridir. Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ metinlerinden yola çıkarak tartışmaya açtığı (Fahreddin er-Râzî 2019; Türker 2019: 2) ve Kutbüddin Râzî'nin ilk müstakil eser verdiği (Kutbüddin er-Râzî 2004) kendi içinde alt tartışmalar içeren bu geniş literatür, yukarıda da belirtildiği gibi, İbn Sînâ'nın görüşlerine etki etmemiş olması nedeniyle, bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili ikincil literatür kapsamındaki akademik çalışmalar, bu ayrım ile ilgili tarihsel ve teorik değerlendirmeler içeren eserlerdir. Tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili tarihsel değerlendirmeler, tasavvur-tasdik ayrımının tarihsel olarak hangi kaynağa dayandığı ve hangi

⁴ Diogenes programı, TLG Antik Yunanca, PHI Latince klasik metin veritabanlarına erişim sağlayan bir programdır.

kavramlarla ilişkili olduğuyla ilgili yorumlardır. Teorik değerlendirmeler ise tasavvur-tasdik ayrımının belirli bir yazarda ne anlama geldiğinin ve sonuçlarının incelendiği çalışmalardır. Tarihsel çalışmalarda teorik bir yön de bulunmakla birlikte, bu yorumlar, teorik çalışmalardaki gibi ayrıntılı ele alınmamıştır.

Tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili tarihsel değerlendirmeler içeren eserler, genellikle kendisinden önceki yapılmış ikincil çalışmaları da değerlendirmektedir. Bu yüzden bu konuda yapılmış daha önceki çalışmalar, bu kavram çifti hakkındaki akademik çalışmalarla ilgili değerlendirmeleri yönlendirmektedir. Bu yönlendirici akademik çalışmaların en önemlisi, tasavvur-tasdik ayrımını başlığına taşıyan makale düzeyindeki ilk çalışma olan Harry Austryn Wolfson (ö. 1974) tarafından yazılmış olan “The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents” başlıklı makaledir (Wolfson 1943: 114-128). Wolfson’u da kaynak olarak kullanıp tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili yapılmış kendisinden önceki bütün yorumları tablolaştırarak değerlendiren kitap düzeyindeki tek eser, Joep Lameer’in, Molla Sadrâ’nın (ö. 1050/1641) tasavvur-tasdik ile ilgili risalesini İngilizceye çevirip yayımladığı “Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi (Ca 1571-1635) al-Risâla fi l-tasawwur wa-l-tasdîq” başlıklı eseridir (Lameer 2006).

Tasavvur-tasdik ayrımının teorik sonuçlarıyla ilgili değerlendirmeler içeren akademik çalışmalar, ayrımı, çoğunlukla mantık ve özellikle burhanda kullanımı yönünden ele almıştır. Bu açıdan İbn Sînâ’nın burhan görüşünün ele alındığı çalışmalar ile tasavvur ve tasdik bahislerini inceleyen çalışmalar, tasavvur-tasdik ayrımının teorik yönüyle ilgili açıklamalar içermesi bakımından bu çalışmanın ikincil kaynakları arasındadır. Bu sebeple Hacı Kaya’nın “İbn Sînâ’da Bilimsel Kanıtlama Teorisi” başlıklı doktora tezi (H. Kaya 2013) ile Riccardo Strobino’nun (Strobino 2021) İbn Sînâ’nın burhan görüşünü ele aldığı “Avicenna’s Theory of Science” başlıklı çalışmaları doğrudan; Ali Tekin’in Fârâbî ve Aristoteles’te burhan görüşünü ele aldığı “Aristoteles ve Farabi’de Burhan Teorisi” başlıklı yayımlanmış doktora tezi (Ali Tekin 2017), Miriam Galston’un Fârâbî’nin burhan görüşüne de değerlendirdiği “Opinion and knowledge in Farabi’s understanding of Aristotle’s Philosophy” başlıklı doktora tezi (Galston 1973), Mehmet Fatih Birgül’ün İbn Rüşd’de burhan görüşünü ele aldığı “İbn Rüşd’de Burhan” başlıklı yayımlanmış doktora tezi (Birgül 2013) ise dolaylı olarak bu çalışmanın ikincil kaynakları arasında değerlendirilmiştir. Yine Naci Bolay’ın Fârâbî ve İbn Sînâ’nın kavram görüşünü ele aldığı “Farabi ve İbni Sina’da Kavram Anlayışı” başlıklı yayımlanmış doktora tezi (Bolay 1990) ve İbn Sînâ’da önerme görüşünü ele aldığı “İbn-i Sina Mantığında Önergeler” başlıklı doçentlik çalışması (Bolay 1994); Mehmet Özturan’ın müteahhir dönem mantığında tasavvur bahislerini ele aldığı “İbn Sina Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği” başlıklı yayımlanmış doktora tezi (Özturan 2020), tasavvur ve tasdike yönelik çalışmalar

olmaları bakımından, bu çalışmanın ikincil kaynakları arasındadır. Ayrıca Miquel Forcada'nın İbn Bâcce'de tasavvur-tasdik ayrımını ele aldığı "İbn Bâjja on Tasawwur and Tasdiq: Science and Psychology" başlıklı makalesi (Forcada 2014) ile müteahhir dönem mantığında bu ayrımla ilgili Ömer Türker'in "Kutbüddin er-Râzî'de Tasdik Kavramı ve Felsefi İçeriği" başlıklı (Türker 2019) ve Mehmet Özturan'ın "Taşköprülüzâde'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir mi?" başlıklı (Özturan 2020) makaleleri tasavvur-tasdik ayrımını ele aldığı için dolaylı olarak tezin ikincil kaynakları arasında bulunmaktadır.

Tasavvur-tasdik ayrımı ile ilgili bugün gelinen noktada günümüz İslam mantığı çalışmalarında özellikle müteahhir dönem önem kazandığından konu gittikçe artan bir ciddiyetle ele alınmaktadır. Bu çalışmada diğer çalışmalardan farklı olarak İbn Sînâ'nın mantık eserleri kronolojik olarak incelenerek tasavvur-tasdik ayrımının bağlamları çıkarılmış ve geriye dönük incelenmiştir. İbn Sînâ'nın mantığa katkılarını göstermesi açısından ve konuyu İbn Sînâ'dan geriye doğru tarihsel bir sıralamayla ele alması açısından özgündür ve literatüre katkıda bulunması beklenir.

3. Tezde Uygulanan Yöntem

Tezin yazım sürecinde ilk önce İbn Sînâ bibliyografyaları taranmış, İbn Sînâ'nın eserlerinin, tarihlenebilir olanları kronolojik olarak çıkarılmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın eserlerinin içerik alanlarına göre sınıflandırılması yapılmıştır. Bunun için özellikle Dimitri Gutas'ın İbn Sînâ eserlerinin dünya genelindeki çeviri ve yazmalarını betimlediği eserinden istifade edilmiştir (Gutas 2014: 3-165). Ama bu süreçte yapılmış diğer bibliyografyalara ve gerektiğinde tabakat kitaplarına da başvurulmuştur.

İbn Sînâ'nın eserleri arasından tez ile ilişkilendirilebilecek konular dışındakiler çıkarılarak tez ile ilişkili olabilecek mantık ve mantık bölümü içeren cami eserler ile nefis ve metafizik ile ilgili eserlerin pdf veya kitap olarak temini sağlanmıştır. Bu eserlerin öncelikle tarihlendirilmesinde bir problem bulunmayanlarının tasavvur-tasdik ayrımının bulunma ihtimali olan bölümleri için kronolojik bir okuma takvimi oluşturulmuştur. Bu okuma sürecinde eserler, o eserle ilgili yazılmış ikincil kaynaklardan da yararlanılarak, tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkili olarak notlandırılmıştır.

İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojik okuma ile tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamlar çıkarılıp notlandırıldıktan sonra bu notlar arasında karşılaştırma yapılmış, İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımının mahiyet ve işlevi ile ilgili eserlerinde kronolojik olarak herhangi bir değişiklik yapıp yapmadığı; İbn Sînâ'nın eserlerinin taranması sırasında çıkarılan bağlamların aralarında herhangi bir ilişki olup olmadığı araştırılmıştır. Bu araştırma sırasında bu bağlamların, talimin bir üst başlık olarak alınabilecek şekilde birbiriyle ilişkilendirilebileceği görülmüştür. Diğer bir deyişle mantıkta tasavvur-tasdik ile ilişkili olarak, talimin, yani bilinenden bilinmeyen elde edilme sürecinin kendisi ele

alınırken; nefste öğrenen/öğreten nefsin nazarî akıl gücünün yapmakla yetkinleşeceği fiiller olmaları açısından talim ele alınmaktadır. Metafizikte ise öğrenilen ilimlerde tasavvur ve tasdik bilgisiyle yetkinleşmenin kendisi, yani hikmet tanımı üzerinden tasavvur-tasdik ayırımına değinildiği görülmüştür.

İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayırımı yaptığı bağlamların talim üst başlığıyla ilişkilendirilerek tasvirinden sonra, belirlenen bağlamların geriye dönük hangi eserlerin hangi bölümlerinde aranabileceği soruşturulmuştur. Burada İbn Sînâ'nın da işaret ettiği Aristoteles eserleri ve şerhleri, karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Bu çalışmada özellikle Yunanca metinler, Türkçesi ile karşılıklı tablolaştırılarak alıntılanmıştır. Alıntılar, varsa tercümelelerinden yapılmıştır. Metinde kavramların yaygın Türkçe karşılıkları varsa kullanılmış, orijinal kullanımlar parantez içinde verilmiştir. Yunanca ve Arapça orijinal dilden alıntılar Yunan ve Arap alfabesi ile yapılmışken, metin içindeki kullanımlar Latin harfleriyle aktarılmıştır. Metindeki açıklamalar, daha anlaşılır hale getirmek amaçlı şekil ve tablolarla desteklenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: İBN SİNÂ ÖNCESİ FELSEFE TARİHİNDE TASAVVUR- TASDİK AYRIMININ İZLERİ

Tasavvur-tasdik ayrımı, felsefe tarihinde, özellikle Fârâbî (ö. 339/950) öncesinde izi açık olarak sürülebilen bir kavram çifti değildir. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) özellikle son dönem mantık ve mantık bölümü içeren eserleri ile İbn Sînâ sonrası mantık eserlerinde merkezî bir konumda bulunan tasavvur-tasdik ayrımı, günümüze ulaştığı bilinen eserlerde, İbn Sînâ'dan önce açık bir şekilde yalnızca Fârâbî'nin eserlerinde geçmektedir. Bu durum bu ayrımı ilk defa Fârâbî'nin ortaya koyduğuna dair yorumlar yapılmasına sebep olmuştur. Ama bu ayrımı Fârâbî'nin çoğunlukla Aristoteles (M.Ö. 322) ve önceki filozoflara karşılık gelen “kudemâ”ya nisbet ile kullandığı görülmektedir. Bu nedenle tasavvur-tasdik ayrımının tarihsel arkaplanının belirlenmesi, özellikle geriye götürülebilen ilk kaynaklarda⁵ tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği problematik bağlamların ortaya çıkarılmasıyla mümkün olacaktır.

İbn Sînâ öncesinde açık bir şekilde tasavvur-tasdik ayrımı yapan ilk ve tek düşünür olan Fârâbî'nin, tasavvur-tasdik ayrımını, talim ile ilişkilendirerek açıkladığı görülmektedir. Fârâbî *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta tasavvur, tasdik ve hıfzı eğitim-öğretim sırasında karşıdaki kişinin nefsinde meydana gelen haller olarak değerlendirmektedir. Fârâbî'nin tasavvur-tasdik ayrımı yaptığı diğer iki eseri *Kitâbu'l-Burhân* ile *Tahsîlu's-sa'âde*'de de, aşağıda görüleceği üzere, talim yönü dikkat çekmektedir (Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 104 vd.; Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 52 vd.; Fârâbî 2019, “Tahsîlu's-sa'âde” (Aydınlı): 138 vd.).⁶

Talimin tasavvur-tasdik ayrımı ile ilişkili olarak incelenmesi, konuyla ilişkilendirilebilecek alt problemleri içermektedir. Bu alt problemler, talimin kendisi yönünden olduğu gibi, talimin tarafları ve nesnesi yönünden düşünülebilir.

⁵ Tasavvur-tasdik ile ilgili yorum yapan araştırmacılar bu kavramın geriye dönük iz sürümü için genelde İbn Rüşd'ün Aristoteles şerh ve telhislerinde geçen ifadelerin bağlamlarından yola çıkmaktadır. İbn Rüşd özellikle *Peri Psykhês* 3.6 şerhinde ve *Analytikôn Hysterôn* 1.1'in şerhinde bu ayrıma açık olarak işaret etmektedir. Bu bölümler Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın açıklamalarının da, farklı şekillerde olsa da, ilişkilendirilebileceği bölümler olup aşağıda incelenecektir.

⁶ Talim Fârâbî için insan olmanın gereğidir. Talim-taallüm olmazsa insanın bitki ve taştan bir farkı kalmaz: “Yine pek çok insan, duyulurun delalet ettiği şeyin çok olmadığını inkar ederek makullerin varlığını iptal etmişlerdir. Fakat bu, duyulura ve ilk bilgilere muhalefet etmek ve insanlıktan çıkmak demektir. Çünkü lafızlarla konuşma, delalet etme, öğretme ve şeylerin insanın zihninde anlatılan durumda makul meydana gelmesi insan doğası(nda bulunmakta)dır. Bizim ile onlar arasında konuşma, öğretme ve anlatma(nın gerçekleştiği) kabul edilmeden onların yanıldığı şeyin açıklanması mümkün değildir. Aksi halde bizimle bitkiler ve taşlar arasında hiçbir fark kalmaz.” Fârâbî 2008, *Harfler Kitabı* (*Kitâbu'l-Hurûf*) (Türker): 17; el-Fârâbî 1990, *Kitâbu'l-Hurûf* (Mehdi): 76-77).

Öncelikle talim, bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesinin mümkün olduğunu baştan kabul etmeyi gerektirir. Aksi takdirde bilinmeyen bir şeyin nasıl bilinenden yola çıkılarak elde edilebileceğini araştırmak gereksiz bir duruma gelecektir. Dolayısıyla talim, öğretme-öğrenmenin/araştırmanın mümkün olmadığı iddiasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu iddia ise literatürde Menon paradoksu olarak bilinen iddiadır. Öğretimin mümkün olduğu iddiası, Menon iddiasının karşıtezedir. İbn Sînâ'nın Menon yorumunda tasavvur-tasdik ayrımını Aristoteles'e gönderme yaparak açıklaması ve özellikle Fârâbî'nin Menon yorumunda tasavvur-tasdik ayrımının yapılmadığını vurgulaması önemlidir (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 54).

Talim süreci, bilinenden yola çıkarak bilinmeyen soruşturulması ile başladığından, talim, Menon paradoksuyla da doğrudan bağlantılı olan araştırma soruları ile ilişkilidir. Aristotelesçi gelenekte araştırılanlar/sorulanlar ile bilinenler sayıca eşittir (*Analytikôn Hysterôn* 2.1). Kategorilerin her biri sorularla ifade edildiği gibi, süreç içinde değişikliğe uğrayan dört soru da (Aristoteles'te *ei esti, ti esti, to hoti, dioti*; İbn Sînâ'da *hel, mâ, eyyu, lime*) talim ve tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilidir. İbn Sînâ'ya göre *nedir* sorusu muhatapta bir tasavvur meydana getirmeyi; *niçin* sorusu ise muhatapta bir tasdik meydana getirmeyi amaçlamaktadır (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5, 4.1).

Talim, Aristotelesçi gelenekte, Menon paradoksuna düşülmemesi ve bilginin mümkün olabilmesi için, ilk bilgilerde (ilk tasavvur ve ilk tasdiklerde) durmayı gerektirir. Bu ilk bilgilerin neler olduğu, nasıl elde edildikleri ile ilgili açıklama da tasavvur-tasdik ayrımı ve talim ile ilişkilidir. İbn Sînâ, nefis (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.3) ve burhanda (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 3.5) ilk tasavvur ve ilk tasdiklerin elde edilişi ile ilgili açıklamalarını yaparken, ilk tasavvur (mevcut, şey, zorunlu vb.) ve ilk tasdiklerin (örn. "Olumlama ve olumsuzlama arasında vasita yoktur" (*eş-Şifâ: el-İlâhiyyât: 1.8: 109.p*)) ne olduğu ve nasıl öğrenilebileceği ile ilgili açıklamalarını ise yine burhanda (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5, 4.10) ve özellikle metafizikte (*eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* 1.5-1.8) yapar.

Talimin tarafları yönünden talim ise, kişinin kendi kendine öğrenmesini de içerse de, öğreten ve öğrenen gerektirir. Bu açıdan talim bilen özne ile ilişkilidir. Talimin bilen özne ile ilişkili en önemli yönü nazarî akıl gücünün yetkinliğinin talime bağlı olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre, bilen öznenin insana özgü gücü olan düşünme gücünün kendine en özgü fiili, tasavvur ve tasdik yoluyla bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesi, yani talimdir. Her güç kendi fiilini en iyi şekilde yaptığında yetkinleştiği ve nihai mutluluğuna ulaştığından insanın mutluluğu da talimi en iyi şekilde gerçekleştirmesine bağlıdır (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1; *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* 1.3).

Nesnesi yönüyle talim de, insanın yetkinliği ve mutluluğuyla ilişkilidir. İbn Sînâ'ya göre insanın yetkinliği, eşyayı, olduğu gibi, tasavvur ve tasdik etmesine bağlıdır. İster nazarî olsun ister amelî olsun şeylerin tasavvur ve tasdik bilgisini elde ederek yetkinleşmesidir. Bu aynı zamanda

hikmettir ve bunu yapmakla insan aklî bir âlem, insanî bir rab haline gelir. İnsan bunun için bunun kendisiyle sağlandığı bilinenden bilinmeyene götüren aleti, yani mantığı öğrenmelidir (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* 1.3).

Bu bölümde, tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği merkezî problem olan talimin, tasavvur-tasdik ayrımıyla da ilişkilendirilen bilen özne, bilinen nesne ve talimin kendisi yönlerinden ortaya çıkan alt problemlerinin geriye dönük incelemesi yapılacaktır. Ama öncelikle talimin nasıl tasavvur-tasdik ayrımının merkezî problemi olduğu gösterilmelidir.

1. Tasavvur-Tasdik Ayrımının Temel Problemi Olarak Talim: Fârâbî'nin Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı

İbn Sînâ öncesi felsefe tarihinde tasavvur-tasdik ayrımının izinin sürüldüğü bu bölümde talimin nasıl tasavvur-tasdik ayrımının merkezî problemi olduğunun İkinci Öğretmen (*el-Muallimü's-sânî*) Fârâbî'nin eserlerinde gösterilmesi, tasavvur-tasdik ayrımının problematik bağlamlarının ortaya çıkarılması için önemli bir kalkış noktası olacaktır. Çünkü İbn Sînâ öncesinde tasavvur-tasdik ayrımı açık olarak geçen tek kaynak Fârâbî'dir.

Fârâbî'nin tasavvur-tasdik ayrımı açık şekilde geçen eserleri *Kitâbu'l-Burhân*, *Tahsîlu's-sa'âde* ve *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'tır. Fârâbî'ye nisbet edilerek basılmış olan *Uyûnu'l-mesâil*'de de tasavvur-tasdik ayrımı geçmektedir. Ama *Uyûnu'l-mesâil*'in Fârâbî'ye aidiyeti konusunda geçerli şüpheler bulunmakadır (M. C. Kaya 2012: 29-67). Bu nedenle *Uyûnu'l-mesâil* Fârâbî'nin eserleri arasında değerlendirilmemiştir. Ama bu eserde de tasavvur-tasdik ayrımı özellikle İbn Sînâ'nın mantıkta kullandığı şekliyle öğretim yönünden talim ile ilişkilidir. Diğer üç eserde de Fârâbî bu ayrımı talim ile ilişkilendirmiştir. *Kitâbu'l-Burhân* ve *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'da bu açıktır. *Kitâbu'l-Burhân*'da Fârâbî talim çeşitlerini sayarak tasavvur-tasdik bilgisinin hangi talim çeşidinde yer alması gerektiğini açıklar. *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'da tasavvur ve tasdik, talim sırasında öğrencide meydana getirilmek istenen hallerdendir. *Tahsîlu's-sa'âde*'de de tasavvur-tasdik ayrımı çerçevesinde anlatılan felsefe-mille ayrımının, eğitimle birbirinden ayrılan avam-havas ayrımını varsaydığını söylemek mümkündür.

1.1. *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta Tasavvur-Tasdik Ayrımı

el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık'ta tasavvur-tasdik ayrımı, söz ile yapılan öğretim sırasında öğrencide gerçekleşen haller arasında sayılmaktadır:

“Söz yoluyla öğrenilme özelliğinde olan her şeyle ilgili olarak, öğrencide [öğretilecek] şey hakkında üç halin bulunması zorunlu olarak gerekmektedir:

Onlardan biri, söz konusu şeyi tasavvur etmesi ve öğretmenden duyduğu mânâyı, yani öğretmenin sözle kastettiği mânâyı anlamasıdır; İkincisi, öğretmenin lafzından anladığı veya tasavvur ettiği şeyin varlığına ilişkin tasdikinde gerçekleşmesidir; üçüncüsü ise, tasavvur ettiği ve hakkında kendisinde tasdikinde gerçekleştiği şeyin belenmesidir.

Bu üç şey, söz yoluyla öğretilen her şeyde gereklidir, öğretmenin her zaman bu üç şeyi öğrenciye, kazanılması mümkün olan en kolay yollarla (*cihât*) kazandırma yolunu izlemesi ve kazanılan şeyin de mümkün olan en iyi şekilde kazanılmış olması gerekir. Bu üç şeyin kazanılmasında kullanılan öğretim yolları (*cihât*), ‘öğretim yöntemleri’ olarak adlandırılır, öğretim yöntemleri de, öğretimde kullanılan şeylerin farklılığına göre ve öğretim esnasında bu şeylerin birçoğunun kullanım yollarının farklılığına göre farklılaşır.

Öğrendiği şeyle ilgili olarak öğrencide bulunması gereken söz konusu üç hale yönelme, ancak [talimde] kullanılan şeylerle (*el-umûr elletî tûsta‘mel [fi‘t-ta‘lîm]*) olur ki, bu şeyler çoktur. Kullanılan şeylerin arasında şeye delalet eden lafızlar, şeyin tanımı, tanımının parçaları, tikelleri ve tümelleri; şeyin resimleri, hassaları, ilinekleri, şeyin benzeri ve mukabil; bölme, örnek/misal, tümevarım/istikra, kıyas ve şeyi göz hizasına/önüne koyma bulunur.” (Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 104-107; Fârâbî 1986, *el-Elfâzu‘l-müsta‘mele fi‘l-mantık* (Mehdi): 86-87).

Alıntılanan metinden de anlaşıldığı üzere, öğrencide, söz (*kavl*) ile yapılan öğretim sırasında - öğretim, söz dışında taklit yoluyla da olabilir-, zorunlu olarak gerçekleşmesi gereken üç hal (*ahvâlun selâse*) bulunur: söylenen şeyin tasavvuru, söylenen şeyden anlaşılan (*tasavvur*) şeyin varlığına ilişkin tasdik ve tasavvur ve tasdik edilen şeyin ezberlenmesi (*hıfz*). Bu üç hal öğrencide birbirini zamansal olarak takip etmektedir. Yani bir şeyin tasavvuru hem o şeyin tasdik edilmesini hem ezberlenmesini öncelemektedir. Tasdik kendisinden önce tasdik edilecek şeyi anlamayı, yani tasavvuru zorunlu olarak gerektirmektedir. Ezberlenecek şeyin öncesinde tasavvur veya tasdik edilmiş olması gerekmektedir.

Öğretmenin, öğrencide bu üç halin her üçünü de en uygun yolla gerçekleştirmek için uğraşması gerekir. Öğrencide bu üç halin gerçekleşmesi için kullanılan yönler (*cihâtu‘t-ta‘lîm*), öğretim yöntemleridir (*enhâu‘t-ta‘lîm*).

Öğretim yöntemleri, öğretimde kullanılan şeylere (*el-umûr elletî tûsta‘mel [fi‘t-ta‘lîm]*) göre çeşitlenir. Öğretimde kullanılan şeyler şunlardır: (i) öğretilmek istenen şeye delalet eden lafızların kullanılması, (ii) şeyin tanımının (*hadd*), tanımının parçalarının (*eczâu haddihi*), cüzîlerinin, küllîlerinin kullanılması, (iii) şeyin resimlerinin, hâssalarının, arazlarının kullanılması, (iv) şeyin benzerinin ve mukabilinin kullanılması, (v) bölme, (vi) misal, (vii) istikra, (viii) kıyas, (ix) şeyi gözün karşısına koyma.

Öğretimde kullanılan bu şeylerin tamamı ezber gerçekleştirme konusunda faydalıdır. Bunun dışında ilk beşi ayrıca tasavvur; kıyas ayrıca tasdik; misal, istikra ve şeyi gözün karşısına koyma ayrıca tasavvur ve tasdik, yani her üç hali gerçekleştirmek için de faydalıdır. Burada ezber dikkate alınmaksızın yöntemler; tasavvur, tasdik ve hem tasavvur hem tasdik veren yöntemler olarak dikkate alınacaktır.

1.1.1. Tasavvur Vermede Faydalı Olan Öğretim Yöntemleri

Tasdik vermeksizin tasavvur vermede faydalı olan öğretim yöntemlerinde –ki bu yöntemler *Kitâbu'l-Burhân*'da *müfehhimât* olarak adlandırılır (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 57)-, öğrencide bir şeyin tasavvurunun meydana gelmesi, yani öğrencinin o şeyi yalnızca anlaması (*fehmi*) hedeflenir.

Bu yöntemlerden bölme ve şeyin mukabilinin kullanılması dışındakiler (Şeyin lafzı, tanımı, tanımının parçaları, resmi, hassası, ilineği, benzeri, tikelleri ve tümelleri) üç yönde kullanılırlar: bir şeyi hatırlatıcı bir alamet olarak, birbirlerinin yerine bedel olarak, şeyin yerine bedel olarak. Yani bir şeyi hatırlatıcı bir alamet olarak bir lafız, bir tanım vb. kullanılabilir; veya bir lafız veya tanım vb. yerine ondan daha açık bir lafız, bir tanım vb. kullanılabilir; veya bizzat şeyin yerine bir lafız veya tanım vb. kullanılabilir. Fârâbî, tasavvur veren yöntemlerin bu sonuncusunu, özellikle şeyin yerine şeyin benzerinin konulmasını Aristoteles'in çok fazla kullanmadığını belirtmiştir. Çünkü bu kullanım muhtemelen öğrencinin şeyi anlamasından ziyade yanlış anlamasına ve karıştırmasına neden olacak, tasavvurun gerçekleşmesini engelleyecektir (Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 112-113; Fârâbî 1986, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* (Mehdi): 91).

Tasavvur veren yöntemlerden şeyin mukabilinin getirilmesi ve bölme de, o şeyi öğrencinin zihninde daha anlaşılır hale getirir.

1.1.2. Tasdik Vermede Faydalı Olan Yöntemler

Tasavvur vermeksizin tasdik vermede faydalı olan yöntem kıyasıdır. Fârâbî kıyasın bu eserdeki tanımını, Aristoteles'in temel kıyas tanımına göre (*Analytikôn Proterôn*) yapmakla birlikte, tasdik vermede faydalı olan yöntem olarak açıklamasını zihin gücünün (*kuvvetü'z-zihn*) inanç sınıflarının (*inkıyâdâtü'z-zihn*) açıklamasıyla ilişkilendirir. Fârâbî'nin Aristoteles'i takip ettiği kıyas tanımı şöyledir:

“Kıyaslar (*mekâyis*) genel olarak zihinde birtakım şeylerin belirli bir düzenle sıralanmasıdır ki, bu düzenle sıralandıklarında zihin onlar vasıtasıyla, zorunlu olarak, daha önce bilmediği ama şimdi bildiği başka bir şeye muttali olur ve aynı zamanda zihinde, muttali olduğu şeyin, bildiği gibi olduğuna dair bir inanma oluşur...”

...Söylenenlerden açığa çıkmıştır ki, kıyaslar nefiste sıralanan birtakım düşünülürler (*ma'külât*) olup bu tertip üzere sıralandıklarında, zihin onlar vasıtasıyla daha önce bilmediği halde şimdi bildiği başka bir şeye muttali olur.” (Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 130-131, 134-135; Fârâbî 1986, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* (Mehdi): 100 vd.).

Bu birbirini destekleyen iki tanım da kıyasın anlamlardan mürekkep olduğunu gösterir. Fârâbî'nin burada çeşitli delillerle vurguladığı üzere kıyas lafızlardan değil anlamlardan mürekkeptir. Evin parçalarının, parçalarının parçalarının olması gibi kıyasın da parçaları ve parçalarının parçaları bulunur. Kıyasın en küçük parçaları müfred makullerdir. Kıyasın büyük parçaları ise müfred makullerden oluşan mürekkep makuller olan öncüllerdir. Bu açıklama, mantık sanatında bulunan bölümlerin tertibini de gösterir. Kıyasın en küçük parçalarını oluşturan müfred makullerin incelemesi

el-Mekûlât'ta; kıyasın parçasını oluşturan mürekkebe makullerin incelemesi ise *el-İbâre*'de yapılır. Parça bütünden önce incelenir, bu yüzden *el-Mekûlât* ve *el-İbâre*, *el-Kiyâs*'tan öncedir; tümel tikelden önce incelenir, bu yüzden *el-Kiyâs*, *el-Burhân* ve diğer sanatlardan öncedir. Böylece mantığın *el-Kiyâs* ve *el-Burhân* merkezli sekiz bölümlük yapısı ortaya çıkar.

Fârâbî'nin *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta kıyasın tasdik vermede faydalı olan yöntem olarak açıklamasını zihin gücünün (*kuvvetü'z-zihn*) inanç sınıflarının (*inkıyâdâtü'z-zihn*) açıklamasıyla ilişkilendirmesi dikkate değerdir. Buna göre *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* olması muhtemel daha önceki bir kitaba atıfla hatırlatılan⁷ zihin gücünün (*kuvvetü'z-zihn*) yetkinliği, ancak, zihnin bir şeyin öyle olup olmadığı konusundaki inanç sınıflarının (*esnâfu inkıyâdâti'z-zihn*) ve bu inanç sınıflarına götüren şeylerin (*cihât* ve *umûr*) her bir sınıfının tam olarak bilinmesiyle mümkündür (Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 124-125; Fârâbî 1986, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* (Mehdi): 96). Kişiye zihnin inanç sınıflarıyla bu inançları meydana getirecek şeylerin bilgisini mantık sanatı verir. Mantık sanatı ile bu sınıfları bilmek ve bu bilgiye uygun kıyaslar kullanmak, kişinin zihin gücünün yetkinleşmesini ve mutluluğa ulaşmasını sağlar.

Zihnin yalnızca beş inancı bulunabilir: şiiresel şeylerle zihnin bir şeye inanması, hatabî şeylerle inanması, cedel yoluyla inanması, mugalatalarla inanması ve zihnin gerçek bilgiye (*hakkun yakîn*) inanması. Bu beş çeşit inançtan zihnin gerçek bilgiye (*hakkun yakîn*) inanması (*inkıyâd*) burhandır ve burhanlara vakıf olmak mantık sanatının büyük amacıdır (*el-maksûdu'l-a'zam min sînâati'l-mantık*).

Zihinde bu inançların her birini gerçekleştirecek olan şeyler (*umûr*) birbirinden farklıdır. Zihinde bu inançların her birini gerçekleştirecek olan şeyler genel (*âmm*, *mutlak*, *mücmel*) ve özel (*mufassal*) olmak üzere ayrılır. Genel özeli kapsar ve tıpkı temel alfabe bilgisinin, belirli bir hat yazısına göre bir harfin nasıl yazıldığı bilgisinden önce gelmesi gerektiği gibi, genel özelden önce bilinmelidir. Genel mutlak inanca götüren şeyler genel mutlak şeylerdir (*el-umûru'l-âmm el-mutlaka*) ve kıyasın türleri ve sınıfları (*esnâfu'l-mekâyis* ve *envâu'l-mekâyis*) olarak adlandırılır. Kıyasın türleri ve sınıfları da zihnin mümkün beş inancına uygun şekilde şiiresel, hatabî, mugâlâtî, cedelî ve burhânî olmak üzere beşe ayrılır (Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 124 vd.; Fârâbî 1986, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* (Mehdi): 96 vd). Mantıkta ele alınan bu beş çeşit açıklama, belirli türden bir kıyasın uygulaması değil, teoridir. Mantıkta şiiresel nasıl yazılacağı değil, muhatapta şiiresel bir inancın nasıl gerçekleştirileceği gösterilir.

1.1.3. Hem Tasavvur ve Ezber Hem Tasdik Vermede Faydalı Olan Yöntemler

⁷ “Bu kitaba öncelenen kitapta, mantık sanatının hangi yetiyi verdiği ve insanın onunla hangi yetkinliği kazandığı konusunda söz söylenmişti.” Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 124-125; Fârâbî 1986, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* (Mehdi): 96.

Hem tasavvur ve ezber hem tasdik vermede faydalı olan yöntemler, istikrâ ve misâldir. Şeyi göz hizasına koyma yöntemi de her üç halin oluşmasında fayda sağlamakla birlikte; öğrencinin görebileceği araçlar olarak yazı, resim, şeklin kullanılması dışında felsefede kullanılmaz.

İstikrâ, bir konunun tikellerinin tamamını veya çoğunu; misâl ise çok azını veya birini incelemektir. İstikrâ ve misâlin şeyin tasavvurunda (*tefhîmu 'ş-şey*) kullanılması; anlaşılması zor olan bir tümelin tasavvurunda konunun tikellerinin tahayyül ettirilmesi yoluyla olur. Ne kadar çok tikel incelenirse tahayyül de o kadar güçlü olur. Bu durum aynı zamanda şeyin ezberlenmesini de kolaylaştırır.

İstikrâ ve misâlin şeyin tasdikinde kullanılması ise; bir konuya bir hüküm ile hükmedildiği ve bu hükmün bu konu için doğru (*sâdık*) olup olmadığı bilinmediğinde olur. Hükmün, o konu için doğru olduğu konusundaki tasdikimiz, bu konunun tikellerini incelememiz yoluyla gerçekleşir. Hüküm bu konunun tikelleri için doğru ise o zaman o konu için de doğrudur. Bu incelemeyi ne kadar çok tikel için yaparsak tasdik de o kadar güçlü olur. Hükmün doğru olup olmadığı incelenen tikeller, konunun çok azını veya yalnızca bir bireyini kapsıyorsa yöntem misal, çoğunu veya tamamını kapsıyorsa yöntem istikrâdır. Dolayısıyla kıyas dışında istikrâ ve misâl de, hükmün konu için doğru veya yanlış olduğu konusundaki tasdikimizi gerçekleştiren şeylerdendir (Fârâbî 2021, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Aydınlı): 116-119; Fârâbî 1986, *el-Elfâzu 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık* (Mehdi): 93-94).

1.1.4. *el-Elfâzu 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık'ta Tasavvur-Tasdik Ayrımı ile İlgili Değerlendirme*

el-Elfâzu 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık'ta bazen *feh*m ve aynı kökten gelen *tefhîm* ibareleriyle de geçen *tasavvur* ile; *inkıyâd* ibaresiyle bağlantılı olarak geçen *tasdik*in, öğretim (talim) sırasında öğrencinin zihninde gerçekleştirilmesi hedeflenen haller olduğu görülmektedir. Öğrencinin zihninde tasavvur ve tasdik, tasavvur önce, tasdik sonra olmak üzere birbirini takip eden hallerdir. Tasavvur edilen şeyin tasdik edilmesi zorunlu değildir ama tasdik edilen şeyin öncesinde tasavvur edilmiş olması zorunludur. Bu durum bir ağacın fidan olmadan ağaç olmasının mümkün olmaması gibidir. İstikrâ ve misâl de hükmün konu için doğruluğu açısından tikellerin incelenmesi durumunda tasdik verir. Aksi durumda herhangi bir hüküm ile ilişkilendirilmeksizin bir tümelin tikeller aracılığıyla tasavvuru da henüz temellendirilmemiştir. Temellendirilmemiş hiçbir bilgi, benzetmedeki ağaç konumunda bulunan tasdik değildir. Bu açıdan *el-Elfâzu 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık'ta* tasavvur nihai bir amaç değildir.

İlginç olan burada tasdik in de bir amaç olmamasıdır. Burada öğrencinin tasdiki aklında tutması (*hıfz*) amaç görünür. Bu durum tasdik in meleke haline gelmesi olarak da düşünülebilir. Bu yüzden Fârâbî'nin böyle bir ayırım yapmaktaki amacının siyâsî ve ahlâkî olduğunu söylemek gerekir. Tasavvur-tasdik ayrımının bu eserde siyâsî ve ahlâkî amaçlarla yapıldığını gösteren diğer bir konu da

kıyas ve tasdik ilişkileridir. Beş zihin inkıyâdını gerçekleştirmeye yarayan yollar tasdiki gerçekleştiren kıyaslardır. Bu zihin inkıyadını gerçekleştirmek, ister burhânî ister iknâî diğer kıyas türleri olsun, 'inkıyâd'ın kelime anlamının da gösterdiği üzere bir itaat sağlamayı hedefler.

Fârâbî'nin bu eserinde zihinde öğretim sırasında meydana gelen bu üç hali temellendirmediği, doğrudan vazettiği görülmektedir. Diğer bir deyişle niçin öğretim sırasında öğrencinin zihninde tasavvur, tasdik ve hıfz halleri meydana gelir sorusu ile ilgili bir temellendirme bu metinde açık bir şekilde görünmemektedir. Fârâbî'nin burada belki iç gözlem yoluyla apaçık varolana işaret ettiği söylenebilir.

Burada ayrımın temellendirilmemiş olması, bu ayrımı güvenilir saydığı bir kaynaktan aldığını akla getirebilir. Böyle olduğu durumda Fârâbî'nin bu ayrımı hangi kaynaktan almış olabileceği sorusu önem kazanır. Burada konu esasen öğretim yöntemleri olmakla birlikte, konunun insan nefsi ve zihin gücünün yetkinliğiyle ilişkilendirilmiş olduğu, problemin siyâsî ve ahlâkî olduğu göz önünde bulundurulursa alan daraltılabilir.

1.2. *Tahsîlü's-sa'âde*'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı

Fârâbî'nin *Tahsîlü's-sa'âde*'de tasavvur-tasdik ayrımını kullanımını da *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'takine benzer şekilde öğretimle ilgilidir. Ama buradaki öğretim, açıkça siyâsîdir ve muhtemelen bu sebeple *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'takinden farklı şekilde ayrıştırılmıştır. Burada Fârâbî, şehrin yöneticisini öğretmen olarak değerlendirmektedir.

Fârâbî'nin buradaki tasavvur-tasdik ayrımını, avâm-havâs ve felsefe-mille ayrımıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. **Havâs ve avâmın eğitimi**; hakiki anlamda yönetici (*er-reisü'l-evvel*) olması gereken filozofun ve cumhurun eğitimi birbirinden farklı yöntemlerle yapılmalıdır. Avâmın ve cumhurun, makulleri aynıyla idrak etme kapasitesi yoktur. Bu yüzden onlara makulleri benzerleriyle *benzerlerini hayal ettirerek* tasavvur ettirmek ve tasavvur ettirilen bu şeyleri *ikna* yoluyla tasdik ettirmek gerekmektedir. Tasavvur ve tasdik, *benzerin hayal ettirilmesi* ve *ikna* yoluyla meydana geldiğinde, bu tasavvur ve tasdikleri içeren şeyler (*ma'lûmât*) *Eskiler'in isimlendirmesiyle* (*tesmiyete'l-kudemâ*) **mille** olarak adlandırılmaktadır. Tasavvur ve tasdik *şeyin zatının akledilmesi* ve *burhan* yoluyla olduğu durumda da bu bilgileri içeren bilim (*el-ilmü'l-müştemil alâ tilke'l-ma'lûmât*) **felsefe** adını almaktadır:

“Her öğretim (*talim*) iki şeyden meydana gelir:

- Öğrenilen şeyi kavratma ve onun manasını ruhta meydana getirme ve (*bi-tefhîmi zelike's-şey ellezî yüteallem ve ikâmeti ma'nâhu fi'n-nefs*)
- kavranılan ve ruhta kavramı meydana getirilen şeyi başkalarına tasdik ettirme (*ikâu't-tasdik*)

bi-mâ fuhime ve ukîme ma'nâhu fi'n-nefs).

Bir şeyi kavratmanın (*tefhîmü 'ş-şey*)⁸ iki yolu vardır:

1) Birincisi onun özünün akılla algılanmasını sağlamaktır (*en ta'akkale zâtuhu*) [zatının akledilmesidir]

2) İkincisi onu, ona benzeyen bir misali ile tahayyül ettirmektir (*bi-en yütehayyel bi-misâlihi ellezî yuhâkîhi*)

Tasdik de iki yoldan biri ile meydana getirilir:

1) Kesin ispat etme (*bi-tarîki'l-burhâni'l-yakînî*) veya

2) ikna etme yolu ile (*bi-tarîki'l-iknâ'*).

Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorlarsa, bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yolu ile bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorlarsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din (*mille*) diye adlandırmaktaydılar.” (Fârâbî 2018, *Mutluluğun Kazanılması* (Arslan): 44; Fârâbî 2019, “Tahsîlü's-saâde” (Aydın): 138-141; Fârâbî 1983, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde* (Yâsin): 90).

Tahsîlü's-saâde'de de öğretim, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta olduğu gibi, zamansal olarak birbirini takip eden süreçlerden meydana gelmektedir. Ama *Tahsîlü's-saâde*'de ezberleme (*hıfz*) bir talim süreci olarak dikkate alınmamıştır. Önce tasavvur sonra tasdik olmak üzere talimin iki aşaması bulunmaktadır.

Yine *Tahsîlü's-saâde*'de, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'tan farklı olarak, tasavvur ve tasdik veren öğretim yöntemleri değil, tasavvur ve tasdik çeşitleri sayılmıştır. Diğer bir deyişle *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta geçen tasavvur ve tasdik meydana getiren öğretim yöntemleri, bu kitaptaki tasavvur ve tasdik çeşitlerini meydana getirmektedir. Hangi öğretim yönteminin hangi çeşit tasavvur ve tasdik meydana getirdiği konusunda ise bu iki eserde de bir ayrıntı bulunmamaktadır. *Kitâbu'l-Burhân*'da 'tam tasavvur', 'eksik tasavvur' ve 'tam tasdik' ve 'eksik tasdik' olarak yapılan ayırım, burada tam olanları felsefeyi, eksik olanları milleyi meydana getirecek şekilde birbiriyle ilişkilendirilmiştir.

el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık'ta oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınmış olan tasavvur vermede faydalı olan öğretim yöntemleri, *Tahsîlü's-sa'âde*'deki iki çeşit tasavvuru (*tefhîm*) meydana getirmektedir. Ama hangi öğretim yöntemiyle hangi çeşit tasavvurun meydana geldiği açıklanmamıştır. Bu açıklama aşağıda görüleceği üzere *Kitâbu'l-Burhân*'da yapılmaktadır.

Tahsîlü's-sa'âde'de bir şeyin tasavvur edilmesi iki şekildedir:

(i) ya o şeyin zâtının akledilmesi (*taakkul*),

(ii) ya da bir benzerinin hayal edilmesi (*tahayyül*).

Şeyin zatının akledilmesi ile ilgili *Tahsîlü's-sa'âde*'de bir örnek ve açıklama bulunmamakla birlikte Fârâbî, şeyin benzeriyle tahayyülü ile ilgili örnek vermektedir. Bu örneklerden biri *Timaios*'ta Platon'un yokluğu karanlıkla açıklamasıdır. Şeyin zatının akledilmesi felsefede yapılırken, şeyin

⁸ Eserde *tasavvur* yerine *tefhîm* kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca bkz. Black 1987: 124: dipnot 41.

benzerinin tahayyülü, felsefeyi taklit eden milledede yapılır. Şeyin zâtı yerine zâtı sanılan bir şeyi akleden sözde felsefeleri taklit eden milledede, hakikatten daha fazla uzaklaşmıştır.

*Tahsîlu's-sa 'âde'*de bir şeyin tasdik edilmesi iki şekildedir:

(i) ya burhan ile tasdik

(ii) ya ikna ile tasdik

Burada, burhan dışındaki dört sanat ile (cedel, safsata, hatâbe ve şiir) tasdik etme, iknâ yoluyla tasdik başlığı altında birleşmiş görünmektedir. Burhan dışındaki tasdik çeşitleri, felsefeye değil milleye aittir. Filozof, felsefeye tabi olan milledede ikna yoluyla tasdik edilmiş olan hakikati, burhan yoluyla tasdik etmiş olan kişidir.

1.2.1. *Tahsîlu's-sa 'âde'*de Tasavvur-Tasdik Ayrımı ile İlgili Değerlendirme

*Tahsîlu's-sa 'âde'*de tasavvur-tasdik ayrımı, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta olduğu gibi öğretimle ilişkili olarak geçmektedir. Ama burada öğretim, halkın öğretimidir. Bu bağlamda, devlet başkanı (*er-reîsü'l-evvel*) ile aynı anlamda olması gereken filozof ile cumhurun, havâs ile avâmın öğretimi arasındaki fark vurgulanmıştır. Filozofun öğretimi sırasında öğrencinin bir şeyi nasıl anlaması ve onaylaması gerektiği ile avâmın öğretimi sırasında öğrencinin bir şeyi nasıl anlaması ve onaylaması gerektiği arasında fark bulunmaktadır. Filozofun öğretimi sırasında da avâmın öğretimi sırasında kullanılan benzetme ve iknâ kullanılmakla birlikte; gerçek filozofun, öğretimi sonunda, *şeyin zâtını aklederek* tasavvur etmiş ve şeyi *burhan yoluyla* tasdik etmiş olması gerekmektedir.

Fârâbî, felsefe ve mille ayrımı yaptığı diğer kitaplarında, bu ayrımı muhâtabın tasavvur ve tasdikinin çeşidini vurgulayarak yapmayı yalnızca tasdik çeşidine göre yapmaktadır. Buna göre felsefede burhan, milledede iknâ yolu kullanılmaktadır.

*Tahsîlu's-sa 'âde'*de, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta olduğu şekliyle tasavvur ve tasdik veren öğretim yöntemleri değil, bu öğretim yöntemleriyle insanda meydana gelen tasavvur ve tasdik çeşitleri açıklanmıştır. Ama bu ayrımlar *Kitâbu'l-Burhân*'daki kadar ayrıntılı değildir. *Tahsîlu's-sa 'âde'*de her ikisi de burada ikiye indirgenmiştir ve bu ikili alt ayrımların arkasında toplumun havâs ve avâm olarak ayrıldığı kabulü yer almaktadır.

el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık'ta da *Tahsîlu's-sa 'âde'*de de tasavvur ve tasdik birbirini takip eden süreçlerdir. *Tahsîlu's-sa 'âde'*de tasavvur ve tasdikten sonra ezberin (*hıfz*) bir gaye olarak belirtilmemiş olması önemlidir. Bir şeyi anlama (*tasavvur*) ve tasdik etme, öğretimin iki aşaması gibidir. Burada bu ayrımın yapılma nedeni siyâsî gibi görünmektedir. Çünkü bilindiği gibi siyasette amaç halkın itaatidir. Bir kurala uyma, itaat ise ancak o kuralı onaylayan, o kuralı tasdik eden kişiler tarafından yapılır. Bir kişinin bir şeyi onaylaması ise o şeyi anlamasından geçmektedir. Böylece

Tahsîlu's-sa'âde'de de *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta olduğu gibi tasavvur ve tasdik, öğrenim sırasında öğrencide gerçekleştirilmek istenen hallerin aşamaları olarak görülmektedir. Bu açıdan tasavvur ve tasdik arasında yukarıda yapılan fidan ağaç benzetmesi, *Tahsîlu's-sa'âde* için de geçerlidir. Tasdik edilmiş bir şeyin önce tasavvur edilmesi gerekir.

1.3. *Kitâbu'l-Burhân*'da Tasavvur-Tasdik Ayrımı

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da yaptığı tasavvur-tasdik ayrımı da öğretim ile ilişkilidir. Burada yapılan ayrım çok ayrıntılandırılmıştır. Tasavvur-tasdik ayrımının merkezinde olduğu öğrenme ve öğretme diyalogu, dört tür diyalogdan biridir. Öğretme ve öğrenmenin mümkün olmadığını ileri süren Menon'un iddiası da bu bağlamda ele alınır. Fârâbî'ye göre Menon tasavvur-tasdik ayrımı yapmadığı için bu paradoksa düşmüştür.

Esasen *Kitâbu'l-Burhân*'da tasavvur-tasdik ayrımının öğretimle ilişkisi ilk bakışta görülmez. Fârâbî, ilk üç bölümde tasavvur ve tasdike ulaştırın yollar olarak burhan ve tanım hakkında bilgi verdikten ve dördüncü bölümde burhan ve tanımın bilimlerde nasıl kullanılacağıyla ilgili ayrıntılı bir inceleme sunduktan sonra tasavvur-tasdik ayrımının önemli olduğu öğretim diyalogu dâhil dört tür burhani diyalog sınıfını açıklar. Bu açıdan Fârâbî'nin kendine özgü bir telif olarak yazdığı *Kitâbu'l-Burhân*'ında beşinci bölümden incelemeye başlamak ilk bölümlerin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ın beşinci bölümünde dört çeşit burhânî diyalog (*el-muhâtabâtu'l-burhânîyye*) sınıfı sayar: öğretme ve öğrenme diyalogu (*muhâtabu't-talim ve't-taallüm*), burhânî inâd diyalogu (*muhâtabatu'l-inâdi'l-burhânî*), çıkarımda ortak olanların diyalogu (*tehâtabu'l-müşterekeyn fi'l-istinbât*), bir konuda ilmî sınama (*el-ımtihânu'l-ilmî*) yani burhânî mugalata.⁹ Burhânî diyaloglar,

⁹ Aristoteles'in *Topikôn*'un ilk bölümünde ve *Peri tön Sophistikôn Elenkhôn*'un ikinci bölümünde benzer ayrımlar yaptığı görülür. Aristoteles *Peri tön Sophistikôn Elenkhôn*'da dört çeşit sözlü tartışma çeşidi sayar:

“Dört çeşit sözlü tartışma vardır (*esti dê tön en tõi dialegesthai logôn tettara gene*): Didaktik (*didaskalikoi, ta'limiyye*), diyalektik (*dialektikoi, cedeliyye*), sınavcı (*peirastikoi, mümtehiniyye*) ve münakaşacı (*eristikoi, mirâiyye*)” (Aristoteles 1958, *Sophistici elenchi* (Ross): 2: 165b1-11; Aristo 1999, “*Kitâbu 'Sûfistikâ' ev Kitâb 'el-Mugâlata'*” (Cebir): 918; Aristoteles 2007, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* (Özügöl): 9)

Aristoteles bu dört çeşit tartışmanın öğretimle ilgili (*didaskalikoi/apodeiktikôn, ta'limiyye/burhânîyye*) olanını *Analytikoi*'da; münakaşacı (*agônistikôn kai eristikôn - mücâhidîyye ve mirâiyye*) olanını, yazmaya başladığı *Peri tön Sophistikôn Elenkhôn*'da; diğer tartışmaları da başka kitaplarında ele aldığını söylemektedir.

Aristoteles *Topikôn*'un girişinde yalnızca bunlarla sınırlı olmadığını vurgulayarak dayandıkları ilk öncüllere göre değişen dört çeşit kıyas sınıfı sayar:

“[1] Kıyas, doğru ve ilk olan öncüllerden (*dia tinôn prôtôn kai alêthôn, mukaddimâtun mâ evveliyyetun sâdikatun*), veya kendilerinden edindiğimiz bilginin (*gnôsis, marife*) kendisinin de kaynağı (*tês peri auta gnôseôs tèn arkhên, mebdeu'l-marife*) ilk ve doğru olan öncüllerde bulunan öncüllerden hareket ettiği zaman bu bir ispattır (*apodeiksis, burhân*).

muhatapın bilgi durumuna göre çeşitlendirilmiştir. Birinci diyalogda muhatap, bilmediğinin farkında olan öğrenci; ikinci diyalogda, bilmediğinin farkında olmayan hata yaptığı düşünülen kişi; üçüncü diyalogda, konuşmacıyla eşit seviyede farklı görüşte olan kişi; dördüncü diyalogda ise yetkinlik iddiasında bulunan kişidir. Bu muhatapların her biriyle burhânî/bilimsel olarak nasıl ve hangi yöntemlerle diyalog kurulması gerektiği bu bölümde kısaca açıklanmaktadır. Fârâbî, bu bölümde bütün muhataba türlerinden genel olarak bahsetmesine rağmen *Kitâbu'l-Burhân* aslında yalnızca bu dört diyalog türünden öğretme ve öğrenme diyalogu ile ilgilidir.

1.3.1. Öğretme ve Öğrenme Diyalogu (*Muhâtabu't-talim ve't-taallüm*)

Öğretim (*talim*), muhatapta yalnızca bilgi veya bilginin yanında aynı zamanda kendisinden alışkanlıkla fiil meydana gelecek bir melekenin oluşmasını amaçlayan fiillere söylenmektedir. Ama, sirklerde hayvanlara, doğalarına aykırı hareketlerin öğretimi, papağana ve çocuğa dil öğretimi veya ahlakî fiillerin öğretimi gibi durumları da kapsayan, bir meleke oluşturmayı amaçlayan fiillere, öğretimden ziyade eğitim (*te'dîb*) demek daha doğrudur. Öğretimin yalnızca muhatapta bilgi meydana getirmeyi amaçlaması gerekir. İlahi kaynaktan bilgi edinmeye de bazı kişiler, ilahi kaynağın insan muhatabında bilgi meydana getirmesi sebebiyle, öğretim demekteyse de burada ele alınan, insanî diyalogla (*muhataba*) gerçekleşen, iki tarafın da insan olduğu öğretimdir. Diyalog lafızlarla gerçekleştiği için öğretimde lafızlarla aktarılan kendilerine dayanılan ilkeler ve tertib bulunmak zorundadır.

[2] Olası öncüllerden (*endoksa, zâiğa*) netice çıkaran kıyas (*ho eks endoksôn syllogizomenos, mukaddimâtun zâiğa*) ise diyalektik'tir (*dialektikos syllogismos, el-kiyâsu'l-cedelî*)...

[3] Olası görünmekle beraber, gerçekte olası olmıyan sanılardan hareket eden kıyas (*syllogismos ho ek phainomenôn endoksôn mē ontôn de*), bir de, olası sanılardan veya olası görünen sanılardan başka netice çıkaran kıyas (*ho eks endoksôn ē phainomenôn endoksôn phainomenos*) Eristik'tir (*eristikos syllogismos, el-kiyâsu'l-mumârî*)...

[4] Üstelik, sözünü ettiğimiz bütün kıyaslardan başka, paralojizmalar (*paralogismoi, el-mugâlatât*) vardır ki bunlar birtakım belli ilimlere has öncüllerden kurulurlar..." (Aristoteles 1958, *Topica* (Ross): 1.1: 100a25-101a20; Aristo 1999, "Kitâbu 'et-Tübikâ' ev Kitâb 'el-Cedel'" (Cebir): 635-636; Aristo 1952, *Organon V Topikler* (Atademir): 3-5)

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı ile Aristoteles'in eserlerinde geçen sınıflandırmaları şu şekilde karşılaştırmak mümkündür:

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* >> Aristoteles, *Peri tōn Sophistikōn Elenkhōn* >> Aristoteles, *Topikōn Burhânî* diyalog sınıfları (*esnâfu'l-muhâtabâti'l-burhâniyye*) >> tōn en tōi dialegesthai logōn tettara gene >> ...

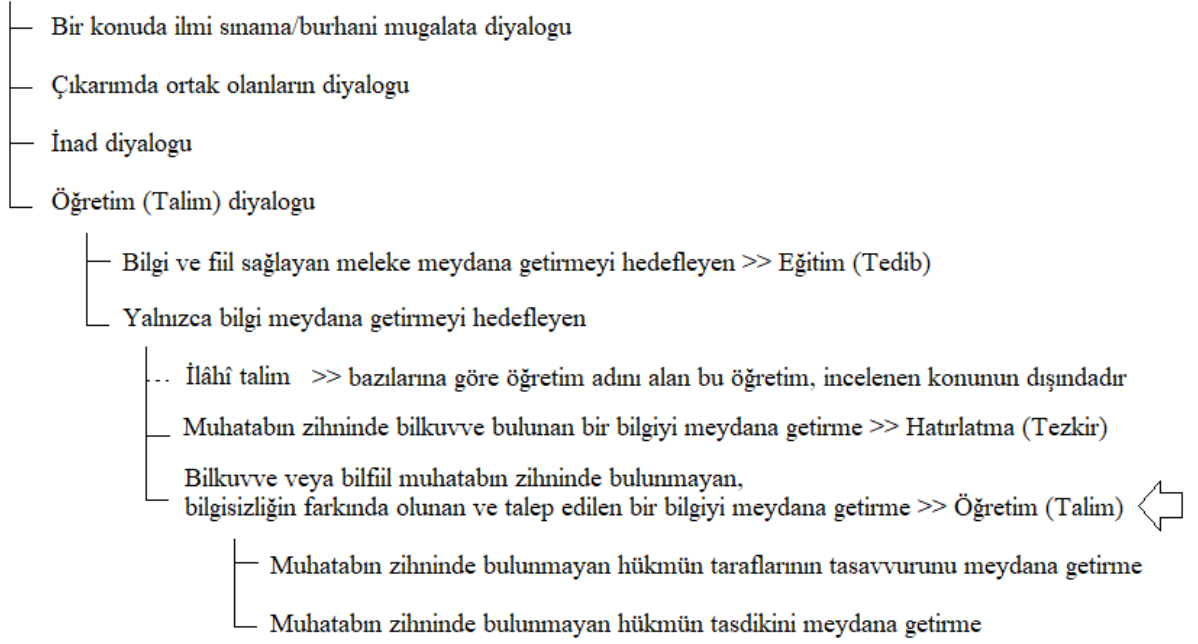
1) öğretme ve öğrenme diyalogu (*muhâtabu't-talim ve't-taallüm*) >> Didaktik (*didaskalikoi, ta'limiyye*) >> ispat (*apodeixis, burhân*).

2) burhânî inâd diyalogu (*muhâtabatu'l-inâdi'l-burhânî*) >> münakaşacı (*eristikoi, mirâiyye*) >> manakaşacı (*eristikos syllogismos, el-kiyâsu'l-mumârî*)

3) çıkarımda ortak olanların diyalogu (*tehâtabu'l-müşterekeyn fi'l-istinbât*) >> diyalektik (*dialektikoi, cedeliyye*) >> (*dialektikos syllogismos, el-kiyâsu'l-cedelî*)

4) bir konuda ilmî sinama (*el-imtihânu'l-ilmî*) yani burhânî mugalata >> sinayıcı (*peirastikoi, mümehiniyye*) >> paralojizmalar (*paralogismoi, el-mugâlatât*)

Burhani diyalog sınıfları



Şekil 1 Fârâbi'nin Kitâbu'l-Burhân'ında Burhâni Diyalog Sınıfları

Muhatabın zihninde bir bilgi meydana getirmeyi amaçlayan diyaloglardan bir kısmı, muhatapta daha önceden yakın bilkuvve (*bi'l-kuvveti'l-karîbe*) bulunan bir bilgiyi fiile çıkarmayı amaçlamaktadır. Ama buna da öğretim yerine hatırlatma demek daha doğrudur. Öğretim adını almaya en layık olanı, muhatabın zihninde daha önce yakın bilkuvve (*bi'l-kuvveti'l-karîbe*) veya bilfiil bulunmayan bir bilgiyi meydana getirmeyi amaçlayan diyalogdur. Öğretimin mümkün olması için hem öğretenin hem öğrenenin meydana getirilmek istenen bilginin yokluğunun farkında olmaları gerekir. Bilmediğini biliyor olmak da bir çeşit bilgidir. Bu yüzden bilinmeyen ve bilinmesi talep edilen bilgi bir şekilde daha önceden bilinmektedir. Ama bu bilgi, yukarıda da belirtildiği gibi, insanda bilkuvve bulunup hatırlatma ile bilfiil hale gelen bir bilgi değildir.

Öğretenin ve öğrenenin bilmediğinin farkında olduğu ve gidermeyi talep ettiği bilgisizliği; kişinin hükmün taraflarını anlamaması (*tasavvur/tefehüm*) veya hükme inanmaması (*tasdik/itikad*) şeklinde olabilir:

“Şimdi burhânî inâd hakkında konuşalım. Bu muhâtabayla ancak şey hakkında yokluk yoluyla bir bilgiye sahip olmayan kişiye hitap edilir. Şeye dair bu tarz cehalet, cehalet olduğunun farkına varılmayan ama bilgi olduğu zannedilen cehalettir ki bu, şeye varlıkta olduğundan başka türlü inanmaktır. Bu, varlığında olumlu olan şeyin olumsuzlanmasına ve varlığında olumsuz olan şeyin olumlanmasına inanmaktır. Bu, *hal yoluyla cehalet* adı verilen cehalettir. Farkına varılan diğer cehalet sınıfı ise *olumsuzlama yönünde cehalet* olarak adlandırılır.

Bu,

-ya insanın bir hükmün iki parçasından -yüklem ve konusundan- hiç birini tasavvur etmemesidir

-ya da iki parçasını da tasavvur etmesi ve hükümdeki olumlama ve olumsuzlamaya inanmamasıdır.

Bu tarz cehalet tarzında cahil olan kimse, muhâtabası öğretim olan kimsedir. Diğer cehalet

tarzında cahil olan kimse ise “o, hata etmiştir veya yanılmıştır” denilen ve muhâtabası, inâd muhâtabası olan kimsedir.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 64; el-Fârâbî 1987, “Kitâbu'l-Burhân” (Fahri): 90-91).

Bilgisizliğin (*cehl*) bu ayrımı, bilginin tasavvur-tasdik olarak ayrımının başka bir ifadesidir. Buradaki açıklamayı örneklendirmek gerekirse kişi “Ay tutulması vardır” hükmünün tarafı olan ‘ay tutulması’nın ne olduğunu bilmiyor olabilir ve bunun farkında ise ona ‘ay tutulması’nın ne olduğunun öğretimi mümkündür; veya kişinin ‘ay tutulması’nın ne olduğunu bilmesine rağmen ‘ay tutulmasının var olduğu’ hükmüne inanmaması mümkündür. Bu konudaki bilgisizliğin farkında olup bu bilgisizliğini gidermeyi talep ettiğinde ona ay tutulmasının niçin var olduğunun gösterilerek var olma hükmünün tasdik bakımından öğretimi mümkündür. Ama kişi ister tasavvur bakımından ister tasdik bakımından olsun, bilgisizliğin farkında olmadığına onunla gerçekleşen diyalogun öğretim diyalogu olması, diğer bir deyişle ona bir şeyin öğretilmesi mümkün değildir.

Öğretim, yalnızca iki insan arasında, yalnızca daha önceden öğrenenin zihninde bilkuvve veya bilfiil olmayan ama zihninde olmadığını bildiği bir bilgiyi meydana getirmeyi amaçladığından, kişinin bilgisizliği de hükmün taraflarının tasavvuru ya da hükmün tasdik bakımından olduğundan, öğretimin amacı, kişide hükmün taraflarının tasavvurunu ya da hükmün tasdikini gerçekleştirmektir. Yani bilgisizlik de bilgi de tasavvur bakımından ve tasdik bakımından olmaktadır.

Kitâbu'l-Burhân’da da, *el-Elfâzu'l-müsta‘mele fi'l-mantık* ve *Tahsîlu’s-sa‘âde*’de olduğu gibi, en temelde öğretim konusuyla bağlantılı olarak geçen tasavvur-tasdik ayrımının bu kitapta, yukarıda alıntılanan bilgisizlik bölümleri dışında üç alt bağlamda daha tekrar edildiği görülmektedir. Bu bağlamlarda tasavvur ve tasdik cinsi *maârif*, *marifet* ve *ilm* olarak geçmektedir:

“Bilgiler (*maârif*), *tasavvur* ve *tasdik* olmak üzere iki sınıftır. Bu ikisinden her biri, ya tamdır ya da eksiktir.

Daha önce, mutlak olarak, bu iki çeşitten her birine bizi ulaştıran durumlar anlatılmıştı.

Tam olan bilgilere ulaştıran şeyler, bizi eksik bilgilere ulaştıran şeylerden başka olup mutlak olarak bunların durumunu ifade eden sözler de, tama ve eksige özgü olan durumları kavramakta yetersiz kalınca, bunların ardından tam ve eksik bilgilere özgü olan durumları anlatmaya karar verdik. Bu ikisinden [tam ve eksik bilgidenden], tam bilgilere özgü olanları açıklamayla başlıyoruz.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 1; el-Fârâbî 1987, “Kitâbu'l-Burhân” (Fahri): 19).

Kitâbu'l-Burhân’ın birinci bölümünde geçen yukarıdaki ayırmada, bilgiler (*maârif*) tasavvur ve tasdik olarak ayrılmaktadır. Burada Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*’ın amacı olan tam tasdik olan yakîn diğer bilgiler arasındaki yerini ayrıştırmak için tam tasavvur ve tam tasdik ve bunlar dışındaki bütün tasavvur ve tasdik çeşitlerini açıklamaya başlamaktadır. Fârâbî’nin ikinci tasavvur-tasdik ayrımı yaptığı pasaj, *Kitâbu'l-Burhân*’ın amacı olan yakîn ile bu ayrımın bağlantısını daha doğrudan göstermektedir:

“Şimdi de, sözkonusu kesinlikle kesinlenen ilk öncüllerden meydana gelen bilgiler hakkında konuşalım.

[Bilgi tasavvur-tasdik anlamlarında kullanılır, zorunlu kesin olana daha çok bilgi denir:] Şöyle

diyorum: Bilgi (*ilm*) adı, daha önce de dediğimiz gibi, genel olarak iki anlamda kullanılır. Bunlardan biri, tasdik; diğeri ise, tasavvurdur.

Tasdikin bir kısmı kesindir, bir kısmı kesin değildir. Kesin tasdik de bir kısmı zorunludur ve bir kısmı zorunlu değildir. Açıktır ki, ‘bilgi’ adı, kesin olmayan ya da kesin olmakla beraber zorunlu olmayandan ziyade zorunlu kesine söylenmektedir. O halde bu, kesin bilgi olarak adlandırılmalıdır.

[Kesin bilgiler üç kısımdır: varlık bilgisi, varlık sebebinin bilgisi, hem varlık hem varlık sebebi bilgisi] Kesin bilgiler üç kısımdır.

Bunlardan birincisi, bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinliktir. Bu, varlık bilgisidir. Bir topluluk onu, şeyin varlığının bilgisi (*ilmü enne ’ş-şey*) olarak adlandırmaktadır.

İkincisi, bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinliktir. Bir topluluk bu bilgiyi bir şeyin niçin varolduğunun bilgisi (*ilmü lime ’ş-şey*) olarak adlandırmaktadır.

Üçüncüsü ise, her ikisine [yani bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine] ilişkin kesinliktir.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu’l-Burhân* (Türker): 7; el-Fârâbî 1987, “Kitâbu’l-Burhân” (Fahri): 25).

Tasdik çeşitlerinin anlatıldığı ikinci bölümde geçen yukarıdaki pasajda, tasavvur ve tasdik cinsi *ilm*dir. Tasavvur ve tasdik çeşitlerinden *ilm* adını almaya en layık olanın zarûrî yakîn tasdik olduğunun açıklandığı bu pasajda, neden *marifet* veya çoğulu olan *maârif* yerine *ilm* kullandığı açık değildir. Ama burada, *ilm* adını almaya layık olan kısmı tasdik yalnızca en tam olan çeşidiyle sınırlandırdığını düşünürsek, Fârâbî’de bu bağlamda, *marifetin yakîn* anlamındaki *ilmi* de kuşatan bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Talim çeşitlerinin anlatıldığı beşinci kitapta geçen aşağıdaki pasajda, *maârif* yerine tekili olan *marifet* kullanılmakta, konu öğretimin imkânsızlığını savunan Menon paradoksuyla ilişkilendirilmektedir:

“Şeyi bilmemek (*cehl bi ’ş-şey*)’ ise iki sınıftır.

Birincisi, bilgisizlik olduğu fark edilen bir bilgisizliktir (*cehl yuş ’ar bihi ennehu cehl*).

İkincisi ise bilgi olduğu zannedilen bir bilgisizliktir (*cehl yuzannu bihi ennehu ilm*).

İşte öğretim, daha önce bilgisizlik (*cehâlet*) olduğu fark edilen bir bilgisizlik seviyesinde bilinmeyen bir şeyin bilinmesinin amaçlandığı muhâtabadır. Öğrenen kimse bizzat o şeyi daha önce bir yönden bilmiş olmalıdır.

Bilginin (*marifet*) bir kısmı tasavvur ve bir kısmı da tasdiktir.

Eğer öğretimle kastedilen, bir şeyin tasavvuru ise o şeyin öğretimden önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve onun başka bir hayalinin bilinmiyor olması gerekir.

Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde ise onun daha önce bir şekilde tasdik edilmiş olması gerekir.

Şimdi Menon’un kuşkusunda tasavvur ile tasdik arasında ayrım yapılmamıştır. Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde zorunlu olarak onun daha önceden tasavvur edilmiş olması gerekmektedir.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu’l-Burhân* (Türker): 53-54; el-Fârâbî 1987, “Kitâbu’l-Burhân” (Fahri): 79).

Bu pasaj, Aristoteles’in Menon paradoksunu yorumladığı iki pasajından biri olan *Analytikôn Hysterôn*’un girişiyile de doğrudan bağlantılıdır. Fârâbî burada Aristoteles’in *Analytikôn Hysterôn* girişinde çok kısa bir şekilde değindiği öğrenme süreçlerini tasavvur-tasdik ayrımını da dikkate alarak ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Burada Menon paradoksunun karşıtezi olan öğretimin mümkün olduğu, *Analytikôn Hysterôn*’daki Aristoteles’in cevabını da içerecek şekilde açıklanmaktadır. Burada Aristoteles, her bilginin ilk bilgilerde duracak şekilde daha önceki bir bilgiden meydana geldiğini dile

getirmektedir (*Analytikôn Hysterôn* 1.1-1.2). Fârâbî, bu öğretimin nasıl olduğunu, bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrılmasını da dikkate alarak ayrıntılı teknik terimlerle açıklamaktadır.

Buna göre her öğretim, ister muhatabın zihninde bulunmayan bir tasavvur ister muhatabın zihninde bulunmayan bir tasdik gerçekleştirilmeyi amaçlasın, daha önceki bir tasavvur veya tasdikten meydana gelir. Öğretim sürecinde her tasavvuru bir şekilde önceleyen bir tasavvur ve her tasdiki bir şekilde önceleyen bir tasdik bulunmaktadır. Ama aynı zamanda her tasdiki bir tasavvur da öncelemektedir. Daha önceki bilgiler de, ister tasavvur bakımından olsun ister tasdik bakımından olsun, yeni bilgiyi yapıcı (*fâil*) ve hazırlayıcı olmak üzere iki şekilde olmaktadır. *Kitâbu'l-Burhân*'daki bu açıklama, tasavvur ve tasdik, tasavvur önce tasdik sonra olmak üzere birbirini izleyen süreçler olduğu konusunda Fârâbî'nin *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* ve *Tahsîlu's-sa'âde*'de yaptığı açıklamalarla temelde uyumludur.¹⁰

1.3.2. Tasavvur ve Kısımları

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da tasavvurun kısımlarıyla ilgili daha önceki kitaplara da atıf yapmasına rağmen bu kısımları özet olarak açıklamakta ama tasavvurun tam tasavvurunu veren teknik anlamıyla tanımını (*hadd*) yapmamaktadır. Diğer bir deyişle tasavvurun bölme yoluyla olan tanımını yapmakta ama cinsinin ve faslının gösterilmesi şeklinde olan tanımını (*hadd*) yapmamaktadır. Ama burada tasavvurun, en zayıf tasavvur gerçekleştirme yolu olduğunu söylediği delalet eden lafızlar yoluyla tasavvurunu gerçekleştirdiği ve tasavvuru *fehm* kökünden gelen lafızlarla ilişkilendirdiği görülmektedir. Örneğin şu pasajda tasavvur *tefehüm* olarak karşılanmıştır:

“Bir şeyi anlamanın (*tefehüm*) amaçlandığı öğretim, varsayılan bir şey hakkında daha önce bulunmayan bir tasavvurun gerçekleştiği bir muhâtabadır.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 56; el-Fârâbî 1987, “*Kitâbu'l-Burhân*” (Fahri): 82).

Tasavvuru gerçekleştiren şeyler yine *fehm* kökünden gelen *müfehîmât* kelimesiyle karşılanmıştır:

“Onun hakkında bu yol izlendiği ve iyiden iyiye araştırıldığında bu kitapta ve *el-Medhal*'de saydığımız anlatıcılar (*müfehîmât [tarîf ediciler]*) ortaya çıkar.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 57; el-Fârâbî 1987, “*Kitâbu'l-Burhân*” (Fahri):83).

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ın tasavvur çeşitlerinden tam tasavvur konusuna ayırdığı üçüncü kitabında da doğrudan tasavvuru tanımlamamaktadır. Fârâbî'nin burada tasavvurun tanımı ve çeşitleri hakkındaki açıklamayı önceki kitaplara atıfla geçip bütün bölümü tam tasavvur gerçekleştiren tanım konusuna ayırdığı görülmektedir:

“Şimdi de tasavvurlar hakkında konuşalım. Daha önce tasavvur sınıflarını özetlemiş;

¹⁰ Fârâbî'nin Menon paradoksuna verdiği cevabın ayrıntısı talimin kendisi yönünden incelendiği problemler arasında geçen Menon paradoksunun değerlendirildiği yerde yapılacaktır.

hangisinin daha tam, hangisinin daha eksik olduğunu açıklamış; ve tasavvur sınıflarını, kendileri dolayısıyla meydana geldiği durumları sıralamıştık.

-Tasavvurların en eksik, bir şeye delâlet eden tekil lafızların ve bu şekilde işlev görenlerin oluşturdukları tasavvurlardır.

-Tasavvurların en tamı ise, tanımların oluşturdukları tasavvurlardır.

Tanımlar, burhânları oluşturan şeyler derecesinde birden fazla şeyden oluşturulur. Bununla birlikte, tanımların terkip tarzı, burhânların terkip tarzından farklıdır. Burhânların nasıl oluşturulduğu, genel olarak kıyaslar ve kıyasların parçaları daha önce anlatılmıştı. Tanımların parçalarının terkibine gelince, bunun yapı tarzı, parçalarının bir kısmının 'hüküm', diğer bir kısmının da 'hakkında hüküm verilen' (*mahkûm 'aleyh*) olacağı bir yapıda değildir ve tanımın bütünü, tam bir sözün parçası yapılmaya elverişlidir. Tanımlar, en az iki parçadan terkip edilirler..." (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 24; el-Fârâbî 1987, "Kitâbu'l-Burhân" (Fahri): 45).

Tasavvurların en eksik ve en tamı olarak aktarılan yukarıdaki bölümlemede en tam ve en eksik olan tasavvurlar dışında başka tasavvurlar bulunduğu da anlaşılmaktadır. Fârâbî'nin *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta yukarıda da geçen açıklamalarda, bu tasavvur veren şeyler açıklanmaktadır. Ama Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'ın beşinci bölümünde, tasavvuru yalnızca bu iki kısma ayırıyor görünmektedir:

"Tasavvurun

-bir kısmı, ismin anlamıdır.

-Bir kısmı da [tasavvuru talep edilen] şeyin varlığından ibaret olan şeyin tasavvurudur ki bu, o şeyin mahiyetidir.

-İsmin anlamının tasavvuru, mevcut olanı ve mevcut olmayana kuşatan bir tasavvurdur. İsmin anlamı ya başka bir isimle ya da bir sözle bilinmelidir. Açıktır ki, isminin anlamı başka bir isimle veya bir sözle tarif edilen şey, mümkün olan en genel şeyle tasavvur edilmektedir. Çünkü o, tahayyül edilmesi mümkün bir şey olarak tasavvur edilmektedir.

-Mahiyetin bilinmesi ise daha önce varlığı bilinmiş, bir tarzda tasavvur edilmiş ve başka bir tarzda tasavvuru talep edilmiş şeyde olur. Burada daha önce saydığımız tasavvur sınıflarını ve her bir tasavvur sınıfını gerçekleştiren şeylerin sınıflarını saymamız gerekir. Fakat daha önce bunları başka yerlerde saydığımızdan burada saymamız fazlalıktır." (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 58; el-Fârâbî 1987, "Kitâbu'l-Burhân" (Fahri): 84).

Böylece tasavvurun bölme yoluyla yapılan tanımına göre kısımları; ya en eksik haliyle bir müfred lafzın delaletiyle meydana gelen bir adın anlamının tasavvuru, ya da tanım yoluyla meydana gelen şeyin mahiyetinin tasavvurudur.

Tasavvurun *Kitâbu'l-Burhân*'da tam tanımı yapılmamış olsa da, bölme yoluyla yapılan tasnifte tasavvur çeşitleri hakkındaki yukarıda alıntılanan açıklamalar, Fârâbî'nin *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'taki tasavvurun mahiyetiyle ilgili açıklamalarıyla uyumlu görünmektedir. Fârâbî hatırlanacağı üzere *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta tasavvur, tasdik ve hıfzı öğretim sırasında öğrencinin zihninde gerçekleştirilmek istenen haller olarak sunmaktaydı. Burada tasavvurun, öğretimin ilk aşamasında öğrencinin zihninde gerçekleşmesi istenen anlama (*feh*) faaliyeti olduğu, her tasdik o şeyin daha önceden tasavvur edilmesini gerektirdiği ve öğrencinin zihninde meydana getirilmesi istenen ilk halin tasavvur olduğu açıklanmıştır. *Kitâbu'l-Burhân*'da da Fârâbî'nin *Tahsilu's-sa'âde*'de olduğu gibi hıfzı gözardı ederek yaptığı açıklama, en temelde *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* ve *Tahsilu's-sa'âde* ile uyumludur. Aşağıda geleceği üzere tasdikleri tasavvurların öncelediği, tasavvurları o şeye dair bir çeşit tasavvurun öncelediği açıkça

belirtilmektedir. Tasavvurları önceleyen ilk tasavvur, ‘o şeyin delalet ettiği bir anlamının olduğu’ şeklindeki mücmel tasavvurdur. Bu açıklama, tasavvurun bir **anlam (mana, makul, mefhûm)** olduğunu göstermektedir.

1.3.3. Tasdik ve Kısımları

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da tasavvurun tam tanımını yapmamış olsa da tasdik tam tanımını yapmaktadır. Buna göre tasdik, “...insanın, bir hükümle hükümde bulunulan bir şey hakkında (*fi emrin hukime aleyhi bi-hükmin*), onun zihin dışındaki varlığının (*ennehû fi vücûdihî hârice'z-zihn*), zihinde inanıldığı şekilde (*alâ mâ huve mu'tekad fi'z-zihn*) olduğuna inanmasıdır.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 1). Burada tasdik şeyin kendinde, zihinde inanıldığı şekilde olup olmamasından bağımsız olarak yalnızca zihindeki inanç durumunu ifade etmektedir. Şeyin zihin dışında da zihinde tasdik edildiği gibi olması durumu aynı kökten gelen sâdık lafzıyla ifade edilmektedir.¹¹ Sâdık olan şeyleri tasdik etmek mümkün olduğu gibi sâdık olmayan kâzib şeyleri tasdik etmek de mümkündür. Diğer bir deyişle yanlış bir hükme de tasdik herhangi bir seviyesinde inanmamız mümkündür.

Tasdik üç seviyesi bulunmaktadır: tam tasdik/yakîn, yakîne yakın tasdik, nefsin sükûnu anlamında tasdik. Bu da temelde tam tasdik/yakîn ve yakîn olmayan olmak üzere ikiye ayrılabilir. Tasdik şeyin kendinde durumundan bağımsız olarak nefiste meydana gelen inanç olduğu için ister sâdık olsun ister kâzib olsun bir şeyle ilgili o şeyin öyle olmamasının imkânsız olduğuna ve öyle olmamasının mümkün olduğuna inanırız. Ama kâzib şeylerle ilgili olan tasdiklerin bütün seviyeleri yanlış tasdik (*et-tasdiķu'l-kâzib*) olup burhânın amacı olan yakînin gerçekleşmesinde hiçbir katkısı olmadığından *Kitâbu'l-Burhân*'da araştırma konusu dışında tutulmuştur. Burhanın asıl aradığı şey sâdık olan hakkında meydana gelen tam tasdik/yakîndir. Aslen sâdık olan bir şey hakkında yalnızca yakîn meydana gelmesi amaçlanabilir. Yakîn dışındaki tasdik seviyelerinde sâdık veya kâzib olmak zorunlu olmayıp bilaraz denk gelir.

Sâdık olan bir A B'dir hükmü ile ilgili; “A B'dir ve dışta da zihinde de A'nın B olmaması mümkün değildir” yakîn

Sâdık olan bir A B'dir hükmü ile ilgili; “A B'dir ama A'nın dışta B olmaması mümkündür.” yakîn olmayan tasdik

Kâzib olan bir A B'dir hükmü ile ilgili; “A B'dir ama A'nın dışta B olmaması mümkündür.”

¹¹ Burada kullanılan *sâdık*, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta mevcudun anlamlarından biri olarak sayılmaktadır. Yani zihindeki, dışta bulunan şeylerle örtüşen tasavvur edilmiş (*mütesavver*), tahayyül edilmiş (*mütehayyel*) ve düşünülmüş (*ma'kûl*) olan her şeye bir anlamda *mevcûd* denir.

“[Mevcûd] Bazen kendisinden anlaşılan anlamın (*mefhûm*) anlaşıldığı haliyle nefsin dışında bulunduğu her önermeye (*kazîyye*) söylenir.

Özetle nefiste (nefs) tasavvur (*mütesavver*) ve tahayyül edilen (*mütehayyel*) her şey ile akledilen (*ma'kûl*) her şeye –nefsin dışındaki aynıyla nefiste bulunan gibi olduğunda (*kâne hârice'n-nefs ve huve bi-aynihi kemâ huve fi'n-nefs*)- söylenir. Bu onun doğru oluşunun anlamıdır. Çünkü doğru ve mevcut, eşanlamlıdır.” (Fârâbî 2008, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)* (Türker): 54; el-Fârâbî 1990, *Kitâbu'l-Hurûf* (Mehdi): 116).

yakîn olmayan tasdik

Kâzib olan bir A B'dir hükmü ile ilgili: "A B'dir ve dışta da zihinde de A'nın B olması mümkün değildir" kâzib tasdik

Sâdık olan bir şey ile ilgili o şeyin ve o inancın başka türlü olmasının mümkün olmadığına dair inanç **tam tasdik**, yani **yakîndir**:

"1-Kesin (yakîn), kendisine dair tasdikın meydana geldiği doğru hakkında şu şekilde inanmamızdır:

O şey hakkında inandığımız şeyin [dış dünyadaki] varlığının, [zihinde] inandığımız şeyden farklı olması asla mümkün olmayacağı gibi, aynı zamanda bu inancın da başka türlü olması mümkün değildir. Öyle ki, kişinin ilk inancı hakkında herhangi bir inanç alındığında, bu inanç, onun nezdinde ilk inançtan başka olamaz ve bu, sonsuza kadar böyle devam eder." (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 2; el-Fârâbî 1987, "Kitâbu'l-Burhân" (Fahri): 20).

Yani dışta olan bir şey ile ilgili "dışta olan zihnimde olan gibidir" inancının tam örtüştüğü durumda yakîn gerçekleşir. En gerçek anlamda bilgi (*ilm*) de budur.

Yakîne yakın tasdik (el-mukârib li'l-yakîn) cedelî tasdiktir. Dışta olan bir şey ile ilgili "Bu böyledir" inancına "bunun böyle olmaması, muanidinin farkında olsam da olmasam da, -olmaz ama- imkânsız değildir" şeklinde bir inancın eşlik ettiği durumdur. Diğer bir deyişle şeyin zihin dışındaki varlığının zihinde olduğu gibi olduğu, ancak öyle olmamasının düşük de olsa imkânsız olmadığı inancıdır.

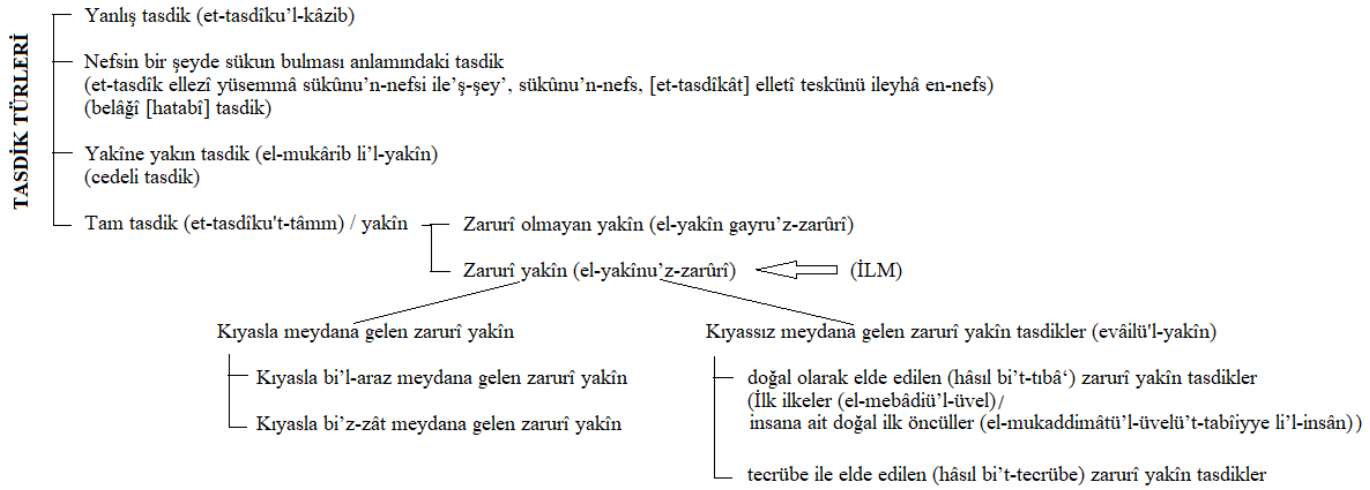
Bu şekilde tasdik edilenler, herkes veya çoğunluğun, hakkında tanıklık ettiği meşhurlar (*meşhûrât*), veya bu meşhur öncüllerden oluşan kıyasların sonuçları, veya eksik tümevarımla elde edilen sonuçlardır. Örneğin çoğunluk tarafından kabul edilen "Yalan söylemek kötüdür" şeklindeki bir inanç -çünkü yalan söylemenin kötü olmaması imkânsız değildir-, bu inancın öncül olarak kullanıldığı kıyasın sonucu, veya "Bütün kargalar siyahtır" şeklindeki eksik tümevarımla elde edilmiş tasdikler yakine yakın tasdiklerdendir denebilir.

Bazen bu şekilde tasdik edilenler arasında gerçekten yakîn olan, yani inanıldığı şekilde dışta bulunanlar bulunabilir. Ama bu mutabık olma durumu bilarazdır. Bazı kişiler çoğunluğun tanıklığıyla elde edilen tasdiklerin yakîn ifade ettiğini, mutabıklığın da arazî değil zatî olduğunu düşünmüşlerdir.

Nefsin bir şeyde sükun bulması anlamındaki tasdik (et-tasdîk ellezî yüsemâmâ sükûnu'n-nefsi ile's-şey', sükûnu'n-nefs, [et-tasdîkât] ellefî teskünü ileyhâ en-nefs) belâğî yani hatabî tasdiktir. Dışta olan bir şey ile ilgili "Bu böyledir" inancına "Böyle olmaması mümkündür" inancının eşlik ettiği durumdur. Diğer bir deyişle, şeyin zihin dışındaki varlığının zihinde olduğu gibi olduğu, ancak öyle olmamasının da mümkün olduğu inancıdır. Bu görüşte olan kişi karşı görüşün ve delillerinin de mümkün olduğunu düşünse de bu görüşü tercih etmektedir. Böyle bir tercihte bulunmadığı durumda tasdik gerçekleşmez.

Bu şekilde tasdik edilenler, bir kişinin veya bir topluluğun kabul ettiği şeyler (*makbûlât*), veya bu öncüllerden oluşan kıyasların sonuçları, veya mümkün öncüllerden oluşturulan kıyasların sonuçlarıdır. Örneğin atomcular topluluğu tarafından kabul edilen “Her şey atomlardan oluşur” inancı, bu inancın öncül olarak kullanıldığı kıyasların sonuçları, “Dünyanın onaltıgen olması mümkündür” inancı nefsin sükûnu anlamındaki tasdiklerdendir denebilir.

Neticede bir şeyin zihinde olduğu gibi dışta da öyle olduğuna dair inanç tasdiki meydana getirir, bu inanca ister “bu inancın aksi de mümkündür” ister “bu inancın aksi imkânsız değildir” ister “Bu inancın aksi imkânsızdır” inancı eşlik etsin farketmez. Bir şeyin zihinde inanıldığı gibi dışta da öyle olduğu ve böyle olmamasının imkânsız olduğu inancı bulunmakla birlikte gerçekte öyle olduğu durumda yakîn; öyle olmadığı durumda yanlış tasdik (*et-tasdîku'l-kâzib*) gerçekleşir.



Şekil 2 *Kitâbu'l-Burhân*'da Tasdik Çeşitleri

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da en gerçek anlamda bilginin tasdikinin en tam hali olan yakîn olduğunu ortaya koyduktan sonra yakîninin de ayrıntılı bir bölümlendirmesini yapar. Aynı zamanda sanatlarda bulunan öğretim ilkelerinden biri olan yakînî tasdiklere “**el-mukaddimât el-vâcib kabûluhâ**” denmesi mantıkçılar arasında yaygındır (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 61; el-Fârâbî 1987, “*Kitâbu'l-Burhân*” (Fahri): 88). Bu öncülleri ilimlerin başında tasdik etmek, sadece hoca öyle söylediği için değil ama aynı zamanda öğrencinin “bizzat kendisinin sahip olduğu bilgisi (*bi-ilmihî min tilkâi nefsihî*) ve içinde bu ilkelere dair bulduğu doğal tasdik nedeniyle (*bi-mâ yecidu fi nefsihî mine't-tasdîk bihâ min tibâ'ihî*)” (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 61; el-Fârâbî 1987, “*Kitâbu'l-Burhân*” (Fahri): 88) gerekir.

1.3.4. *Kitâbu'l-Burhân*'da Tasavvur-Tasdik Ayrımı ile İlgili Değerlendirme

Kitâbu'l-Burhân'da da Fârâbî, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* ve *Tahsilü's-sa'âde*'de olduğu gibi, tasavvur-tasdik ayrımını öğretim ile ilişkilendirmiştir. Buradaki öğretim burhani bilgi

meydana getirmeyi hedefleyen öğretimdir. Diğer bir deyişle, muhatabın, bilgisizliğinin farkında olduğu ve bilgisizliğini gidermeyi amaçladığı öğretimdir. Başka türlü bir öğretimin gerçekleşmesi de mümkün değildir.

Fârâbî'nin diğer iki kitabında olduğu gibi *Kitâbu'l-Burhân*'da da tasavvur-tasdik ayrımını öğretim ile ilişkilendirmiş olması, öğretimin ahlak ve siyaset ile yukarıda da belirtilen açık ilişkisi yanında, bu ayrımın ortaya çıkışında, öğretimin mümkün olmadığını savunan Menon paradoksunun etkisi olduğunu da göstermektedir. Fârâbî bunu *Kitâbu'l-Burhân*'da Menon paradoksunu yorumlarken açık bir şekilde belirtmekte; Menon şüphesinde tasavvur-tasdik ayrımının yapılmamış olduğunu vurgulamaktadır. Menon paradoksunun tasavvur-tasdik ayrımıyla doğrudan ilişkilendirilmiş olması, tasavvur-tasdik ayrımının kaynağının Menon paradoksunun yorumlandığı *Analytikôn Hysterôn* şerhleri olduğunu düşündürmektedir.

Neticede Fârâbî'nin eserlerinde tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamlar incelendiğinde talimin tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamların temel problemi olduğu görülür. Yukarıda da görüldüğü üzere *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'da tasavvur-tasdik ayrımı öğreten/öğrenen yönüyle ele alınmış, tasavvur ve tasdik nefsteki haller olarak değerlendirilmiştir. *Tahsîlu's-sa'âde*'de *felsefe-mille* ayrımıyla ilişkilendirilmiş olan tasavvur-tasdik ayrımının talimin öğrenen ve öğrenilen yönleriyle öne çıktığı görülmektedir. Çünkü öğrenen kişiye göre öğretilen de değişmektedir. *Kitâbu'l-Burhân*'da ise talim öğreten/öğrenen ve öğrenilen yönlerine ek olarak talimin kendisi yönünden de ele alınmıştır. *Kitâbu'l-Burhân*'ın beşinci bölümünde ele alınan talim çeşitlerini belirleyen öğreten/öğrenendir. Fârâbî'nin, *Kitâbu'l-Burhân*'ının, Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn*'unun 1.1. bölümünü de içeren beşinci bölümü, tasavvur-tasdik ayrımının geriye dönük incelemesi için en önemli kalkış noktasıdır. Zira burada Fârâbî, tasavvur-tasdik ayrımının en önemli problematik bağlamı olarak Menon paradoksuna açık bir şekilde işaret etmektedir.

Böylece talim, tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamların hepsinin ilişkilendirilebileceği üst başlık olarak görülebilir. Öğrenen yönüyle talimin geriye dönük incelemesi *Peri Psykhês* 3.6; öğrenilen yönüyle talimin geriye dönük incelemesi *Eisagôgê* şerhleri, *Organon* şerh girişleri ve *Ta Meta Ta Physika* 1,1, 2.1, 6.1; öğretimin kendisi yönüyle talimin incelemesi ise *Analytikôn Hysterôn* 1.1, 1.2, 2.1 ve şerhlerinin incelemesi yoluyla olmalıdır. Bu bağlamlardan *Peri Psykhês* 3.6 ve *Analytikôn Hysterôn* 1.1'in yorumunda İbn Rüşd, Aristoteles'te geçen ifadeleri yorumlamak için tasavvur ve tasdik karşılıklarını kullanmaktadır. Bu bağlamlar içinde ise doğrudan klasik mantıktaki anlamıyla tasavvur-tasdik ile ilişkisi dolayısıyla en önemli olanı kuşkusuz, öğretimin kendisi yönünden incelendiği *Analytikôn Hysterôn*'dur.

2. Tasavvur-Tasdik Ayırımı Yönlendirici Olması Bakımından Talimin İmkânı

Problemi: Menon Paradoksu ve Araştırma Soruları

Tasavvur-tasdik ayrımının temel problemi olan talimin kendisi yönünden diğer bir deyişle mantıkta incelenmesi, temellendirmesini Menon paradoksuna verdiği cevaptan alır. Bilinenden bilinmeyen elde edildiği araç olarak talim, talimin mümkün olmadığı iddiasının karşıtezi içerir.

Tasavvur-tasdik ayrımının Menon paradoksu bağlamında geçtiği İbn Sînâ öncesindeki tek ve en önemli açıklama Fârâbî'nin yukarıda da açıklanan *Kitâbu'l-Burhân*'ında geçer:

Menon kuşkuya düşerek öğretimle bildirilmesi amaçlanan şeye dair öğrenen kimsede daha önce onu bir yönden bildiği ve başka bir yönden bilmediği bilgisinin meydana gelmiş olmasını zorunlu kılan bir kıyas kullanmıştır.

İşte Menon'un kuşkusu budur: Bir şeyi öğrenen her bir kimse, ya onu bilir ya da bilmez. Şayet biliyorsa onun bildiği şeyi yeni baştan öğrenme çabasına gerek yoktur; şayet bilmiyorsa bu haliyle bilmediği şeyi nasıl talep edecektir? O kimsenin [bilmediği şeyi] bulması denk gelse bile bulunduğu şeyin daha önce aradığı şey olduğunu bilmez.

Her ne zaman bu kuşkunun iki tarafından her birine payı verilse öğrenen kimsenin bir yönden bildiği ve diğer yönden bilmediği şeyi öğrenmesi gerekecektir.

Şeyi bilmemek (*cehl bi'ş-şey*) ise iki sınıftır.

Birincisi, bilgisizlik olduğu fark edilen bir bilgisizliktir (*cehl yuş'ar bihi ennehu cehl*).

İkincisi ise bilgi olduğu zannedilen bir bilgisizliktir (*cehl yuzannu bihi ennehu ilm*).

İşte öğretim, daha önce bilgisizlik (*cehalet*) olduğu fark edilen bir bilgisizlik seviyesinde bilinmeyen bir şeyin bilinmesinin amaçlandığı muhâtabadır. Öğrenen kimse bizzat o şeyi daha önce bir yönden bilmiş olmalıdır.

Bilginin bir kısmı tasavvur ve bir kısmı da tasdiktir.

Eğer öğretimle kastedilen, bir şeyin tasavvuru ise o şeyin öğretimden önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve onun başka bir hayalinin bilinmiyor olması gerekir.

Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde ise onun daha önce bir şekilde tasdik edilmiş olması gerekir.

Şimdi Menon'un kuşkusunda tasavvur ile tasdik arasında ayırım yapılmamıştır.

Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde zorunlu olarak onun daha önceden tasavvur edilmiş olması gerekmektedir. (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 53-54; el-Fârâbî 1987, "Kitâbu'l-Burhân" (Fahri): 79).

Fârâbî'nin, *Kitâbu'l-Burhân*'ından alıntılanan yukarıdaki pasajdaki Menon'un kuşkusunda tasavvur-tasdik ayrımının yapılmamış olduğuna dair yaptığı vurgu, tasavvur-tasdik ayrımı açısından Menon paradoksunun önemini göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımını Menon paradoksu bağlamında kullandığı tek yer *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'ın burhan kısmıdır. Burada Fârâbî'nin yaptığına benzer bir açıklamayı İbn Sînâ Aristoteles'e nisbet ederek yapar:

"Menon'un şu şüphesine gelince; 'bir bilgiyi öğrenmeyi talep ettiğin zaman talep ettiğin şey bildiğin veya bilmediğinin (*arafe*) dışında olamaz. Biliyorsan, onu talebin muhaldir, bilmiyorsan bulduğunda, bilmediği kaçak köleyi talep eden kişinin bulduğunda onu bilmemesi gibi, onu bilmezsin.'

Filozof dedi ki (*Kâle'l-Feylesôf*): 'hayır aksine onu tasavvurunu bilfiil tasdikini bilkuvve bilir, çünkü ben ondan genel olan külliye biliyorum ama onun tekilini (bi'l-ayn) bilmiyorum.'

.....

Öyleyse bizde kendinde apaçık kazanılmamış hatta fitrat ile veya istikra ile veya tecrübe ile meydana gelmiş ilk bilgilerin (*ulûmun üvel beyyine binefsihâ gayru müktesebe bel hâsıla bi'l-fitra evi'l-istikrâ evi't-tecrübe*) olması gerekir. Onlardan bir kısmı tasdik bir kısmı

tasavvurun ilkeleridir.” (İbn Sînâ 2009, “el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık” (Takçı): 203).

İbn Sînâ'nın, nisbeten erken bir döneminde yazdığı bu eserde, tasavvur ve tasdik bilgisini Aristoteles'e nisbet etmesi oldukça önemlidir. Ama Aristoteles'in Menon paradoksunu yorumladığı iki bağlamda da Arapçaya tercüme İbn Sînâ'nın aktardığı lafızlarla yapılmamıştır. Bu durumda Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn* çevirilerinden İbn Sînâ'nın elinde bulunan birden fazla çeviri nüsha olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü İbn Sînâ'nın Menon paradoksuyla ilgili yorum yaptığı Aristoteles'te Menon paradoksunun doğrudan ele alındığı bu iki bağlamın şerhi olan diğer bağlamlarda, eserlerde tasavvur-tasdik ayrımı geçiyor olmasına rağmen, Menon paradoksunun çözümüyle ilgili açıklamalar tasavvur-tasdik ayrım ve lafızlarıyla yapılmamıştır. Bu nedenle tasavvur-tasdik ayrımının anlaşılması ve geriye dönük izinin sürülmesi açısından İbn Sînâ'nın kendi eserlerindeki Menon yorumu bağlamları ile geriye dönük yorumları karşılaştırmak faydalı olacaktır. Bu karşılaştırma ikinci bölümde yapılacaktır. Burada öncelikle Menon paradoksunun ne olduğu ve İbn Sînâ öncesinden ulaşılabilen şerhlerdeki Menon yorumlarının incelenmesi faydalı olacaktır.

2.1. Menon Paradoksu

Menon paradoksu, adını, Platon'un (M.Ö. 347) erdemini ne olduğunu araştırdığı *Menon* diyalogundan alır. Platon'un ilk dönem diyaloglarından olarak değerlendirilen bu diyalogda, kendinde erdemini ne olduğu konusu üzerine, Sokrates'in (M.Ö. 399) soran, Menon'un cevap veren olarak yer aldıkları diyalektik bir tartışma yer alır. Bu tartışma da, Platon'un bir kavramın neliğini soruşturduğu diğer ilk dönem diyaloglarında olduğu gibi, erdemini ne olduğu ile ilgili net bir sonuca ulaşmadan biter. Bu tartışmanın farkı, böyle bir sonuca ulaşmanın mümkün olup olmadığının da tartışılmış olmasıdır; yani “Erdemini ne olduğu bilgisini edinmek mümkün müdür?” Bu tartışmada Menon'un da yönlendirmesiyle erdemini cinsi, erdemini öğrenilen bir şey olup olmadığı sorgusu üzerinden belirlenmeye çalışılır. Zira erdem eğer bilgi ise erdem de öğrenilebilecektir. Ama öncelikle bilginin öğrenilip öğrenilmeyeceğinin ortaya konması gerekir. İşte Menon paradoksu olarak bilinen de bu, bilginin *varolup olmadığı* değil ama *öğrenilip öğrenilemeyeceği* sorgulamasıdır.

Menon diyalogunda bu sorgulama şu ifadelerle geçer (Plato 1903, *Meno* (Burnet): 80d-e; Platon 1994, *Menon* (Cevizci): 22):

“Μένων: καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὄν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἶση ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;

MENON. Ancak onun ne olduğu hakkında en ufak bir bilgin olmadığı zaman bir şeyi nasıl arayabilirsin? Araştırmanın nesnesi olarak bilmediğin bir şeye nasıl ulaşacaksın? Bunu bir başka biçimde söyleyecek olursak, onunla bir şekilde karşı karşıya gelsen bile,

	bilmediğin şeyi bulmuş olduğunu nasıl bileceksin?
Σωκράτης: μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὃ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ—οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως—οὔτε ὁ μὴ οἶδεν—οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.”	SOKRATES. Ne demek istediğini anlıyorum. Ortaya koymakta olduğun şeyin, <i>bir adamın bildiği bir şeyi de bilmediği bir şeyi de öğrenmeye kalkışmasının olanaksız olduğu biçimindeki hileli bir argüman</i> olduğunun farkında mısın? Böyle bir adam, onu bildiği için araştırma gereksinimi duymadığından, bildiği bir şeyi araştırmayacağı gibi, bu durumda neyi aradığını bilmediği için, bilmediği şeyi de araştırmayacaktır.

Burada, “insanın, ne bildiğini (*ho oide*) ne de bilmediğini (*ho mê oide*) araştıramayacağını (*zêtein, zêtêsis*) söyleyen yıkıcı bir söz (*eristikos logos*)” olarak tanıtılan bu kanıt, Platon’a göre yalnızca insanları tembelliğe (*argos*) sevk eden zayıf insanların (*malakos*) uğraştığı doğru (*alêthes*) ve güzel (*kalos*) olmayan bir sözdür. Çünkü, Platon’un “dinin doğrularına nüfuz etmiş [bilge] kadınlardan ve erkeklerden (*andrôn te kai gynaikôn sophôn peri ta theia pragmata*)” hakiki ve güzel söz (*alêthês ve kalos logos*) olarak duyduğu üzere ruhlar öldükten sonra yeniden tekrar tekrar oldukları için var olan her şeyi zaten bilmektedir. Halk dilinde öğrenme (*mathêsis*) denilen şey, insanın zaten bildiği şeyleri hatırlamasından ibarettir, çünkü araştırma (*zêtein*) ve öğrenme (*manthanein*), eğitim (*didakhê*) değil¹² (82a), hatırlamadır (*anamnêsis*) (*to gar zêtein ara kai to manthanein anamnêsis holon estin* (Platon 1994, *Menon* (Cevizci): 81d)).

Burada, daha sonra hem Aristoteles hem de İbn Sînâ atıf yaptığı için aktardığımız Platon’un verdiği cevaptan ziyade sorgulamanın kendisi önemlidir.

Bu paradoksun kanıtlaması şu şekilde ifade edilebilir:

[Bir şeyi ya biliyorum ya da bilmiyorum, biliyor veya bilmiyor olmak dışında üçüncü bir ihtimal yoktur]
Eğer bir şeyi biliyorsam onu araştıramam –çünkü bilineni araştırmak gereksizdir-
Eğer bilmiyorsam onu yine araştıramam –çünkü bulduğumda aradığının o olduğunu bilemem-
[-Bilmediğim bir ‘şey’ değilse ‘hiçten bir şey meydana gelmez (*ouden ex oudenos, ex nihilo nihil fit*)]
[-Dolayısıyla bilmediğim bir şeyi araştırmam mümkün değildir]
Öyleyse bir şeyi araştırmak ve öğrenmek mümkün değildir.

¹² “καὶ [82α] νῦν ἐρωτᾷς εἰ ἔχω σε διδάξαι, ὃς οὐ φημι διδάχην εἶναι ἀλλ’ ἀνάμνησιν, ἵνα δὴ εὐθὺς φαίνομαι αὐτὸς ἐμαυτῷ τάναντία λέγων.”

“...ben öğretme (*didakhê*) diye bir şey yoktur, ancak yalnızca anımsama vardır dediğim zaman, benden bunu sana öğretmemi istiyorsun. Herhalde beni doğrudan doğruya kendimle çelişirken yakalamak istiyorsun.” (Platon 1994, *Menon* (Cevizci): 82a)

Paradoksun çözümü için ileri sürülen görüşler, mantığın ve düşünmenin temel ilkelerini (üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi) içeren gizli birinci öncülü, ve ikinci seçeneği (Eğer bilmiyorsam onu araştıramam) baştan iptal eden gizli dördüncü (*ouden ex oudenos, ex nihilo nihil fit*) öncülü dikkate almak zorundadır. Böylece paradoksa çözüm getirmek, iki ihtimalden, iddia sahibinin, bilinen bir şeyi araştırmanın saçmalığının açık olduğunu düşündüğü için ayrıca delillendirmeye ihtiyaç duymadığı birinci seçeneğin (“Eğer bir şeyi biliyorsam onu araştıramam”) iptali yönünde olmalıdır ki bu da, “Bildığimi biliyorum” demektir ve bilmenin anlamının değiştirilmesiyle mümkün olmaktadır.

Platon “Öğrenmek hatırlamaktır” derken de bu gizli öncülleri kabul etmiş, paradoksa “bildığimi biliyorum” seçeneği yönünde, bilmenin anlamını hatırlamak olarak dönüştürerek bir açıklama getirmiştir. Aristoteles de bu paradoksa çözüm getirirken her iki öncülü de dikkate almış ve “bildığimi biliyorum” seçeneği yönünde bilmenin anlamını değiştiren bir açıklama getirmiştir. Aristoteles için öğrenmek Platon’da olduğu gibi hatırlamak değildir, insan doğduğunda ruhu boş bir levha gibidir. Ama her öğretim öğrenim, insan ruhunda zamanla oluşan bütün bilgilerin kendilerine dayandığı ilk bilgilere dayanır.¹³ Bu çalışmanın konusu olan İbn Sînâ da, reenkarnasyonu ve öğrenmenin hatırlama olduğu şeklindeki Platon’un görüşünü açık bir şekilde reddetmiş (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*), Aristoteles’te olduğu gibi bütün bilgilerimizi, ilk bilgilere dayandırmıştır (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*).

2.2. Aristoteles’te Menon Yorumu ve Araştırma Soruları

Aristoteles’in eserlerinde Menon paradoksu, doğrudan Menon’a atıfla *Analytikôn Proterôn* 67a21 ve *Analytikôn Hysterôn* 71a29’da geçmektedir. Burada *Analytikôn Hysterôn* 71a29 bağlamı öncelikli olmasına rağmen, Menon paradoksuna doğrudan atıf yapılan *Analytikôn Proterôn* 67a21’de kısaca incelenecektir.

2.2.1. Bir Yanlış Çeşidi Olarak Menon Paradoksu ve Çözümü: *Analytikôn Proterôn* 2.21 (67a21)’de Menon Yorumu

Aristoteles Menon paradoksuna ayrıntılı olarak ele almadan değindiği *Analytikôn Proterôn* II.21’de yanlış (*apatê, hud’a*) konusunu ele alır. Burada ele aldığı yanlış çeşitleri, daha önce anlattığını belirttiği tanım koymadaki (*en têi thesei tôn horôn, vaz’i’l-hudûd*) yanlış değil yüklemlemedeki (*kata tèn hypolêpsin, fi’z-zann*) yanlıştır. Aristoteles bu bölümde ikisi birbiriyle daha yakından ilişkili üç yanlış çeşidi açıklamaktadır. Bütün yanlış çeşitlerinde kişi, çelişmezlik ilkesine aykırı bir sonuca

¹³ Fârâbî, *el-Cem’ beyne re’yeyi’l-Hakîmeyn* kitabında Platon ile Aristoteles’in görüşlerinin birbiriyle çelişmediğini iddia etmektedir (el-Fârâbî 1985, *Kitâbu’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn* (Nâdir): 97-100; Fârâbî 1984, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması” (M. Kaya): 240-243).

ulaşmaktadır. Menon paradoksunun ilişkilendirildiği yanlış türü tikeller hakkında olan üçüncü yanıştır ([*apatê*] *peri ta en merei, el-hud'a fi'l-cüziyyât*]).

2.2.1.1. Birinci Yanlış

Burada dile getirdiği ilk yanlış türü aynı türün iki ayrı özelliğine sahip olan bireylerle ilgilidir. Bu iki özellikten birinin tür ile ilişkisini olumlayıp diğerini bilmediğimiz için olumsuzladığımızda, bireyin o türe aidiyetiyle ilgili aynı anda birbiriyle çelişik iki önermeye sahip olmuş oluruz. Böylece görünüşte aynı birey ile ilgili hem bir şeyi biliyor hem de bilmiyor oluruz. Aristoteles'in birinci yanlış türü ile ilgili verilen sembolik örnek şu şekilde açılabilir:

A: canlı B: düşünen C: ölümlü D: Aliye
1Ö: Düşünen ve ölümlü bizzat canlıdır
2Ö: Aliye bizzat düşünen ve ölümlüdür.
S: O halde Aliye bizzat canlıdır

Bu bileşik kıyasın doğru açılımı şu şekildedir:

I.Kıyas
Düşünen bizzat canlıdır
Aliye bizzat düşünen
O halde Aliye bizzat canlıdır.
II.Kıyas
Ölümlü bizzat canlıdır
Aliye bizzat ölümlüdür
O halde Aliye bizzat canlıdır.

Kişinin bu kıyası şu şekilde kurup çelişmezlik ilkesine aykırı bir sonuç çıkarması mümkündür:

I.Kıyas
Düşünen bizzat canlıdır
Aliye bizzat düşünen
O halde Aliye bizzat canlıdır
II.Kıyas
Hiçbir ölümlü canlı değildir
Aliye bizzat ölümlüdür
O halde Aliye bizzat canlı değildir.
İki Kıyasın Sonucu:
O halde Aliye bizzat hem ölümlüdür hem de ölümlü değildir

2.2.1.2. İkinci Yanlış

Aristoteles'in burada dile getirdiği ikinci yanlış birbiriyle cins tür ilişkisi içinde sıralanan altalta kümelenmiş varlık gruplarıyla ilgilidir (*ta ek tês systoikhias*).¹⁴ *Cinse yüklenen olumlu veya olumsuz özellikler altındakilerde içerilmelidir.* Buradaki yanlışın sebebi, türler ile cinsler arasındaki ilişkilerin bilinmemesinden kaynaklanır. Aristoteles'in ikinci yanlış türüyle ilgili verdiği sembolik örnek şu şekilde açılabilir:

A: cisim B: canlı C: insan D: Aliye

¹⁴ Burada kullanılan kavram *systoikhiadır*. "Aynı dizi içindeki yüklemeler" olarak çevrilmiştir.

1Ö: Her canlı cisimdir
2Ö: Her insan canlıdır
3Ö: [Her insan cisimdir]
4Ö: Aliye insandır
S: [O halde Aliye canlıdır]
S: O halde Aliye cisimdir.

Kişinin bu bileşik kıyastaki gizli 3Ö'yü bilmeyip çelişmezlik ilkesine aykırı sonuç çıkarması mümkündür.

I. Kıyas
Her canlı cisimdir
Her insan canlıdır
Aliye insandır
O halde Aliye cisimdir
II. Kıyas
Ama hiçbir insan cisim değildir
Aliye insandır
O halde Aliye cisim değildir
Sonuç:
O halde Aliye hem cisimdir hem cisim değildir.

2.2.1.3. Tikeller Hakkındaki Yanlış (*[apatê] peri ta en merei, el-hud'a fi'l-cüziyyât*)

Aristoteles bu iki yanlış çeşidini açıkladıktan sonra bu ikinci yanlış benzer olduğunu belirttiği Menon paradoksuyla da ilişkilendirdiği tikeller hakkındaki yanlıştan (*[apatê] peri ta en merei, el-hud'a fi'l-cüziyyât*) bahseder. Buradaki yanlışlık, bir tümel altına giren tek tek bireylerin varolup olmadıklarını, veya o tümel altına girip girmediklerini bilmemekten kaynaklanır. Örneğin bir insanın Aristoteles'in örneğiyle bütün üçgenlerin iç açıları toplamının iki dik açı toplamına eşit olduğunu bilmesi, ama bu şeklin var veya üçgen olduğunu bilmemesi mümkündür. Aynı şekilde bütün katırların kısır olduğunu ve bu hayvanın da katır olduğunu bildiği halde, bu katırın kısır olduğunu bilmemesi mümkündür. Her iki örnekteki yanlış da bireyin (bu üçgen, bu katır) tümel ile (üçgen, kısır) ilişkilendirilmesindeki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Aristoteles bu yanlışın açıklamasında verdiği örnekleri yalnızca sembolik olarak değil açık olarak da vermiştir. Aristoteles'in örneklerini şu şekilde şemalaştırmak mümkündür:

1.Örnek
A: iki dik açıya sahip olmak B: üçgen C: duyulur üçgen 1Ö: Birinci önerme 2Ö: İkinci önerme
1Ö: İki dik açıya sahip olmak her üçgene yüklenir
2Ö: Duyulur üçgen de bir üçgendir
S: O halde iki dik açıya sahip olmak duyulur üçgene de yüklenir

1Ö'yü biliyorum
2Ö'yü bilmiyorum
1Ö 2Ö'yü içerir
1Ö'yü bildiğim için 2Ö'yü de biliyorum
Ama 2Ö'yü bilmiyorum
O halde 2Ö'yü hem biliyorum hem bilmiyorum

2. Örnek
A: kısır B: katır C: bu katır
1Ö: Kısırlık bütün katırlara yüklenir

2Ö: Bu hayvan bir katırdır
S: Bu hayvan kısırdır

1Ö'yü biliyorum
S'yi bilmiyorum
1Ö S'yi içerir
1Ö'yü bildiğim için S'yi de biliyorum
O halde S'yi hem biliyorum hem bilmiyorum

Menon paradoksunu bu bağlamda Aristoteles açık bir şekilde dile getirmez, yalnızca Menon'da dile getirilen açmazın da benzer bir yanıştan kaynaklandığına işaret ederek bu görüşe göre öğrenmenin (*mathêsis*, *taallüm*) hatırlama (*anamnêsis*, *tezekkür*) olduğunu söyler. Hatırlanacağı üzere Menon paradoksunda bilmediğimiz bir şeyi bilmeyi imkânsız hale getiren ilke de, yukarıda sayılan bütün yanıışların sonuçlarında aykırılığı açıkça görülen çelişmezlik ilkesidir: “Bir şey hem A hem A-olmayan olamaz.”

2.2.1.4. Çözüm: “Bilmek basit bir şey değildir”

Bu bölümde (*Analytikôn Proterôn* 2.21) ortaya konan bütün yanıışların hem kaynağı hem çözümü için en önemli kural şudur: Bilmek basit bir şey değildir. Bu konudaki bilgisizlik bu yanıışların temel sebebini oluştururken, bu konuyu bilmek bu yanıışların çözümünün ilk adımını oluşturur. Bu kural daha açık ifadeyle, tümel bir önermenin bilgisinin basit bilgi olmayıp tümel bilgi yanında tikel önermelerin bilgisini de içeriyor olmasıdır. Bu kuralı Aristoteles üçgen örneği üzerinden şu şekilde ifade eder (Aristoteles 1964, *Aristotelis analytica priora et posteriora* (Ross): 67a17; Aristo 1999, “Kitâbu ‘Anâlûtîkâ el-Ûlâ’ ev Kitâb ‘el-Kıyâs’”: 393; Aristoteles 1996, *Organon III Birinci Analitikler* (Atademir): 177):

<p>Tò γὰρ εἰδέναι πᾶν τρίγωνον ὅτι δύο ὀρθαῖς οὐχ ἀπλοῦν ἐστίν, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ τὴν καθόλου ἔχειν ἐπιστήμην, τὸ δὲ τὴν καθ' ἕκαστον.</p>	<p>لأن المعرفة بأن كل مثلث فزاوية قائمتان ليست مبسوطه، ولكن منها عامية ومنها خاصية</p>	<p>Çünkü her üçgenin açılarının iki dik açığı eşit olduğunu <i>bilmek</i> (<i>to eidenai</i>) basit (<i>haploun</i>, <i>mepsûta</i>) bir şey değildir: o kâh umumi ilim (<i>hê katholou epistêmê</i>, <i>âmmiyye [marifet]</i>), kâh hususî ilim (<i>hê kath' hekaston [epistêmê]</i>, <i>hâssiyye [marifet]</i>) demektir.</p>
---	--	---

Bu kurala göre “Bütün A'lar B'dir” önermesi basit bir önerme olmayıp hem “Bütün A'lar B'dir” tümel bilgisini hem de A'nın altında bulunan bütün tikeller için, yani A kümesine giren bütün elemanlar için, B yüklemine uygulandığı bütün tikel önermelerin bilgisini içerir. Diyelim ki “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesi, bu tümel önermenin bilgisinin yanında aynı zamanda geçmişte veya gelecekte yaşayan insan olan tek tek her bir bireye uygulanan önermelerin bilgisini de (x ölümlüdür, y

ölümlüdür, z ölümlüdür) içerir. Örneğin Hindistan’da yaşayan Zeyd (İbn Sînâ’nın örneği) eğer varsa ve insansa o da ölümlüdür.

Bu kural, aynı zamanda, bir üst cinsten bulunan veya bulunmayan bir özelliğin altındakilerin hepsine de yüklendiği anlamına gelir. Bu özellikler bu yüklem için işlemi oluşturur. Yani bu kurala göre, “Bütün A’lar B’dir” önermesini bilmek, yalnızca öznenin kapsamına giren tümel ve tikel bütün bireylere aynı özelliğin yüklenmesini değil, aynı zamanda, bu yüklem için bütün özelliklerinin, yani işlem için de bu bütün bireylere yüklenmesini içerir. Yani “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesi, yalnızca tümel ve tikel tek tek bireylerin her birinin ölümlü olduğunu değil aynı zamanda ölümlü oldukları için canlı olduklarını da bilmeyi içerir.

Probleme yol açan, bu kuralın bilinmemesidir. Çünkü “Bütün A’lar B’dir” önermesini bilmek, bu önermenin içerdiği tümel ve tikel bütün bilgileri *bilfil* bilmeyi gerektirmez; yalnızca bu önermede içerilen tümelin bilinmesi mümkündür. Diğer bir deyişle bir insanın “Bütün A’lar B’dir” önermesinde içerilen tümel anlamı bilip, tek tek tikeller ile ilgili bilgisinin olmaması ya da ilk iki yanlıştaki olduğu gibi, yüklem için işlemi bilmemesi mümkündür. Aristoteles için bilmek tümeli bilmek olduğu için yalnızca tikelin bilgisi ise mümkün değildir. Yani kişi, belirli bir insanın ölüyor olduğunu görse de, bütün insanların ölümlü olduğunu bilmeden, “Bütün insanlar ölümlüdür” bilgisinde içerilen tikel anlamı bilmiyor olmaz.

Yine tikellerin var olup olmadığıyla, veya bu yüklem ile ilişkilendirilmesiyle ilgili bilgisizliği de, kişinin bu önermeyi bilmediğini göstermez, çünkü o, bu önermede içerilen tümeli bilmektedir. Yani örnekteki Hindistan’da yaşayan Zeyd’in var olup olmadığıyla ilgili bilgisizliğimiz, ya da yine “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesinde içerilen “Aliye insandır” önermesi hakkındaki bilgisizliğimiz, “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesinde içerilen tümel anlamı bilmemizi engellemez. Bu önermenin tümel olarak bilgisine sahibizdir, ama bu önermenin içerdiği bir tikel önermenin bilgisine sahip değilizdir. Böylece bildiğimiz ve bilmediğimiz aynı şey değildir. Böylece aynı anda aynı şey hakkında tümel yönden bilmek, tikel yönden bilmemek, çelişkiye düşmeksizin mümkündür (Aristoteles 1964, *Aristotelis analytica priora et posteriora* (Ross): 67b6; Aristo 1999, “Kitâbu ‘Anâlûtîkâ el-Ûlâ’ ev Kitâb ‘el-Kıyâs’”: 394; Aristoteles 1996, *Organon III Birinci Analitikler* (Atademir): 178):

Οὐδὲν οὖν κωλύει καὶ εἰδέναι καὶ ἠπατῆσθαι περὶ ταὐτό, πλὴν οὐκ ἐναντίως.	فلا شيء يمنع إذن أن يجهل الشيء الواحد بعينه ويعلم، لا بالتضاد،	O halde bu bilgi ve bu yanlış zıt olmamak şartıyla, hiç bir şey aynı bir nesne hakkında bilmekten ve yanılmaktan alıkoymaz.
---	--	---

Menon paradoksu ile ilgili problem de bu şekilde düşünülduğünde daha rahat çözülebilir. Evet tamamıyla bütün yönlerden bilfiil bilinen bir şeyin araştırılması mümkün değildir ama yukarıda da geçtiği üzere, “bilmek basit bir şey değildir”. Yani bilmek, yalnızca, araştırmayı imkânsızlaştıracak ölçüde bütün yönleriyle bilfiil (*tôî energein*) bilmek demek değildir. Hatta gerçek bilgi tümel (*katholou*) bilgi olduğundan, tümel de tek tek bütün tikellerin bilgisini de içerdiğinden, ama tek tek bütün tikelleri kuşatmak mümkün olmadığından, tümelin bilgisinin başka bir araştırmayı gerektirmeyecek şekilde tamamen bilfiil bilinmesi de mümkün değildir. Bu yüzden gerçek bilgi daima, tümel bilginin içerdiği tikellerin araştırılmasını gerektirir. Tümelin içerdiği tikelin bilinmesi bilginin bilfiil gerçekleşmesidir. Böylece Menon paradoksunda iddia edilen başka bir bilgiyi gerektirmeyecek şekilde bilme olan bir şeyin bilfiil bilinmesi yalnızca tümelin kapsamına giren tek tek şeyler için geçerlidir (Aristoteles 1964, *Aristotelis analytica priora et posteriora* (Ross): 67b2; Aristo 1999, “Kitâbu ‘Anâlûtîkâ el-Ûlâ’ ev Kitâb ‘el-Kıyâs’”: 394; Aristoteles 1996, *Organon III Birinci Analitikler* (Atademir): 178):

<p>Οὐδὲν γὰρ τῶν αἰσθητῶν ἔξω τῆς αἰσθήσεως γενόμενον ἴσμεν, οὐδ’ ἂν ἠσθημένοι τυγχάνωμεν, εἰ μὴ ὡς τῷ καθόλου καὶ τῷ ἔχειν τὴν οἰκειάν ἐπιστήμην, ἀλλ’ οὐχ ὡς τῷ ἐνεργεῖν.</p>	<p>لأنه ليس شيء من المحسوسات، إذا كان خارجا من الحس، يعرف. ولا أيضا إذا حسنااه وعرفناه معرفة عامية وخاصة، فإننا لا محالة نعرفه معرفة بالفعل</p>	<p>Gerçekte, duylardan gelenlerin dışında, duylabilir nesnelere hiç birini, hatta onları daha önce duymuş olsak bile, bilmiyoruz; meğer ki bunlar hakkında fiil değil de umumî ve has bir bilgi edinmiş olmayalım.</p>
---	---	--

Ama bilfiil bilmek yalnızca bilmenin bir çeşididir. Bir şey bilfiil olarak bilme (*tôî energein*) dışında tümel olarak (*têi katholou*) ve özellik olarak da (*têi oikeiai*) bilinir ve bu üç açıdan onun hakkında yanlış düşülebilir (Aristoteles 1964, *Aristotelis analytica priora et posteriora* (Ross): 67b3-5; Aristo 1999, “Kitâbu ‘Anâlûtîkâ el-Ûlâ’ ev Kitâb ‘el-Kıyâs’”: 394; Aristoteles 1996, *Organon III Birinci Analitikler* (Atademir): 178):

<p>Τὸ γὰρ ἐπίστασθαι λέγεται τριχῶς, ἢ ὡς τῆ καθόλου ἢ ὡς τῆ οἰκεία ἢ ὡς τῷ ἐνεργεῖν, ὥστε καὶ τὸ ἠπατήσθαι τοσαυταχῶς.</p>	<p>لأن المعرفة تقال على ثلاثة ضروب: إما عامية، وإما خاصة، وإما معرفة بالفعل. فإن والخذعة أيضا على ثلاثة أضرب.</p>	<p>Çünkü bu bilgi üç manada alınır: umumî ilim veya nesneye has ilim veya fiil halinde ilim bahis konusu olabilir; bundan yanlışın da o kadar tarzda alınacağı sonucu çıkar.</p>
---	---	--

Bu üç bilme ve yanlış türünden bilfiil ve tümel olarak bilme ile Menon paradoksuyla da ilişkilendirilen üçüncü yanlış türünü açıklarken detaylı açıklama veren Aristoteles, oikeiai bilme ile

ilgili belirgin bir açıklama yapmaz. Bilfiil ve tümel olarak bilmeyi oikeiai bilmenin anlamını belirginleştirmek üzere kısaca tekrar etmek gerekirse, bilmek basit bir şey değildir ve “Bütün A’lar B’dir” gibi bir önermeyi bilmek, bu önermenin içerdiği tümeli ve tek tek tikelleri bilmeyi içerir. Bu önermeyi tümel olarak bildiğimizde, yalnızca bu önermenin içerdiği tümel anlamı bilmeyi kastederiz. Bilfiil bilmede ise, bu önermenin içerdiği tikellere yüklenmesini idrak etmemizi kastederiz. Oikeiai bilmede ise bu tümel önermede içerilen zati özelliklerle ilgili bilgimizi kastederiz.

Böylece Aristoteles’in Menon paradoksunu doğrudan atıf yaparak ele aldığı iki pasajından bu bölümde değerlendirilen ilkinde (*Analytikôn Proterôn* 2.21), Aristoteles’in yanlış türlerini ele aldığı ve bu yanlış türlerinden birinin örneği olarak Menon paradoksuna da değindiği görülmektedir. Ayrıca Aristoteles’in bu bölümde bu yanlışların kaynağı ve giderilmesine yönelik açıklama getirdiği de anlaşılmaktadır. Aristoteles, aynı anda aynı konuda üç tür bilme türünden (*katholou, oikeiai, energein*) biriyle bilip diğeriyle bilmemeyi mümkün görmekle, bu bölümde sayılan bütün yanlışların ortak sebebi olan çelişmezlik ilkesine düşmeyi engellemiş görünmektedir.

2.2.2. *Talimin Temellendirilmesi ve Araştırma Soruları: Aristoteles, Analytikôn Hysterôn 1.1 (71a29)’da Menon Yorumu*

Aristoteles’in Menon paradoksunu anarak tartıştığı ikinci yer, *Analytikôn Hysterôn* kitabının ilk makalesinin ilk faslıdır. Aristoteles bu giriş faslında hem bilgiyi hem burhanı temellendirmektedir. Bilginin öğretilmesini iptal eden Menon paradoksunu da bu bağlamda ele alması Aristoteles’i burhan yöntemini ortaya koymaya yönlendirici sebepleri göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Hatırlanacağı üzere Menon paradoksu, gerçek bilginin varlığını / hakikati değil –ki bu konudaki sonuçlarıyla ilgili de konuşmak mümkündür- yeni bir bilginin öğrenilmesini iptal etmektedir. Kendisine İslam dünyasında “el-Muallimü’l-evvel / İlk öğretmen” adı verilen Aristoteles de *Analytikôn Hysterôn*’un burada değerlendirilmekte olan girişinde hem bilginin varlığını hem de yeni bilginin öğrenilmesini / talimi temellendirmektedir. Daha sonraki dönemlerde oldukça uzun şerhlere konu olacak giriş cümlesini de bu konuyu dikkate alarak değerlendirmek hem konuyu hem de anlaşılması oldukça zor *Analytikôn Hysterôn* kitabını daha anlaşılır hale getirebilir: “Her öğretim ve öğrenim daha önceki bir bilgiden meydana gelir”. Bunun diğer bir ifadesi, Menon paradoksunun ilk seçeneğini (“Biliyorsam onu araştıramam”) iptal yönü olarak “Bildiğimi biliyorum” demektir. Çünkü öğretilen daha önce bilinmekle bir şekilde bilinmektedir. Ama bu bilmek, saçma olduğu açık olan her yönüyle bilinen şeyi bilmek değildir. Aristoteles hemen bu faslın sonunda bu durumu şu şekilde ifade eder (Aristoteles 1964, *Aristotelis analytica priora et posteriora* (Ross): 71b5-8; Aristo 1999, “Kitâbu ‘Anâlûtîkâ es-Sâniyye’ ev Kitâb ‘el-Burhân’”: 428; Aristo 1951, *Organon IV İkinci Analitikler (Analytika Hystera)* (Atademir): 5-6):

<p>ἀλλ'οὐδέν (οἶμαι) κωλύει, ὁ μανθάνει, ἔστιν ὡς ἐπίστασθαι, ἔστι δ' ὡς ἀγνοεῖν· ἄτοπον γὰρ οὐκ εἰ οἶδέ πως ὁ μανθάνει, ἀλλ' εἰ ὠδί, οἶον ἦι μανθάνει καὶ ὡς.</p>	<p>لكن لا شيء فيما أظن يمنع أن يكون الأمر الذي يعلمه الإنسان قد يعلمه من جهة ولا يعلمه من جهة. ذلك أن القبيح الشنيع ليس هو أن يكون ما يتعلمه يعرفه بنحو ما؛ لكن إنما القبيح أن يكون ذلك بهذا النحو الذي به يعلمه كما هو الأمر.</p>	<p>Halbuki, düşünüyorum ki, hiçbir şey öğrenilen şeyi bir mânada bilinmekten, bir mânada da bilinmemekten alıkoymaz. Saçmalık herhangi bir mânada öğrenilen şeyin daha önce bilindiğini söylemekten değil, öğrenildiği nispette ve öğrenildiği tarzda bilindiğini söylemekten ibarettir.</p>
--	--	--

Yani Aristoteles bu şekilde söylemekle, *Analytikôn Proterôn* 2.21'de olduğu gibi (“Bilmek basit bir şey değildir”) bu fasılda da *Analytikôn Proterôn* 2.21'i destekleyecek şekilde, bilmenin anlamını çoğaltmıştır. Bilmek yalnızca şeyi her yönüyle bilmeyi ifade etmez.

Aristoteles, her öğretim ve öğrenimin dayandığı daha önceki bilgilerin neler olabileceğini tartışırken bu bilme anlamlarını daha belirginleştirir. Her öğretim ve öğrenim daha önceki bir bilgiden meydana geldiği için, öğretimin sonsuzca geriye gideceği düşünülmemelidir. Her öğretim ve öğrenimin dayandığı ilk ilkeler bulunmalıdır. Aristoteles'te insan doğuştan bir bilgiye sahip olmadığı için bütün öğretim ve öğrenimin kendilerine dayandığı ilk bilgilerin neler olduğu ve nasıl elde edildiği Aristoteles'in ele alacağı ayrı bir problemdir. Bu ilkelerden apaçık ve kesin olanları *Analytikôn Hysterôn*'da araştırılmaktadır. Bu fasılda bilinenden nasıl bilgi elde edildiği (“Bildiğimi biliyorum”) konusuyla ilişkili olarak daha önceden bilmenin mahiyeti ele alınmaktadır. Tasavvur-tasdik ayrımı açısından önemli olan bu faslın daha ayrıntılı ele alınarak bilme anlamının nasıl çoğaltıldığı incelenmelidir.

2.2.2.1. “Her zihinsel öğretim ve öğrenim daha önceki bir bilgiden meydana gelir”

Aristoteles, faslın girişinde, her öğretim ve öğrenimin daha önceki bilgiden meydana geldiğini öne süren iddiasını ortaya koyduktan sonra bunu temellendirmek için örnek verir. Matematik bilimler (*hai mathêmatikai tôn epistêmôn*), diğer sanatların her biri (*tôn allôn hekastê tekhnôn*), kıyaslar (*hoi [logoi] dia syllogismôn*) ve tümevarım yoluyla meydana gelen sözler (*hoi [logoi] di' epagôgês*), öğretim sırasında, hep bu şekilde daha önceki bilgilerden meydana gelirler. Yine retorikçiler de daha önceki bilgilerden yola çıkarak -ya daha önceki bilgilere dayanan tümevarımın (*epagôgê*) çeşidi olan misaller (*paradeigmata*) kullanarak ya da daha önceki bilgilere dayanan kıyasın (*syllogismos*) bir çeşidi olan gizli kıyas (*enthymêma*) kullanarak- insanları ikna ederler. Bütün öğretilenler bu şekilde öğretildiğine, ve bütün öğrenenler de bu şekilde öğretildiğine göre; her öğretim ve öğrenimin daha önceki bir bilgiden meydana geldiği açıktır.

2.2.2.2. Daha Önceden Bilinenler: *hoti* ve *to ti legomenon esti*

Aristoteles her öğretim ve öğrenimin daha önceki bir bilgiden meydana geldiği yönündeki ilk öncülü bu şekilde çoğunluğun uygulamasına dayanarak ispatladıktan sonra bu daha önceden bilinen şeylerin çeşitlerini açıklar (Aristoteles 1964, *Aristotelis analytica priora et posteriora* (Ross): 71a11-13; Aristo 1999, “Kitâbu ‘Anâlûtikâ es-Sâniyye’ ev Kitâb ‘el-Burhân’”: 426; Aristo 1951, *Organon IV İkinci Analitikler (Analytika Hysterâ)* (Atademir): 3-4):

διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν · τὰ μὲν γάρ, ὅτι ἔστι, προὑπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δέ, τί τὸ λεγόμενον ἔστι, ζυγιέναι δεῖ, τὰ δ' ἄμφο,	وقد تجب ضرورة ما يقدم فيعرف على جهتين: فبعضها تحتاج من الضرورة إلى أن تتقدم فتتصور أنها موجودة، وبعضها الأولى أن نفهم فيها على ماذا يدل القول. وبعض الأشياء قد تدعو الضرورة إلى أن يتقدم فيعرف من أمرها كلا الصنفين.	Önceden edinme bilgi (<i>proginôskein, mâ yukaddimu ve yu'raf</i>) iki türdür. Bazan önceden farz olunması gereken şey nesnenin var olduğudur; bazan anlaşılması gereken, kullanılan terimin ifade ettiği; bazan da her ikisinin birden olmasıdır.
---	---	--

Yani bu pasaja göre bütün bilgilerimizi önceleyen her bilgide içerilen iki ön bilgi vardır: bir şeyin öyle olduğu (*hoti*) ve söylenen şeyin anlamı (*ti to legomenon esti*). Bu ikisinin birlikte bulunması da mümkündür. Hatırlanacağı üzere İbn Rüşd bu iki önbilgiyi *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*'da açık olarak tasavvur ve tasdik ifadeleriyle karşılamaktadır (İbn Rüşd 1984, “*Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*” (Bedevî): 46; İbn Rüşd 2015, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi* (H. Kaya): 28).¹⁵ Ayrıca Lameer'in de tasavvur-tasdik ayrımının kökenini Galston'un hazırladığı teze dayanarak bu pasaja dayandırdığı görülmüştür. Ama ileride görüleceği üzere hem Fârâbî'de hem İbn Sînâ'da bu kısmın şerhinde geçen ifadeler tasavvur ve tasdik olarak geçmemekte, varlık ve mahiyet ile ilişkili olarak geçmektedir. Bu açıdan bu iki önbilginin mahiyetinin anlaşılması tasavvur-tasdik ayrımı açısından önem arz etmektedir. Verilen örneklerden yola çıkarak bu iki bilginin ne olduğunu daha iyi anlamaya çalışmadan önce yine *Analytikôn Hysterôn*'da (2.1) aynı tabirlerle geçen bilme türlerine bakmak konuyu anlamak açısından faydalı olacaktır.

2.2.2.3. “Araştırılanlar ve bilinenler sayıca eşittir”

Aristoteles *Analytikôn Hysterôn* 2.1'de araştırılanlar (*ta zêtoumena*) ve bildiklerimizin (*hosaper epistametha*) sayıca eşit olduğunu söyler. Biz dört şeyi araştırırız dolayısıyla biliriz; bir şeyin öyle olup olmadığı (*to hoti*), niçin öyle olduğu (*to dioti*), bir şeyin var mı yok mu olduğu (*ei esti*), ne olduğu (*ti esti*). Bu sorulardan ilk ikisi ile son ikisi birbiriyle öncelik sonralık ilişkisine sahip olan

¹⁵ Ayrıca bkz. İbn Rüşd 1984, “Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristatalis” (Bedevî): 169-172.

sorulardır. Yani bir şeyin öyle olduğunu kabul ettikten sonra ancak onun niçin öyle olduğunu araştırabiliriz; veya bir şeyin var mı yok mu olduğunu bildikten sonra onun ne olduğunu araştırabiliriz. Aristoteles’in örneğiyle; güneş tutulmasının var olduğunu kabul etmeden niçin güneşin tutulduğunu araştırmayız ve dolayısıyla bilmeyiz, tanrının var olduğunu kabul etmeden, tanrının ne olduğunu araştırmayız ve dolayısıyla bilmeyiz. Dolayısıyla burada temelde iki çeşit araştırma vardır: niçin (*to dioti*) ve ne (*ti esti*). Bu iki araştırma da burhanın gayesi olan orta terim (*meson*) araştırmasıdır ve bunlar *Analytikôn Hysterôn*’un iki ana bölümünün konularını oluşturur (burhan ve tanım). Bu pasajda bu iki çeşit araştırmayı önceleyen, bir şeyin öyle olduğunun / var olduğunun (*to hoti*) kabulüdür.¹⁶

Yeniden *Analytikôn Hysterôn* 1.1’deki pasaja dönüp daha önceden bilinen iki çeşit bilgiden kastedilenin ne olduğunu verilen örnek üzerinden daha iyi anlamaya çalışmak gerekir. Çünkü burada söylenen ile orada söylenen çelişiyor görünmektedir. Zira *Analytikôn Hysterôn* 2.2’ye göre niçin (*to dioti*) ve ne (*ti esti*) sorularını öyle/var olup olmadığı (*to hoti*) öncelerken, *Analytikôn Hysterôn* 1.1’e göre önceden bilinen ya o şeyin var olduğu (*to hoti*) ya da söylenen şeyin anlamıdır (*ti to legomenon esti*).

Aristoteles’in bir şeyin öyle olduğu (*hoti*) ile ilgili verdiği örnekler; “Her hakikat ya tasdiktir ya inkârdır” ilkesinin kabulü ile “birlik”tir. Bir şeyin ne anlama geldiği (*ti to legomenon esti*) ile ilgili verdiği örnekler de üçgenin ve birliğin ne anlama geldiği şeklindedir. Yani birliğin hem var olduğunu kabul eder hem de adının anlamını önceden biliriz. Diğer bir deyişle bir hakikat hakkında ister olumlu ister olumsuz olsun konuşmanın mümkün olduğunu düşünmeyen, yani özdeşlik ve çelişmezlik ilkesini kabul etmeyen birinin (*to hoti*), ya da şeylerdeki birliği onaylamayan birinin, ya da kelimelerin bir anlama delalet ettiğini kabul etmeyen birinin (*to ti legomenon esti*); o şeyin var olup olmadığını (*ei esti*), ve varsa ne olduğunu (*ti esti*); ya da o şeyin öyle olup olmadığını (*to hoti*) ve öyle ise niçin öyle olduğunu (*to dioti*) araştırması mümkün değildir.

2.3. Philoponus’ta Menon Yorumu

¹⁶ İkinci araştırmayı önceleyen bir şeyin var mı yok mu olduğu (*ei esti*) araştırmasında, o şeyin ne olduğu yönüne, o şeyin varlığı kabul edildikten sonra geçilir. Bu durumda *ei esti* >> *hoti* olarak ifade edilir (Aristoteles 1964, *Aristotelis analytica priora et posteriora* (Ross): 89b34; Aristo 1999, “Kitâbu ‘Anâlûtikâ es-Sâniyye’ ev Kitâb ‘el-Burhân’”: 551; Aristo 1951, *Organon IV İkinci Analitikler (Analytika Hystera)* (Atademir): 107):

<p>γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἔστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὗν ἔστι θεός, ἢ τί ἔστιν ἄνθρωπος;</p>	<p>وإذا علمنا أنه موجود نطلب ما هو — مثال ذلك ما هو إبدأ الإله، أو ما هو الإنسان</p>	<p>Nesnenin var olduğu[nu] öğrendiğimiz zaman da (<i>gnontes de hoti esti</i>) ne olduğunu araştırıyoruz: söz gelimi, Tanrı nedir veya insan nedir?</p>
---	--	---

2.3.1. Philoponus, *Analytikôn Proterôn* 2.21 şerhi

Philoponus (ö. 570) *Analytikôn Proterôn* şerhinde bilme çeşitleriyle Menon paradoksu arasında ilişki kurmamaktadır. Şerhte Menon yorumu da bilme anlamları da çok kısa ele alınmıştır.

Menon yorumunda Philoponus geriye dönük Platon ve Aristoteles'e atıf yaparak Platon'un hatırlama teorisi tercih etmektedir (Philoponus 1905, "In Aristotelis analytica priora commentaria" (Wallies): 464.25-465.2):

<p>Λέγει ὁ Πλάτων ἐν τῷ Μένωνι ὅτι αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσίν.</p> <p>ὁ δὲ Ἀριστοτέλης λέγει ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις οὐκ ἔστιν· ὁ γὰρ μανθάνων οὐ προεπιστάμενος μανθάνει ἀλλὰ μὴ εἰδώς· ὁ δὲ ἀναμνησκόμενος προεπιστάμενος ἀναμνήσκειται.</p> <p>οὕτως οὐκοῦν καὶ ὁ Μένων ἴδει τὸ καθόλου, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον ἐμάνθανε διὰ τῆς κατὰ μέρος ἐπαγωγῆς μὴ εἰδώς.</p> <p>ἡμεῖς δὲ λέγομεν ὅτι ἀνάμνησις ἔστιν ἡ μάθησις, ἐπειδὴ, πρὶν δεσμευθῆ ἢ ψυχῇ τῷ σώματι, πάντα ἴδει, δεσμευθεῖσα δὲ ἀναμνήσκειται μανθάνουσα.</p>	<p>Platon Menon'da öğretimin hatırlama olduğunu söylüyor. Aristoteles ise öğretimin hatırlama olmadığını söylüyor. Çünkü öğrenen kişi, önceden bildiğini değil bilmediğini öğrenir, hatırlayan kişi ise önceden bildiğini hatırlar. Böylece Menon kesinlikle tümeli (<i>katholou</i>) bilmiyordu, tikelisi ise (<i>to kath hekaston</i>), tek tek şeylerden tümevarım yoluyla bilmeksizin öğrendi.</p> <p>Biz [Philoponus] diyoruz ki öğrenme hatırlamadır, çünkü ruh bedene bağlanmadan önce her şeyi bildiği için, [bedene] bağlandıktan sonra öğrendiği zaman hatırlar.</p>
---	---

Philoponus'un, Platon'un ruhun bedenden önce varolup her şeyi bildiği ve bedende iken hatırladığı görüşünü doğrudan kabul ettiği görülmektedir. Aristoteles'in görüşünün Platon'un görüşünden farklılığını, 'bilmediğini öğrenme' olarak ifade etmektedir. Tümel olarak (*katholou*) bilip tikel olarak (*kath hekaston*) bilmemeyi önceden bir yönüyle bilmek olarak vurgulamamaktadır. Bu açıdan Philoponus'un görüşü problemlili görünmektedir.

Menon paradoksuna cevap olarak düşünülen bilme anlamları da oldukça kısa bir şekilde geçmektedir (Philoponus 1905, "In Aristotelis analytica priora commentaria" (Wallies): 466.11-18):

<p>67b3 <Τὸ γὰρ ἐπίστασθαι λέγεται τριχῶς.> Διαίρεσιν ἐνταῦθα παραδίδωσι τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἀπάτης, ὅτι τὸ ἐπίστασθαι ἢ περὶ τὸ καθόλου ἢ περὶ τὸ κατὰ μέρος ἢ περὶ ἀμφοτέρα, τουτέστι τὸ ἐνεργεῖν· ἐνεργοῦμεν γὰρ ἀπὸ τοῦ καθόλου ἐπὶ τὸ κατὰ μέρος. 13,2.466.15</p> <p>ὁμοίως οὖν ἀπατώμεθα ἢ τῷ μὴ εἰδέναι τὸ καθόλου ἢ</p>	<p>67b3 "Çünkü bilmek üç şekilde söylenir."</p> <p>Burada bilgiyi (<i>epistêmê</i>) ve hatayı (<i>apatê</i>) aktarıyor, bilmek ya tümel hakkında (<i>peri to katholou</i>), ya tek tek şeyler hakkında (<i>peri to kata meros</i>), ya da her ikisi hakkında olabilir.</p> <p>Böylece benzer şekilde ya tümeli bilmeden, ya tek tek şeyleri bilmeden ya da hiçbirini bilmeden yanlışa</p>
---	---

τῶ μὴ εἰδέναι τὸ κατὰ μέρος ἢ τῶ μηδέτερον, τουτέστι μὴ ἐνεργεῖν ἀπὸ τοῦ καθόλου ἐπὶ τὸ κατὰ μέρος· διὰ τοῦτο γὰρ κάκεινος φήθη ὅτι ἡ ἡμίονος κύει, διὰ τὸ μὴ ἐνεργῆσαι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ καθόλου, ὅτι οὐδεμία ἡμίονος κύει. 13,2.466.18	düşeriz. Bu, tümelden tekile bilfiil olmayan bilmedir (<i>mê energein</i>); çünkü [örneğin] “Hiçbir katır hamile olmaz” tümel bilgisini bilfiil hale getirmemesi nedeniyle katırın hamile olduğunu zanneder.
--	--

Philoponus’un Aristoteles’in *katholou*, *oikeiai* ve *energein* bilme çeşitlerini hem bilme hem hata yönlerinden alarak; tümel (*katholou*), tekil (*kata meros*) ve ikisinin birleşimi [*energein*] olarak ifade ettiği görülmektedir. *Oikeiai* yerine burada *katholounun* karşısında geçen bir ifade (*kata meros*) kullanılmıştır. Verilen katır örneğinden bu bilginin tek tek şeylerin bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Aristoteles hem *kata meros* hem *oikeiai* bilmeyi kullanmaktadır. Bu açıdan Philoponus’un bilme çeşitleriyle ilgili yorumu da problemlili görünmektedir.

Esasen Philoponus, *Analytikôn Proterôn* şerhi açısından düşünüldüğünde, ne İbn Sînâ için ne de Fârâbî için muteber bir şerh gibi görünmektedir.

2.3.2. Philoponus, *Analytikôn Hysterôn* 1.1 şerhi

Büyük şerh olarak *Analytikôn Hysterôn*’un günümüze gelen tek şerhi Philoponus’a aittir. Philoponus, *Analytikôn Hysterôn* şerhinde de Menon paradoksuyla ilgili ayrıntılı tartışmaya girmez. Aristoteles’in her cümlesini tek tek ele alıp şerh eder. Her öğretim ve öğrenimin daha önceki bir bilgiden meydana geldiği şeklindeki giriş cümlesi, açıklamaları yönlendirici tezdır. Ama Philoponus’un açıklamaları Fârâbî ve İbn Sînâ ile ortak açıklamalar içermekle birlikte her yönüyle örtüşmez.

Philoponus bu faslın açıklamasında, ister başkasından öğrenilsin (*mathêsis*), ister keşfetme (*heuresis*) yoluyla olsun, her bilginin daha önceki bir bilgiden meydana geldiğini Aristoteles’in verdiği örnekler üzerinden ortaya koyar. Buradaki açıklamanın keşif bilgisi (*heuresis*) ile ilgili olduğu şeklindeki İskender’in görüşünü aktararak reddeder. İbn Sînâ’da olduğu gibi, talim (*didaskalia*) ve taallüm (*mathêsis*) arasındaki farkın, öğreten-öğrenen taraflardan hangisi açısından konunun incelendiğiyle ilişkili olduğunu vurgular.

Tasavvur-tasdik ayrımı açısından önemli olan, her öğretim ve öğrenimin dayandığı daha önceki iki bilgiyi açıklama tarzı hem Fârâbî hem İbn Sînâ’dan farklıdır. Philoponus, daha önceki iki bilgiyi bütün bilimlerde değil yalnızca burhânî bilgide açıklayacağını söyler. Buna göre her burhânî bilgide ya bir problem ya da bu problemin öncülleri (*hai protaseis*) bulunmaktadır (Philoponus 1909, “In Aristotelis analytica posteriora commentaria” (Wallies): 7.18-23; Philoponus 2008, *On Aristotle Posterior Analytics* 1.1-8 (McKirahan): 20):

<p>φημί τοίνυν ὅτι ἐπὶ πάσης ἀποδείξεως δύο ταῦτα θεωρεῖται, τὸ τε πρόβλημα ὃ προτίθεται εἰς ἀπόδειξιν καὶ αἱ προτάσεις δι' ὧν τὸ πρόβλημα κατασκευάζεται. πάλιν δὲ ἐν παντὶ προβλήματι δύο ταῦτα θεωρεῖται, τὸ τε δεδομένον καὶ τὸ ζητούμενον· οἷον ἐν τῷ προβλήματι τῷ εἰ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος ὁ μὲν ὑποκείμενος ὄρος, λέγω δὴ ἡ ψυχὴ, δέδοται, ζητεῖται δὲ ὁ κατηγορούμενος, εἰ ἀθάνατος.</p>	<p>Her burhanda şu iki şeyin araştırıldığını söylüyorum: burhana konu olan problem (<i>to problēma</i>) ve problemin kurulduğu öncüller (<i>hai protaseis</i>). Yine her problemde şu iki şey araştırılır: verilen (<i>to dedomenon</i>) ve aranan (<i>zētoumenon</i>). Örneğin ruhun ölümsüz olup olmadığı probleminde, özne terimi (<i>ho hypokeimenos horos</i>), yani ruh verilir (<i>dedotai</i>) ve yüklem terimi (<i>ho katégoroumenos</i>), yani ölümsüz olup olmadığı aranır (<i>zêteitai</i>).</p>
---	---

Philoponus'un burada araştırmaya konu olan her bir öncülün özne ve yüklemine daha önceki bilme tarzlarından biri olarak ele almış olması önemlidir. Özne, hem varlık hem de delalet ettiği anlamı yönünden daha önce bilinmeli iken; yüklem, yalnızca delalet ettiği anlamı yönünden daha önceden bilinmelidir. Philoponus, yalnızca daha önceden bilinen özne ve yüklemi değil, aynı zamanda bu ikisinden oluşan öncülü de ayrıca daha önceki bilinenler arasında sayar (Philoponus 1909, "In Aristotelis analytica posteriora commentaria" (Wallies): 8; Philoponus 2008, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8* (McKirahan): 21):

<p>ὥστε τρία ἐστὶ τὰ προλαμβάνεσθαι ὀφείλοντα κοινῶς πάσης ἀποδείξεως, τὸ δεδομένον, τὸ ζητούμενον, τὸ ἀξιῶμα.</p>	<p>Dolayısıyla, her kanıtlamada evrensel olarak önceden varsayılması gereken üç şey vardır: verilen (<i>to dedomenon</i>), aranan (<i>to zētoumenon</i>) ve aksiyom (<i>to aksiōma</i>).</p>
--	--

Yukarıda *problēma* olarak geçen araştırılan öncülün, burada *aksiōma* olarak ifade edildiği görülmektedir. Philoponus, özne ve yüklemden oluşan öncülün (*aksiōma*) yalnızca varlık (*to hoti*) yönünden daha önceden bilinmesi gerektiğini belirtir (Philoponus 1909, "In Aristotelis analytica posteriora commentaria" (Wallies): 12; Philoponus 2008, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8* (McKirahan): 24):

<p>Τὸ μὲν γὰρ δεδομένον ἔχει καὶ τὸ ὅτι ἔστι καὶ τὸ τί σημαίνει, τὸ δὲ ζητούμενον τὸ τί σημαίνει μόνον, τὸ δὲ ἀξιῶμα τὸ ὅτι ἔστι.</p>	<p>Çünkü verilen (<i>to dedomenon</i>) hem varlığa hem de delalet ettiği şeye (<i>to ti sēmainei</i>) sahiptir, arananın (<i>to zētoumenon</i>) sadece delalet ettiği şey (<i>to ti sēmainei</i>) vardır ve aksiyomun (<i>to aksiōma</i>) sadece varlığı (<i>to hoti</i>) vardır.</p>
---	---

Philoponus, verilen özne, aranan yüklem ve bu ikisinden oluşan araştırılan öncülün daha önceki bilgisini, Aristoteles'in daha önceki bilme çeşitleriyle karşıladığı bu açıklaması problemlili

görülmektedir. Philoponus, özne ve yüklem birer öncül olmayıp terim olarak delalet ettiği anlamların daha önceden bilinmesi gerektiğini; özne ve yüklemden oluşan öncüllerin ise varlık (*to hoti*) yönünden bilinmesi gerektiğini söyler (Philoponus 1909, “In Aristotelis analytica posteriora commentaria” (Wallies): 10; Philoponus 2008, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8* (McKirahan): 23):

<p>ἔπειτα τὸ τί σημαίνει οὐκ ἐπὶ τῶν προτάσεων ὅλων λαμβάνεται ἀλλ' ἐπὶ μόνων τῶν ὄρων.</p> <p>διὰ τοῦτο ἐπὶ μὲν τοῦ δεδομένου καὶ ζητουμένου, ἐπεὶ ὅροι ταῦτα, δεῖ προεγνώσθαι τὸ τί σημαίνει ἑκάτερος τῶν ὄρων.</p> <p>ἐπὶ μέντοι τῶν ἀξιωματῶν, ἐπεὶ προτάσεις ταῦτα, οὐ τὸ τί σημαίνει ζητοῦμεν ἀλλὰ τὸ ὅτι ἔστι· τὸ γὰρ τί σημαίνει μᾶλλον ἢ ἐπὶ τῶν ὄρων τοῦ ἀξιώματος χώραν ἔχει, οὐ μέντοι ἐπὶ τῆς ὅλης προτάσεως· καὶ γὰρ ἢ πρότασις τὸ ὑπάρχειν ἄλλο ἄλλω σημαίνει.</p>	<p>Dahası, neye delalet ettiği (<i>to ti sēmainei</i>) tüm öncüller (<i>protasis</i>) için değil, sadece terimler (<i>horos</i>) için varsayılr. Bu nedenle verilen (<i>dedomenon</i>) ve aranan (<i>zētoumenon</i>) söz konusu olduğunda, bunlar terim oldukları için, her bir terimin neye delalet ettiğine dair önceden bilgi sahibi olmak gerekir. Ancak aksiyomlar söz konusu olduğunda, öncül oldukları için neye işaret ettiklerini (<i>to ti sēmainei</i>) değil, varolup olmadığını (<i>to hoti</i>) araştırırız. Çünkü neye işaret ettiği sorusu, bir aksiyomdan ziyade terimlerle ilgili olacaktır ve bütün bir öncülle ilgili olmayacaktır. Çünkü bir öncül, bir şeyin başka bir şeye ait olduğunu gösterir.</p>
---	--

Dolayısıyla bu açıklamaya göre, birer terim olan özne ve yüklem yalnızca delalet ettiği anlam bakımından bilinmeli, özne ve yüklemden oluşan öncül varlık yönünden bilinmeli iken Philoponus önceki aktarılan açıklamasında da görüldüğü üzere (Philoponus 1909, “In Aristotelis analytica posteriora commentaria” (Wallies): 12), verilen öznenin, bir terim olmasına rağmen, yalnızca delalet ettiği anlamın değil aynı zamanda varlığının da önceden bilinmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla, her ne kadar açıklama problemlili olsa da, Philoponus’un *Analytikôn Hysterôn* şerhinde, daha önceden bilinenleri, öncül ve kısımları ile açıklaması oldukça önemlidir. Ama bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Philoponus’un öne çıkardığı açıklamayı dikkate almadıklarını söylemek gerekir.

2.4. Fârâbî’de Menon Yorumu

2.4.1. Fârâbî, *Şerhu’l-Kıyâs*

Fârâbî’nin kıyas şerhinden günümüze ulaşan kısımlar, Menon paradoksunun geçtiği *Analytikôn Proterôn* 2.21’i içermektedir (Fârâbî 2012, “Şerhu’l-kıyâs” (Dânişpejo): 454 vd.).¹⁷ Fârâbî,

¹⁷ Buradaki bazı bölümler Durusoy tarafından çevrilmiştir (Durusoy 2012: 100-102). Burada yapılan alıntılarda, çevirisi yapılmış kısımlarda bu çalışmadan yararlanılmıştır.

burada, Aristoteles'in *Analytikôn Proterôn*'da geçen açıklamalarını tek tek ele alıp açıklar. Bu açıdan Menon paradoksuna çözüm olarak bilme anlamının çoğaltılması konusunda Fârâbî temelde, Aristoteles'i takip eder. Ama Menon yorumunu ve bilme ve bilgisizlik yönlerini ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Menon yorumunu sunuşu İbn Sînâ'ya benzemekle birlikte yorumlar İbn Sînâ'ya göre çok daha ayrıntılandırılmıştır. Fârâbî'nin burada *Analytikôn Hysterôn*'un çevirisinde kullandığı nüsha ile *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristô*'daki nüsha aynıdır. Ayrıca bu açıklamaların geçtiği yerde Themistius'un (ö. 387) günümüze ulaştığı bilinmeyen *Analytikôn Proterôn* büyük şerhinden alıntı yapılmıştır (Fârâbî 2012, "Şerhu'l-kıyâs" (Dânişpejo): 473). İbn Sînâ'da atıfsız geçen aynı örnek dolayısıyla İbn Sînâ ile Fârâbî'nin kıyas konusunda ortak kaynaklarından birinin bu Themistius şerhi olduğunu söylemek mümkündür.

Fârâbî, *Analytikôn Proterôn* 2.21'e karşılık gelen kısımda yanlış çeşitlerini örneklerle açarak ayrıntılandırır. Vurgu, bilgisizlik (cehl) yönündedir. Yani bir şeyi yanlış bilmek bir bilgisizlik (cehl) türüdür. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da yaptığı bilgisizlik ayrımını burada da, *Kitâbu'l-Burhân*'a atıfla tekrarlayarak, bilgiye mukabil bir zanna sahip olduğumuz durumun hal yönüyle bilgisizlik olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle bilgisizlik, bilgisiz olduğumuz ve bilgisizliğimizin de farkında olduğumuz yokluk yönünden olabildiği gibi, bilgisizliğimizin farkında olmadığımız hal yönünden de olabilir. Burada sayılan yanlış çeşitleri, hal yönünden olan bilgisizliğin altına girer. Burada Fârâbî Aristoteles'in saydığı bilgi ve bilgisizlik çeşitlerini iki sınıfa ayırır:

“İlmi iki sınıfa ayırdı:

İlki ona özgü olmayan, ama onu diğeriyle genelleyen yönüyle. Örneğin Zeyd'in insan olduğunu bildiğimizde, Zeyd'i Amr'dan ayırt eden alameti biliyor olmuyoruz. Ama onu yalnızca insan olarak biliyoruz. Onu ona özgü olmayan fakat onu diğeriyle kapsayan bir bilgiyle (marifet) bilmiş oluyoruz. Bu iki sınıftan biridir.

Diğer sınıf, Zeyd'i ona özgü bilgiyle (marifet) bilmemizdir. Bu ise onu, onu kapsayan bir alamet ile veya diğer bütün insanlar dışında ona özgü olan alametiyle bilmemizdir. Üçgeni de ona özgü alametle bilmediğimizde yalnızca üçgen olduğunu bildiğimizde, onu diğeriyle genelleyen bir bilgiyle (marifeten teummuhu ve gayrahu) biliriz. Onu ayırt eden alamet ile bildiğimizde ona özgü bilgiyle (marifeten tahussuhu) bilmiş oluruz.

'Her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açya eşit olduğunu bilmemiz basit (haploun, mebsûta) bir şey değildir' (*Analytikôn Proterôn* 67a17) yani tek bir yönden değildir, tek bir anlamda değildir, yani her üçgenin iki dik açya eşit olduğunu bilmemiz tek bir bilgi (marifet) değildir, ama iki marifettir." (Fârâbî 2012, "Şerhu'l-kıyâs" (Dânişpejo): 470-471; Durusoy 2012: 100-102)

Menon çözümünde de kullanılan bu ayrıma göre, hem bilgi hem bilgisizlik *âmmiyye* ve *hâssiyye* olarak ayrılır. Hatırlanacağı üzere Aristoteles'te *katholou-kath hekaston* olarak geçen bu bağlamda tercüme, İbn Sînâ'da da olduğu gibi, *âmmiyye* ve *hâssiyye* lafızlarıyla yapılmıştır. Kişinin bir şeyi, diğerleriyle ortak olduğu *âmm* bilgi ile bilip diğerlerinden ayırt eden ona özgü *hâssiyye* bir bilgi ile bilmemesi mümkündür. Kişinin genel olarak üçgenin iç açıları toplamının iki dik açya eşit olduğunu bilmesine rağmen, bu şeklin bir üçgen olduğunu veya bu şeklin iç açıları toplamının iki dik açya eşit olduğunu bilmemesi mümkündür.

Aristoteles'in bu ayrımın devamında üç çeşit bilme (*katholou, oikeiai, energein*) anlamı saydığı kısımda ise Fârâbî, yine *âmmiyye* ve *hâssiyye* lafızlarıyla karşıladığı iki bilme çeşidine *bilfiil* bilmeyi de ekleyerek ayrımı kıyas ile ilişkilendirir:

“[Aristoteles] dedi ki ‘Çünkü bilgi üç şekilde söylenir: ya *âmmiyye*, ya *hâssiyye*, ya *bilfiil*’ (*Analytikôn Proterôn* 67b3-5) *bilfiil marifet* ile her iki öncülünü tamamıyla bildiğin bilgiye söylenir... *Âmmiyye marifet*, her ne zaman, açıklandığı üzere ona özgü olmayan bir bilgiyle sonucun konusunu bildiğimiz zaman, sonucun konusunun ilk tarafının varlığının bilgisidir. *Hâssiyye marifet* sözünü tek bir mana için kullanmaz, birkaç manada kullanır: onlardan biri, şeyin kendisinin varlığının bilgisidir, biri şeyin kendisini ona özgü şeyle tasavvur etmektir, biri onun bir küllînin cüzü olduğunu bilmemizdir, biri sonucun konusunun büyük tarafının varlığını bilmemizdir. Sonucun konusu, ona özgü olan yönle tasavvur edilmiştir...” (Fârâbî 2012, “Şerhu'l-kıyâs” (Dânişpejo): 484)

Fârâbî'nin, her ikisi de *hâssiyye* bilme olarak çevrilmiş olan *kath hekaston* ve *oikeiai* bilmedeki anlam çeşitliliğine ise *hâssiyye* bilmenin anlamını açıklarken kısaca değindiği görülmektedir.

2.4.2. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*

Menon paradoksunun çözümünde Fârâbî'nin Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ın girişinde yaptığı açıklamaları oldukça ayrıntılandığı görülmektedir. Aristoteles, her bilginin daha önceki bilgiye dayandığı görüşünü ilke olarak kabul etmiş olsa da, bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak net bir şekilde ayırmamış, her bilginin daha önceki bilgiye nasıl dayanması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde incelememiştir. Fârâbî'nin bir *Analytikôn Hysterôn* yorumu olan *Kitâbu'l-Burhân*'ında bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrımı da göz önüne alınarak her bilginin nasıl daha önceki bir bilgiden kaynaklandığı ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Fârâbî tasavvur-tasdik ayrımı dışında tasavvur ve tasdiklerin yapıcı ve hazırlayıcı olmalarını da çözüme katmıştır:

“Durum böyle olduğuna göre ister tasdik ister tasavvur olsun her zihnî (*fikrî*) öğretim, ancak öğrenci nezdinde daha önce varolan bir bilgiden olur.

Bu önceki bilgi, iki sınıftır.

-Birincisi, bilinmesi talep edilen şeyin matlup olmaya elverişli hale gelmesini sağlayan sınıftır.

-İkincisi ise talep edilen bilgiyi yapan (*fâil*) sınıftır.” (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 58).

Diğer bir deyişle Fârâbî, daha önceki hazırlayıcı tasavvur ve hazırlayıcı tasdikler ile yapıcı tasavvur ve yapıcı tasdiklere dayanarak, nasıl yeni tasavvur ve tasdik bilgisi meydana geldiğini, yani araştırma ve öğrenmenin nasıl mümkün olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.¹⁸

2.4.2.1. Tasavvuru Önceleyen Hazırlayıcı Tasavvur

Kendisiyle yeni bir tasavvur (*tasavvur, tefehhüm*) meydana gelmesi amaçlanan talimde, **meydana gelmesi istenen tasavvuru önceleyen hazırlayıcı tasavvur**; ilk defa karşılaştığımız bir

¹⁸ Buradan sonraki tasnif, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* beşinci bölümünün girişindeki Menon yorumuyla ilgili açıklamalarından çıkarılmıştır (Fârâbî 2012, *Kitâbu'l-Burhân* (Türker): 54-58).

adın bir anlama delalet eden (*ennehu dâllun*) olduğuna dair bizde oluşan mücmel tasavvurdur. Bu mücmel tasavvur sayesinde bu adın delalet ettiği şeyin bir anlam olduğunu (*ennehu ma'nen mâ ev şey'un ma'kûl*), bu anlamın bizde daha önceden, o anda karşılaştığımız (*el-ismü'l-vârid*) isimden başka bir isimle delalet edilen bir anlam olarak bulunduğunu tasavvur eder ve bu anlamın ne olduğunu araştırmaya hazır hale gelmiş oluruz. Bizde daha önceden bilinen bir adın delalet ettiği anlam ile daha sonradan karşılaştığımız ve bizce henüz bilinmeyen bu adın anlamının aynı olduğunu henüz bilmemekteyiz, ancak karşılaştığımız bu adın bir anlama delalet ettiğini bilmekteyiz. Bizde oluşan bu adın bir anlama delalet ettiği, yani anlamlı olduğu şeklindeki mücmel tasavvur bizde o adın tasavvur edilmeden önce bir şekilde tasavvur edildiği anlamına gelir.

2.4.2.2. Tasavvuru Önceleyen Yapıcı Tasavvur

Daha önce bizde bu şekilde meydana gelmiş olan bu adın anlamlı olduğu şeklindeki mücmel tasavvur, her ne kadar o adın anlamını sorma konusunda bizi hazırlamış olsa da, yani bizim için o adın anlamının tasavvurunu matlub hale getirmiş olsa da, o adın anlamını meydana getiren bir tasavvur değildir ve bizde yeni bir bilginin meydana gelebilmesi için, bu hazırlayıcı bilgilerin yanında o bilgileri meydana getiren bilgilerin de daha önceden bulunması gerekir. Matlub hale gelmiş olan bu bilgiyi meydana getiren bu *yapıcı bilgiler* (*el-ma'rifetü'l-fâile*), tasavvur açısından, hem öğretende hem öğrenende daha önceden bulunan, bilinen ve üzerinde uzlaşılan lafızlar ve bu lafızların anlamlarıdır (*ma'nâ, fehm, mefhûmu'l-ma'nâ mütevâtien 'aleyh, ma'lûmen indehumâ*). Daha önce her iki tarafta da bulunan bu uzlaşılan lafızlar, talep edilen tasavvurun lafzından farklı olmalıdır ki talep edilen tasavvuru yeni bir bilgi olarak meydana getirebilsin. Zira muhataba sırasında talep edilen bilgiyle aynı lafızlar kullanılırsa yeni bir bilgi meydana gelmiş olmaz. Bu lafızlardan başka ve bu lafızlara ek başka lafızlar kullanıldığında yeni bir bilgi meydana gelebilir. Bu ek lafızların anlamları, tasavvur açısından yeni tasavvuru “yapıcı” daha önceki tasavvuri bilgilerdir. Bu daha önceki yapıcı tasavvurlar, yeni tasavvuru meydana getirdikleri için tarif ediciler (*müfehhimât*) adını alırlar. Bunlar, yukarıda tasavvur çeşitleri olarak geçen, en eksiği delalet eden lafızlar, en tamı ise tanımlar olan tasavvur çeşitleridir.

Bu daha önce bulunan yapıcı tasavvurun, yani talep edilen şeyden farklı lafızlarla ifade edilmiş olan ve matlûb olan tasavvuru işaret eden anlamın **doğasında**, kendisini bildiğimizde matlûb olan tasavvurun bilgisinin de zorunlu olarak meydana gelmesi özelliği bulunur. Yani daha önceki bilgi anlaşıldığında (*fehm*) tam tasavvurun meydana gelebilmesi için, ondan talep edilen bilginin de *zorunlu olarak* anlaşılması gerekir. Eğer böyle olmasaydı önceki bilginin sonraki bilgiyi meydana getirmesi bizzat değil bilaraz olurdu. Bu ilişkinin zorunlu olmadığı durumda tasavvur da tam olmamış olur. Önceki yapan bilgi daha sonraki bilgiyi bizzat zorunlu olarak meydana getirdiği durumda bu iki bilgi arasında **zati bir nisbet** bulunmaktadır.

Zati nisbetler, iki müfred arasında düşünüldüğünde “mahmul”, “benzer”, “özdeş”, “aynı” vb.dir. Yani önce bilinen ile daha sonra bilinen arasında birbirinin mahmulü, benzeri, özdeşi, aynısı vb olma ilişkisi bulunmaktadır. Bu önce bilinen müfred tasavvur ile sonra bilinmesi talep edilen müfred tasavvur arasındaki bu ilişkiler (*zati nisbet*) derece derecedir ve en güçlü ilişki (*nisbet*) öncekinin “bir yönden” sonraki olması, yani öncekinin sonrakine bir yönden özdeş olmasıdır. Önceki “yapıcı” müfred bilgi ile sonraki matlub müfred bilgi arasındaki zati nisbet “bütün yönlerden aynı” olduğunda, yeni bir bilgi meydana gelmez, talep de edilmez. Daha sonraki talep edilen tasavvuri bilgiyi, bilindiğinde zorunlu olarak meydana getiren daha önceki tasavvuri bilgi, bu iki tasavvur arasındaki nisbetin en tam olduğu nisbettir ki bu da, yukarıda belirtildiği gibi, bir yönden özdeşliktir ve o şeyi tam olarak tanımlayan şeydir, o şeyin tam tasavvurunu verir. Bu iki tasavvur arasındaki nisbet zayıfladıkça gittikçe azalan derecedeki tasavvurlar ve en nihayetinde en zayıf tasavvurlar olan ad anlamları meydana gelir.

Tasavvurların meydana gelmiş olması yeni tasdiklerin meydana gelmesi için temeldir. Tasavvuruna sahip olunmayan bir bilginin talep edilmesi mümkün değildir. Bu açıdan tasdiki önceleyen tasavvurların bulunması gerekmektedir. Ama kişide tasdik oluşabilmesi için, öncesinde yalnızca tasdik edilmesi istenen şeyin tasavvuru değil bir çeşit tasdiki de bulunmalıdır. Bu önceki tasdik de, tasdik edilmesi istenen şeyi yalnızca hazırlayıcı değil aynı zamanda buna ek olarak o şeyi meydana getiren yapıcı (*fâil*) bir tasdik olmalıdır.

2.4.2.3. Tasdiki Önceleyen Hazırlayıcı Tasdik

Tasdiki önceleyen ve o tasdiki matlub haline gelmeye **hazırlayan önceki tasdik** belirsiz (gayru muhassal) tasdiktir. Belirsiz tasdik, iki mütekabilden (p ve $\sim p$) herhangi birinin doğru olabileceği ve hatta hangisi olduğunu belirtmeden ikisinden birinin mutlaka doğru olduğu inancıdır. Bu iki mütekabilden belirli birinin doğru olduğu inancı ise belirli tasdiktir. Bu iki mütekabilden hangisinin doğru olduğuna dair görüş bildirmedeği sürece ortada belirli bir tasdik bulunmaz. Belirsiz tasdik ancak kıyasla belirli hale gelir. Her tasdiki önceleyen böyle bir belirsiz tasdik öğretim sırasında öğrencide bulunur. İki mütekabilden birinin doğru olduğu inancı, bu iki mütekabilden hangisinin doğru olduğu sorusunu sormayı gerektirdiğinden, her tasdiki matlub hale getiren hazırlayıcı önceki tasdik bu belirsiz tasdiktir.

2.4.2.4. Tasdiki Önceleyen Yapıcı Tasdik (Kıyas)

Talep edilen yeni tasdiki meydana getiren tasdik, yani talep edilen tasdikten önce muhatapta bulunan yapıcı tasdik, *mekâyis* adı verilen ve doğalarında matlub tasdiki meydana getirme özelliği bulunan mukaddimelerdir. Ayrıca bu mukaddimeler arasında *vasıllar* ile matlub olan tasdik arasında, matlub tasdiki meydana getirecek *zarûrî zâtî bir nisbet* de bulunmalıdır.

Mukaddimeler arasında bulunan vasıllar; iktirânî kıyasların bir bölümünde olduğu gibi öncüllerden birinin tümel birinin tikel olması durumu, analogideki gibi öncüller arasında benzerlik (*teşabüh*), şartlı kıyaslardaki gibi gerektirme (*lüzum*) vb. nisbetlerdir. Bu nisbetler de, yapıcı tasavvurda olduğu gibi, derece derecedir. İki mukaddime birbirinin aynı olduğunda talep meydana gelmez.

Dolayısıyla, tasavvur ve tasdiklerin birbirlerini öncelemesi şu şekilde ifade edilebilir:

- Tasavvuru önceleyen hazırlayıcı tasavvur: mücmel tasavvur “x’in anlamı vardır”
- Tasavvuru önceleyen yapıcı tasavvur: müfehhimât (tasavvur veren şeyler: hadd, lafızlar...)
- Tasdiki önceleyen hazırlayıcı tasdik: belirsiz tasdik “p veya ~p mutlaka doğrudur”
- Tasdiki önceleyen yapıcı tasdik: mekâyis (tasdiki meydana getiren öncüller)

Tasavvuru önceleyen hazırlayıcı ve yapıcı tasavvurlar yeni bir tasavvuru meydana getirirken, tasdiki önceleyen hazırlayıcı ve yapıcı tasdik yeni bir tasdiki meydana getirir. Ama bütün tasdiklerin aynı zamanda tasavvurlar tarafından öncelendiği de unutulmamalıdır. Böylece Menon paradoksuna bir cevap olduğu söylenebilecek *Analytikôn Hysterôn*’un ilk cümlesinde ifade bulan her öğretim ve öğrenimin daha önceki bir bilgiden kaynaklandığının açıklaması, Fârâbî’de her tasavvur ve tasdik öğretim ve öğreniminin daha önceki bir tasavvur ve tasdikten nasıl kaynaklandığının ayrıntılı açıklamasına dönüşür.

3. Öğrenen/Bilen Aklın Fiilleri Olarak Tasavvur-Tasdik Ayrımı: *Peri Psychês* 3.6 ve Şerhlerinde Aklın Fiilleri

Fârâbî’nin *el-Elfâzu’l-müsta‘mele fi’l-mantık*’ta tasavvur-tasdik ayrımını talim sırasında nefiste meydana gelen haller olarak saymış olması, tasavvur-tasdik ayrımının bilen/öğrenen nefis ile ilişkisine işaret eder. Ama *el-Elfâzu’l-müsta‘mele fi’l-mantık*’ta kullanıldığı anlamıyla tasavvur-tasdik ayrımı, daha ziyade idrak süreçlerine karşılık geliyor görünmektedir. Diğer bir deyişle tasavvur, tasdikten önce zihinde meydana gelen bir ara aşamadır. Bunun İbn Sînâ’daki musavvire gücüne karşılık geldiği söylenebilir. Araştırmacıların tasavvur-tasdik ayrımını Stoacı *phantasia-synkathesis* ayrımıyla ilişkilendirmelerinin nedeni de bu anlayış gibi görünmektedir. Ama her ne kadar musavvire gücünün kökü de tasavvur olsa da, tasavvur-tasdik ayrımı İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1’de yalnızca akıl gücüyle ilişkili aklın fiilleri olarak geçmektedir:

“İnsana özgü özelliklerin en özeli, maddeden soyutlanmış tümel akli anlamları anlattığımız ve açıkladığımız tam bir soyutlama ile tasavvur etmesidir, akli bilinenlerden tasavvur ve tasdik yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 362).

İbn Rüşd de, İbn Sînâ’nın alıntılanan bu pasajının kaynağı olması muhtemel Aristoteles’in *Peri Psychês* 3.6’nın yorumunda tasavvur-tasdik ayrımını kullanır. Arapçası günümüze ulaşmamış olan büyük şerhinde *nousun* fiilleri, Latince *formatio* ve *fides* ifadeleriyle karşılanmıştır (Averroes

1953, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* (Crawford): 455; Averroes (Ibn Rusd) of Cordoba 2009, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* (Taylor): 364):

<p>Cum complevit notificare substantiam trium intellectuum, scilicet materialis et eius qui est in habitu et agentis, incepit considerare de actionibus et proprietatibus intellectus. Et hoc est quod remansit de cognitione istius virtutis.</p>	<p>O [Aristoteles], üç aklın, yani maddî olan, alışkanlıkla olan (in habitu) ve fâil olan aklın cevherini tamamladıktan sonra, aklın fiillerini ve özelliklerini ele almaya başladı. Bu gücün bilgisiyle ilgili kalan şey budur.</p>
<p>Et quia famosior differentiarum per quas dividitur actio intellectus sunt due actiones, quarum una dicitur formatio et alia fides, incepit hic notificare differentiam inter has duas actiones. Et dixit: formare autem res indivisibiles, etc.</p>	<p>Aklın fiilinin kendilerine bölündüğü fasılların en bilinenleri, birine tasavvur (formatio) diğerine tasdik (fides) denilen iki fiildir. Ve 'bölünemeyen şeylerin tasavvuru (formare... res indivisibiles)' dedi...</p>
<p>Idest, comprehendere autem res simplices non compositas erit per intellecta que non falsantur neque veridicantur, que dicitur informatio; comprehendere autem ab eo res compositas erit per intellecta in quibus est falsitas et veritas.</p> <p>Et contentus fuit prima divisione sine secunda, cum oppositum intelligatur per suum oppositum.</p>	<p>Yani, basit olan bileşik olmayan şeyleri düşünmek, ne doğru ne yanlış olan düşünülürler aracılığıyla (per intellecta) olacaktır, ki buna tasavvur (informatio) denir; bundan bileşik şeyleri düşünmek ise kendilerinde doğruluk ve yanlışlık bulunan akledilirler aracılığıyla olacaktır.</p> <p>Zıt, zıddı ile anlaşıldığından, o, ikincisi olmadan [tasdik] birinci bölümle [tasavvur] yetindi.</p>

Burada nefsin fiilleri olarak geçen *formatio* ve *fidesin tasavvur* ve *tasdike* karşılık geldiği İbn Rüşd'ün *Peri Psykhês*'e yazdığı orta şerhinde (*telhis*), açık bir şekilde ifade edilmektedir (İbn Rüşd 2003, *Kitâbu'n-nefs: Psikoloji Şerhi* (Arkan): 105; Averroes 2002, *Middle Commentary on Aristotle's De anima* (Ivry): 117):

<p>قال: والعقل انما يصدق ابدًا في ادراكه الاشياء البسيطة غير المركبة وهو الذي يسمى تصورا فاما تركيبه للاشياء البسيطة بعضها الي بعض وهو الذي يسمى تصديقا فانه يصدق فيه ويكذب.</p>	<p>(Aristoteles, 430a26;) dedi ki: Akıl bileşik olmayan yalın şeyleri sürekli olarak tasdik etmektedir. Aklın bu fiiline <i>tasavvur</i> ismi verilmektedir. Aklın yalın şeyleri birbirleriyle bileştirmesine ise <i>tasdik</i> adı verilmektedir. Akıl bu gibi durumlarda ya doğrular ya da yanlışlar.</p>
--	---

İbn Sînâ'dan sonra yaşamış olan İbn Rüşd'ün bu yorumu, İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ öncesi şerh yazım geleneğini takip etmiş olması bakımından, diğer bir deyişle İbn Sînâ'nın kullandığı kaynakların

belirlenmesine yardımcı olması bakımından önemlidir. İbn Sînâ öncesinde *Peri Psykhês* üzerine yazılmış şerhlerden Philoponus ve Simplicios'un büyük şerhleri ile İskender ve Themistius'un orta şerhlerinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Ayrıca *Peri Psykhês*'in yukarıdaki bağlamı akıl ile ilgili olduğu için şarihlerin *Peri Psykhês* dışında yalnızca *Peri Psykhês*'in üçüncü kitabının akıl ile ilgili bölümlerine hasredilmiş eserleri de dikkate alınmalıdır. İskender'in akıl üzerine küçük bir şerhi ile Philoponus'un *Peri Psykhês*'in 3.4-3.8. kitaplarının büyük şerhi olup Yunancası ulaşmamış olan Latinceye çevrilmiş eseri akla hasredilmiş günümüze ulaştığı bilinen eserlerdir. Şerhleri kronolojik olarak değerlendirmek gerekir.

3.1. Aristoteles'te Akılın Fiilleri: *Peri Psykhês* 3.4-3.6'da *Nous-Noêsis-Noêton*

İlişkisi

Aristoteles'in *Peri Psykhês*'i de nefsi, güç ve fiilleri açısından ele almakta, hatta herhangi bir gücün araştırılabilmesi için öncelikle bu gücün fiilini üzerinde yaptığı nesnenin araştırılması gerektiğini vurgulamaktadır (Aristoteles 1961, *De Anima* (Ross): 415a15-25; Aristoteles 2019, *Ruh Üzerine* (Aygün, Sev): 2.4: 105):

<p>εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότεροι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ θεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεοί διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ.</p>	<p>4. [415a16] ... akleden (<i>to noêtikon</i>), duyumsayan (<i>to aisthêtikon</i>), beslenen (<i>to threptikon</i>) ve benzeri kısımların ne olduğunu söylemesi gerekiyorsa, öncelikle akletmenin (<i>to noein</i>), duyumsamanın (<i>to aisthanesthai</i>) ne olduğunu söylemeli, çünkü mantıken (<i>kata ton logon</i>) işlemler (<i>energeia</i>) ve eylemler (<i>praksis</i>) güçlerden (<i>dynamis</i>) önce gelir. Ama eğer öyleyse, onlardan da önce mütekabillerini (<i>antikeimena</i>) incelemiş olmak gerekir; bu durumda yine aynı nedenle önce bunlar hakkında ayrımlar yapmak gerekiyordur, yani besin (<i>trophê</i>) hakkında, duyumsanan (<i>aisthêton</i>) hakkında ve akledilen (<i>noêton</i>) hakkında...</p>
---	---

Yani Aristoteles'e göre "Mantıken (*kata ton logon*)" işlem (*energeia*) ve eylemler (*praksis*) önce geldiği için, insana özgü güçlerden bilme gücünden (*nous*) önce bilme fiili (*noein*) ve yine aynı sebeple bilme fiilinin üzerinde gerçekleştiği bilme nesnesi (*noêton*) incelenmelidir. Çünkü gücün üzerinde fiil yaptığı nesne, bize göre daha iyi bilinendir. Aristoteles'e göre ilke olarak doğa bakımından önce olan yerine bize göre önce olanın incelenmesi öne alınmalıdır. Ama büyük şerhleri günümüze ulaştığı bilinen şarihlerin de (Simplikios, Philoponus, İbn Rüşd) vurguladığı üzere, akıl

(*nous*) dışındaki güçlerde (*aisthêtikon, threptikon*) bize göre önce olan, gücün üzerinde işlem yaptığı nesne (*aisthêton, trophê...*) iken; akılda gücün kendisi olan akıldır (*nous*). Bu sebeple Aristoteles, diğer güçlerde önce gücün nesnesini incelemiş olmasına rağmen akılda gücün kendisini önce incelemiştir. *Peri Psykhês* 3.4 ve 3.5'te *nous* hakkında açıklama yaptıktan sonra 3.6'da Aristoteles, *nousun* nesnesi ile ilişkisi bakımından fiillerinin açıklamasını yapmıştır (Aristoteles 1961, *De Anima* (Ross): 430a25-35; Aristoteles 2019, *Ruh Üzerine* (Aygün, Sev): 3.6: 193):

<p>Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσις τις ἥδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων</p>	<p>Bölünmezlerin akledilmesi (<i>hê tôn adiairetôn noêsis</i>), yanlışın (<i>pseudos</i>) söz konusu bile olmadığı alanlara özgüdür; doğruyla (<i>alêthes</i>) yanlışın (<i>pseudos</i>) söz konusu olduğu noktada ise artık kavramların (<i>noemata</i>) bir çeşit birleşimi (<i>synthesis tis noêmatôn</i>) vardır, varolanların bir birliği gibi.</p>
---	--

Burada Aristoteles'in *nousun* fiillerini; bölünmezlerin akledilmesi (*hê tôn adiairetôn noêsis*) ve akledilenlerin birleşimi (*synthesis tis noêmatôn*) olarak ifade ettiği görülmektedir. Akletme (*noêsis*) ve birleştirme (*synthesis*) fiillerinin nesnelere ise kendisinde doğru ve yanlışın bulunmadığı bölünmezler (*adiaireta*) ile kendisinde doğru ve yanlışın bulunduğu akledilenlerdir (*noêmata*). Aristoteles'in burada ortaya koyduğu *nousun* iki fiili, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabûyyât: en-Nefs*'te insana özgü gücün kendine özgü fiilleri olarak sunduğu manaları tasavvur ve tasavvur ve tasdik yoluyla bilinenden bilinmeyenlere ulaşma fiillerini içeriyor görünmektedir.

3.2. Simplikios'ta Aklın Fiilleri: *Peri Psykhês* 3.6 Yorumu

Simplikios, *Peri Psykhês* 3.6'nın şerhinde, fasıl girişinde yer alan ve İbn Rüşd tarafından tasavvur ve tasdik olarak işaret edilen iki fiili, etkin aklın fiilleri olarak vazeder. Diğer bir deyişle Simplikios, bu fasılda özellikle edilgin akıl (*pathêtikos nous*)-etkin akıl (*poiôn nous*) ayrımını öne çıkararak aklın fiillerini açıklar. Simplikios'un okumasına göre Aristoteles edilgin aklın fiillerini açıkladıktan sonra *Peri Psykhês* 3.6'da etkin aklın fiillerini açıklamaya başlamıştır (Simplicius 1882, "Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria" (Hayduck): 248; Simplicius 2013, *On Aristotle On the Soul 3.6-13* (Steel, Ritups): 43):

<p>ὥσπερ οὖν ἐπὶ τοῦ παθητικοῦ νοῦ προπαραδοῦς τὴν οὐσίαν ἐπήγαγε τὰ γνωστὰ αὐτῷ διττὰ ὄντα, τὰ τε εἰδοποιούμενα καὶ τὰ ὀριστικὰ αὐτῶν εἶδη, καὶ τὴν ἐκείνου διάφορον περὶ 11.248.30 αὐτὰ ἐξηγεῖτο</p>	<p>Tıpkı edilgin aklın (<i>pathêtikos nous</i>) durumunda olduğu gibi, önce onun cevherini (<i>ousia</i>) tartışmış, sonra onun bildiği nesnelere (<i>gnôsta</i>) -oluşmuş varlıklar (<i>eidopoioumena</i>) ve onları belirleyen suretler (<i>ta horistika autôn eidê</i>)- iki yönlü olarak ele</p>
--	--

ἐνέργειαν,	almış ve her iki nesneyle ilişkili olarak onun çeşitli faaliyetlerini (<i>energeia</i>) açıklamıştır,
οὕτω καὶ τὴν τοῦ ποιούντος νοῦ προθεωρήσας οὐσίαν καὶ τελειότητα καὶ ἀδιότητα, τίνα τὰ νοητὰ αὐτῷ καὶ τίς ἢ περὶ αὐτὰ τοῦ νοῦ τούτου ἐνέργεια, διὰ τούτων ἀναδιδάσκει.	Etkin akıl (<i>poiôn nous</i>) söz konusu olduğunda da, önce onun cevherini (<i>ousia</i>), mükemmelliğini (<i>teleiotês</i>) ve ebediliğini (<i>aidiotês</i>) ele aldıktan sonra, şimdi bu sözler aracılığıyla onun düşünce nesnelерinin (<i>noêta</i>) ne olduğunu ve bu aklın onlarla ilişkili olarak faaliyetinin (<i>energeia</i>) ne olduğunu öğretir.

Simplikios edilgin akıl (*pathêtikos nous*) için iki fiil saydığı gibi etkin akıl (*poiôn nous*) için de iki fiil ve dolayısıyla nesne sayar. Yukarıda da belirtildiği gibi bu iki fiil, İbn Rüşd'ün tasavvur-tasdik ayırımına karşılık geldiğine işaret ettiği bölünemeyenlerin düşünülmesi (*adiaretôn noêsis*) ve düşünülenlerin biraraya getirilmesinin (*synthesis noêmatôn*) farklı şekilde ifadesidir (Simplicius 1882, "Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria" (Hayduck): 248; Simplicius 2013, *On Aristotle On the Soul 3.6-13* (Steel, Ritups): 43):

νοῦν δὲ ἅμα καὶ λόγον αἰτιώδη καὶ ἀπλῶς ἐπιστημονικὸν θέμενος τὸν ποιούντα νοῦν, καὶ τὰ νοητὰ αὐτῷ ἀκολούθως διττὰ προτίθησι,	Bu [etkin (<i>poiôn</i>)] aklı [Aristoteles,] hem akıl hem de nedensel ya da basitçe ifade etmek gerekirse bilimsel olan (<i>epistêmonikon</i>) akıl olarak ele alarak, buna uygun olarak ona iki tür akledilir nesne (<i>noêta</i>) önerir:
τὰ μὲν ἀδιαίρετα καὶ ἀμέριστα 11.248.35 ὄντα εἶδη ὡς νοῦ,	Bunlardan biri bölünemez (<i>adiareta</i>) ve kısımsız (<i>amerista</i>) olanlardır, akıl için suretler (<i>eidê</i>) gibi
τὰ δὲ ἀνειλιγμένα καὶ μετὰ τινος συνθέσεως καὶ διαρέσεως τῆς ἐνώσεως μετέχοντα ὡς ἐπιστητά, ὅτε τῆς αἰτίας ἔχεται.	Diğeri ise biraraya getirilmiş (<i>aneiligmèna</i>) ve bir terkiб (<i>synthesis</i>) ve bölme (<i>diairesis</i>) aracılığıyla birliğe (<i>henôsis</i>) katılmış olanlar, sebebi (<i>aitia</i>) olan bilinenler (<i>epistêta</i>) gibi.

3.3. Philoponus'ta Aklın Fiilleri: *Peri Psykhês* 3.6 Yorumu

Philoponus, aklın fiilleri ile ilgili açıklamasını *dianoia*yı vurgulayarak yapar. Aristoteles'in *Peri Psykhês* 3.6'da, İbn Rüşd'ün tasavvura karşılık geldiğini söylediği fiili, bölünemeyenin (*adiaretôn*) idraki, *nous* ile tek seferde idrak iken; tasdike karşılık geldiğini söylediği birleşimin idraki (*synthesis*), *dianonia* aracılığıyla zaman içinde meydana gelir. İlkinde doğruluk ve yanlışlık

bulunmazken, ikincisinde doğruluk ve yanlışlık bulunur. Philoponus, *dianoia* ve *nous* ile ilgili bu açıklamalarını, doğrudan Aristoteles'e atıfla yapar (Philoponus 1897, "In Aristotelis libros de anima commentaria", (Hayduck): 545; Philoponus 2000, *On Aristotle's On the Soul 3.1-8* (Charlton): 124):

<p>ταῦτα εἰπὼν περὶ τοῦ νοῦ ὅτι τὸν ὄρον ἀληθῶς γινώσκει, τρέπεται ἐπὶ τὴν διάνοιαν καὶ φησιν ὅτι αὕτη οὐ μόνον ἀληθεύει, ἀλλὰ καὶ ψεύδεται.</p> <p>καὶ τὸ ἄλλο δὲ ὁ νοῦς πάντα ἐνοειδῶς οἶδεν, ἡ δὲ διάνοια ὡς 15.545.15 ἐν συνθέσει, καὶ οὐ ταῦτόν ἐστιν.</p>	<p><i>Nousun</i>, terimi (<i>horos</i>) doğru olarak (<i>alêthôs</i>) bildiğini (<i>ginôskein</i>) söyledikten sonra, <i>dianoiaya</i> döner ve bunun yalnızca doğruladığını (<i>alêtheuei</i>) değil aynı zamanda yanlışla düştüğünü (<i>pseudetai</i>) söyler.</p> <p>Ve başka bir şey ise, <i>nousun</i> tekbiçimli olarak (<i>henoeidôs</i>) bildiği, <i>dianoianın</i> ise bileşim içinde (<i>en synthesei</i>) bildiği ve aynı olmadığıdır.</p>
---	---

Philoponus'un burada yaptığı vurgu, *nousun* tekbiçimli olarak idrak etmesidir. Diğer bir deyişle, ister bölünemeyen terimler, ister terimlerden oluşmuş terkipler olsun, akıl tek seferde, bölünemeyen olarak idrak eder. Dolayısıyla aklın bölünemeyeni idraki, bölünemeyen bir şekilde idrak etmesi anlamına dönüşür.

Philoponus'un, Aristoteles'in *Peri Psychês* 3.6'da bu iki fiilden ilki için de doğruluğun bulunduğu vurgusuyla ilgili açıklaması önemlidir. Philoponus, aslında tasavvurda yanlışlık bulunmadığı gibi doğruluk da bulunmayacağını belirtir. Aristoteles'in *Peri Hermêneias*'taki açıklaması da bunu destekleyici şekildedir. Çünkü bölünemeyenin (*adiaireton*) en önemli anlamı, bir öncülün doğruluk ve yanlışlık kabul etmeyen en küçük parçası olan özne ve yüklem karşılık gelen terimleridir (*horos*). Ama Aristoteles, *Ta Meta Ta Physika*'da ve *Peri Psychês* 3.6'nın girişinde, *Peri Hermêneias*'ta söylediğinin tersine tasavvurlar için de doğruluktan söz edilebileceğini belirtmektedir. (Philoponus 1897, "In Aristotelis libros de anima commentaria", (Hayduck): 544; Philoponus 2000, *On Aristotle's On the Soul 3.1-8* (Charlton): 124):

<p>καὶ λέγομεν ὅτι ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ δοξάζει ἐναντία τῷ Περὶ ἐρμηνείας·</p> <p>ἐν μὲν γὰρ τῷ Περὶ ἐρμηνείας οὔτε ἀλήθειαν οὔτε ψεῦδος ἔφη θεωρεῖσθαι περὶ τὰς ἀπλαῖς φωνάς, ἥγουν ἐν τοῖς ὅροις, ἀλλ' ἐν ταῖς προτάσεσιν εἶπε φαίνεσθαι τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος·</p>	<p>Onun <i>Ta Meta Ta Physika</i>'daki görüşünün, <i>Peri Hermêneias</i>'taki görüşüne aykırı olduğunu söylüyoruz. Çünkü <i>Peri Hermêneias</i>'ta, basit lafızlar (<i>haplai phonai</i>), yani terimler (<i>horos</i>) hakkında doğruluk (<i>alêtheia</i>) ve yanlışlığın (<i>pseudos</i>) araştırılmadığını, ama öncüllerde doğruluk (<i>alêthes</i>) ve yanlışlığın (<i>pseudos</i>) görüldüğünü söyledi.</p>
<p>ἐν δὲ τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ 15.544.30 φησιν ὅτι ἐν ταῖς ἀπλαῖς φωναῖς, ἥγουν ἐν τοῖς ὅροις, ψεῦδος μὲν οὐ</p>	<p>Ancak <i>Ta Meta Ta Physika</i>'da basit lafızlar, yani terimler hakkında yalanın araştırılmadığı, hakikatin</p>

θεωρεῖται, ἀλήθεια δὲ θεωρεῖται.

ise araştırıldığını söyler.

Philoponus, burada, Aristoteles'in, *Ta Meta Ta Physika*'daki görüşünü takip ettiğini belirtir. Tasavvurlarda doğruluğun olması, aklın hiçbir fiilinde yanılmayacağı görüşüyle temellendirilir.

4. Talimin Nesnesi Olarak Nazarî ve Amelî Felsefe: *Hikmet* Tanımı ve Tasavvur-Tasdik Ayrımı

Tasavvur-tasdik ayrımının merkezi problemi olan talim, öğrenilen yönünden, felsefe/hikmet¹⁹ tanımı ile doğrudan ilişkilidir:

“*Hikmet*... insan nefsinin eylem ve bilgi düzleminde mümkün olan yetkinliğine ulaşmasıdır. Bilgi alanında ulaşması, mevcutları oldukları şekilde tasavvur eden ve önermeleri oldukları şekilde tasdik eden olmasıdır. Eylem alanında ulaşması ise, adalet denilen huyun insanda meydana gelmesidir. Bazen herhangi bir huy meydana gelmese bile düşünen (*nâtik*) nefsin nazarî ve amelî makulleri kuşatma bakımından yetkinliğine hikmet denir.” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 3.9: 200; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Afifi): 3.9: 260).

Diğer bir deyişle İbn Sînâ öncesindeki metinlerde hikmet tanımının, öğretimin nesnesi olarak nazarî ve amelî ilimler ile ilgili tasavvur ve tasdik bilgisinin elde edilmesi anlamında kullanılıp kullanılmadığı araştırılmalıdır. Ayrıca nazarî ve amelî ilimlerin elde edilmesinde öncelikli olarak kendisinde bilinenden bilinmeyenin elde etmenin yollarının öğrenildiği mantık da öğrenilen yönüyle geriye dönük inceleme alanına dâhil edilebilir. Çünkü mantık, öğretimin aracı olan bir sînâat olduğu

¹⁹ İbn Sînâ, eserlerinde, hikmet yerine felsefe ve ulûmu da kullanmaktadır. Ama hikmeti İlk Felsefe/Metafizik anlamında daha dar bir şekilde kullandığı da görülmektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta hikmeti “en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi”, “en doğru ve en sağlam bilgi”, “bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi” betimlerinin üçünü de içeren bir bilgi olarak sunup Metafizik/İlk Felsefe'nin ise mutlak hikmet olduğunu ortaya koyar:

“Hikmetin bazen “en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi” bazen “en doğru ve en sağlam bilgi” bazen de “bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi” olduğunu duydun.

Bu İlk Felsefenin ve Hikmetin ne olduğunu, söz konusu üç tanım ve sıfatın tek bir ilme mi, yoksa her birine hikmet denilen farklı ilimlere mi ait olduğunu bilmiyordun.

Şimdi sana açıklıyoruz ki: Araştırmaya koyduğumuz bu ilim, İlk Felsefe ve Mutlak Hikmet'tir. Hikmeti betimleyen üç sıfat, tek bir ilmin sıfatıdır ve o da bu ilimdir...

[31] İşte bu ilimde amaçlanan bilgi budur. Bu ilim, İlk Felsefe'dir, çünkü varlıktaki şeylerin ilkinin yani ilk illetin ve genel kavramların ilkinin, yani varlık ve birliğin bilgisidir.

Yine bu ilim, en üstün bilinene dair en üstün bilgi olan hikmettir, çünkü o bilinenlerin en üstününe, yani yüce Allah'a ve Ondan sonraki sebeplere dair en üstün, yani kesin bilgidir (İbn Sînâ 2013, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I* (Türker, Demirli): 1.1: 3; İbn Sînâ 1960, *eş-Şifâ: İlâhiyyât (1)* (Anawati, Zâyed): 1.1: 5).

eş-Şifâ: el-İlâhiyyât'ın son paragrafında ayrıca hikmetin amelî bir anlamı da olduğu ve nazarî ve amelî hikmeti kendisinde birleştiren kişinin neredeyse insanî bir rab haline geldiğini söyler:

“Hikmet erdemi ile ki iffet ve şecaatin üçüncüsüdür, nazarî hikmet kastedilmez. Çünkü onda ortada olmak kesinlikle aranmaz. Aksine onunla, dünyevi fiiller ve tasarruflardaki amelî hikmet kastedilir... [947] Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalet'tir. Adalet, nazarî erdemin dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz, mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevi özellikleri de kazanan kimse, neredeyse [insanî bir rab (*rabben insâniyyen*)] haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibâdet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.” (İbn Sînâ 2005, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II* (Türker, Demirli): 10.5: 204; İbn Sînâ 1960, *eş-Şifâ: İlâhiyyât (2)* (Mûsâ, Dünyâ, Zâyed): 10.5: 455).

gibi aynı zamanda öğrenilen bir ilimdir. Bu nedenle mantığın tanımının yapıldığı, konusunun ve gayesinin açıklandığı kısımlar da tasavvur-tasdik ayrımının izinin sürülebileceği konulardır.

Bu sebeple bu ayrımın geriye dönük incelemesi de, öğrenilen yönünden, *felsefe* ve *hikmet* tanımının geçtiği bölümler ile nazarî ve amelî ilimler ve bunların nasıl elde edileceği ile ilgili giriş bölümleri üzerinden yapılmalıdır. Talimin öğrenilen yönünden incelendiği bu bölümde de, kalkış noktası olarak; İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* 1.2-1.3 ve *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* 1.1'de geçen nazarî ve amelî ilimler ile mantığın bu ilimlerin elde edilmesinde yöntem olmasıyla ilgili açıklamalarıyla *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 3.39'da geçen *hikmet* tanımı alınacaktır.

Nazarî ve amelî felsefe tanımı ile ilgili *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'de geçen açıklamaların kaynağı *Eisagôgê* şerhlerinde; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'taki hikmet tanımının kökeni ise, öncelikle, ilkeleri araştıran bilim olarak *sophianın*, *prôtê philo-sophianın* ne olduğunun araştırıldığı, sınırlarının belirlendiği Aristoteles'in *Ta Meta Ta Pysika*'sında aranmalıdır. Çünkü *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* Porphyrios'un *Eisagôgê*'sine; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* Aristoteles'in *Ta Meta Ta Pysika*'sına şerh olarak yazılmıştır. Felsefenin tasavvur-tasdik bilgisiyle ilişkilendirildiği nazarî ve amelî ilimler ayrımı *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın girişinde yapıldığı için *Ta Meta Ta Physica*'nın ilk kitabı olan *Alfa*; İbn Rüşd'ün de şerhettiği bazı versiyonlarında *Ta Meta Ta Physica*'nın giriş bölümü olarak *Alfa* kitabından önce konulan *Küçük Alfa* kitabı ile; *Ta Meta Ta Physica*'da ele alınacak problemlerin ve kavramların ele alındığı *Gamma* ve *Delta* kitaplarından sonra esere giriş bölümü olarak düşünülebilecek *Epsilon* kitabının girişleri önemlidir. Bu üç bölümün (A, a, E) girişinde de hikmet ile, nazarî ve amelî ilimler ile ilgili açıklamalar bulunmaktadır.

Ta Meta Ta Physica'da da atıf yapılan *Êthikôn Nikomakheiôn*'da müstakil olarak *epistêmê* ve *sophianın* da içinde bulunduğu beş erdem incelendiği için *Êthikôn Nikomakheiôn* 1.13 ve 6.2 ayrıca dikkate alınmalıdır. Burada Aristoteles'in *Ta Meta Ta Physica* eseri şerhleriyle birlikte değerlendirilecek, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'in kaynağı olarak günümüze ulaşan *Eisagôgê* şerhlerinde (Ammonius, Elias, David) felsefenin nazarî ve amelî felsefeye ayrılarak açıklandığı bölme yönünden tanımlandığı kısımlar incelenecektir.

Mantığın tanımı ve gayesiyle ilişkilendirilen bağlamının İbn Sînâ öncesi Aristotelesçi felsefe yazım geleneğindeki kaynağının da, Porphyrios'un yazdığı *Eisagôgê*'ye yazılmış şerhler olması gerekir. Çünkü nazarî ve amelî olarak ayrılan felsefenin aleti olarak kabul edilen mantığın, nazarî ve amelî felsefeyle birlikte değerlendirilmesi beklenir. İbn Sînâ da kendisini böyle bir şerh yazım geleneğiyle ilişkilendirmektedir (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* 1.1).

Eisagôgê (Giriş), başlığının da işaret ettiği üzere, bir giriş olarak yazılmıştır. Ama eser İbn Sînâ'da olduğu gibi mantığa değil *Katégoriai*'a bir giriştir. Eserin kendisi, *Katégoriai*'a giriş olarak

yazıldığı için, mantığın tanımı, gayesi vb. ile ilgili giriş açıklamalarını içermemektedir. *Katégoriai*, özellikle İskenderiyeli Aristoteles şarihlerine göre genellikle mantığın ilk kitabı olarak görülür. Bu nedenle *Eisagôgê*, mantık tertibi içinde *Katégoriai*'ı ilk sırada ele alan İskenderiyeli şarihlerce mantığa giriş haline dönüştürülmüş olmalıdır.

Mantığın tanımının yapıldığı, konusunun ve gayesinin açıklandığı kısımlar öncelikli olarak *Eisagoge* şerhleri olmakla birlikte, bu açıklamalar Aristoteles'in mantık eserlerine yazılmış şerhlerinin, özellikle *Katégoriai* şerhlerinin, girişlerinde de bulunmaktadır.

Tasavvur-tasdik ayrımının *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'deki kaynağını araştırabilmek için Porphyrios'un bahsedilen *Eisagoge*'si üzerine yapılmış olan şerhler ile Aristoteles'in özellikle *Katégoriai* olmak üzere mantık eserlerine yazılan şerhlerin girişleri incelenmelidir.

Ama bu eserler incelendiğinde ilk bakışta mantığın tanımı ve incelediği şeylerin *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'deki kadar ayrıntılı ele alınmadığı görülmektedir. Bu açıdan burada, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'deki tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği alt problem başlıkları çıkarmakta fayda vardır.

Öncelikle İbn Sînâ'nın mantığın bilinenden bilinmeyenlerin elde edilmesini sağlayan bir alet ilmi olduğu vurgusu yaptığı görülmektedir. Mutluluğun ilk adımı kesbin/öğrenmenin öğrenilmesinden, yani amaca giden yolun/âletin öğrenilmesinden geçmektedir. Bu açıdan şerhlerde bilinenden bilinmeyenlerin elde edilmesini sağlayan alet olarak mantık tanımı olup olmadığı aranmalıdır.

İkinci olarak İbn Sînâ, mantığın konusunun zihinde olması bakımından mahiyetlere ilişkin arazlar olduğunu söyleyerek talim sürecini ayrıntılı bir şekilde işlemektedir. Bu açıdan şerhlerde, mahiyetlerin kendinde, zihinde ve dıştaki itibarlarının; mantığın konusunun belirginleştirilmesinde kullanılıp kullanılmadığına bakılmalıdır. Tasavvur-tasdik ayrımı açısından ayrıntıda mahiyetlere zihinde ilişkin arazlar ile ilgili olarak tasavvur meydana getiren açıklayıcı söz (*el-kavlu's-şârih*) veya tasdik meydana getiren kanıttan (*hüccet*) bahsedilip bahsedilmediği incelenmelidir.

Son olarak ise mantığın gayesinin, tasavvur ve tasdik gerçekleştiren sözlerin tasavvur ve tasdik seviyelerine göre nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir açıklama olup olmadığına bakılmalıdır.

Yani İbn Sînâ öncesi mantık şerhlerinin girişlerinde nazarî ve amelî felsefe ve hikmet tanımı ile mantığın tanımı, konusu ve gayesinin nasıl ele alındığı kısımlar incelenmelidir.

4.1. Aristoteles'te Nazarî-Amelî Akıl ve Tasavvur-Tasdik Ayrımının İmkânı: *Éthikôn Nikômakheîôn* ve *Ta Meta Ta Physika*'da Bilgelik (*Sophia*)

Nazarî ve amelî ilimler ayrımı İbn Sînâ öncesi ve sonrasında İslam dünyasında yaygın bir şekilde yapılmakta olan bir ayrımdır. Geç Helenistik dönemde de Ammonius, Elias, David gibi yazarların günümüze ulaşan *Eisagôgê* şerhlerinde felsefenin bölme yönünden tanımı nazarî ve amelî felsefe olarak yapılmaktadır. Ama İbn Sînâ'ya en yakın Fârâbî'nin eserlerinde bile²⁰ nazarî-amelî akıl ve nazarî-amelî felsefe hakkında yaptığı açıklamaları sırasında İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* girişinde söylediği şekilde nazarî ve amelî ilimlerin kişide tasavvur ve tasdik bilgisi oluşturmayı amaçladığı şeklinde bir ayrımı geçmemektedir.

Nazarî ve amelî felsefe ayrımının Aristoteles'te, İbn Sînâ'da olduğu gibi geçip geçmediği tartışmalıdır. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın girişinde yaptığı nazarî ve amelî ilimlerle ilgili geriye dönük araştırılması gereken ilk kaynak, yukarıda da belirtildiği gibi *Ta Meta Ta Physika*'nın giriş olabilecek kısımlarıdır; diğer bir deyişle *Ta Meta Ta Physika* 1.1 (A), 2.1 (a) ve 6.1 (E)'dir.

Aristoteles *Ta Meta Ta Physika* 1.1'de metafizik ilminin inceleme alanını ortaya koyarken nazarî-amelî ilimler ayrımına kısaca değinir (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 981b26-32; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 1.1: 17):

<p>εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν: οὗ δ' ἔνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες: ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, [30] ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιαοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον. ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.</p>	<p>Sanat, bilim ve bu cinsten diğerlerinin farkları etiğe ilişkin çalışmalarda söylenmişti; öte yandan şimdi bu temellendirmeyi yapmamızın nedeni, bilgelik (sophia) denen şeyin herkes tarafından ilk nedenlere (prôta aitia) ve ilkelere (arkhai) dair olduğuna inanılması; dolayısıyla, tıpkı daha önce de ifade edildiği gibi, deneyimli olanın herhangi bir duyuma sahip olandan, sanata sahip olanın deneyimli olandan ve ustanın kalfadan daha bilge ve teorik bilimin de pratik olandan daha iyi olduğunun düşünülmesidir. Öyleyse, belli ki, bilgelik birtakım ilke ve nedenlere dair bir bilim.</p>
--	---

Burada ve genel olarak *Ta Meta Ta Physika* 1.1'de, bilgeliğin nedenleri bilmek ve öğretebilmekle bağlantısı vurgulanmıştır (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 981b7-9; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 1.1: 15):

²⁰ Fârâbî *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*'nin sonunda İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'de yaptığına benzer bir akıl yürütme yapmaktadır. Felsefe nazarî ve amelî felsefe olarak ikiye ayrılmaktadır. Her iki yön de insanın yetkinliğini amaçlamaktadır. Bu *cevdetü't-temyîz* ile olmaktadır. *Cevdetü't-temyîz* mantık ile gerçekleşir. Mantığın da girişinde dilbilim öğrenilmelidir. İbn Sînâ'ya göre daha ayrıntılı olan bu akıl yürütmede de nazarî ve amelî felsefenin gayesi olarak tasavvur-tasdik bilgisinin oluşturulması net bir şekilde ifade edilmemiştir.

ὅπως τε σημειῶν τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι: δύνανται γὰρ [didaskein], οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν.	Genel olarak bilip bilmemenin göstergesi öğretilebilmektir, bu yüzden de deneyimden ziyade sanatı bilim sayarız; zira birileri [3: sanatkarlar] öğretme imkânı taşırken, diğerleri taşımaz.
--	---

Yukarıda *aitia* ve *arkhai* bilgisi olarak geçen bilgeliğin, yine bu bölümde, *aitia* bilgisine ek olarak *logosa* sahip olmak olarak ifade edildiği görülür (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 981b4-6; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 1.1: 15):

ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικούς εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτούς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν.	Çünkü bir anlamda insanlar eylemleri bakımından değil ama bir söz [logos] sahibi olmaları ve nedenleri bilmeleri bakımından daha bilge addedilirler.
---	--

Bu bölümde, bilgeliğe sahip olmanın göstergesi olarak geçen *arkhai* ve *aitianın* bilgisi ile *logos* ve *aitia* bilgisine sahip olmak, İbn Sînâ'nın, *hikmet* tanımında geçen, nazarî ve amelî ilimler hakkında tasavvur ve tasdik bilgisi elde ederek nefsin yetkinleşmesi açıklamasında geçen tasavvur ve tasdik bilgisiyle ilişkilendirilebilir. Ama buradaki açıklamalar bu konuda net bir bağlantı kurmayı engelleyecek kadar azdır.

Aristoteles'in İbn Rüşd'deki gibi bazı versiyonlarında giriş olarak yer alan küçük alfa *Ta Meta Ta Physika* 2.1 (a)'de yaptığı nazarî ve amelî hakkındaki açıklama da, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'nın girişindeki tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkili hikmet tanımına kaynak olması bakımından incelemek gerekirse, burada Aristoteles'in yine oldukça öz bir şekilde nazarî ve amelî felsefe ayrımına değindiği görülür (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 993b19-24; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 2.1: 63):

ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ κα-993b.20λεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον· καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἄδιον ἀλλ' ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί.	Felsefeye 'hakikatin bilgisi (<i>epistémê tês alêtheias</i>)' denmesi dosdoğrudur. Nitekim teorik olanların (<i>theôretikê</i>) amacı hakikattir (<i>alêtheia</i>), pratik olanlarınkise (<i>praktikê</i>) iş (<i>ergon</i>); zira yapıp etmelerle meşgul olanlar (<i>praktikoi</i>) bir şeyin nasıl olduğunu araştırsalar bile, ezeli olanı değil, görelî ve şimdi olanı temaşa ederler.
---	---

Bu açıklamada geçen nazarî felsefenin amacının hakikat (*alêtheia*), amelî felsefenin gayesinin ise fiil (*ergon*) olduğu ifadesi, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın girişinde ilk kısmın gayesini *hakk* ikincisinininkini ise *hayr* olarak vazettiği ifadesiyle oldukça benzerdir. Ama yine de, bu kısım, nazarî ve

amelî kısmın her ikisinde bulunması gereken tasavvur ve tasdik bilgisiyle ilgili herhangi bir ayrıntı içermemektedir.

Aristoteles'in *Ta Meta Ta Physika*'da nazarî ve amelî felsefe ayrımı ve hikmet tanımıyla ilişkili olarak yaptığı diğer açıklama, onun bu kitabına içerik tanıtımı yaptığı Γ ve kavram tanımları içeren Δ'dan sonra metafiziğe giriş *Ta Meta Ta Physika* 6.1 (E)'de yer almaktadır. Burada nazarî ve amelî ayrımı, metafiziğin hangi ilimler altında değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili olarak açıklanır. Theôrêtikê altında olmalıdır. Çünkü diğer bilimler bir varlık cinsinin ilke (*arkhai*) ve nedenlerini (*aitia*) ele almakla birlikte mutlak olarak varolanın (*peri ontos haplôs*) ne varlığı (*hêi on*) ne de mahiyeti (*tou ti estin*) ile ilgili bir şey söylememektedir. Yine bu bilimler ele aldıkları cinsin var olup olmadığı (*ei estin ê mê estin*) ile ilgili de bir şey söylemezler. Bu nedenle bunlar hakkında konuşan bir bilim olmalıdır. *Ta Meta Ta Physika*'da ele alınan ilim de bu ilke ve nedenleri ele alan ilimdir (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 1025b2-6; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 6.1: 191):

<p>Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἡ ὄντα. ἔστι γὰρ τι αἰτιον ὑγείας καὶ εὐεξίας, καὶ τῶν 1025b.5 μαθηματικῶν εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα καὶ αἰτία, καὶ ὅλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσα τὴ διανοίᾳ περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἀπλουστέρας.</p>	<p>[1025b2] 1. Varolanların ilkeleri ve nedenlerini arıyoruz, ama varolan olarak varolanların -bu belli bir şey. Zira sağlığın ve idmanlı alınmanın bir nedeni olduğu gibi, matematiğin de ilke, öge ve nedenleri var. Genel olarak akıl yürüten veya akıl yürütmeden pay alan tüm bilimler -kimi daha kesin, kimi daha yalın- nedenler ve ilkelere dairdir.</p>
<p>ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἡ 1025b.10 ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται...</p>	<p>Tüm bunlar belli bir varolan veya belli bir cins hakkındadır, bunlarla haşır neşir olurlar, ama ne basit anlamıyla varolan hakkında herhangi bir temellendirme yaparlar, ne varolan olarak varolan, ne de bir şeyin ne olduğu hakkında...</p>
<p>ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι, διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίᾳ τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν.</p>	<p>Benzer şekilde, ele aldıkları tür var mı, yok mu, onunla haşır neşir olanların hiçbiri söylemez, nitekim hem bir şeyin ne olduğunu açıklamak, hem de bir şey var mı yok mu belirlemek aynı akıl yürütmeyle mümkündür.</p>

Metnin devamında, felsefenin (*philosophia, dianoiā, epistēmē*)²¹ *theôrêtikê, praktikê* ve *poiêtikê* olarak; *theôrêtikê* felsefenin de (*philosophiai theôrêtikai*) de, İbn Sînâ'da tekrar edileceği

²¹ Bu ayırım bu bölümde dianoiaya nisbet edilerek yapılmış, ayrıca fizik bilgisi (*epistēmē*) ile birlikte kullanılmıştır (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 1025b19-28; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 6.1: 191).

şekilde, *mathêmatikê*, *physikê*, *theologikê* olarak ayrıldığı görülmektedir. Ama bu ayrımın ayrıntısında tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili önemli olarak düşünülebilecek yalnızca yukarıdaki açıklamalar olabilir. Diğer bir deyişle, *Ta Meta Ta Physika* 1.1’de de değinilen bütün bilimlerin az veya çok bir şekilde ilke (*arkai*) ve nedenleri (*aitia*) ele aldığı açıklaması ile, her bilimin cinsiyle ilgili bir varlık (*ei estin*) ve mahiyet (*ti estin*) bilgisinin araştırdığının belirtilmesidir.

Burada *arkhai* ve *aitia* ile ilgili açıklama, tasavvur ve tasdik bilgisine karşılık gelip gelmediği ile ilgili bir fikir verecek kadar ayrıntılıdır. *Aitia* dışta bulunan şeylerin tanrısal olan (*theiôn*) hareket ettirici sebepleri²² iken *arkhê* incelenen bilime göre değişir. *Praktikê*de ilke yapanda, *poiêtikê*de yapılandadır.²³ Bu açıklama, *aitia* ve *arkhênin* tasavvur-tasdik ayrımıyla doğrudan ilgili olmadığını göstermek için yeterlidir.

Yukarıdaki alıntıda geçen *ei estin* ve *ti estin* ise tasavvur-tasdik ayrımıyla daha doğrudan ilişkili görünmektedir. Bu durum, aynı zamanda *Analytikôn Hysterôn* 2.1’de geçen, yukarıda da incelenen sorularla birlikte düşünüldüğünde anlamlı hale gelir. Ama bu bölümde böyle bir ayrımı tartışılmamıştır. Hatırlanacağı üzere *Analytikôn Hysterôn* 2.1’de *ei estin* ve *ti esti* dışında *to hoti* ve

– ἐπει δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστῆμη τυγχάνει οὕσα περὶ γένους τι τοῦ ὄντος (περὶ 1025b.20 γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἣ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), δῆλον ὅτι οὔτε πρακτικὴ ἐστὶν οὔτε ποιητικὴ...	Madem fizik de belli bir varolan cinsi üzerine düşer (zira hareketin ve durağanlığın ilkesini kendinde taşıyan varlık hakkındadır), açık ki ne pratiklik ne de poetiklik.
1025b.25 ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη...	O halde eğer her akıl yürütme pratik, poetik ya da teorikse, fizik teorik olsa gerektir...

²² (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 1026a17-18; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 6.1: 193):

ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν.	Hepsinin nedenlerinin ezeli olması zorunlu, ama en çok da bunların; zira tanrısal olanın görünmesinin nedeni bunlar.
---	--

²³ (Aristoteles 1924, *Metaphysica* (Ross): 1025b22-24; Aristoteles 2021, *Metafizik* (Sev): 6.1: 191):

τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἡ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δόναμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἢ προαίρεσις; τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετὸν	zira üretilenlerin üretiliyor olmak ilkesi akıl, sanat ya da bir çeşit güçtür, yapıp edeninki ise yapıp edende, yani tercih; ne de olsa yapıp edilen ile tercih edilen aynı.
--	--

dioti soruları da bulunmaktadır ve tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili olarak dört sorunun tamamının düşünülmesi gerekir.

Aristoteles'in nazari ve amelî felsefe ayrımı ve hikmet tanımı yaptığı diğer eseri, *Ta Meta Ta Physika* 1.1'de de gönderme yapılan *Êthikôn Nikomakheîôn*'dur. Eserin ilk kitabında ruhun araştırılmasının siyaset araştırması için gerekli olduğu vurgusuyla ruhu kısımlarına ayıran Aristoteles, ruhun her bir kısmına ait erdemleri de bu ayrıma göre belirler.²⁴ Ruhun kısımları ile erdemleri *Êthikôn Nikomakheîôn*'da (1.13) şu şekilde yapılmaktadır:

Ruhun akıldan yoksun yanı (alogon)

-besleyen ve büyüyen yanı (*morion, dynamis*) = mutlulukta bir payı bulunmamaktadır.
-akıldan pay alan ve akılla çatışan yanı: arzulayan (*epithymêtikon*) ve genel olarak iştah duyan (*orektikon*) yan >> **karakter erdemleri (êthikê [aretê])**

Ruhun akıl sahibi yanı (logon ekhon)

-asıl ve kendisi [kendinde] akıl sahibi olan (*kyriôs kai en hautôi*) >> (*dianoêtikê [aretê]*)
[arzulayan (*epithymêtikon*) ve genel olarak iştah duyan (*orektikon*) yan -akla itaat ettiğinde, babanın sözünü dinleyen [akıl alan] gibi- >> **karakter erdemleri (êthikê [aretê])**

Akla sahip olup olmamaya göre yaptığı bu ayrımında ruhun akla sahip olmayıp ama akıldan pay alan, akla itaat ettiğinde ruhun akla sahip olan yanının (*logon ekhon*) altında değerlendirilebilen iştah duyan yanının (*orektikon*) erdemleri etik erdemler (*êthikê [aretê]*) (*Êthikôn Nikomakheîôn* 1.13), *tou êthou [aretai]* (*Êthikôn Nikomakheîôn* 6.2)) iken, akla sahip olan yanın (*logon ekhon*) erdemleri düşünce erdemleridir (*dianoêtikê [aretê]*) (1.13), *tês dianoias [aretai]* (*Êthikôn Nikomakheîôn* 6.2)).²⁵ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nazari ve amelî felsefe ayrımındaki akıl yürütmesinin benzeri ruhun akıl sahibi olan yanının (*logon ekhon*) erdemleri olan düşünce erdemlerinin (*dianoêtikê [aretê]*) incelendiği altıncı kitapta bulunmaktadır.

²⁴ Ruhun her bir kısmı kendi işini (*ergon*) yaptığında o kısmın erdemi meydana gelmektedir. Erdem övülen bir huydur (*heksis*). Huy da doğuştan olmayıp tekrar tekrar yaparak kazanılan bir ruh halidir (ruhun huylar (*heksis*) dışındaki halleri; duygular (*pathos*) ve güçlerdir (*dynamis*)). Huylar doğuştan olmadığı için övülen huylar olan erdemler de doğuştan olmayıp tekrar tekrar yaparak kazanılır. Diğer bir deyişle hem cömertlik gibi etik erdemler hem de bilgi (*epistêmê*), sanat (*tekhnê*) gibi düşünce erdemleri tekrar tekrar yaparak kazanılan huyların övülenleridir. Övülen huylar sağ akıla (*orthos logos*) uygun olan huylardır. Bu da kişiden kişiye değişen aşırı ve az olan arasında orta olan ölçüdür (Aristoteles 1894, *Ethica Nicomachea* (Bywater): 1103a31-1103b2; Aristoteles 1997, *Nikomakhos'a Etik (Êthika Nikomakheia)* (Babür): 2.1: 24):

<p>τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν·</p> <p>ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί· οὕτω δὴ καὶ τὰ 1103b.1 μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι.</p>	<p>Erdemleri ise (aretê), öteki sanatlarda (tekhnê) olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak (energêsantes proteron) ediniriz;</p> <p>çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insanlar oluruz.</p>
--	--

²⁵ Akla sahip olmayan yanın fizyolojik olanı *Êthikôn Nikomakheîôn*'da araştırılan mutluluğa katkısı olmadığı gerekçesiyle *Êthikôn Nikomakheîôn* sınırları içinde incelenmez.

Düşünce erdemlerini ele aldığı *Êthikôn Nikomakheiôn* altıncı kitapta Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi, ruhun akla sahip olan yanının erdemlerini, inceleme nesneleriyle ilişkilendirerek ayırmaktadır (Aristoteles 1894, *Ethica Nicomachea* (Bywater): 1139a3-15; Aristoteles 1997, *Nikomakhos'a Etik (Êthika Nikomakheia)* (Babür): 6.2: 114):

<p>πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον.</p> <p>καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα,</p> <p>ἔν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἔν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα:</p> <p>πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οικειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς...</p> <p>λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν</p>	<p>Ruhun kısımlarının (<i>merê tês psikhês</i>) akıl sahibi olan (<i>to logon ekhon</i>) ve akıldan pay almayan (<i>to alogon</i>) olmak üzere ikili olduğunu daha önce söylemiştik. Şimdi akıllı yanı da aynı şekilde ayırmak gerekiyor:</p> <p>Akıllı yanın da ikili olduğunu kabul edelim:</p> <p>Biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere (<i>ta onta</i>), öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan...</p> <p>Bu parçalardan birine tartan yan (<i>to logistikon</i>) ötekine bilimsel yan (<i>epistemonikon</i>) diyelim. Düşünüp taşınmak (<i>bouleuesthai</i>) ile tartmak (<i>logizesthai</i>) aynı şeydir ve hiçkimse olduğundan başka türlü olamayacak şeyler üzerinde düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla akıllı yanın bir kısmı tartan yan (<i>to logistikon</i>).</p>
--	---

Diğer bir deyişle ruhun akıl sahibi olan yanının (*logon ekhon*) nesneleriyle (*ta onta*) ilişkisi açısından iki kısmı vardır: bilen (*epistemonikon*) ve akıl yürüten (*logistikon*) kısım. Bilen kısmın (*epistemonikon*) incelediği (*theôrein*) şeyler (*ta onta*), ilkeleri başka türlü olamayan şeyler iken; akıl yürüten (*logistikon*) kısmın incelediği şeyler, ilkeleri başka türlü olabilen şeylerdir.

Yapılması gereken, düşünme ile ilgili olan (*dianoêtikon*) bu iki yanın her birinin en iyi huyunun (*hê beltisté heksis*) ne olduğunu araştırmaktır. Çünkü en iyi huy (*heksis*) her birinin erdemidir (*arêtê*), erdem ise o şeye özgü işe göredir (*pros to ergon to oikeion*).

İlkeleri başka türlü olabilen şeyler ve aklın bu şeylere yönelik erdemi Aristoteles'te belirgindir. Aristoteles'e göre ilkeleri başka türlü olabilecek şeyler ya gözün görmesi, cömertlik gibi bir eylem (*praxis*) ya da mimarlık gibi bir üretim faaliyetidir (*poiêsis*) (Aristoteles 1894, *Ethica Nicomachea* (Bywater): 1140a1-6; Aristoteles 1997, *Nikomakhos'a Etik (Êthika Nikomakheia)* (Babür): 6.4: 116-117):

<p>Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτὸν· ἕτερον δ' ἔστι ποιήσις καὶ πρᾶξις (πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις)·</p> <p>ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως.</p> <p>διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ' ἀλλήλων· οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποιήσις οὔτε ἡ ποιήσις πρᾶξις ἐστίν.</p>	<p>Olduğundan başka türlü olabilecek bir nesne, yaratılan (<i>poiêton</i>) ve yapılan (<i>prakton</i>) bir şey olabilir. Yaratma (<i>poiêsis</i>) ile eylem (<i>praksis</i>) ise farklı şey (bu konuda kamuya açık konuşmalarımıza (<i>eksôterikoi logoi</i>) da başvuruyoruz).</p> <p>Dolayısıyla akılla giden eylemle ilgili huy da (<i>hê meta logou heksis praktikê</i>) akılla giden yaratmayla ilgili huydan (<i>hê meta logou poiêtikê heksis</i>) farklıdır. Bunun için birbirlerini içermezler: Ne eylem (<i>praksis</i>) bir yaratmadır (<i>poiêsis</i>) ne de yaratma (<i>poiêsis</i>) bir eylem (<i>praksis</i>).</p>
--	---

Burada geçen “akılla giden eylemle ilgili huy (*hê meta logou heksis praktikê*)” ve “akılla giden yaratmayla ilgili huy (*hê meta logou poiêtikê heksis*)”, eylem (*praksis*) ve üretim (*poiêsis*) faaliyetleri için ruhun akıl sahibi yanının akıl yürüten (*logistikon*) kısmının erdemleri olan pratik bilgelik (*phronêsis*) ve sanat (*tekhnê*) için kullanılmaktadır. Dolayısıyla pratik bilgelik (*phronêsis*) ve sanat (*tekhnê*), ilkeleri eyleyende bulunan²⁶ ve bu nedenle başka türlü olabilen fiillerin erdemidir. Ama pratik bilgelikte (*phronêsis*) amaç eylemin kendisi iken; sanatta (*tekhnê*), evin başka bir amaçla yapılması gibi, eylemden başka bir şeydir.

İlkeleri başka türlü olamayan şeylerle ilgili ayırım, ilkeleri başka türlü olabilen şeylere göre biraz daha karışıktır. Aristoteles, ilkeleri başka türlü olamayan şeyleri; başka türlü olamayan ve tümevarım ile elde edilen ilkeler ile kıyas ile bu ilkelerden elde edilen şeyler olmak üzere ikiye ayırıyor görünmektedir (Aristoteles 1894, *Ethica Nicomachea* (Bywater): 1139b25-31; Aristoteles 1997, *Nikomakhos'a Etik (Éthika Nikomakheia)* (Babür): 6.3: 116):

<p>ἔτι διδακτὴ ἅπασα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητὸν.</p> <p>ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὡςπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῶ.</p> <p>ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ</p>	<p>Öte yandan öyle görünüyor ki, her bilim (<i>hapasa epistêmê</i>) öğretilebilir (<i>didaktê</i>), bilimsel bilgi nesnesi (<i>epistêton</i>) de öğrenilebilir (<i>mathêton</i>).</p> <p><i>Analytikler</i>'de söylediğimiz gibi, her öğretim önbilgilerden yola çıkar: Bir tümevarım (<i>di'epagôgês</i>), bir de tasım yoluyla (<i>syllogismôi</i>).</p>
--	--

²⁶ (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἡ νοῦς ἡ τέχνη ἡ δύναμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετὸν), Çünkü meydana getirilen şeylerde ilke, meydana getirende bulunur, o ya zihin, ya sanat veya herhangi bir güç, yetenektir. Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim/iradedir (*proairesis*). Çünkü yapılanla, seçilen aynı şeylerdir.” Aristoteles, *Ta Meta Ta Physika* 6.1: 1025b25

<p>συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγὴ ἄρα.</p>	<p>Tümevarım (<i>hê epagôgê</i>) bir ilkedir (<i>arkhê</i>) ve genele ilişkindir (<i>tou katholou</i>), tasım (<i>sylogismos</i>) ise genelden hareket eder (<i>ek tôn katholou</i>). Demek ki, tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler (<i>arkhai eks hōn ho sylogismos hōn ouk esti sylogismos</i>) vardır. Yani tümevarım (<i>epagôgê</i>).</p>
---	---

Tümevarım ile elde edilen ilkelerin İbn Sînâ'daki ilk tasdiklere; kıyas ile bu ilkelerden elde edilenlerin ise İbn Sînâ'daki ikincil/kazanılmış tasdiklere karşılık geldiği düşünülebilir. Bu kısımlardan ilkelerin akıl (*nous*) erdemi ile, bu ilkelerden kıyasla elde edilenlerin ise bilgi (*epistêmê*) erdemi ile ifade edildiği görülmektedir. Bu ikisinin birleşimi ise bilgeliktir (*sophia*).

Êthikôn Nikomakheiôn'da ruhun iki kısmı altında yer alan bu erdemler incelendiğinde *Ta Meta Ta Physika*'daki *theôrêtikê*, *praktikê*, *poiêtikê* üçlü ayrımın da burada içerildiği görülür. Ama *Ta Meta Ta Physika*'da geçen *theôrêtikê* *Êthikôn Nikomakheiôn*'da *epistêmonikon* kısmına karşılık gelirken *poiêtikê* ve *praktikê* kısımları, *Êthikôn Nikomakheiôn*'da *logistikon* üst başlığı altında değerlendirilmiştir.

Aristoteles'in ilkeleri başka türlü olamayan şeylerin erdemleri ile ilkeleri başka türlü olabilen şeylerin erdemleri olarak saydığı bu beş övülen huy (*heksis*) / erdem (*aretê*) ile inceleme nesneleri arasındaki ilişki şu şekilde de gösterilebilir:

Akıllı yan (*to logon ekhon*) (*dianoêtikon*)

1- *to epistêmonikon*: ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan [*Theôrêtikê*]

a) epagogê yoluyla ilkeleri elde eden erdem= nous

b) sylogismos ile ilkelere dayanarak ilkelere elde eden erdem (*heksis apodeiktikê*) = *epistêmê*

ab) nous ve epistêmênin her ikisine de sahip olan kişinin erdemi= *sophia*

2- *to logistikon* (*doksastikon*) (*bouleuesthai=logizesthai*): ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan

a) *praksis*= *tekhnê* [*Praktikê*]

b) *poiêsis*= *phronêsis* [*Poiêtikê*]

Aristoteles *Êthikôn Nikomakheiôn*'da akıl sahibi olan yanın her iki kısmının da kendine özgü işini (*ergon*) *alêtheia* olarak vazeder (Aristoteles 1894, *Ethica Nicomachea* (Bywater): 1139b12-13; Aristoteles 1997, *Nikomakhos 'a Etik* (*Êthika Nikomakheia*) (Babür): 6.2: 116):

<p>ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἔξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐτὰι ἀρεταὶ ἀμφοῖν.</p>	<p>Demek ki, usla ilgili her iki parçanın da görevi (<i>amphoterôn tôn noêtikôn moriôn, to ergon</i>) doğruluktur (<i>alêtheia</i>). Ona göre herbirinin en çok doğruya ulaşacağı huylar, onların erdemidir.</p>
--	--

Akıl sahibi yanın her iki kısmının ergonu *alêtheia* olduğu için, olumlama ya da olumsuzlama yoluyla bir şeyin doğrulanması (*alêtheuein*) aklın erdemlerinin gayesidir. Aklın kendisiyle olumlama ve olumsuzlamada doğruya ulaştığı şeyler de yukarıda ruhun akıllı yanının her bir erdemi olan beş şeydir (Aristoteles 1894, *Ethica Nicomachea* (Bywater): 1139b15-18; Aristoteles 1997, *Nikomakhos 'a Etik (Éthika Nikomakheia)* (Babür): 6.3: 116):

<p>ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαπεύδεσθαι.</p>	<p>Ruhun evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı şeylerin sayısı beş: Bunlar sanat, bilim, akli başındalık, bilgelik ve us. Kabul (<i>hypolépsis</i>) ve sanı (<i>doksa</i>) ile ise yanlışa düşülebilir.</p>
--	--

İbn Sînâ'da *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'de tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirilmiş olan bilgeliğin (*hikmet*) nazarî ve amelî felsefe hakkında tasavvur ve tasdik bilgisinin elde edilmesi olarak karşılandığı hatırlanırsa İbn Sînâ'nın hakîminin burada geçen beş erdeme de sahip olması gerekiyor görünmektedir. Ama Aristoteles'in burada ilk ve kazanılmış tasdikleri elde eden kişinin, yani *theôrêtikê/epistêmonikon* yanın erdemleri için bilgeliği kullandığı görülmektedir.

Esasen İbn Sînâ'da geçtiği şekliyle nazarî ve amelî felsefeye karşılık gelen kısmın *Éthikôn Nikomakheîôn*'da açıklanan kısımlardan hangisi olduğu belirgin değildir. İlk bakışta *dianoêtikê* erdemler ile *êthikê* erdemlerin nazarî ve amelî kısma karşılık geldiği düşünülür. Ama *dianoêtikê* erdemler incelenmeye başlandığında nazarî ve amelî felsefeye; ilkeleri başka türlü olamayacak şeyleri inceleyen ve erdemleri *nous*, *epistêmê* ve *sophia* olan *êpistêmonikon* kısım nazarîye, ilkeleri başka türlü olabilen şeyleri inceleyen *tekhne* ve *phronêsis* erdemi olan *logistikon* kısım ise amelîye karşılık geliyor görünür. Ama *epistêmonikon* kısmı incelendiğinde bu kez de ilk bilgilere karşılık gelen *nous* ile kazanılmış bilgilere karşılık gelen *epistêmê* ve bunların ikisini birlikte oluşturan hikmet nazarî ve amelî felsefenin birleşimi olan hikmet ile ilişkili görünür.

Aristoteles'in nazarî ve amelî felsefe ile ilgili yaptığı açıklamalarda, tasavvur-tasdik bilgisiyle ilgili *Ta Meta Ta Physika* 6.1'de geçen *ei estin* ve *ti estin* bilgisi dışında bir ayrıntı geçmediği gibi; öğrenilen yönünden talim ile ilişkili geriye dönük izi sürülen mantık ilminin yeri ile ilgili bir açıklama da bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle, İbn Sînâ'da ve aynı şekilde Fârâbî'de, nazarî ve amelî felsefeden önce öğrenilmesi gereken öğrenmenin/talimin kendisi, bilinenden bilinmeyene ulaştıran alet ilminin kendisi ile ilgili bir vurgu bulunmamaktadır. Bu açıklama, daha sonraki şerhlerde, Aristoteles'in eserlerinin *theôrêtikon* ve *praktikon* olanlar dışında aynı zamanda *organikon* olarak ayrıldığı vurgusuyla görünecektir. Ama bu yorumlarda da, aşağıda görüleceği üzere, mantık tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirilmemiştir.

4.2. *Eisagôgê* ve Şerhlerinde Nazarî-Amelî Felsefe Ayrımı ve Hikmet Tanımı

Felsefe tanımı, İbn Sînâ öncesinde özellikle günümüze ulaşan *Eisagôgê* şerhlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Nazarî-amelî felsefe ve mantık ilişkisi ile mantık tanımı da özellikle *Katêgoriai* ve *Analytikôn* olmak üzere Aristoteles'in mantık eserlerine yazılan şerhlerin girişlerinde yapılmaktadır. Burada öncelikle *Eisagôgê* şerhlerinde *felsefe/hikmet* tanımlarında, nazarî ve amelî felsefede tasavvur ve tasdik bilgisi elde ederek nefsin yetkinleştirilmesi ile ilgili bir ayrıntı geçip geçmediği; ikinci olarak ise *Organon* şerhlerinin girişlerinde özellikle on soru ile ilgili olarak felsefe-mantık ilişkisi ve mantığın tanımında tasavvur-tasdik ayrımının yapılp yapılmadığı araştırılacaktır.

Eisagoge'nin günümüze gelmiş olan bilinen şerhleri; İskenderiye okulundan Ammonius, Olympiodorus, Elias, Pseudo-Elias²⁷ ve David'e aittir. Ayrıca İbn Sînâ öncesinde yaşayan Fârâbî, İbn Bihrîz ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in de *Eisagoge* yorumları günümüze ulaşmıştır.²⁸ Fârâbî'nin *Eisagôgê* şerhi, diğer yorumlar gibi büyük şerh olmayıp beş tümeli oldukça öz bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca bu eserde felsefe/hikmet ve mantık tanımı bulunmamaktadır. O yüzden burada bu eser, değerlendirme dışında tutulmuştur. İbn Bihrîz'in altı tanımı ele alışı oldukça özdür. Bu yüzden çoğunlukla dipnotta verilmiştir. Ayrıca Olympiodorus'un eseri, diğer giriş eserlerinden farklı olarak *Katêgoriai* girişinde yer alan on soruyu içerir. Bu yüzden bu eser burada *Eisagôgê* şerhleri arasında değil *Organon* şerhlerinin girişleri arasında değerlendirilecektir. Dolayısıyla *Eisagôgê* şerhlerinden Ammonius, Elias, David, Pseudo-Elias ve Ebu'l-Ferec²⁹ kullanılmıştır.

Burada değerlendirilen *Eisagôgê* şerhlerinin ortak bir felsefeye giriş anlatısı bulunmaktadır. Bu anlatı, daha toparlayıcı olarak ele almış olduğu için David'in *Eisagôgê* şerhi esas alınarak belirtmek gerekirse, felsefeye dört bilimsel sorunun sorulup cevaplandığı bir yapı arzeder. Bu bilimsel sorular, *Analytikôn Hysterôn* 2.1'deki dört sorudan farklı olarak ele alınan mi (*hel, ei esti*), nedir (*mâ, ti esti*), hangisi (*eyyu, hopoion ti esti*), niçin (*lime, dia ti esti*) sorularıdır. Bütün şerhlerde felsefenin ne olduğu sorusuna verilen cevap en geniş ele alınan kısmı oluşturmaktadır. Felsefenin ne olduğuna verilen cevap da ortaktır. Felsefenin ne olduğuna cevap olarak öncelikle felsefenin, üçü Pythagoras'a, ikisi Platon'a, biri Aristoteles'e atfedilen altı tanımı aktarılarak değerlendirilir. Daha sonra felsefenin bölme yönünden tanımı olarak felsefenin nazarî ve amelî bölümleri ayrıntılı olarak açıklanır. Bu

²⁷ Elias'a atfedilen bu şerhin, Elias ve David ile yakın zamanda yaşamış başka birine ait olduğu düşünülmektedir.

²⁸ İbn Sînâ öncesinde yapılmış *Eisagôgê* şerhleri ile ilgili İbn Sînâ'nın çağdaşı Ebu'l-Ferec ile ilgili yapılmış olan "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* Şerhi" başlıklı makaleye bakılabilir (Özpilavcı 2009: 106-114).

²⁹ Ebu'l-Ferec'in *Eisagôgê* ve *Katêgoriai* şerhi ile ilgili Alaattin Tekin "Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* ve *Categorias* Şerhi" başlıklı bir doktora tezi hazırlamıştır (Alaattin Tekin 2022).

şerhler, İbn Sînâ'nın *Eisagôgê* şerhi *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'in girişindeki felsefe tanımıyla karşılaştırılabilir. Ama böyle bir karşılaştırma yapıldığında İbn Sînâ'nın bu altı felsefe tanımını mezcettiği ve mantığı da nazarı ve amelî felsefe ile birlikte ayrıntılı olarak ele alıp tanımladığı görülür. Bu açıdan tasavvur-tasdik ayrımının bu *Eisagôgê* şerhlerinde bulunmuyor olması şaşırtıcı değildir.

Eisagôgê şerhlerinde ele alınan ilk felsefe tanımı Pythagoras'a atfedilen "Felsefe mevcut olmaları bakımından mevcutların bilgisidir (*gnôsis tôn ontôn hêi onta*)³⁰" tanımıdır. Bu tanımda tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili dikkat çeken açıklama tanımda cins olarak geçen bilgi (*gnôsis*) ile ilgili yapılan açıklamalardır. David'de bilgi ile ilgili açıklama şu şekilde geçer (David 1904, "Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium" (Busse): 27; David 2018, "Introduction to Philosophy" (Gertz): 110):

<p>καὶ δεῖ γινώσκειν ὅτι ἀντὶ μὲν γένους εἴληπται τὸ γνῶσις· καὶ γὰρ ἡ γνῶσις κοινότερόν τι ἐστίν· ἔστι γὰρ γνῶσις καθολικὴ καὶ γνῶσις μερικὴ 27.5 καὶ πάλιν γνῶσις μετ' αἰτίας καὶ γνῶσις ἄνευ αἰτίας, ὡς ἡ κατ' ἐμπειρίαν γνῶσις.</p>	<p>Bilginin (<i>gnôsis</i>) cins yerine alındığını bilmek gerekir. Çünkü bilgi daha genel bir şeydir. Çünkü tümel ile ilgili bilgi (<i>gnôsis katholikê</i>) ve tikel bilgi (<i>gnôsis merikê</i>) ve yine nedenli bilgi (<i>gnôsis met' aitias</i>) ve tecrübeye dayalı bilgi gibi (<i>kat'empeirian gnôsis</i>) nedensiz bilgi (<i>gnôsis aneu aitias</i>) vardır.</p>
---	--

Bilginin anlamının çeşitliliği ile ilgili açıklama Ebu'l-Ferec'de şu şekilde geçer (Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib 1975, *Tefsîru Kitâbi Îsâgôcî li-Forfuriyus* (Gyekye): 19-20):

<p>فالمعرفة في هذا الحد تجري مجرى الجيس. وذلك ان المعرفة تقال على معان كثيرة: على العرفة الحسية... ويقال على المعرفة الخيالية... ويقال على المعرفة العقلية وهي ادراك العقل لمعقولاته.</p>	<p>Marifet bu tanımda cins yerindedir. Marifet birçok anlama söylenir: duyuşsal bilgiye (<i>el-marifetü'l-hissiyye</i>) söylenir... hayâlî bilgiye (<i>el-marifetü'l-hayâliyye</i>) söylenir... ve aklî bilgiye (<i>el-marifetü'l-akliyye</i>) söylenir. Bu da aklın makulleri idrakidir.</p>
---	---

David ve Ebu'l-Ferec'de aynı bağlamda geçen bilgi çeşitleri açıklamasının birbiriyle örtüşmediği görülmektedir. Bu bilgi çeşitleri, bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrımıyla da da örtüşmemektedir.

İkinci felsefe tanımı, yine Pythagoras'a atfedilen, ilk bilgi tanımının ayrıntılandırılmış hali olduğu belirtilen tanımdır: "Felsefe ilâhî ve insânî şeylerin bilgisidir (*gnôsis theiôn te kai anthrôpinôn*)

³⁰ Ebu'l-Ferec bu tanımını iki farklı şekilde ifade etmiş, tanımda *ilm* ve *marifet* lafızlarını kullanmıştır: 1) "ilmü cemîi'l-eşyâi'l-mevcûde bi-mâ hiye mevcûde" (Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib 1975, *Tefsîru Kitâbi Îsâgôcî li-Forfuriyus* (Gyekye): 17), 2) "marifetü hakâiki cemîi'l-eşyâi'l-mevcûde" (Ebu'l-Ferec: 19). Felsefenin altı tanımını oldukça kısa ele alan İbn Bihriz de *ilm* lafzını kullanmıştır: "el-ilm bi-inniyyeti cemîi'l-eşyâ" (İbn Bihriz 1357, "Hudûdu'l-mantık" (Danışpejo): 106).

pragmatôn)³¹”. Bu tanımda dile getirilen problem, ilâhî ve insânî olan dışında bir şeyi felsefenin inceleyip incelemediğidir. Ebu'l-Ferec dâhil verilen ortak cevaba göre bu tanımda, ilk tanımda örtük olarak geçen ‘onta’ açık bir şekilde ifade edilmiştir. Varolanlar (*onta*) ezeli olan ve oluş-bozuluşa uğrayanlar³² olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ezeli olanların en şerefliisi Tanrı, oluş-bozuluşa uğrayanların en şerefliisi insan olduğu için, burada ilâhî ve insânî lafızları kullanılmıştır. Bu tanımda tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili bir ayrıntı geçmemektedir.

Üçüncü ve dördüncü felsefe tanımı Platon’a atfedilen tanımlardır. Bu tanımların ilki olan “Felsefe ölüme hazırlıktır (*meletê thanatou*)³³” bilgi ve dolayısıyla tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkili değildir. Platon’a atfedilen diğer tanım ise İbn Sînâ’nın felsefe tanımıyla ilişkilendirilebilecek bir tanımdır: “Felsefe insan için mümkün olduğu katra tanrı gibi olmaktır (*homoiôsis theôî kata to dynaton anthrôpôi*)”. Bu tanımın bilgi ile ilişkisi, yazarların insanın tanrıdan bilgi yönünden farkına olan vurgusu dolayısıyladır. İnsan oluş-bozuluşa tabi olduğu için bilgide, güçte, iyilikte tanrıdan farklıdır. Aynı olması mümkün de değildir. Ama insan, gücü yettiğince ona benzemeye çalışmalıdır. Örneğin Elias’ın bu karşılaştırması şu şekildedir (Elias 1900, “Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria” (Busse): 17; Elias 2018, “Introduction to Philosophy” (Gertz): 37):

<p>ἄλλ' οὐδὲ τὸ γνωστικὸν τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ φιλοσόφου ὁμοιον· ὁ γὰρ θεὸς καὶ πάντα οἶδε καὶ ἅμα καὶ αἰεὶ, ὁ δὲ φιλόσοφος πάντα μὲν ἐπαγγέλλεται εἰδέναι, οὐχ ἅμα δέ, ἀλλ' ἕκαστον ἰδίᾳ προχειρίζεται, καὶ οὐκ αἰεὶ αὐτὰ οἶδεν, ἀλλὰ ποτέ</p>	<p>Ama tanrının bilgisi ile filozofun bilgisi de aynı değildir: Tanrı her şeyi aynı anda ve her zaman bilir, oysa filozof her şeyi bildiğini iddia eder ama aynı anda değil. Bunun yerine, her şeyi ayrı ayrı inceler ve bunu her zaman değil, [yalnızca] bazen bilir</p>
---	---

Bu anafikir, İbn Sînâ’da da bulunmaktadır. İbn Sînâ’ya göre felsefe, ilk aşamada, insanın gücü yettiğince eşyanın hakikatini bilmesi olarak tanımlanır. Eşyânın nazarî ve amelî felsefede incelenecek şekilde ayrılıp her biriyle ilgili tasavvur ve tasdik bilgisi elde ederek nefsin yetkinleşmesi, aynı tanımın ayrıntılandırılmış halidir. İbn Sînâ, nazarî ve amelî felsefede tasavvur ve tasdik bilgisi elde

³¹ Ebu'l-Ferec bu tanımın tercümesinde de marifet ve ilm lafızlarını kullanır: 1) “ilmü'l-umûri'l-ilâhiyye ve'l-insâniyye” (Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib 1975, *Tefsîru Kitâbi İsâgôci li-Forfuriyus* (Gyekye): 17), 2) “marifetü'l-umûri'l-ilâhiyye ve'l-insâniyye” (Ebu'l-Ferec: 20). İbn Bihriz ilm lafzını kullanmıştır: “ilmü'l-eşyâi (mine)'l-ilâhiyye ve'l-insiyye ve mâ dühâ mine'r-rühâniyye ve'l-cismâniyye” (İbn Bihriz 1357, “Hudûdu'l-mantık” (Danişpejo): 106).

³² Burada şarihlerin kullandığı lafızlar şunlardır:

Ezeli olan: *aidia* (Ammonius, David, Pseudo-Elias), *aidiôn* (Elias), *el-umûru'l-ezeliyye* (Ebu'l-Ferec).

Oluş-bozuluşa uğrayan: *en genesei kai phthora* (Ammonius), *phthartôn* (Elias), *phtharta* (David, Pseudo-Elias), *el-umûru'l-kâinetü'l-fâside* (Ebu'l-Ferec).

³³ Ebu'l-Ferec’in ifadesi şu şekildedir: “mu’ânâtu'l-mevt”, “îsâru'l-mevt” (Ebu'l-Ferec: 17, 21). İbn Bihriz’in ifadesi ise şu şekildedir: “ilhâmu'n-nefsi'l-mevt” (İbn Bihriz 1357, “Hudûdu'l-mantık” (Danişpejo): 109).

eden nefsin, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın sonunda, neredeyse insânî bir rab haline geldiğini söyler. Ama şerhlerde bu tanımla ilgili tasavvur-tasdik bilgisi elde etmeye herhangi bir vurgu yapılmamıştır.

Beşinci tanım Aristoteles'e atfedilen tanımdır: "Felsefe sanatların sanatı ve bilimlerin bilimidir (*tekhnê tekhnôn kai epistêmê epistêmôn*)". Bu tanımın açıklaması, felsefe/hikmet tanımından ziyade mantık tanımıyla ilişkilendirilebilir. Felsefeye neden sanatların sanatı ve bilimlerin bilimi dendiği ile ilgili beş sebep sayılır. Bunlardan biri de mantığı hem vazedenden hem kuranın felsefe olmasıdır. Örneğin Elias, filozofu, sandaleti yapan ve giyen kunduracıya benzetmiştir (Elias 1900, "Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria" (Busse): 23; Elias 2018, "Introduction to Philosophy" (Gertz): 43):

Πέμπτη αἰτία, ὅτι ἡ φιλοσοφία κατεσκευάσεν ἑαυτῇ τὸν συλλογισμὸν καὶ κέχρηται αὐτῷ ὄργανῳ, αἱ δὲ ἄλλαι τέχναι κέχρηται μὲν συλλογισμῷ, ποιῆσαι δὲ οὐ δύνανται. καὶ ἔοικεν ἡ μὲν φιλοσοφία σκυτοτόμῳ τῷ καὶ ποιοῦντι ὑποδήματα καὶ φοροῦντι, αἱ δὲ ἄλλαι τέχναι φοροῦντι μόνον, οὐ μὴν καὶ ποιοῦντι. ἐν οἷς καὶ ἡ πέμπτη αἰτία.	Beşinci sebep ise, felsefe kıyası (syllogismos) kendisi için kurmuş ve onu bir araç olarak (organô) kullanmışken, diğer sanatlar kıyası kullanır ama inşa edemezler. Felsefe, hem sandalet yapan hem de giyen bir kunduracı gibidir, diğer sanatlar ise sadece onları giyer ve gerçekte yapmazlar. Beşinci sebep de budur.
--	--

Bu tanımda geçen kıyasın hem felsefede kurulup hem felsefede alet olarak kullanılması, felsefe ve mantık ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Ama felsefenin tasavvur ve tasdik bilgisi için alet olduğu vurgusu da bu tanımda bulunmamaktadır.

Altıncı tanım, yine Pythagoras ile ilişkilendirilen etimolojik tanımdır: "Felsefe hikmet sevgisidir (*philia sophia*)". Bu tanımın hikmet tanımında geçen tasavvur-tasdik ayrımı ayrıntısını içermesi beklenir. Ama hikmet tanımıyla ilgili açıklamalarda tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili bir ayrıntı geçmemektedir.

İbn Sînâ'ya ulaşmış olması muhtemel olan felsefe tanımlarıyla ilgili bu giriş eserlerinde yapılan tanımlarda, İbn Sînâ'da geçtiği şekliyle felsefe tanımı, tasavvur-tasdik bilgisi ile ilişkilendirilmemiştir. Felsefenin nazarî ve amelî olarak ayrıldığı ve ayrıntılandırıldığı bölme yönünden yapılan tanımlarda da böyle bir ayrıntı bulunmamaktadır. Bu bölümlemede mantık felsefenin bir kısmı olmadığı, felsefenin aleti olduğu vurgusuyla *Eisagôgê* şerhlerinde açıklama dışı tutulur. Dolayısıyla bu şerhlerde tasavvur ve tasdik yönünden bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmenin aleti olarak mantıkla ilgili herhangi bir açıklama da yer almaz. Mantığın yeri ile ilgili açıklamalar *Organon* şerhlerinin girişlerinde yer alır. Burada *Katêgoriai* girişinde yer alan Aristotelesçi on soruda mantığın yerine kısaca değinilecektir.

4.3. *Katêgoriai* Şerhlerinin Girişlerinde Felsefenin Tanım ve Taksimi

Kategoriler üzerine çok fazla şerh yazılmıştır. Günümüze gelen Kategoriler şerhleri şunlardır: Porphyrius (305), Dexippus (350 fl.), Ammonius (517), (Boethius (525)), Simplikios (560), Philoponus (570), Olympiodorus (~570), Elias (6. yy), Farabi, Ebu'l-Ferec İbn Tayyib. Günümüze ulaşan bu şerhlerden Simplikios'un eserinin girişinde, *Katêgoriai* ile ilgili daha önce yazılmış şerhler genel olarak tanıtılmaktadır (Simplicius 1907, "Simplicii in Aristotelis categorias commentarium" (Kalbfleisch): 8.1.7-8.3.18; Simplicius 2003, *On Aristotle Categories 1-4* (Chase): 17-19). Günümüze ulaşan şerhler ile karşılaştırıldığında, Simplikios'un açıklamalarında geçen birçok şerhin günümüze ulaşmadığı görülür. Bu şerhlerden yalnızca Porphyrius'un soru-cevap şeklindeki şerhi ile, benzer şekilde soru-cevap şeklinde yazılmış, Simplikios'un, günümüze ulaşmamış olan İamblikhos'un şerhinden de yararlandığını söylediği Dexippus'un şerhleri tamamen ulaşmış, İskender'in şerhi yalnızca Arapça aracılığıyla fragmanlar halinde günümüze gelmiştir (Gutas 2013). Porphyrius'un Simplikios'un bahsettiği Plotinos'un şerhinin şerhi ise elimizde bulunmamaktadır. Günümüze ulaşmış olan bu şerhler yalnızca *Katêgoriai* metni ile ilgili olup girişlerinde mantık ile ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Simplikios, günümüze ulaşmış olan şerhlerden; kendisinden önce yaşamış olan Ammonios'un, ve çağdaşı olan Philoponus, Olympiodorus ve Elias'ın şerhleri hakkında bilgi vermemiştir. Bu şarihlerin hepsinin şerhinin girişinde, Simplikios'un kendisinin eserinde de olduğu gibi, Aristotelesçi eserlerin başında sorulması gereken on soru ile ilgili birbiriyle uyumlu açıklamalar içeren bir giriş bölümü yer almaktadır. Simplikios, kendisinin mümkün olduğu kadar İamblikhos şerhini takip ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla, bu dört şarihten hepsinin, Simplikios'un takip ettiğini söylediği ama günümüze ulaşmamış olan İamblikhos (~325) şerhini takip ettiğini söylemek mümkündür.

Bu çalışma için önemli olan, giriş bölümlerinde on soru hakkında açıklama bulunan bu İamblikhos/Ammonius çizgisindeki şerhlerdir. Çünkü bu on sorunun cevabında, genel felsefe ve mantığa giriş ile ilgili açıklamalar da içerilmektedir. İbn Sînâ öncesinden günümüze gelen Arapça tek büyük şerh olan Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Katêgoriai* şerhi de bu çizgidedir. Fârâbî'nin günümüze ulaşmış olan *Katêgoriai* şerhi, öncesinde mantık ve kategorilerin mantıktaki yeri ile ilgili bir açıklama içermemektedir. On soru ile ilgili Fârâbî'nin müstakil küçük bir risalesi bulunmaktadır. Ayrıca *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ın sonunda mantığa giriş ile ilgili onuncu soruda geçen altsorular sorulmuştur.

Katêgoriai girişlerinde yer alan on soru Ebu'l-Ferec'in ifadeleriyle şöyledir:

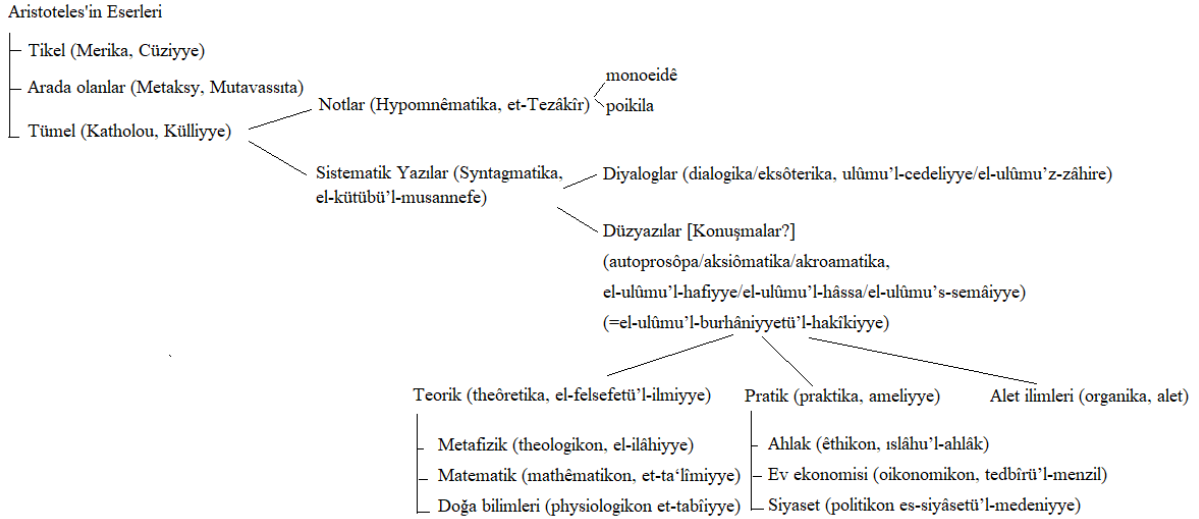
"İlki, felsefe fırkalarının sayısı kaçtır her bir fırkanın adı neyden doğar?
İkincisi, Aristoteles'in kitaplarının bölümlenmesi ve sayısı, amaç ve gayesinin zikredilmesi

Üçüncüsü, felsefe öğretiminin kendisinden başladığı ilke hakkında araştırma
Dördüncüsü, ilkeden başlanarak gayeye ulaşıncaya kadar geçilen yol hakkında araştırma
Beşincisi, felsefenin bizi kendisine götürdüğü gaye hakkında araştırma
Altıncısı, Aristoteles'in kitaplarının öğretmeninin ilimlerinde ve ahklakında hangi sıfatlara sahip olması gerektiği hakkında araştırma,
Yedincisi, kitapları öğrenen kişinin ilmi kabulü ve ahklakında hangi sıfat üzere olması gerektiği hakkında araştırma
Sekizincisi, Aristoteles'in kelamı [yazım tarzı] hakkında araştırma
Dokuzuncusu, Aristoteles'in bazı sözlerinde örtük yazmasının sebebinin verilmesi
Onuncusu, ve sonra her kitabın başında araştırılması gereken ilkeler sayılır (8 bab) [amaç (garaz), menfaat, adlandırma, mertebe, yazara nisbet, ait olduğu ilim, içerdiği bölümler, kullanılan yöntemler]" (Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib 2010, *eş-Şerhü'l-kebîr li-mekûlâti Aristô* (el-Câbirî): 28).

Bu sorulardan Aristoteles kitaplarının bölümlenmesiyle ilgili olan ikinci soru, mantık kitaplarının yeri ile ilgili önemlidir. Felsefe öğretiminin hangi ilimle başladığıyla ilgili açıklamayı ele alın üçüncü soru, mantığın felsefedeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Onuncu soruda yer alan altsorular da mantığın bölümlendirilmesi ve bölümlerinin mertebesiyle ilgili açıklamalar bakımından önemlidir. Burada bu sorulara verilen cevaplar kısaca karşılaştırılacaktır.

[İkinci Soru]

İkinci soru incelendiğinde Ebu'l-Ferec dahil bütün Kategoriler şarihlerinde mantığın ortak bir yerde olduğu görülür. Mantığın alt bölümleriyle ilgili karşılaştırmalı incelemeye geçmeden önce bu bölümlendirmeye değinmek faydalı olacaktır. Ammonius, Simplikios, Philoponus, Olympiodorus, Elias ve Ebu'l-Ferec'deki bu bölümlendirme şu şekilde gibidir:



Şekil 3 Katégoriai Şerhlerinde Aristoteles'in Eserlerinin Bölümlendirilmesi

Kategoriler ile ilgili İbn Sînâ öncesinden günümüze gelen büyük şerhlerin tamamında mantık ile mantığın aleti olduğu teorik ve pratik ilimler, halka açık olmayan özel yazılar arasındadır. Mantığın bölümlendirilmesinde de Ebu'l-Ferec'de açık olmamakla birlikte bütün şarihlerde mantığın üç ana bölümden oluştuğu görülmektedir: burhan/yöntem, burhandan öncekiler, burhandan sonrakiler.

Şarihlerde bu üç bölümün ifade edilmiş farklılıkları ile birlikte bu üç bölümün alt bölümlerinden şiir ile ilgili de görüş farklılıkları bulunmaktadır. Günümüze ulaşmış yunanca Kategoriler şerhleri birbirlerine yakın dönemlerde yazılmış olmakla beraber, şiirin tarihsel olarak daha erken eserlerde mantığın içinde sayılmazken daha geç dönemdeki eserlerde mantığa dahil edildiği görülmektedir. Daha erken şerhlerden Ammonius ve Simplikios şerhinde şiir mantık sanatları içinde sayılmamakta; Philoponus'ta böyle bir görüşe başkasının görüşü olarak atıf yapılmakta; Olympiodorus ve Elias'ta şiir mantığın bölümleri arasında sayılmaktadır. Bilindiği üzere yalnızca Ebu'l-Ferec ve İbn Sînâ değil İbn Sînâ dönemindeki diğer İslam filozoflarının da şiirin mantığın bir bölümü olduğu konusunda bir şüpheleri yoktur. Kategorilerin günümüze gelen büyük şerhlerinin girişinde yapılan mantık bölümlendirilişi şarihlerde şu şekilde karşılaştırılabilir:

Ammonius

Organika;

- 1) eis ta peri tôn arkhôn tês methodou >> hai arkhai tês methodou >> hai Katêgoriai, to Peri Hermêneias, ta Protera Analytika.
- 2) eis ta peri autês tês methodou >> hê methodos / ho apodeiktikos syllogismos (“Deutera Analytika bu metodu bize öğretir”)
- 3) eis ta peri tôn allôs eis tên methodon (tên apodeiktikên) syntelountôn

Simplikios

Organika;

- 1) peri autês tês apodeiktikês methodou
- 2) peri tôn pro autês>> ta Protera Analytika, to Peri Hermêneias, hai Katêgoriai
- 3) peri tôn tên apodeiksin hypodyomenôn >> hoi Topoi, hoi Sophistikoi elenkhoi, hai Rhêtorikai tekhnai.

Philoponus

Organika;

- 1) eis ta pro tês methodou>> peri tôn arkhôn tês methodou >> hai Katêgoriai, to Peri Hermêneias, hoi dyo logoi tôn Prôtôn Analytikôn
- 2) peri autês tês methodou>> (hê apodeiksis, syllogismos apodeiktikos) >> Hystera Analytika
- 3) peri tôn allôs eis tên methodon syntelountôn >> hoi Topoi, hoi sophistikoi elenkhoi, hai Rhêtorikai tekhnai, ve bazılarına göre ta Peri Poiêtikês.

Olympiodorus

Logika;

- 1) Metodun kendisini öğreten (autên tên methodon didaskei) >> ta Hystera Analytika,
- 2) Metoda götüren şeyleri öğreten (ta symballomena pros tên methodon [didaskei]) >> hai Katêgoriai, to Peri Hermêneias, ta Protera Analytika
- 3) Metodu arındıran şeyleri öğreten (ta kathaironta tên methodon [didaskei]) >> hoi Sophistikoi elenkhoi, hoi Topoi, hai Rhêtorikai Tekhnai, Peri Poiêtikês.

Elias

To logikon;

- 1) Ta pro tês methodou kai tês apodeikseôs >> hai Katêgoriai, to Peri Hermêneias, ta Protera Analytika
- 2) Autê hê apodeiksis / ta autên tên methodon tês apodeikseôs didaskonta >> ta Deutera Analytika
- 3) Ta hypodyomena autên tên apodeiksin >> ta Topika, hai Rhêtorikai Tekhnai, hoi Sophistikoi

Elenkoi, to Peri Poiêtikês³⁴

İbn Sînâ ile yukarıdaki şarihler arasında bir dönemde yaşayan Ebu'l-Ferec, mantığın bölümlendirmesini *Eisagoge* girişinde dokuz, *Katêgoriai* girişinde ise sekiz olarak yapmaktadır. *Eisagoge*'de yukarıdaki üçlü bölümlendirme fikri açık olmakla birlikte *Katêgoriai*'da burhanın temel bölüm olduğuna yönelik bir vurgu bulunmamaktadır.

“Bölünmesine gelince dokuz bölüme ayrılmasıdır: İsağoci kitabı, Kategorias kitabı, Berheminyas kitabı, Kıyas kitabı, burhan kitabı, cedel kitabı, sofestaiyye kitabı, hutabâ kitabı, şuarâ kitabı.” (Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib 1975, *Tefsîru Kitâbi İsağôci li-Forfuriyus* (Gyekye): 31)

“[Mantığın] kitaplarının sayısı sekizdir: Kategorias kitabı, İbare kitabı, Kıyas kitabı, burhan kitabı, cedel kitabı, sofestaiyye kitabı, hatâbe kitabı, şuarâ kitabı” Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib 2010, *eş-Şerhü'l-kebîr li-mekûlâti Aristô* (el-Câbirî): 37).

İbn Sînâ'nın ise, ikinci bölümde görüleceği üzere, mantık bölümlendirmesini yazma serüveninin ilk dönemlerinde üçlü bölümlendirmeyi de dikkate aldığı dokuz bölüm olarak yapmış olmakla beraber son eserlerinde tasavvur-tasdik ayırımına göre yaptığı görülmektedir.

[üçüncü soru]

Üçüncü soru ile ilgili kanı ortaya konarken önce hangi kitaptan başlanması gerektiğiyle ilgili görüşlere yer verilir. İlk önce mantık, fizik, matematik ve ahlak ile başlanması gerektiği ile ilgili görüşlere yer verilir. Bu görüşlerden özellikle mantıktan önce ahlakın öğrenilmesi gerektiği, böyle olmaması durumunda alet olarak mantığın kötüye kullanılabilmesi fikri üzerinde önemle durulur. Bu yüzden mantıktan önce temel bir ahlak eğitimiyle karakteri disipline etmek gerektiği vurgulanır. Ama bu ahlak eğitimi Aristotelesçi kitaplar aracılığıyla alınmamalıdır. Çünkü Aristoteles'in bütün yazıları burhan yöntemiyle yazılmıştır ve burhan yöntemini bilmeden bu yazıları okumak, alet bilmeden doktorun ameliyat yapması gibidir. Üçüncü soruya verilen cevaplarla ilgili günümüze ulaşmış görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Ammonius: (ahlak eğitimi) > mantık > ahlak > fizik > matematik > teolojik (Doğal olan ahlakın öne geçirilmesidir, ama ahlak kitaplarında da burhan ve kıyaslar kullanılır, o halde

³⁴ “Çünkü kıyas çeşitleri beştir; apodeistikos, dialektikos, rhêtorikos, sophistikos, poiêtikos

Benzer şekilde, öncüller de beştir:

Ya öncüller hepsinde doğrudur ve burhani [kıyas] (ton apodeiktikon) yapar,

Ya hepsinde yanlıştır ve şiiresel [kıyas] (ton poiêtikon ton mythôdê) yapar.

Ya da bir kısmında doğru bir kısmında yanlıştır. Ve bu da üçtür:

Ya çoğunlukla doğru, bazen yanlıştır ve cedeli kıyas (ton dialektikon syllogismon) yapar.

Çoğunlukla yanlıştır ve sofistik [kıyas] (ton sophistikon) yapar.

Ya da eşittir ve retorik kıyas (ton rhêtorikon) yapar.” (Elias 1900, “Eliæ (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium” (Busse): 116.35-117.8).

mantık önce olmalıdır, ama öncesinde ahlak ilmi olmaksızın karakteri disipline etmek gerekir) Simplikios: (ahlak eğitimi) > mantık > teorik ve pratik yazılar (Bu konuda iki görüş vardır: 1) önce mantık öğrenilmelidir, çünkü doktorluk, mimarlık gibi bütün sanatlarda önce alet öğrenilir. Doğruyu yanlıştan ayıran aleti bilmeden teorik ve pratik konulardaki yazıların aklımızı çelmesi mümkündür. 2) Önce ahlak öğrenilmelidir, çünkü mantık bir alet ilmidir ve alet iyiye ve kötüye kullanılabilir, ahlakı olmayan biri aleti kötüye kullanabilir. Her iki görüş de önemlidir. Mantık eğitiminden önce bir ahlaki donanım gereklidir. Ama bunun için Aristoteles'in yazıları kullanılmamalıdır. Bu yüzden Aristotelesçi yazıların okunmasında mantık ahlaktan önce gelmelidir; ama mantıktan önce ahlak eğitimi almış olmak gerekir.)

Philoponus: ahlak > mantık (Sidonlu Boëthus fizik ile, hocası Rodoslu Andronikos mantıkla, diğer bazıları ahlakla başlamanın gerektiğini söylemiştir. Ahlakta da akıl yürütme bulunduğunu söyleyerek mantıkla başlamayı tavsiye edenlere önce doğru kanıyla (orthodoksastikôs) daha sonra burhani yolla (apodeiktikôs) bildiğimizi söylemek gerekir.)

Olympiodorus: mantık > fizik > matematik > metafizik (Hangi ilimden başlamak gerektiğiyle ilgili dört görüş bulunur: 1) Ahlak, 2) Fizik 3) Matematik 4) Mantık. Önce ahlakla başlamalıyız, ama biz insanlar hayvanlardan farklı olarak ahlakımızı kıyas ve burhan metodu ile kazandığımıza göre mantık hepsinden önce gelmeli, diğerleri de önce fizik sonra matematik sonra teolojik sırasıyla incelenmelidir.)

Elias: (ahlak eğitimi) > mantık > teorik ve pratik yazılar (Hangi ilimden başlamak gerektiğiyle ilgili dört görüş bulunur: 1) Sidonlu Boethus, fizik, 2) Rodoslu Andronikos, mantık (logikê), 3) Ahlak, 4) Platoncular, matematik.

Ebu'l-Ferec: (ahlak eğitimi) > mantık > fizik > teorik ve pratik felsefe (Bu konudaki görüşler şunlardır: 1) Platoncular, matematik, 2) Theophrastosçular, ahlak 3) Boethus, fizik ilimleri, 4) Boethus'un öğrencisi Andronikos, burhan. Bu görüşlerin hepsi isabetlidir. Ahlak gereklidir ama bu ahlak, burhanla ve teorik felsefe (el-felsefetü'l-ilmîyye) ile değil, alışkanlıkla kazanılmalıdır. Burhani sanatları elde etmede yardımcı olacak kadar matematik öğrenmelidir. Fizik önce öğrenilmelidir ama mantıktan değil felsefenin diğer kısımlarından önce öğrenilmelidir. Mantık alet ilmi olduğu için ve alet olmadan fail hiçbir şey yapamayacağı için mantık ilk önce öğrenilmelidir)

Fârâbî: (ahlak eğitimi) > hendesî burhan > mantıkî burhan > teorik ve pratik felsefe (Bu konudaki görüşler şunlardır: 1) Platoncular matematik, 2) Theophrastosçular, ahlak, 3) Saydali Boethus, fizik 4) öğrencisi Andronikos mantık. Bütün görüşlerin hiçbirini yabana atmamak gerekir. Çünkü kişinin yalnızca sözle değil fiillerle de ahlakını güzelleştirmesi gerekir. Felsefeye başlamak isteyen kişinin aynı zamanda aklını da (en-nefsü'n-nâtika) geliştirmesi gerekir. Bu da burhan ilmi ile olur. Burhan ilminin matematiksel ve mantıksal çeşitleri olup mantıksal burhandan önce matematiksel burhan hakkında da yeteri kadar eğitim alınmalıdır.)

[onuncu soru]³⁵

Felsefeye başlamadan önce sorulan sonuncu soru, her Aristotelesçi kitabın başında ele alınması gereken başlıklarla ilgilidir. Bu konuda altı ortak başlık sayılmaktadır: kitabın amacı, yararı, sırası, adı, yazara nisbeti, bölümleri. Daha sonraki dönemlerde buna yöntem ve kitabın altına düştüğü ilim ile ilgili başlık eklendiği de görülmektedir.

Ammonius: kitabın amacı, yararı, sırası, adı, yazara nisbeti, bölümleri

Simplikios: kitabın amacı, yararı, adı, sırası, yazara nisbeti, bölümleri

Philoponus: kitabın amacı, yararı, adı, sırası, bölümleri, yazara nisbeti

Olympiodorus: kitabın amacı, yararı, sırası, adı, yazara nisbeti, bölümleri

Elias: kitabın amacı, yararı, adı, yazara nisbeti, sırası, bölümleri,

İbn Bihriz: kitabın amacı, yararı, nisbeti, sırası, adı, bölümleri, uygun düştüğü ilimler (marifetü'l-gaye, menfaat, nisbet, mertebe, simet, fenlerinin taksimi, eyyü'l-ulûm yuvâfiku)

Fârâbî: kitabın amacı, yararı, adı, yazara nisbeti, sırası, kitaplarında kullandığı dil (ma'rifetü'l-keîlâm ellezî ista'melehu fi kütübîhi), bölümleri.

Ebu'l-Ferec: kitabın amacı, yararı, adı, sırası, bölümleri, yazara nisbeti, öğretim yöntemi, altına düştüğü ilim.

³⁵ Ammonius ve Fârâbî'de dokuzuncu ve son sorudur.

Neticede İbn Sînâ öncesinde yazılmış olan *Katégoriai* şerhlerinin girişinde yer alan sorular incelendiğinde mantığın alet ilmi olarak vurgulandığı eserlerde dahi bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığı açıklaması yer almamaktadır. Diğer Organon şerhlerinin girişlerinde de, mantığın konusu ve gayesi, İbn Sînâ'da olduğu gibi mahiyetin üç itibarı bakımından ele alınmamıştır.

Neticede tasavvur-tasdik ayrımının tarihsel olarak hangi kavramlarla geriye götürülebileceği ile ilgili araştırmacılar arasında ortak bir kanı yoktur. Ama bu konuda ileri sürülmüş görüşler talim üst başlığıyla ilişkilendirildiğinde anlamlı hale gelmektedir.

Talimin kendisi yönünden geriye dönük inceleme *Analytikôn Hysterôn* şerhlerinin 1.1, 1.2 ve 2.1'de Menon paradoksu çerçevesinde yapılmıştır. Bu araştırmada tasavvur-tasdik ayrımı açısından *Analytikôn Hysterôn*'un oldukça önemli bir kaynak olduğu görülmüştür. İbn Rüşd *Analytikôn Hysterôn* telhisinde 1.1'de geçen daha önceden bilinenleri tasavvur ve tasdik olarak karşılamaktadır. M. Galston'a atıfla Lameer de *Analytikôn Hysterôn* 1.1'deki daha önceki bilinenlerin tasavvur ve tasdik bilgisine karşılık gelebileceğini söylemektedir. *Analytikôn Hysterôn* 1.1'de yer alan daha önceki bilinenlerin İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*: el-Burhân'daki ifadeleriyle ya varlık ya mahiyet ya da hem varlık hem mahiyet yönleriyle kabul edilen ilk bilgiler olarak sayılması tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkili görünmektedir. Ama burada geçen daha önceki bilinen çeşitleri ilk tasavvur ve ilk tasdikler olmalıdır. Kazanılmış tasavvur ve tasdikler için *Analytikôn Hysterôn* 2.1'e bakmak gerekir.

Öğrenilen yönünden talimde, İbn Sînâ öncesinde, felsefe/hikmet tanımının nazarî ve amelî ilimlerle ilgili tasavvur-tasdik bilgisinin elde edilmesi vurgusu olup olmadığı; nazarî ve amelî ilimler için alet ilmi olan mantığın tanımında da tasavvur ve tasdik bilgisinin kazanılmasına yönelik bir vurgu yapıp yapılmadığı araştırılmıştır. Günümüze ulaşan kaynaklar arasında böyle açık bir vurgu bulunmamaktadır.

Öğrenen yönünden talimde İbn Sînâ öncesinde, insana özgü gücün kendine özgü fiilinin tasavvur ve tasdik yoluyla bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesi olduğuna dair bir vurgu bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. İbn Rüşd'ün *Peri Psykhês* 3.6 şerhinde zihnin iki fiili ile ilgili yorumu bu konuda tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili yorum yapan araştırmacıları da yönlendirici olmuştur. Bu yorum Aristoteles'in tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirildiğinde *Peri Psykhês* 3.6'daki pasajını açıklayıcı hale getirmekle birlikte, İbn Sînâ öncesinden ulaşan şerhlerde aklın fiillerine yönelik böyle bir vurgu görünmemektedir.

İKİNCİ BÖLÜM: İBN SİNÂ FELSEFESİNDE TASAVVUR-TASDİK AYRIMI

Tasavvur-tasdik ayrımı, İbn Sînâ öncesinde çeşitli bağlamlarda incelenmiş olsa da, İbn Sînâ'nın özellikle son dönemindeki eserlerinde ve İbn Sînâ sonrasında özellikle mantık disiplini için önemli hale gelmiştir. Ama İbn Sînâ'nın eserleri kronolojik olarak incelendiğinde ilk dönemlerinde bu ayrımı, kendisinden önceki geleneğe daha bağlı şekilde, kendisinden önceki tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirilen nefis ve metafizikteki bağlamlarda da yaptığı görülmektedir. Bu bağlamlarda farklı lafızlar kullandığı da olmuştur.

Bu bölümde öncelikle İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili nefis ve metafizik bağlamında tasavvur-tasdik ayrımını nasıl ele aldığı *eş-Şifâ* eseri çerçevesinde ortaya konacak; tasavvur-tasdik ayrımının öncelikle mantık disiplinindeki öneminden ve ayrıca İbn Sînâ ile mantığın ilkesi haline gelmesinden dolayı da, İbn Sînâ'nın mantık ve mantık bölümü içeren eserleri kronolojik olarak ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Burada İbn Sînâ'nın mantık ve mantık bölümü içeren eserlerinde tasavvur-tasdik ayrımını kullandığı bağlamlar ortaya çıkarılarak İbn Sînâ'nın yazma sürecinde bu ayrımı nasıl mantığın ilkesi haline getirdiği gösterilecektir. İbn Sînâ'nın mantık, nefis ve metafizik bağlamlarındaki tasavvur-tasdik ayrımının ortaya konmasıyla, ayrımın birinci bölümde ortaya çıkan talim problemiyle ilişkisi de görülmüş olacaktır.

Bu bölümde son olarak, İbn Sînâ'nın birinci bölümde ele alınan kendisinden önceki gelenekten tevarüs ettiği problem başlıklarıyla ilgili bağlamlar, bu tarihsel gelenekte aktarılan yorumlarla ilişkilendirilerek değerlendirilecektir.

1. İbn Sînâ'nın Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı

1.1. İbn Sînâ'da Aklın Fiilleri Olarak Tasavvur-Tasdik Ayrımı ve İnsanın Yetkinliği: *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* ve *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta Tasavvur-Tasdik Ayrımı

İbn Sînâ'ya göre insanın bütün eylemlerinin ortak gayesi, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmaktır. İnsanlar bütün eylemlerini, kendilerinde bulunan güçler aracılığıyla gerçekleştirir. Her gücün belirli eylemleri ve eylemlerini üzerinde gerçekleştirdiği idrak nesnelere bulunur. Her güç kendi eylemini yerine getirdiğinde, o güç yetkinleşir ve bundan bir haz elde eder; yerine getirmediğinde ise, bundan o güç için bir elem meydana gelir. İnsanda bulunan güçlerden birçoğu, eylem yapan diğer canlılarda da ortak iken, düşünme gücü (*nâtıka*) yalnızca insana özgüdür. İnsanın, dünya ve ahiret

mutluluğu anlamına gelen gerçek mutluluğu da, yalnızca bu kendisine özgü gücün eylemlerini yerine getirerek yetkinleşmesiyle meydana gelir.

İnsana özgü olan bu düşünme gücünün nazarî ve amelî kısımları bulunur. İnsanın düşünme gücünün hem nazarî hem amelî yönden mümkün olan yetkinliğine ulaşması hikmettir, bilgeliktir. Amelî güç nazarî güce tabidir. Gerçek mutluluk her iki kısmın da eylemlerini yerine getirerek yetkinleşmesiyle meydana gelse de, amelî güç nazarî güce tabi olduğu için öncelikle nazarî kısmın yetkinliği, gerçek mutluluğun kaynağıdır. İnsanın gerçek mutluluğunun, ister insana özgü düşünme gücünün yalnızca nazarî ister hem nazarî hem amelî kısımlarının eylemlerini yerine getirerek yetkinleşmesiyle mümkün olduğu kabul edilsin; İbn Sînâ'ya göre insanın dünya ve ahiret mutluluğunun minimum şartı, onun nazarî akıl gücünün eylemini yaparak yetkinleşmesidir. İnsanın, kendisini diğer canlılardan ayıran en kendisine özgü gücü **nazarî akıl gücünün eylemi** ise; *insanın maddeden soyutlanmış tümel aklı anlamları tam bir soyutlama ile tasavvur etmesi ve aklı bilinenlerden tasavvur ve tasdik yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır*. (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 362; İbn Sînâ 1975, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* (Anawati, Zayed): 5.1: 184)³⁶

Tümel aklı anlamları tecrid yoluyla tasavvur etme ve aklı bilinenlerden tasavvur ve tasdik yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmanın diğer bir ifadesi bilgi kazanmaktır (*iktisâb*), öğrenmektir (*talim*). Böylece İbn Sînâ için insana en özgü güç olan nazarî aklın iki önemli eylemi vardır: ilk bilgilerimizi kazanma ve yeni bilgiler öğrenme. İlk bilgilerimizi kazanma tecrid yoluyla olup tasavvur adını alırken bu bilgilere dayanarak yeni bilgiler elde etme tasavvur ve tasdik yoluyla olur.³⁷ Yani ilk bilgileri tasavvur ve bu bilgilere dayanan bilgileri tasavvur ve tasdik etme eylemleri, diğer bir deyişle bilme ve öğrenme eylemi, en insana özgü eylemdir ve insanın mutluluğu, insana özgü olan nazarî gücün bu eylemini yaparak, yani bilerek yetkinleşmesine bağlıdır.

Bilme ve öğrenme/talim sırasında insanın kendine özgü gücünü yetkinleştirecek şey, öğrenilen nazarî ve amelî ilimler diğer bir deyişle felsefedir. İbn Sînâ'ya göre felsefenin gayesi, insanın gücü yettiğince eşyanın hakikatine vakıf olarak yetkinleşmesi ve mutluluğa ulaşmasıdır. İnsanın bilimlerle

³⁶ İbn Sînâ *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs*'te canlılardaki eylemlerden yola çıkarak canlılardaki güçleri ortaya koyar. Böylece, bitkisel ve hayvânî güçleri ortaya koyduktan sonra insana en özgü eylemleri ortaya koymakla insana en özgü güçleri de açıklar (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 356-362; İbn Sînâ 1975, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* (Anawati, Zayed): 5.1: 181-184).

³⁷ İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* 5.1'de aklın eylemlerinden ilk bilgilerimizin kazanılmasına yalnızca tasavvur dediğine dikkat edilmelidir. Yine bu bilgilere dayanan ikincil bilgilerimizin de tasavvur ve tasdik etme eylemleriyle elde edildiğine dikkat edilmelidir. Burada kullandığı tasavvur ve tasdik ifadeleri, aslında medhalde ve burhanda geçtiği şekliyle tasavvur ve tasdik bilgilerini elde etmemizi sağlayan tanım ve kıyas olmalıdır. Çünkü aşağıda görüleceği üzere İbn Sînâ yalnızca zihnin bu eylemine değil zihnin bu eylemini üzerinde gerçekleştirdiği tasavvur ve tasdik edilenler için de aynı kavramları kullanır. Yani İbn Sînâ görme idrakindeki gözü, görmeyi ve görüleni akletme idrakinde aynı kavramla karşılamış gibidir.

(*ulûm/felsefe*) uğraşması, kendisine özgü nazarî gücü yetkinleştirerek dünya ahiret mutluluğuna ulaşmak gayesiyledir. İnsanın yetkinleşmesi kendine özgü fiillerini yapmasıyla olur. Önceki bölümde görüldüğü gibi insanın kendine özgü fiilleri tasavvur ve tasdik yoluyla bilinenden bilinmeyenlere ulaşmasıdır. İnsan bunu yaparak filozof/hakîm/aklı âlem olur. İnsanın bu amaç için öncelikle yapması gereken, bilinenleri ve bilinenden bilinmeyene ulaşma yollarını öğrenmesidir.

Bilimler, varolanları (*eşyâ, umûr*) araştırır. Bu yüzden bilimler, varolanlar kadardır. Böylece varolanların bölümlenmesi bilimlerin nasıl bölümleneceğini/taksimini de belirlemektedir. İbn Sînâ'ya göre varolanlar, en genel bölümlenmeyle, insanın eylemlerinden bağımsız olanlar ile insanın eylemleriyle ilgili olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Bu varolanlardan insanın eylemlerinden bağımsız olanları araştıran bilimlere nazarî, insanın eylemleriyle ilgili olanları araştıranlara ise amelî bilimler denir.

“Deriz ki: Felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır.

Varolan şeyler ise

(a) ya varlığı bizim seçme (*ihtiyar*) ve fiilimizle olmayan, mevcut şeylerdir

(b) ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerdir.

Birinci kısımdaki şeylerin bilgisine, teorik (*nazarî*) felsefe denir.

İkincisi kısımdaki şeylerin bilgisine de pratik (*amelî*) felsefe denir.

Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir.

Pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir...

Teorik felsefede amaç, gerçeği bilmektir. Pratik felsefede amaç ise iyiyi bilmektir.

İnsanın, akıl sahibi olması yönünden yetkinleşmesi... gerçeği (*hakk*) gerçek olduğu için ve iyiyi (*hayr*) de onunla amel etmek ve onu elde etmek için bilmesindedir.” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.2-1.3: 5-10; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvânî): 1.2-1.3: 12-16).

Tasavvur-tasdik ayrımına açık şekilde değinilmeyen *eş-Şifâ*'nın ilk kitabı olan *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'de geçen yukarıdaki pasajın tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirilerek ayrıntılandırılmış hali *eş-Şifâ*'nın son kitabı olan *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta şu şekilde geçmektedir:

Felsefi ilimler, başka kitaplarda işaret edildiği gibi, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik ve pratik arasındaki farka işaret edilmiş ve şöyle denilmiştir:

Teorik ilim, aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz ilimdir. Bu da kendi olmaklığı bakımından amellerimiz ve hallerimiz olmayan şeyler hakkındaki *kavram ve önerme bilgisinin (el-ilmü't-tasavvurî ve't-tasdikî)* oluşmasına bağlıdır. Şu halde teorik ilimdeki gaye, bir amelînin niteliği veya onun ilkesi olması bakımından bir amelînin ilkesinin niteliği hakkında olmayan bir düşünce ve inancın oluşmasıdır.

Pratik ilim ise, ilk olarak, kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler hakkında *kavram ve önerme bilgisinin (el-ilmü't-tasavvurî ve't-tasdikî)* oluşmasıyla teorik gücü, ikinci olarak da bu sayede pratik gücün ahlâkla yetkinleşmesinin talep edildiği ilimdir. (İbn Sînâ 2013, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 1* (Türker, Demirli): 1.1: 2; İbn Sînâ 1960, *eş-Şifâ: İlâhiyyât* (1) (Anawati, Zâyed): 1.1: 3-4).

Diğer bir deyişle **nazarî bilimler**, eylemlerimiz hakkında olmayan varolanlarla (*eşyâ, umûr*) ilgili tasavvur ve tasdik bilgisini elde ederek nefsin nazarî gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz, bu şeylerle ilgili nefste bir *re'y* ve *i'tikâd* oluşturmayı gaye edindiğimiz bilimlerdir. **Amelî bilimler** ise,

eylemlerimiz hakkındaki varolanlarla ilgili tasavvur ve tasdik bilgisini elde ederek nefsin nazarî gücünü; ahlak ile de amelî gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz bilimlerdir.

ULÛM

NAZARÎ İLİMLER >> Nazarî gücü yetkinleştirmek < amellerimizle ilgili olmayan şeyler (umûr) hakkında tasavvur ve tasdik bilgisini elde etmekle

AMELÎ İLİMLER >> Nazarî gücü yetkinleştirmek < amellerimizle ilgili şeyler (umûr) hakkında tasavvur ve tasdik bilgisini elde etmekle

>> Amelî gücü yetkinleştirmek < ahlak ile

GERÇEK
MUTLULUK

Yani İbn Sînâ'ya göre, ister eylemlerimizle ilgili isterse eylemlerimizden bağımsız olsun, nazarî ve amelî bilimlerde incelenen bütün varolanlar hakkında tasavvur ve tasdik bilgisi³⁸ bulunmaktadır ve insanın mutluluğu bu bilgileri elde etmesine bağlıdır. İnsan bu bilgileri elde edip yetkinleşmesi diğer adıyla *hikmet* tir:

“Felsefe (*hikmet*), teorik ve pratik varlıkların (*umûr*) tasavvuru (*bi-tasavvuri'l-umûr*) ve bunların gerçekliklerinin tasdiki yoluyla (*[bi't-]tasdik bi'l-hakâiki'n-nazarîyye ve'l-amelîyye*), insan nefsinin, gücü ölçüsünde (*alâ kadri't-tâka*) yetkinliğe kavuşmayı arzu etmesidir. (*istikmâlu'n-nefsi'l-insâniyye*)” (İbn Sînâ&Fahreddin er-Râzî (Kaya): 1)

Hikmet tanımının tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirildiği *Uyûnu'l-hikme*'den aktarılan yukarıdaki tanım başka ifadelerle *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 3.9'da da geçer:

“*Hikmet*... insan nefsinin eylem ve bilgi düzleminde mümkün olan yetkinliğine ulaşmasıdır. Bilgi alanında ulaşması, mevcutları oldukları şekilde tasavvur eden ve önermeleri oldukları şekilde tasdik eden olmasıdır. Eylem alanında ulaşması ise, adalet denilen huyun insanda meydana gelmesidir. Bazen herhangi bir huy meydana gelmese bile düşünen (*nâtık*) nefsin nazarî ve amelî makulleri kuşatma bakımından yetkinliğine hikmet denir.” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 3.9: 200; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Afifi): 3.9: 260).

İnsana özgü gücün yetkinliğinin başka bir yönüyle ifadesi, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta *aklî bir âlem olma (âlemin aklî)*³⁹ ve *insanî bir rab haline gelme* olarak ifade edilmektedir. Yani insan bu bilgileri elde ettiğinde, kendisine özgü nazarî gücü yetkinleşir, avâmdan ayrılıp havâs arasına girer, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanan bir bilge (*hakîm*)/aklî âlem olur, neredeyse kendisine ibadet edilebilecek insanî bir rab haline gelir:

“Hikmet erdemi ile ki iffet ve şecaatin üçüncüsüdür, nazarî hikmet kastedilmez. Çünkü onda ortada olmak kesinlikle aranmaz. Aksine onunla, dünyevi fiiller ve tasarruflardaki amelî hikmet kastedilir... Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalet'tir. Adalet, nazarî erdemin dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz, mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevi özellikleri de kazanan kimse, *neredeyse*

³⁸ İbn Sînâ'nın burada, tasavvur ve tasdik bilgisini, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*'te geçtiği şekliyle tasavvur ve tasdik eylemlerinin kendisine yöneldiği bilinenler için kullanıldığına dikkat edilmelidir.

³⁹ *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta geçen bu ifadenin, farklı bir harekeme tercih edilerek “aklî bilen (âlimun aklî)” olarak çevrilmesi de mümkündür (Durusoy). Ama aynı ifade, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'dan önce yazdığı düşünülen *fi aksâmi'l-hikme*'de de geçmektedir. (“Böylece nefsi bu bilgi ile değer kazanır, yetkinleşir, var olan âleme benzeyen akledilir bir âlem hâline gelir ve âhiretteki en yüce mutluluğa hazırlanmış olur.”) Kaya, M. C. (2020), “İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmi'l-hikme ve tafsilihâsı Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1: 1-40.

[*insanî bir rab (rabben insâniyyen)*] haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibâdet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.” (İbn Sînâ 2005, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II* (Türker, Demirli): 10.5: 204; İbn Sînâ 1960, *eş-Şifâ: İlâhiyyât (2)* (Mûsâ, Dünyâ, Zâyed): 10.5: 455).

İnsanı neredeyse kendisine ibadet edilebilen insanî bir rab haline getiren, Allah'ın yeryüzündeki halifesi mertebesine ulaştıran şey; nazarî ve amelî felsefenin incelediği şeyler ile ilgili tasavvur ve tasdik bilgisini elde etmesi olduğundan, bu şeyler ile ilgili tasavvur ve tasdik bilgisinin ne olduğu konusu önem arzeder. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta insanın aklî bir âlem haline gelmesini sağlayan bilgiler şu şekilde ifade edilir:

“Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin sûretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin sûretinin kendisinde resmolmasıyla *aklî bir âlem* haline gelmektir.” (İbn Sînâ 2005, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II* (Türker, Demirli): 9.7: 172; İbn Sînâ 1960, *eş-Şifâ: İlâhiyyât (2)* (Mûsâ, Dünyâ, Zâyed): 425-426).

İnsanın nazarî gücünün kendine özgü yetkinliğinin neleri ve nasıl bilmeyi içerdiğini açıklayan yukarıdaki paragraf, bütün varolanlarla ilgili nazarî ve amelî bilimlerin insanı mutluluğa ulaştırmak için elde etmeyi gaye edindiği tasavvur ve tasdik bilgisinin mahiyetini göstermesi açısından da önemlidir. Buna göre ister eylemler isterse eylemlerimizden bağımsız olsun bütün varolanlar hakkındaki tasavvur ve tasdik bilgileri en nihayetinde insanın müdahalesinden bağımsız bir işleyişe ve düzene sahiptir ve olması gereken insana özgü eylem, insanın bu işleyişi yalnızca keşfidir; yani bu nizamın insanda resmolmasıdır; yani “mevcutları, oldukları şekilde tasavvur eden ve önermeleri, oldukları şekilde tasdik eden” olmasıdır. Bu da, yukarıda da geçtiği üzere, nazarî akıl gücünün kendisine özgü eylemleri olan tecrid yoluyla ilk bilgileri tasavvuru; ve tasavvur ve tasdik [tanım ve kıyas] yoluyla yeni bilgiler elde etmesiyle olur.

Dolayısıyla insanın dünya ve ahiretteki mutluluğu, insanın, ister eylem ister eylemden bağımsız olsun, kendi müdahalesinden bağımsız olan varolanlarda (*eşyâ, umûr*) bulunan tasavvur ve tasdik bilgisini ‘oldukları şekilde’ tasavvur ve tasdik etmesine bağlıdır. Bunun gerçekleşmesiyle kişi, bilge/aklî bilen olur. Buna imkân veren şey de, insan doğasıdır; yani insana özgü güç olan nazarî akıl gücünün bütün varolanları ‘oldukları şekilde’ tasavvur ve tasdik edebilmesidir. Dünya ve ahiret mutluluğunun kaynağı olduğu için, insanın yapması gereken ilk şey; kendi doğasını araştırmaktır.⁴⁰

⁴⁰ Nazarî akıl gücünün, görme, koklama, vehim gibi bir güç olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu gücün kendisine özgü eylemleri de daha iyi anlaşılabilir.

-Nasıl ki görme gücü önüne görebileceği bir nesne geldiğinde eğer bozuk değilse görürse, nazarî güç de karşısına düşünebileceği, tasavvur ve tasdik eylemini gerçekleştireceği bir nesne geldiğinde, tasavvur ve tasdik eylemini yapar.

-Nasıl ki görme gücünün nesnesi görülebilir, koklama gücünün nesnesi koklanabilir olanlarsa, nazarî akıl gücünün nesnesi de yalnızca bilinebilir olanlardır. Diğer bir deyişle her gücün kendisine özgü eylemini yönelttiği bir idrak nesnesi vardır. Tasavvur ve tasdik etme eylemlerini kendisine yönelttiğimiz varolanlar (*eşyâ, umûr*), ister eylemlerimiz isterse de

Diğer bir deyişle, nazarî akıl gücünün, kendisine özgü olan bu eylemleri, yani insanın maddeden soyutlanmış tümel aklı anlamları tam bir soyutlama (*tecrîd*) ile tasavvur etmesi ve aklı bilinenlerden tasavvur ve tasdik yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşma eylemlerini, nasıl gerçekleştirdiğini ‘olduğu şekilde’ ortaya koymaktır:

[18] İnsanın, akıl sahibi olması yönünden yetkinleşmesi, yerinde açıklanacağı üzere, gerçeği (hak) gerçek olduğu için ve iyiyi de onunla amel etmek ve onu elde etmek için bilmesindedir. İnsanın ilk fitratı ve apaçık bilgilerinin (*bedihi*) ise tek başlarına bu yetkinliğe yardımları azdır. Yetkinliğe ulaşma yolunda insanın elde ettiği şeylerin çoğu, çaba gerektiren bir kazanımla (*iktisab*) elde edilmektedir. Bu kazanım, bilinmeyenin kazanılmasıdır. Bilinmeyi kazandıran şey ise bilinendir.

Durum böyle olunca insanın öncelikle bilinenden bilinmeyi nasıl elde edeceğini, bilinenlerin, bilinmeyenin bilgisini vermeleri için kendinde durumu ve düzenlenişinin nasıl olacağını bilmesi gerekmiştir. Yani bilinenler, zihinde zorunlu bir düzene girdiklerinde ve o bilinenlerin sureti sözkonusu zorunlu düzende karar kıldığında zihin onlardan, bilmeyi amaçladığı bilinmeye geçerek onu bilecektir. (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.3: 10; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvâni): 1.3: 16-17).

Yani İbn Sînâ’ya göre insanın mutluluğunun ilk adımı, bilinenden bilinmeyi elde etmenin, yani talimin öğrenimidir. İnsanın bilinenden yola çıkarak bilinmeye ulaşmayı, yani nasıl öğreneceğini kendisinde öğrendiği ilim ise mantıktır. Mantık bu açıdan talimi/öğrenmeyi öğreten alet ilmidir (*organon, âletün fi’l-felsefe*). Mantığın alet ilmi olması, diğer ilme madde olarak değil ama ölçü olarak yardımcı olması anlamındadır:

Mantığın alet olması ise (diğer ilimler için) yardımcı (ilim) olmasındandır; ama her türden yardım değil. Çünkü bir bilgi, diğer bir bilgi konusunda bazen madde olarak bazen de kesinlikle madde olmaksızın kıstas/mikyâl ve ölçüt/mîzan olma tarzında yardım eder; her ne kadar bir açıdan ölçütün (*miyar*) bir bölüm veya madde kılınması mümkün olsa da! Örneğin “Her hareket eden cisimdir ve nefis cisim değildir.” deyip de bununla yetinip “Öyle ise nefis hareket eden değildir.” sonucunu çıkardığımızda kesinlikle burada mantıkî bir madde bulunmaz ve mantık, bu konuda hiçbir açıdan madde olma bakımından yardımcı olmaz; tersine bu işlemin (*te’lif*) sonuç verici olduğunu bize bildiren bir kıstas (*mikyâl*) olması bakımından yardım eder. Bunun yerine ister tanımlardan bir tanım veya betimlerden bir betim geçse de (böyle bir misalde de durum) aynı şekildedir.

Öyle ise mantık, onun (ilimlerdeki bilginin) ölçülüp tartılması konusunda yararlıdır; tartılıp

eylemlerimizden bağımsız varolanlar olsun, tasavvur eylemine konu olan bir tasavvur edilene, tasdik eylemine konu olan bir tasdik edilene sahiptir.

-Nasıl ki herkesin gözü aynı derecede iyi göremezse, herkesin nazarî akıl gücünün aynı derecede iyi eyleyememesi de mümkündür. Böylece tasavvur ve tasdik etme eyleminin ‘oldukları şekilde’ olmadığı seviyelerinin olduğu da açıktır.

İnsan eylemlerinden bağımsız bir varolan (*eşyâ, umûr*) örneği olarak limonun dışta tek bütün bir varlığı olsa da, bu bütündeki limon görüntüsü görme gücünün, limon kokusu koklama gücünün, limon tadı tatma gücünün nesnesidir. İnsanın nazarî akıl gücüne özgü tasavvur etme eyleminin nesnesi bu örnekte dıştaki limonda bulunan limonluk anlamı; tasdik etme eyleminin nesnesi ise bu anlamda içerilen önermelerdir. Gözün, limonu, kendisinde bulunan bir aksaklık veya önündeki bir engelden dolayı ‘olduğu şekilde’ görmemesi mümkün olduğu gibi, nazarî aklın da benzer sebeplerle limondaki limonluk anlamını ve bu anlamda içerilen önermeleri ‘olduğu şekilde’ tasavvur ve tasdik etmemesi mümkündür. Benzer şekilde, nazarî akıl gücü, cesur bir kişide bulunan cesaret anlamından yola çıkarak cesaret eylemi ile ilgili tasavvur ve tasdik bilgisi elde edebilir. Yine nazarî akıl gücünde bulunan bir aksaklıktan veya nazarî akıl ile nesnesi arasında bulunan bir engelden dolayı cesaret anlamı ile ilgili bu cesur kişiden yola çıkarak ‘olduğu şekilde’ olmayan bir tasavvur ve tasdik bilgisi elde edebilir. En önemlisi, insanın, nazarî akıl gücüne özgü eylemleri olan tasavvur ve tasdik etme eylemleri üzerine de, ‘olduğu şekilde’ bir tasavvur ve tasdik bilgisi elde etmesi mümkün olduğu gibi ‘olduğu şekilde’ olmayan bir tasavvur ve tasdik bilgisi elde etmesi de mümkündür.

ölçülenin bir bölümü olması konusunda kesinlikle bir yarar sağlamaz. (İbn Sînâ 1964, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* (Zayed): 1.2: 11-12)⁴¹

İbn Sînâ mantığın felsefenin aleti olduğu konusunda herhangi bir şüphe duymamakla birlikte⁴² şerhlerde aktarılagelen mantığın felsefenin bir kısmı mı aleti mi olduğu konusundaki tartışmaları gereksiz görür. Çünkü bu, tamamen kişinin felsefeden ne anladığına bağlıdır. Her türlü nazarî çabayı felsefe olarak değerlendiren biri için mantık felsefenin bir kısmı iken, felsefeyi şeyleri zihinde ve dışta olmaları bakımından incelemek olarak gören biri için mantık felsefenin aletidir (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.2: 9; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvânî): 1.2: 15-16).

Ama mantığın felsefenin bir aleti mi kısmı mı olduğu konusundaki incelemeyi gereksiz görmesine karşın İbn Sînâ'nın incelemeye değer gördüğü konu, bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edildiği bir alet olarak mantığın kendisi için nasıl bir alet olduğu problemidir. Çünkü mantık burada hem öğrenilen ilim hem de öğreten alet ilmi, yani sînâattir. İbn Sînâ bu probleme cevap olarak öğretim çeşitlerini sayar ve “mantığın hepsinin öğrenilmesinde mantığın hepsine gerek duyulmadığını” vurgular:

Öncelikle bize göre öğretim (*tâlim*) iki yönde olur:

(a) Bilinmemeye durumu olan bir şeyin bilgisini verme/anlatma (bilgilendirme) tarzındaki öğretmedir; tıpkı üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olduğunun öğretilmesi gibi.

(b) Anımsatma (*tezkiir*) ve hazır/uygun hâle getirme/düzenleme (*i'dad*) tarzında olan öğretim... Sonra mantık ilminde öğrenilen şeylerin bir kısmının öğretimi (talimi) anımsatma (*tezkiir*) ve düzenleme (*i'dad*) tarzında; bir kısmı varsayım (*vaz'* etme), bir kısmı ise çıkarım (*nitâc*) ve kanıtlama (*ihiticâc*) tarzındadır...

Bu yüzden *mantığın hepsinin öğrenilmesinde, mantığın hepsine gerek duyulmaz*. Tam tersine kazanma/kesb yoluyla öğrenilen bölüm için anımsatma ve hazırlayıp düzenleme yoluyla öğrenilen kısma gerek duyulur. Öyle ki kazanma ve kanıtlama yoluyla öğrenilen bölüm, anımsatma ve hazırlayıp düzenleme yoluyla öğrenilen bölüm ile değerlendirilir (ona başvurulur). Dolayısıyla mantığın kanıtlama yoluyla öğrenilen bölümü gerçekte kendisinde ihtilafa düşmenin çok az meydana geldiği bölümü olur. (İbn Sînâ 1964, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* (Zayed): 1.2: 15-16).

Diğer bir deyişle mantıkta öğrenilen şeylerin öğrenme tarzı birbirinden farklı olduğu için öğrenilen şey ile öğrenme tarzı birbirinin aynı olmayacaktır. Böylece kendi içinde öğrenilen çeşitli öğrenme tarzlarıyla öğrenilen mantığın kendisi, başka ilimleri öğrenmek için de gerekli olan öğrenme tarzlarını inceler. Daha bilinen ifadesiyle mantık, bilinenlerden bilinmeyenlerin hangi öğrenim tarzlarıyla elde edileceğini inceleyen bir alet ilmidir.

⁴¹ *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* tercümelerinde, bu eserin Durusoy tarafından yayına hazırlanmakta olan tercümesinden yararlanılmıştır.

⁴² İbn Sînâ Fâdîlu'l-müteahhirin nisbesiyle Fârâbî'ye atıf yaparak mantığın alet ilmi olduğu konusunda en iyi açıklamayı Fârâbî'nin yaptığını belirtmektedir: “Her ne kadar müteahhir dönemin en üstününün (*Fâdîlu'l-müteahhirin*)'in; sonraki dönem (şarih-filozofların) en üstünü Fârâbî'nin, mantığın felsefenin bir bölümü değil de bir alet olduğu görüşünde olanı destekleme hususunda söyledikleri, bu konuda söylenmesi mümkün olan şeylerin en tamamı (en iyisi) olsa da! (mantığın zikrettiği şekilde tasavvur edilmesi gerekir.)” (İbn Sînâ 1964, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* (Zayed): 1.2: 11)

Bilinenden bilinmeyen nasıl elde edildiğini incelemek, İbn Sînâ'ya göre, mahiyetlerin üç varlık tarzından, zihinde olanla ilgilidir. Çünkü şeyler ancak zihne kıyasla bilinmeyen ve zihne kıyasla bilinendir:

Şeyler hakkında düşünmeyi ve onları bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız. Bu durumda şeylere zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller ilişir ve biz, özellikle de düşünce ile bilinmeyenleri elde etmeyi amaçlıyorsak ve bu da bilinenlerden hareketle oluyorsa kaçınılmaz olarak şeylerin tasavvurda sahip olduğu bu halleri dikkate alma gereği duyarız. Şeyler hiç kuşkusuz ancak zihne kıyasla bilinmeyen ve yine aynı şekilde zihne kıyasla bilinendirler.

Şeylere ilişerek bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere ulaşmamızı sağlayan hal ve ârız, şeylere tasavvurda ilişen hal ve ârızdır, ancak bununla birlikte şeylerin zatında sahip oldukları da mevcuttur. Şu halde zorunlu olarak bu halleri, onların niceliğini, niteliğini ve iliştikleri şeyde nasıl itibara alındıklarını bilmemiz gerekmektedir...

[17] İşte bu tür bir incelemeye, Mantık ilmi denir. Mantık, bilinmeyen bilgisine ulaştırmaları bakımından zikredilen şeyleri ve başka bir bakımdan değil de bu bakımdan onlara ilişen şeyleri incelemektir (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.2: 8-9; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvâni): 1.2: 15-16).

Burada İbn Sînâ talimin nasıl işlediğini metafizik ve fizik/nefsten yardım alarak açıklamaktadır. İbn Sînâ'ya göre mahiyetler kendinde, zihinde ve dışta bulunur. Mahiyetler zihinde ve dışta bulduklarında bazı özellikler kazanırlar. Mesela mıkna'tis dışta iken demiri çeker ama zihinde iken çekmez (*eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*). Mahiyetler zihinde iken tümellik, tikellik vb. özellikler/haller kazanırlar. Bilinen ve bilinmeyen olmak da, zihinde olması bakımından mahiyete ilişen arazlardandır. Bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyene ulaşmak istediğimizde de zihinde olması bakımından mahiyetlere ilişen halleri bilmemiz gerekir. Çünkü bir şeyi düşünmek ve bilmek, öncelikli olarak o şeyi tasavvur etmeyi gerektirir. Tasavvur da, ister müfred olsun ister mürekkebe olsun, o şeyin suretinin zihinde meydana gelmesidir. Bir şey zihinde meydana geldiğinde zihinde olması bakımından özellikleri doğrudan kazanır.

Ama mantıkçı, mahiyetlere zihinde bulunması bakımından ilişen özelliklerin tamamını ele almaz. Nasıl ki bir mimarın ev yapmada kullanacağı ahşabın, ev yapımında gerekli olan -dayanıklılık, sertlik gibi- özellikleri dışındaki -örneğin bitkinin nefse sahip olması gibi- özelliklerini bilmesine gerek yoksa; mantıkçının da, mahiyetlere zihinde ilişen özelliklerden bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmayı sağlayanların dışındaki özellikleri bilmesine gerek yoktur. Zihinde bulunan ve mahiyetlere ilişerek bilinenden bilinmeyene ulaştıran eklentiler (*hâl, ârız, heyet, sıfat*) ise bilinen ve bilinmeyenlerin durumuna göre ayrıntılandırılır. *el-İşârât ve 't-tenbîhât* ve *en-Necât*'ta olduğu gibi *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'de de bilinenler ve bilinmeyenler birbiriyle karşılıklı olup hem bilinenler hem bilinmeyenler tasavvur ve tasdik yönünden bilinir veya bilinmez. Mantıkçının gayesi de zihinde olması bakımından mahiyetlere ilişen arazları, bilinmeyen bir tasavvur ve tasdik meydana getirip getirmemesi yönünden incelemektir:

[19] Bir şey, iki yönden bilinir (*enne 'ş-şey' yu 'lem min vecheyn*). Birincisi sadece tasavvur edilmesidir (*en yutesavvera fakat*)...

İkincisi ise tasavvurla birlikte bir tasdik bulunmasıdır (*en yekûne mea 't-tasavvur tasdikun*)...

[20] Aynı şekilde bir şeyin bilinmemesi de iki yöndendir (*eş-şey' yuchelu min vecheyn*).

Birincisi tasavvur yönündendir (*min ciheti 't-tasavvur*).

İkincisi ise tasdik yönündendir (*min ciheti 't-tasdik*).

Dolayısıyla bunlardan her birinin bilinmesi ancak kazanım (*kesb*) ile olur...

[21] İşte Mantık ilminin gayesi, zihne yalnızca şu iki şeyin bilgisini vermektir. Bunlardan ilki, insanın şunları bilmesidir:

(a) Tasavvuru gerçekleştiren söz, şeyin zatının hakikatini tarif etmek için nasıl olmalıdır; (b) şeyin zatının hakikatine ulaştırmasa bile ona delalet etmesi için nasıl olur; (c) o işlevi görmediği halde gördüğünü hayal ettirmesi durumunda nasıl fasit olur ve niçin böyle olur; (d) bunlar arasındaki ayrımlar nelerdir?

İkincisi ise, yine insanın şunları bilmesidir:

(e) Tasdiki gerçekleştiren söz, hakiki anlamda kesin ve çelişmesi imkânsız bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur; (f) kesine yakın bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur...

Söz konusu iki amaca yönelip bu sanatı öğrenen kimse bu iki amacın bilgisine ulaştıracak öncüllere ihtiyaç duyar. İşte bu sanat, Mantıktır. (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.3: 10-12; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvâni): 1.3: 17-19).

Zihinde mahiyetlere eklenerek, bilinmeyen bir tasavvurun bilgisini elde etmeyi sağlayan heyet ve sıfat, *el-İşârât ve 't-tenbîhât* ve *en-Necât*'ta *el-kavlu 'ş-şârih* olarak geçen ama burada bunlara verilen ortak bir adın bulunmadığı söylenen şeydir. Zihinde mahiyetlere eklenerek, bilinmeyen bir tasdik bilgisini elde etmeyi sağlayan heyet ve sıfat ise, *hüccettir*. Dolayısıyla mantıkçı, vereceği tasavvur ve tasdik seviyesi bakımından bu iki kısmı, *el-kavlu 'ş-şârih* ve *hücceti* inceler. Diğer bir deyişle tasavvuru gerçekleştiren sözün, nasıl olursa tam, nasıl olursa eksik olacağını; tasdiki gerçekleştiren söz nasıl olursa burhânî, nasıl olursa eksik olacağını araştırır.

Neticede İbn Sînâ'ya göre ilm/marifetin kısımları olan tasavvur-tasdik ayrımının merkezinde olduğu konu talimdir. Talim bilinenden bilinmeyenleri elde ederek nefsin yetkinleşmesi ve bunun içinde öncelikle bilinenden bilinmeyi elde etmenin kendisinin nasıl olacağını öğrenmesi yoluyla olmaktadır. Diğer bir deyişle tasavvur-tasdik ayrımı, öğrenen yönüyle, öğrenilen yönüyle ve öğrenimin kendisi yönüyle talimle ilişkili olarak görülebilir. Öğrenen/öğreten yönüyle talimin tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkisi, insana özgü güç ve yetkinliğini sağlayan fiiller olması dolayısıyladır. Öğrenilen yönüyle talimin tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkisi, insana özgü gücün fiillerini üzerinde eylediği nesnelere olarak nazârî ve amelî felsefeye dair tasavvur ve tasdik bilgisi bulunması dolayısıyladır. Öğretimin kendisi yönüyle talimin tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkisi ise doğrudan bilinenden bilinmeyi elde edilme yolunu inceleyen mantığın tanımı, konusu ve gayesinin incelenmesi dolayısıyladır. Ama mantık aynı zamanda kendisiyle öğrenilendir.

Tasavvur-tasdik ayrımının problematik bağlamının talim olduğu, İbn Sînâ öncesinde tasavvur-tasdik ayrımının açık bir şekilde görüldüğü Fârâbî'de geçen bağlamlarda da görülmektedir.

1.2. Tasavvur-Tasdik Ayrımının Mantığın İlkesi Haline Gelme Süreci: İbn Sînâ'nın Mantık ve Mantık Bölümü İçeren Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı

İbn Sînâ, bütün mantık eserlerinde mantığın bölümlendirmesini aynı şekilde yapmamaktadır. Bazı mantık eserlerinde tasavvur-tasdik ayırımına yer vermezken, bazı mantık eserlerinde burhandan sonrasını ele almaz. Bazı mantık eserlerinde ise mantığa yalnızca hatâbe ve şiiri değil aynı zamanda Porphyrios'un *Giriş (Eisagôgê, el-Medhal)* eserini de dâhil ederek mantığı dokuz bölüm halinde ele alır.

İbn Sînâ'nın mantık ve mantık bölümü içeren eserlerinde tasavvur-tasdik ayırımı, kronolojik yazım sürecinin bütün dönemlerinde yapılmaktadır. Ama her döneminde bu ayırım geçtiği eserde aynı konumda değildir. Hatta en son eserlerinde mantık için merkezî bir konumda yer alan bu ayırım, ilk dönem mantık eserlerinde yer verilmeyecek kadar önemsiz görülmüştür. Ancak İbn Sînâ'nın kronolojik yazım sürecinin sonlarında tasavvur-tasdik ayırımını mantığın kurucu ilkesi haline getirdiği görülmektedir.

Bu bölümde İbn Sînâ'nın özellikle mantık ve mantık bölümü içeren eserlerinde tasavvur-tasdik ayırımının yeri araştırılmış, İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayırımını, mantığın ilkesi haline getirme süreci gösterilmiştir.

1.2.1. İbn Sînâ'nın Buhara Dönemi (1002 öncesi) Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayırımı

İbn Sînâ'nın Buhara'da bulunduğu dönemde çok erken yaşlarda iken yazdığı eserleri, tasavvur-tasdik ayırımını nasıl kullandığı, bu ayırımı nasıl alımladığı ve dönüştürdüğünü gösterecek olması açısından oldukça önemlidir. İbn Sînâ'nın bu dönemde yazdığı konusunda ortak kanı bulunan eserlerinden günümüze ulaşanlar oldukça azdır. İbn Sînâ'nın Buhara döneminden günümüze ulaşmış olan eserleri içinde tasavvur-tasdik ayırımı açısından en önemlisi kuşkusuz mantık, nefis ve metafizik bölümleri içeren câmi bir eser olan *Kitâbu'l-mecmû'* veya diğer adıyla *el-Hikmetü'l-Arûziyye'* dir. Ama bu eserin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.

1.2.1.1. *Kitâbu'l-Mecmû'* veya *el-Hikmetü'l-Arûziyye'* de Tasavvur-Tasdik Ayırımı

Bu eser günümüze eksik tek bir yazma aracılığıyla ulaşmıştır. İbn Sînâ'nın 'câmi' yazım yönteminin ilk örneği olan bu eserde mantık, fizik, nefis ve metafizik bölümleri bulunur. Bütün bölümlerde yazmadan kaynaklanan eksiklikler bulunmaktadır. Eserin bölümlerinin yazmadaki karşılık geldiği varaklar, eserin girişinde Muhsin Salih tarafından kaydedilmiştir. Burası yazmanın içeriğini de göstermesi açısından önemlidir. Mantık kısmının yazmadaki karşılığı Salih'in aktarımıyla şu şekildedir:

1V Okunamıyor
1Z Mukaddime [eksik]
2V-5Z Mekulat
6V-7Z[6Z]: s9 İbare hakkında [eksik]
[7V-7Z:s9 Kıyas hakkında]
7Z: s10-8Z: s5 Burhan

8Z: s6-10V: s7 Tanım hakkında
10V: s7-31V Cedel hakkında
31Z-34V: s5 Sofistika kitabının manaları hakkında
34V: s5-45V Hatabe hakkında
45Z-48Z: s13 Şi'riyyat hakkında
48Z: s14-50V Ahlak ve nefsâni infîaller hakkında

Metnin burhan bölümüne kadarki kısmında büyük eksiklikler bulunmasına rağmen bu içerikten, ilk bakışta, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın mantık bölümünün dokuz kitap içeren yapısını ilk eserlerinde de kullandığı çıkarılabilir. En azından İbn Sînâ'nın, hatabe ve şiirin mantığa dâhil edilmesiyle ilgili gençlik yıllarında da bir problem görmediği açıktır. Ama daha dikkatli bakıldığında bu çıkarım problemlili hale gelir. Çünkü ibare sonrasında burhana giriş niteliğinde kıyas ile ilgili bir başlık yoktur. Ayrıca şiir bölümünden sonra "ahlak ve nefsanî infialler hakkında" başlıklı bir bölüm mantığın inceleme alanında yer alır. En önemlisi metnin burhan bölümüne kadarki kısım ciddi eksiklikler içerir. Bazı varakların kaybolmuş veya araya girmiş olma ihtimali bulunsada ibare bölümünün sonu ile fizik bölümüne kadarki geçişler satır ortalarından başladığı için burhan sonrasında -en azından bölümler arası geçiş sayfalarında- eksiklik olmadığı düşünülmelidir. Bu yüzden yazmadan kaynaklanan eksiklikler, burhan bölümünden önceki kısımlardadır.

Burhandan önceki kısımların yazmadan kaynaklanan eksikliklerini incelemek gerekirse öncelikle mukaddime kısmının (1: 31-32) eksik olduğu görülür. Mantığın yararının anlatıldığı kısım, mantık sanatını açıklamaya gelince biter. İbn Sînâ burada mantığı hem *sinâat* hem *ilm* olarak kullanır.

Bu kısmı ilk bakışta kategoriler olduğunu düşündüren dört varaklık kısım (2-5: 32-39) takip eder. Ama daha yakından incelendiğinde, bu kısmın aslında metafiziğe ait olduğunu düşünmek daha mümkün görünmektedir. Bunun tek nedeni bu kısmın içeriğinin *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta incelenen mevcuda mevcut olması bakımından ilişen arazlardan kuvve-fiil, vâcib-mümkün, kadim, külli, tam, önce gibi kavramlarla ilgili açıklama içeriyor olması değildir. Aynı zamanda İbn Sînâ, burada açıkça mantık kitabına gönderme yapmaktadır: "...lâzım ve zâtî arasındaki farkı mantıkta anladığım üzere.... (*kemâ fehimte'l-fark beyne'l-lâzım ve'z-zâtî fi'l-mantık*)" 33. Bu kısım gerçekten mantığın başında bulunan kategorilerin bir bölümü ise; İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Mekûlât*'ta kategorilerin inceleme yerinin metafizik olması gerektiği halde kendisinin yazım geleneğine uyarak kategorileri mantığın başında inceleyeceğini söylemesi ile uyumludur. İbn Sînâ'nın bu düşünceye en baştan beri sahip olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Ama burada (*el-Hikmetü'l-Arûziyye*) geçen mantığa gönderme, bu kısmın açıkça mantık alanı dışında düşünüldüğünü göstermektedir. Bu yüzden, burada, varak karışması ihtimali daha yüksektir.

Bu kısmı takip eden ve muhakkik tarafından ibâre bölümü olarak sunulan iki varaklık kısım ise ilk varakının (6: 41-42) ibareden, ikinci varakının ise (7: 42-43) kıyastan olduğunu düşünmek mümkündür. Bunun tek nedeni ikinci varakın sonunda yaygın olarak kıyastan sonra başlayan burhan

bölümünün başlıyor olması değildir. Aynı zamanda bu bölümün içeriğinde kıyasın maddeleri ele alınmaktadır. Böyle düşünüldüğünde ibare ile burhan arasında neden kıyas bölümünün bulunmadığı konusu problem olmaktan çıkar.

Böylece İbn Sînâ'nın günümüze -eksik de olsa- gelen mantık bölümü içeren, bilinen en erken dönem eseri *el-Mecmû'* veya diğer adıyla *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de, mantığı, -burhan bölümü öncesindeki eksik gelen kısmın yukarıda belirtilen problemlerine rağmen- *eş-Şifâ*'daki gibi dokuz bölüm olarak bölümlendirdiğini düşünmemize bir engel yoktur. Eksik parçalar, İbn Sînâ'nın mantığı burada bu bölümlendirmeden farklı olarak kurduğunu göstermeye yetmez. Şiir kısmı ile fizik bölümü arasında yer alan "Ahlak ve nefsanî infîâller hakkında" başlıklı fasılın şiir kısmında; "Tanım hakkında" başlıklı fasılın burhan kısmında yer aldığı düşünülebilir.

İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'deki mantık bölümünü, *eş-Şifâ*'daki gibi bölümlendirmiş olsa da, *eş-Şifâ*'da olduğu gibi burada da, mantığın başka bir şekilde bölümlendirilmesinin ilkesi olan tasavvur-tasdik ayırımına da yer verir. İbn Sînâ'nın bu eserinde yaptığı tasavvur-tasdik ayırımı, bütün mantığı kuracak şekilde değildir. Tasavvur-tasdik ayırımının müstakil olarak ele alındığı fasıl, burhan bölümündeki "Tanım Hakkında (*Faslun fi'l-hadd*)" başlığını taşımaktadır. İbn Sînâ bu fasılda, bilgi veya marifeti değil *i'tikâd* tasavvur ve tasdik olarak ayırmaktadır:

"Hadd hakkında

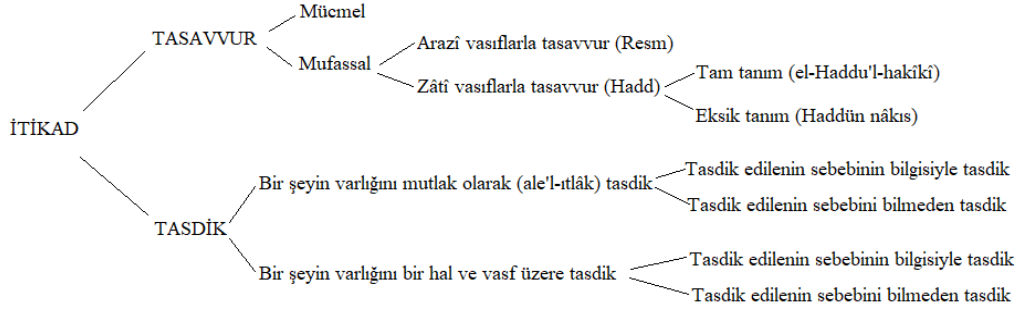
Her itikad ya tasdik ya tasavvurdur (*Küllü i'tikâd fe-immâ tasdik ve immâ tasavvur*).

Tasdik ya bir şeyin vücudunu ale'l-ıtlak tasdiktir veya vücudunu bir hal ve vasf üzere tasdiktir...

Bir şeyin tasavvuru ya isminin kendisine delalet etmesi hasebiyle mücmeli olan tasavvurdur (*tasavvurun lehu mücmel*), ya da nitelik ve sıfatlarının kendisine delalet etmesi hasebiyle mufassalı olan tasavvurdur (*tasavvurun lehu mufassal*)..." (İbn Sînâ 2007, *el-Hikmetü'l-Arûziyye* (Salih): 45).

İbn Sînâ'nın bu fasılda *ilm* veya *marifet* yerine *itikad* tasavvur ve tasdik olarak ayırmasının vurgulanan bir açıklaması metinde yer almamaktadır. *İtikad* İbn Sînâ'nın daha sonra yazdığı eserlerinde yalnızca tasdikle ilişkilendirildiğinden bölünen olarak *itikad*'ın geçmesi açıklanması gereken bir problemdir. Metinde ne tasavvur ve tasdikten bölüneni olan *itikad* ne de tasavvur ve tasdikten tam tanımı yapılmamıştır. Bu sebeple metinde tasavvur ve tasdikten bölüneni olarak niçin *itikad*'ın yer aldığını ve burada *itikad*'ın ne anlama geldiğini tespit etmek güçtür.

Bu eserde tasavvur ve tasdik ile ilgili yapılan açıklamaların bölme yoluyla yapıldığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, *itikad* alt bölümlerine ayrılarak tarif edilmektedir. Alt bölümlerden tam tasavvur gerçekleştiren hakîkî tanımın tam tanımı yapılmıştır. Burada yapılan bölmeye göre *itikad*'ın alt bölümleri şu şekildedir:



Şekil 4 el-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye'de tasavvur-tasdik ayrımı, 45-46.

Tasavvur-tasdik ayrımının yapıldığı bu fasıl tanım ile ilgili olduğu için İbn Sînâ burada özellikle tasavvur ile ilgili daha ayrıntılı bir bölümlendirme yapmaktadır. Tasavvur ile ilgili metnin hemen devamında “Tanımın ilkeleri (*Mebâdiu'l-hadd*)” başlıklı bir fasıl bulunmaktadır. Tasdik ile ilgili yukarıdaki bölümlendirmeye ek açıklamalar metnin günümüze gelen kısımlarında eksik bulunmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi kıyas bölümünün son kısmı olma ihtimali yüksek olan ama eseri hazırlayan tarafından “Kaziyyelerin ihtilâfı hakkında” başlıklı fasılın devamı olarak getirilmiş yedinci varakta (7: 42-43) İbn Sînâ'nın daha sonraki bazı eserlerinde tasdiklerin ilkeleri olarak da görülen kıyasın maddeleri konusu ele alınmaktadır. Ama bu açıklamaların baş kısmı eksiktir. Tasdik ile ilgili ayrıca “Retorik Kitabının Manaları Hakkında” başlıklı fasılda da farklı bir bölümlendirme yapılmaktadır.

İbn Sînâ her ne kadar beş sanatla ilgili kısmı tasavvur-tasdik ayrımını yaptığı tanım kısmından sonra getirmişse de *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de önce tasdik sonra tasavvur olarak yapmış, burhan bölümünde de önce tasdik ile ilgili açıklamaları getirmiştir. Bu sebeple tasavvur ve tasdik mahiyeti ile birbiriyle ilişkisini ortaya koyabilmek için, İbn Sînâ'nın bu eserdeki ayrımına uygun şekilde tasdik kısmını tasavvur kısmından önce incelemek uygun olacaktır.

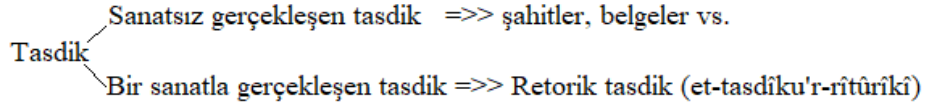
İbn Sînâ'nın tasdik ile ilgili tasavvur-tasdik ayrımının yapıldığı “Tanım hakkında” başlıklı bölümde yaptığı bölümlendirmede tasdik çeşitleri tasavvur kadar ayrıntılı bölümlendirilmemiştir:

Tasdik ya bir şeyin mutlak olarak (*ale'l-ıtlâk*) varolduğunu tasdiktir veya bir şeyin bir hal ve vasf üzere varolduğunu tasdiktir. Bunların tamamı ya tasdik edilen şeyin sebebini bilerek (*bi-ma'rifeti bi-sebebi'ş-şey'i'l-musaddak bihi*) veya [sebebini] bilmeden (*bilâ marifetin*) olur. (İbn Sînâ 2007, *el-Hikmetü'l-Arûziyye* (Salih): 45).

Burada yapılan bölümlendirme temelde “x vardır” ve “x y'dir” formunda ifade edilebilir. X'in niçin var olduğunu ve x'in niçin y olduğunu bildiğimiz durumdaki tasdik ile bilmediğimiz durumdaki tasdik de birbirinden farklıdır. X'in niçin var ve y olduğu ile ilgili sebep de tasdik seviyemizi belirlemektedir.

“Retorik Kitabının Manaları Hakkında” başlıklı fasılda tasdik türleri başka bir açıdan bölümlendirilmiştir. Buradaki ayrım her ne kadar yalnızca retorik tasdikini yerini göstermek açısından

çok genel yapılmış olsa da bu ayrıma göre tasdik, bir sanatla (sınâa) elde edilen veya sanatsız gerçekleşen tasdik olmak üzere iki çeşittir. Retorik tasdik, yani ikna, bir sanatla gerçekleşen tasdikler arasındadır.



Şekil 5 İbn Sînâ, *el-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de tasdik, 88.

Bir sanatla gerçekleşen tasdiklerle ilgili başka bir açıklama bu bağlamda yapılmamış olsa da, metnin devamında yapılan karşılaştırmadan cedelî ve burhânî tasdiklerin de bir sanatla gerçekleşen tasdikler olduğu anlaşılmaktadır. Retorik tasdiki gerçekleştiren söz zamîr ve temsil; cedelde tasdiki gerçekleştiren söz kıyas ve istikrâ; ilimlerde tasdiki gerçekleştiren söz ise talimler ve küllî kıyaslardır.

İbn Sînâ'nın burada yaptığı tasdik ayrımının, daha sonraki eserlerinde yaptığı ayrımındaki bir düşünceyle (*fikr, revîyye*) kazanılmayan ilk/evvelî tasdikler ile bir düşünce yoluyla elde edilen ikincil tasdiklere karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Şahitler, belgeler vs. ile bir sanat olmadan gerçekleşen tasdikler ilk tasdikler iken, tasdik çeşidine göre farklı adlar alan kıyas, istikra; zamir, temsil; talimler ve küllî kıyaslar yoluyla gerçekleşen tasdikler de ikincil tasdiklerdir. Bu açıdan buradaki *sınâatin el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki *fikr, en-Necât*'taki *revîyye* anlamında kullanıldığını söylemek gerekir.

Ayrıca yukarıdaki ilk tasdik taksiminde yer alan varlık sebebinin bilgisine sahip olmadığımız tasdiklerin ilk tasdikler; varlık sebebinin bilgisine sahip olduğumuz tasdiklerin ikincil tasdikler olduğunu söylemek de mümkündür.

Tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği fasılda tamamı bölme yöntemiyle yapılan tasavvur ile ilgili açıklamalar şu şekildedir:

Bir şeyin tasavvuru ya isminin kendisine delalet etmesi hasebiyle mücmeli olan tasavvurdur (*tasavvurun lehu mücmel*), ya da nitelik ve sıfatlarının kendisine delalet etmesi hasebiyle mufassal olan tasavvurdur (*tasavvurun lehu mufassal*). İkinci kısım bakımından bir şeyi tasavvur etmek, ya arazi vasıflarıyla olur ve resm olarak adlandırılır, ya da ona müsavi zati vasıflarıyla olur.

Bu vasıfların ya hakiki hal üzere gelmesi ve onun, zatının kendisiyle takavvüm ettiği manaların tamamına işareti içermesi gerekir, bu hakiki tanımdır (*el-haddü'l-hakikî*) ve tanımı, şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. Nazar ehlinin geneli (*âmmetü ehli'n-nazar*) onu 'Matlubu, kendisi dışındakilerden zâtı ile ayıran (*mümeyyiz*) veciz söz' olarak tanımlamaktadır; ya da hakikatinin tamamını getirmez, bu nâkıs tanımdır (*haddün nâkıs*). Âmmе şeylerin, kendilerine adın delalet ettiği bütün olarak (*bi'l-cümle*) tasavvuruyla yetinmektedir. Âmmе derecesinden yükselmek isteyen kişi... [eksik metin]" (İbn Sînâ 2007, *el-Hikmetü'l-Arûziyye* (Salih): 45).

Bu pasajda tasavvurun tam tanımı yapılmamış ama tam tasavvur veren gerçek tanımın şeyin mahiyetine delalet eden söz olduğu şeklindeki tanımı yapılmıştır. Mahiyete delalet eden söz, şeyin zatını kaim kılan manaların tamamına işaret etmelidir. Ama bu durum şeyin varlıktaki suretine denk

aklî suretinin tasavvuru için yeterli değildir. Avâm seviyesinden yükselip filozof olmak için çaba gösteren kişinin, şeyleri bu şekilde ve hatta sadece zâtî vasıflarıyla değil bütün eklentileriyle tasavvur etmesi gerekmektedir:

“Onların mertebesinden yükselmek isteyen kişi, tasavvuru, şeyin varlığını diğerlerinden ayıran zati vasıfları olanıyla meşgul olmuştur.

Çabası filozof olmak olan kişiye gelince, onlar, ondan bir şeyin, *vücûdî suretine denk gelen aklî sûretini tasavvur etmeksizin* razı olmaz. Açıktır ki onun varlıktaki sureti, kendi olması bakımından, varlığının manalarından bir kısmıyla değil tamamıyladır (*bi-ictimâihâ*). Aynı şekilde bir şeyin tasavvurunun kendisinde hakikatinin kemaliyle olmasını ister. Sonra bununla da yetinmez, aksine, nefsinde şeyin hüviyeti kendinde (*fî zâtîhi*) arazî ve zâtî vasıflarından bütün ilişenleriyle meydana gelinceye kadar levâhık ve arazlarını tasavvura geçer.” (İbn Sînâ 2007, *el-Hikmetü'l-Arûziyye* (Salih): 45-46).

İbn Sînâ burada, bir şeyi diğerlerinden ayıran zâtî vasıflarıyla tasavvur etmenin kişiyi gerçekten avâm seviyesinden yükselteceğini, ama filozof olmaya çabalayan kişinin şeyin mahiyetinin tamamını tasavvur etmesi gerektiğini söylemektedir. Gerçek tanım (*el-haddü'l-hakîkî*), şeyin mahiyetinin tamamına delalet eden sözdür. Filozofun, şeyin zâtî vasıflarıyla da yetinmemesi gerekmektedir. Şeyin varlıktaki suretine denk gelen aklî suretinin meydana gelmesi için şeyin yalnızca zâtî vasıfları değil zâtî ve arazî bütün vasıfları tasavvur edilmelidir. İbn Sînâ'nın şeyin vücûdî suretine denk aklî suretini tasavvur ile ilgili *Mantıku'l-mûcez*'de de açıklanmaktadır.

Böylece İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımı yaptığı “Tanım Hakkında” başlıklı bu fasılda, tasavvurla ilgili yaptığı bölümlendirmeyi havâs-avâm ayrımıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Tasavvurun eksik veya mücmel olduğu durumlarda kişi avâm seviyesinde bulunmaktadır. Burada avâm arasından çıkıp filozof olmayı isteyen kişinin nasıl bir tanım yapması gerektiği açıklanmıştır. Tasdik yönünden de kişinin avâm seviyesinden yükselip havâs arasına girmesini, yani filozof olmasını sağlayan yönünün tam tasdik veren yakîn olduğunu düşünmek mümkündür. Ama bu fasılda buna işaret edilmemiştir.

İbn Sînâ'nın günümüze eksik de olsa gelen mantık bölümü içeren ilk eseri olduğu rivayet edilen *Kitâbu'l-Mecmû'* veya diğer adıyla *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'nin mantık bölümünde İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımı yaptığı açıktır. Eserin günümüze ulaşan kısımları değerlendirildiğinde medhal, kategoriler ve kıyas bölümleriyle ilgili yukarıda değinilen eksikliklere rağmen eserin ana yapısının, *eş-Şifâ*'daki gibi dokuz bölüm olarak bölümlendirildiği görülmektedir. Esasen dokuz bölümlük yapı korunmuş, tasavvur-tasdik ayrımı, bu yapının alt bölümlerinde kullanılmıştır. Eser tasavvur-tasdik ayrımına göre kurulmamış olmakla birlikte eserde tasavvur-tasdik ayrımına göre kurulan eserlerde içerilen konular çok genel bir şekilde de olsa yer almaktadır. Örneğin burada burhan bölümünde yer alan tasavvurun ilkeleri ile tasdik ilkeleri, daha sonraki eserlerde burhanın öncesine alınacaktır.

İbn Sînâ'nın bu eserde tasavvur-tasdik ayrımını, burhan ile cedel bölümleri arasında yer alan “Tanım Hakkında” başlıklı fasılda yaptığı görülmektedir. Özellikle tasavvur ile ilgili açıklama yapılan

bu fasılda tasavvur-tasdik ayrımı, havâs-avâm ayrımıyla ilişkilendirilerek geçmektedir. Diğer bir deyişle kişinin avâm seviyesinden yükselmesini sağlayan gerçek tanımın nasıl yapılacağı açıklanmaktadır. Her ne kadar bu bu durumun tasdik için de geçerli olduğu söylenebilse de metnin günümüze gelen kısmında bu açık değildir. Bu metinde havâs-avâm ayrımı, Fârâbî'nin özellikle *Tahsilu's-sa'âde*'sinde olduğu gibi, tasavvur-tasdik ayrımının değil ama tasavvur ve tasdik çeşitlerinin seviyelerinin farklılaşmasının nedeni gibi görünmektedir. Bu metinde tasavvur-tasdik ayrımının nedeni ile ilgili belirgin bir açıklama bulunmamaktadır.

İbn Sînâ, bu fasılda bölünen olarak diğer eserlerindeki gibi *marifet* veya *ilm* kullanmayıp *itikad* lafzını kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın burada neden bölünen olarak yalnızca tasdik ile ilişkilendirilecek olan *itikadı* kullandığı açık değildir. İbn Sînâ, bu fasılda tasavvur-tasdik ayrımını bölme yoluyla yapmakta; tasavvur, tasdik veya bölüneni olan *itikadın* tam tanımını yapmamaktadır. Alt bölümlendirmeler de, günümüze ulaştığı kadarıyla, özellikle tasdik açısından, daha sonraki eserlerindeki kadar belirgin değildir. Örneğin, daha sonraki eserlerinde *fikr* veya *reviyye* yoluyla gerçekleşen tasdik burada sînâat yoluyla gerçekleşen tasdik olarak ifade edilmektedir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın bu eserde bölünen olarak *marifet* veya *ilm* yerine *itikadı* tercih etmesinin nedeni, onun çok erken bir dönemde yazmış olduğu bu eserde kavramsal veya sistematik olarak henüz mantığın bölümlendirmesinin oluşmaması olabilir.

Ayrıca bu eserdeki yalnızca *marifet* veya *ilm* yerine *itikadın* bölünen olarak kullanılması sebebiyle tasavvur-tasdik ayrımının tercüme edilmiş bir kaynağı olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Tasavvur-tasdik ayrımının tanım kısmının başında yer alması nedeniyle de eserin kaynağı olabilecek en mümkün yer, Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn*'unun ikinci kitabının giriş kısmıdır. Eserde yapılmış olan tasdik çeşitleri ile ilgili açıklama da *Analytikôn Hysterôn*'un ikinci kitabının girişinde yer alan dört çeşit araştırma ve bilme ile ilişkili görünmektedir.

İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımının bölüneni olarak *itikadı* kullandığı diğer tek eseri tarihlendirilmesiyle ilgili bir rivayet bulunmayan *Mantiku'l-mûcez* adlı eseridir.

1.2.2. İbn Sînâ'nın Gürgenc Dönemi (1002-1012) Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı

İbn Sînâ'nın bu dönemde yazdığı konusunda görüş birliği bulunan eserler, Gürgenc emiri Ebû'l-Hasen es-Süheylî için yazdığı eserlerdir. Bu dönemde yazdığı eserleri incelendiğinde İbn Sînâ'nın ilgilerinin oldukça geniş olduğu görülür. Tıp, kimya, matematik, mantık İbn Sînâ'nın bu dönemde yazdığı belirtilen alanlarından bazılarıdır. Tasavvur-tasdik ayrımı ile ilgili yalnızca mantık alanındaki eserleri önemlidir. Mantık alanında bu dönemde yazdığı konusunda bir şüphe bulunmayan eseri mantığı şiir ile anlattığı *el-Urcûze fi'l-mantık*'tır. İbn Sînâ'nın mantığı dokuz bölüme ayırarak tasvir ettiği bu eserin içeriğinin benzeri, aynı zamanda *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümü olan *el-*

Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık'ta da yer almaktadır. Her iki eserde de tasavvur-tasdik ayrımı bulunmamakta, mantık dokuz bölümlük şemaya göre tasvir edilmektedir. Bu açıdan bu iki eser de *el-Urcûze fi'l-mantık* ile birlikte bu dönem içinde değerlendirilecektir. İbn Sînâ'nın "el-Mûcez" başlıklı eserlerini birbirine yakın dönemde yazdığı ile birlikte düşünülürse İbn Sînâ'nın *el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık*, *Mantıku'l-mûcez* ve *er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık*'ı Gürgenc döneminin sonlarında yazdığı söylenebilir. Ayrıca İbn Sînâ'nın erken dönem yazılarından olduğu belirtilen Bîrûnî ile yazışmalar ile en-Nüket fi'l-mantık da Gürgenc döneminde ele alınmıştır.

1.2.2.1. *Mantıku'l-mûcez*⁴³

Mantıku'l-mûcez İbn Sînâ'nın dönemlendirilemeyen mantık eserlerindedir. Metnin tahkikini yapan Demirci eserin İbn Sînâ'nın ilk dönem eserlerinden olduğunu söylemektedir (Demirci 2003: 25-26). Eserde, İbn Sînâ'nın Buhâra döneminde yazdığı *Kitâbu'l-Mecmû'* veya *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de olduğu gibi (İbn Sînâ 2007, *Kitâbu'l-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye* (Sâlih): 45) tasavvur-tasdik ayrımının cinsi olarak *itikad* kelimesinin kullanılması; Gürgenc döneminde yazdığı *el-Urcûze fi'l-mantık*'ta olduğu gibi, tanım bölümünün en sonda yer alması bu görüşü destekler niteliktedir. Eserde *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'ta aynen geçen bir pasajın da yer alması, tasdike götüren yolun *hüccet* olduğunun belirtilmesi, özgün bölümlendirilmiş olması eserin daha geç bir dönemde yazıldığı izlenimi uyandırır da, mantıkta tanım kısmının hala sonda yer alması nedeniyle eser, her halükarda, tanımın mantığın medhal kısmına alındığı, İbn Sînâ'nın Hemedan döneminde Ferdecan kalesinde hapiste iken (m. 1023) yazdığı *el-Hidâye*'den önce yazılmış görünmektedir. Burada tasavvur-tasdik ayrımının bölünen cinsinin *itikad* olarak alınmış olması nedeniyle eser, İbn Sînâ'nın erken dönem eserleri arasında değerlendirilmektedir. İbn Sînâ'nın mantığı nasıl bölümlendirdiğini göstermesi açısından eserin başlıklarını incelemekte fayda vardır.

Giriş: Mantığın Gayesi

Birinci Makale: Mantığın Mukaddimleri Hakkında

Mantık İlminin Birinci Mukaddimesi

[Mantığa Giriş]

Lafızlar Hakkında

Beş Lafız Hakkında

⁴³ Gutas eserin adını *Al-Mantiq al-mûjaz* olarak, eserin alternatif başlığını ise *al-Mûjaz al-kabîr fi'l-mantiq* olarak kaydetmiştir (Gutas 2014: 435). Eseri tahkik eden Demirci ise yazmalarda geçen eser başlıklarıyla ilgili kayıtlara değinmiş, bunlardan Ayasofya 4849'un başındaki fihristte geçen *el-Mûcez fi'l-mantık* adını kullanmış, eser hakkındaki incelemesi sonucunda eserin adının *el-Mûcezü'l-evsat fi'l-mantık* olabileceği kanaatine ulaşmış (Demirci 2003: 44) ve eserin tahkikli metninin başlığında da (Demirci 2003: 50) bu adı kullanmayı tercih etmiştir. Demirci'nin incelemesine göre eserin nüshalarında geçen başlıklar şu şekildedir: Carullah Efendi 1441, *Mantıku'l-mûcez* (21b); Ayasofya 4829, isimli [portal.yek.gov.tr'de eser *el-Mûcez fi'l-mantık* başlığıyla kayıtlıdır]; Ayasofya 4849, baştaki fihristte *el-Mûcez fi'l-mantık*, Nuruosmaniye 4894 543a-550a eserin başında ve sonunda 543a, 550a *Mantıku'l-mûcez*; III. Ahmet 1584, *Risâle fi'l-mantık* (Demirci 2003: 7-13). Neticede eserin yazmalarda *Mantıku'l-mûcez*, *el-Mûcez fi'l-mantık* ve *Risâle fi'l-mantık* adlarıyla kayıtlı olduğu; ama yalnızca *Mantıku'l-mûcez* başlığının metnin son cümleleri olarak metin içinde geçtiği görülmektedir. Bu nedenle bu çalışmada *Mantıku'l-mûcez* başlığı tercih edilmiş ve kullanılmıştır. Ama atıflar Demirci'ye yapıldığı için, tam atıflarda, Demirci'nin tahkik ettiği metnin başında kullandığı *el-Mûcezü'l-evsat fi'l-mantık* adı yer almaktadır.

On Kategori Hakkında
Edat Kelime ve İsim Hakkında
Mütevâtî, Müşterek, Müşekkek ve Müterâdif Hakkında
Mantiğın İkinci Mukaddimesi
[Önerme]
Kaziyye Hakkında
...
Tenâkuz Hakkında
Aks Hakkında

İkinci Makale: Mantık İlminde Matlubun Garazını Ortaya Koymak ve Mantık İlmine İşaret Hakkında (*fi 'l-ifsâh bi 'l-garazi 'l-matlûb fi ilmi 'l-mantuk*)
Tasdik ve Tasavvur Hakkında
Kaziyyelerin Çeşitleri Hakkında
[Tasdik gerçekleştiren] Kıyas Hakkında
...
Kıyasın Kullanımı Hakkında

Üçüncü Makale: Mantığın Kemâli (tamâm: bütünlük, tamamlık, kemâl Hakkında
Kaziyyelerin Çeşitleri Hakkında
Burhânî Kıyas Hakkında
Cedelî Kıyas Hakkında
Hatâbî Kıyas Hakkında
Sofestâî Kıyas hakkında
Şiirî Kıyas Hakkında
[Tasavvur gerçekleştiren] Tanım Hakkında

Başlıklar incelendiğinde ilk dikkati çeken; mantığın dokuz bölüm olarak değil, üç makale olarak bölümlendirilmiş olmasıdır. Aristotelesçi dokuz kitapta bulunan bütün başlıklar meşhur sırasıyla eserde bulunmakta ama bu başlıklar üç makale altında incelenmektedir. Mantığın dokuz bölümünden ilk üçü, yani mantığa giriş, kategoriler ve önerme bölümleri, mantığın ilkeleri olarak ilk makalede; mantığın dokuz bölümünden kıyas ve beş sanat; telifi açısından ikinci makalede, maddesi açısından, üçüncü makalede ele alınmıştır. Ayrıca üçüncü makalenin sonunda oldukça kısa tanım hakkında bir başlık da bulunmaktadır. Bu başlık, ikinci makalenin başında yapılan tasavvur-tasdik ayrımıyla bağlantılıdır.

İbn Sînâ'nın bu eserde tasavvur-tasdik ayrımını, kıyas bölümünün başında ele aldığı, bu ayırmadan sonrasını da önce tasdik sonra tasavvur olmak üzere tasavvur-tasdik ayrımı ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Tasdiki gerçekleştiren kıyas ikinci makalede telifi açısından, üçüncü makalede içeriği açısından ele alınmıştır. Üçüncü makalenin sonunda tasavvur gerçekleştiren tanım bölümü çok kısa bir şekilde yer almaktadır. Bu bölümün başında da İbn Sînâ hatırlatıcı olarak tasavvur-tasdik ayrımı yapmaktadır.

İbn Sînâ bu eserde, Buhâra döneminde yazdığı *Kitâbu'l-Mecmû'* veya diğer adıyla *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de olduğu gibi (İbn Sînâ 2007, *Kitâbu'l-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye* (Sâlih): 45) *itikad*ı tasavvur ve tasdik olarak ayırmaktadır. Ayrıca burada tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği ilk bağlam, İbn Sînâ'nın neden *marifet* veya *ilm* yerine *itikad* lafzını seçtiği hakkında da ipucu içermektedir:

“Söz çeşitleri içinde amaç, önerme olarak isimlendirdiğimizdedir. Bilimlerde hedeflenen odur. Hedeflenene de onun aracılığıyla ulaşılır. Çünkü bilimlerde amaç, inancın (itikad) elde edilmesidir.

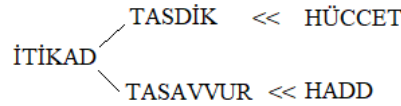
İnanç (itikad) ya tasdiktir ya da tasavvurdur. Tasdik kanıt (hüccet) ile, tasavvur ise tanım ile meydana gelir ki buna da tasdik ilişir. Şimdi önce tasdik ilkelerinden, sonra da tanımın ilkeleri ve tasdik edilmesi için kıyasa ihtiyaç duyulan önermeden bahsedelim.” (İbn Sînâ 2003, “el-Mücezû'l-evsat fi'l-mantık” (Demirci): 21).

Burada tasavvur meydana getirecek olan tanıma aynı zamanda tasdikin iliştiğinin belirtilmesi, tasavvur-tasdik ayrımının cinsinin niçin daha çok tasdik ile ilişkilendirilen *itikad* olduğunu da açıklamaktadır. Mantığın aleti olduğu ilimlerde amaç bir *itikad* meydana getirmektir. *İtikad* da ya bir tasdik ya da tasavvur olur. Tasavvur meydana getiren tanıma da tasdik ilişir. Dolayısıyla tasavvur bir şekilde tasdiki içerir. Böylece itikadın her iki yönü de tasdiki içerir. Dolayısıyla ilimlerde aslanan tasdiktir. Bu durum İbn Sînâ'nın neden ikinci ve üçüncü makalenin neredeyse tamamını tasdike götüren kıyasa ayırıp tasavvura götüren tanım için eserin en sonundaki oldukça kısa faslı ayırdığının da açıklamasını verir. İbn Sînâ bu faslın başında da hatırlatıcı olarak tasavvur-tasdik ayrımını yine itikad cinsi ile yapmaktadır:

“Tanım Hakkında

İtikadın tamamı, ya tasdiktir ve ya tasavvurdur, tasdik hakkında konuştuk. Tasavvura gelince...” (İbn Sînâ 2003, “el-Mücezû'l-evsat fi'l-mantık” (Demirci): 54).

İbn Sînâ'nın bu eserde tasavvur ve tasavvur veren tanıma müstakil bir bilgi alanı olarak görmeye birlikte henüz tasdik kadar öne çıkarmadığı görülmektedir. Eserdeki ayrım şu şekilde ifade edilebilir:



Şekil 6 Mantıku'l-mücez'de tasavvur-tasdik ayrımı

Burada tasavvur ve tasdik mahiyeti ve birbiri ile ilişkisini anlamak için İbn Sînâ'nın kompozisyonuna uygun olarak önce tasdik sonra tasavvurdan bahsetmek uygun olacaktır.

Eserde tasdik ve tasdik gerçekleştiren hüccet konusu öncelikli olarak incelenmektedir. Tasavvur-tasdik ayrımının yapıldığı paragrafta tasdik hüccet ile gerçekleştiği belirtilmektedir:

“İnanç (*itikad*) ya tasdiktir ya da tasavvurdur. Tasdik kanıt (*hüccet*) ile, tasavvur ise tanım ile meydana gelir ki buna da tasdik ilişir.” (İbn Sînâ 2003, “el-Mücezû'l-evsat fi'l-mantık” (Demirci): 21).

İkinci makalenin girişindeki bu pasajdan, bir önermenin, hüccet olmaksızın tasdik edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Ama İbn Sînâ, üçüncü makalenin girişinde, hüccetsiz kendinde tasdik edilen (*musaddak bihâ bi-zâtihâ*) önermelerden de bahsetmektedir:

“Telif konusunu bitirdik, şimdi telifin maddelerine geçelim. Telifin maddeleri kazıyyelerdir, Tasdik edilen kazıyyeler, ya bir hüccet için tasdik edilirler (*musaddak bihâ li-hüccetin*) ya da bizatihi tasdik edilirler (*musaddak bihâ bi-zâtihâ*). Bir hüccet için tasdik edilenleri bizatihi

tasdik edilen önceler. Çünkü hüccet, kaziiyelerdir eğer başka bir hüccete muhtaç olmasaydı, bu durum sonsuza kadar giderdi, öyleyse hüccet olmaksızın tasdik edilen öncüllerde durur ve bunlar da beş tanedir.” (İbn Sînâ 2003, “el-Mûcezü’l-’evsat fi’l-mantık” (Demirci): 45).

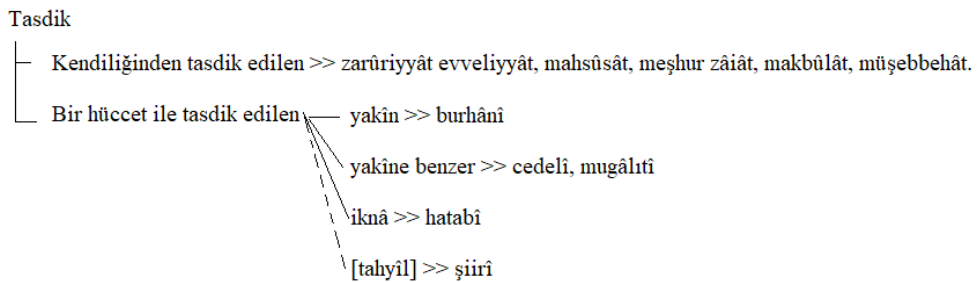
Burada İbn Sînâ, telife girdiğinde beş çeşit kıyas ve tasdik meydana getirecek olan en nihayette kendisine dayanılan önermeler hakkında kısaca bilgi verir. Kıyasların kendiliğinden (*bizâtihâ*) tasdik edilen bu ilk maddeleri beş tanedir: zarûriyyât evveliyyât, mahsûsât, meşhur zâiât, makbûlât, müşebbehât. Bu kendinde tasdik edilen önermeler birleşerek hüccet meydana getirirler.

Hüccet, önermelerin sonuç veren bir telif içinde biraraya gelmesiyle meydana gelen ve önermeyi tasdike dönüştüren yoldur. Kişinin hangi önermenin (zarûriyyât evveliyyât, mahsûsât, meşhur zâiât, makbûlât, müşebbehât) hangi telifte (hamlî ve şartlı kıyas) nasıl bir tasdik (yakîn, yakîne benzer, iknâ, [tahyîl]) gerçekleştireceğini bilmesi gerekir. Hücceti meydana getiren telif ile önerme bileşimi, evin taş, sac gibi parçaları ile bu parçaları birleştiren şeyin biraraya gelerek bir ev meydana getirmesine benzer. Yalnızca parçalar ile yalnızca birleştirici, tek başlarına bir evin meydana gelmesi için yeterli değildir. Aynı şekilde önermeler ile telif de tek başlarına, bir tasdik meydana getirmezler. Önerme ve telif çeşitlerini bilmek, bunlar birleştiğinde nasıl tasdikler gerçekleşeceğini de bilmemizi sağlar:

“Sonuç veren teliflerin tamamını ve kendilerinde teliflerin gerçekleştiği kaziiyelerin tamamını bildiğimiz zaman, yakine, ister cedelî övülen zann ister mugâltî tasdik olsun yakine benzer olana, bi-aynihi iknaya giden yolu da bilmiş oluruz.” (İbn Sînâ 2003, “el-Mûcezü’l-’evsat fi’l-mantık” (Demirci): 22).

Önermelerin sonuç veren telif çeşitlerinden birinde birleşerek bir hüccet oluştuğunda meydana gelebilecek tasdikler; burhânî olan yakîn, cedelî veya mugâltî olan yakîne benzer veya hatabî olan iknadır. Şiirî kıyas tasdik değil tahyîl meydana getirir. Yine de İbn Sînâ burada, doğru-yanlış olabildiği için, maddesine göre kıyas türleri arasında şiirî kıyaslardan da kısaca bahsetmektedir.

İbn Sînâ’nın bu eserdeki tasdik ile ilgili bölümlendirmesini şu şekilde göstermek mümkündür:



Şekil 7 Mantıku'l-mûcezü'de Tasdik

İbn Sînâ’nın *Mantıku'l-mûcezü*'de tasdik gerçekleştiren hüccet ile ilgili açıklamalarının, özellikle son dönem eserlerinde ayrıntılı olarak geçecek olan bölümlendirmesini içerdiği görülmektedir.

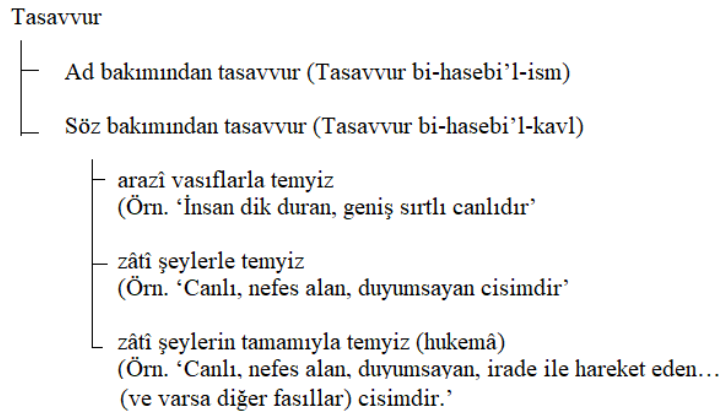
Mantıku'l-mûcezz'de tasavvur ile ilgili açıklamalar yukarıda da değinildiği gibi eserin sonunda oldukça kısa bir şekilde geçmektedir. Bu bağlamda veya eserin bölümlerinde tasavvurun tam tanımı yapılmamaktadır. Tasavvur-tasdik ayrımının ilk yapıldığı kıyas kısmını önceleyen ikinci makalenin girişindeki şu açıklama tasavvurun mahiyetiyle ilgili akılda tutulmalıdır:

“İnanç (*itikad*) ya tasdiktir ya da tasavvurdur. Tasdik kanıt (*hüccet*) ile, tasavvur ise tanım ile meydana gelir ki buna da tasdik ilişir.” (İbn Sînâ 2003, “el-Mûcezzü'l-evsat fi'l-mantık” (Demirci): 21)

Burada tasavvurun tanım ile elde edildiğine ek olarak ayrıca tanıma tasdikini iliştiği de belirtilmiştir. Bunun ne anlama geldiği metinde açık değildir. Tanım ile ilgili geçen son fasıldaki açıklama da şu şekildedir:

“Tanım hakkında İtikadın tamamı, ya tasdiktir ve ya tasavvurdur, tasdik hakkında konuştuk, Tasavvura gelince, onun bir kısmı *tasavvur bi-hasebi'l-ism* taşıyıcıdır Bu, şeylerden, avam olmaları bakımından avamın nefislerinde olandır. Bir kısmı *tasavvur bi-hasebi'l-kavl*dir. Ondaki amaç çeşitlidir. Bir kavim temyiz talep eder. Onlar için bu [temyiz], arazi vasıflarla getirilir, hamli şeye eşit olduğunda ve ona döndürüldüğünde, tıpkı ‘İnsan dik duran, geniş sırtlı canlıdır’ gibi, bu resim olarak adlandırılır. Bir kavim, zâti şeylerle temyiz talep eder, eğer temyiz ederlerse bununla yetinirler, ‘Canlı, nefes alan, duyumsayan cisimdir’ sözleri gibi. Bir kavim, ki onlar filozoflardır (*hukemâ*), şeyi, zâti şeyleriyle, o şeyin kemâli olduğu üzere tasavvur etmeyi amaçlarlar, öyle ki bundan nefislerinde o şeyin vücûdî suretine denk akli bir suret (*sûretun akliyyetun muvâziyetun li-sûretihi'l-vücûdiyye*) meydana gelsin, bu yüzden cinslerle fasılların tamamını getirirler, eğer iki fasıl veya fasıllar bulurlarsa... tasavvurda yetinmezler, aksine fasılların tamamını getirirler ve derler ki: ‘Canlı, nefes alan, duyumsayan, irade ile hareket eden... (veya fasıllardan varsa başka şeyler) cisimdir.’ eş-Şeyhü'r-Reis... İbn Sînâ'ya ait olan *Mantıku'l-mûcezz* tamamlandı...” (İbn Sînâ 2003, “el-Mûcezzü'l-evsat fi'l-mantık” (Demirci): 54).

Burada tasavvurun yalnızca bölme yoluyla açıklandığı görülmektedir. Tasavvur, ya ad bakımından ya da söz bakımından gerçekleşmektedir. Tanıma ilişen tasdik söz bakımından tasavvur ile ilişkili olduğu düşünülebilir.



Şekil 8 *Mantıku'l-mûcezz*'de tasavvur

İbn Sînâ'nın tasavvur çeşitlerini burada, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de olduğu gibi, havâs-avâm ayrımıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Ad bakımından tasavvurun avâmın tasavvuru olduğu açıktır.

Söz bakımından tasavvurun ise farklı yorumları vardır. Bu yorumlar ile ilgili örnek de verilmiştir. *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de çabası avâm arasından yükselip filozof olmak olan kişinin nasıl bir tanım yapması gerektiği açıklanmaktaydı. Burada ise aynı yöntem, herhangi bir teşvik içermeksizin filozofların görüşü olarak aktarılmaktadır. Bu yöntem, filozofların tasavvurda ulaşmayı talep ettiği temyiz olan 'şeyin vücûdî suretine denk akli bir suret (*sûretun akliyyetun muvâziyetun li-sûretihi'l-vücûdiyye*) meydana gelmesi'dir.

İbn Sînâ'nın tarihlendirilmesi ile ilgili bir rivayet bulunmayan, tasavvur-tasdik ayrımının bölünenin itikad olması nedeniyle bu çalışmada İbn Sînâ'nın ilk dönem eserleri arasında değerlendirilen *Mantıku'l-mûcez* eserinde, İbn Sînâ'nın, mantığın kendi dönemindeki meşhur dokuz bölümünü üç makale içinde ele aldığı görülmektedir. Ama eserde dokuz bölümlük yapı ön planda değildir. Eser her ne kadar oldukça kısa bir tasavvur bölümü içerse de önce tasdik sonra tasavvur olmak üzere tasavvur-tasdik ayrımına göre kurulmuş görünmektedir. Eserin birinci bölümü tasavvur-tasdik ayrımıyla doğrudan ilişkilendirilmemiş olsa da İbn Sînâ'nın sonraki eserlerinden yardım alarak bu bölümde yer alan mukaddimelerden ilkinin tasavvurun, ikincisinin tasdikin mukaddimleri olduğunu söyleyebiliriz. Eserin tasavvur-tasdik ayrımına uygun bölümlenmiş yapısı şu şekildedir:

Birinci makale:

[Tasavvurun ilkeleri (Medhal, Kategoriler)]

[Tasdikin ilkeleri (Önerme)]

İkinci makale:

Tasdik meydana getiren hüccetin telifi (Kıyas)

Üçüncü makale:

Tasdik meydana getiren hüccetin maddeleri (Burhan, Cedel, Mugâlata, Safsata, Hatabe, Şiir),

Tasavvur meydana getiren tanım

Eserin içeriğinin tasavvurdan ziyade tasdike yönelik olması, İbn Sînâ'nın burada, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de olduğu gibi tasavvur-tasdik ayrımının bölüneni olarak ilm veya marifet yerine itikadı kullanması hakkında da ipucu vermektedir. *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'nin ulaşan kısımları bu imaları içermemektedir. *Mantıku'l-mûcez*'de dikkat çekildiği üzere ilimlerde itikad meydana gelmesi amaçlanır. Ama tasavvur veya tasdik olabilen itikadın her iki kısmı da tasdik içermektedir. Çünkü tasavvur gerçekleştiren tanıma da tasdik ilişmektedir. Dolayısıyla ilimlerde aslolan önerme, dolayısıyla tasdiktir.

İkinci makalenin girişinde itikad tasavvur ve tasdik olarak ayrılmış ve tasdik konusu anlatılmış; üçüncü makalenin son faslında aynı ayrım tekrar edilmiş ve tasavvur konusu anlatılmıştır. Eserde ayrım sırasında da anlatım sırasında da tasdik önce gelmiş olması, bilginin öncelikli olarak tasdik olarak görüldüğünün diğer bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Eserde tasavvur-tasdik ayrımı açısından öncelikli olarak vurgulanan, tasdik hüccet yoluyla, tasavvurun tanım yoluyla gerçekleştiğidir. Bu vurgu nedeniyle hüccet veya tanım yoluyla olmaksızın

gerçekleşen tasavvur ve tasdiklerin durumu problemlili hale gelmektedir. Eserin ilerleyen bölümlerinde hüccet olmaksızın bizâtihi gerçekleşen tasdikler olduğu belirtilip kıyasın maddeleri olarak bu önermeler sayıldığı halde bu konuda tasavvur kısmında herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle ilk tasavvurlarla ilgili eserde bir açıklama yoktur. Ama eserde tasavvur-tasdik ile ilgili yapılan açıklamalar, İbn Sînâ'nın daha sonra çok daha ayrıntılı ve netleşmiş hale gelecek olan açıklamalarıyla uyumlu olduğu için ilk tasavvurların da bu eserde zımnen bulunduğunu düşünmek mümkündür.

Tasdik bölümündeki açıklama, tasdiki meydana getiren hüccetin telifi ve maddesi açısından belirli durumlar aldığıında belirli tasdiklere ulaşılacağıın vurgulanması açısından önemlidir. Tasdiki gerçekleştiren hücceti, telifi ve maddesi açısından ele alan İbn Sînâ, aynı vurguyu tasavvur kısmında yapmamaktadır. Tasavvur gerçekleştiren tanımın da bir telif ve maddesi olduğu daha sonraki eserlerde vurgulanacaktır.

Tasavvur kısmındaki açıklamada, havâs-avâm ayırımına dikkat çekilmektedir. Tasavvurun bir kısmı avâmın tasavvuru iken, havâsın tasavvuru şeyi bütün zâtîlerini içerecek şekilde tasavvur etmeyi gerektirir. Tasavvur ile ilgili yapılan bu vurgu, tasdik için de zımnen bulunmaktadır. Yakîn seviyesinde gerçekleşen tasdik ile yakîne yakın veya ikna olarak gerçekleşen tasdik aynı seviyede değildir. Yakînin havâs seviyesindeki tasdik olduğu bu metinde özellikle belirtilmemiş olsa da İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden ve tasavvurla ilgili açıklamalarından anlaşılmaktadır.

Tasavvur-tasdik ayrımı kıyas kısmının girişinde ve tanım kısmının başında yapıldığından eserin kaynağı olarak *Analytikôn Proterôn*'un girişi ile *Analytikôn Hysterôn*'un tanım kısmı olan ikinci makalesinin girişi düşünülebilir.

1.2.2.2. el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık/ Uyûnu'l-Hikme

el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık İbn Sînâ'nın tarihlendirilmesi problemlili eserlerinden biridir. Bu başlıkla yazmalarda yer alan metnin *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümü olduğu Durusoy tarafından ortaya konmuştur (Durusoy 1995-1997: 145-149). *Uyûnu'l-hikme* İbn Sînâ'nın olgunluk dönemi eserlerinden biri olarak değerlendirilmekle birlikte, *Uyûnu'l-hikme*'nin tamamı olmasa bile⁴⁴ mantık bölümü olan *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık*'ın, Durusoy'un da makalesinde gösterdiği üzere, daha erken dönemlerde yazılmış olması muhtemeldir.⁴⁵

⁴⁴ *Uyûnu'l-hikme*'nin başına mantık bölümünün öğrencileri tarafından sonradan eklenip eklenmediği de tartışmalıdır. *Uyûnu'l-hikme*'nin bazı yazmalarda mantık bölümü bulunmadan yer aldığı bu açıdan Durusoy tarafından vurgulanmıştır (Durusoy 1995-1997: 148).

⁴⁵ Eğer eserin tamamı aynı dönemde yazılmamışsa bu eserin durumunun, *en-Necât*'a benzediği söylenebilir. *en-Necât*'ın mantık bölümünün, Cürcan döneminde yazılmış olan *el-Muhtasarû'l-asgar fi'l-mantık* olduğu, bizzat Cûcânî tarafından aktarılmaktadır. Böylece *en-Necât*'ın mantık kısmının diğer bölümlerinden önce yazılmış olmasıyla ilgili şüphe bulunmamaktadır. *Uyûnu'l-hikme* ile ilgili de benzer bir durum olması mümkündür.

Uyûnu'l-hikme'nin mantık bölümü, yani *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık*, tasavvur-tasdik ayrımına göre kurulmadığı gibi eserde tasavvur-tasdik ayrımı da geçmemektedir. Eserde mantık, *fi Aksâmi'l-hikme*'de tasvir edilen dokuz bölüme ayrılmaktadır. Ama *Uyûnu'l-hikme*'nin fizik bölümünün girişinde yer alan felsefe (*hikmet*) tanımında, İbn Sînâ'nın, felsefenin insan nefsinin şeylerin tasavvuru ve hakikatlerin tasdikiyle yetkinleşmesi (*istikmâlu'n-nefsi'l-insâniyye bi-tasavvuri'l-umûr ve't-tasdîk bi'l-hakâiki'n-nazarîyye ve'l-amelîyye...*) olduğunu söylemesi, İbn Sînâ'nın bu eserin fizik bölümünü yazarken tasavvur-tasdik ayrımını gözönünde bulundurduğunu gösterir. Buna rağmen bu ayrımın mantık bölümünde yer almaması bir problemdir. Diğer bir deyişle, *fi Aksâmi'l-hikme*'de olduğu gibi, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'den önceye tarihlendirilmesi pek mümkün görünmeyen *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümünün yani *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık*'ın tasavvur-tasdik ayrımı içermemesi önemli bir problemdir.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümü, yani *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık*'ta tasavvur-tasdik ayrımı yapmadığı, ve mantığı da bu ayrım üzerine kurmadığı halde, medhal bölümünde tasavvur talep eden “O nedir?” sorusunun cevabı ile ilgili, tasavvur talep ettiği konusunda herhangi bir açıklamaya yer vermeksizin açıklamalar yapar ve daha sonra tasavvur bölümünde yer alacak olan beş tümele yer verir. Yine burhan bölümünde, tasavvur ve tasdike ulaştıran sorulara, tasavvur-tasdik ayrımıyla herhangi bir ilişki kurmaksızın değinir. Yine “O nedir?” sorusunun açıklaması sırasında hadd ve resim ayrımı da yapar. Buna rağmen bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrımına, bu eserden önce yazıldığı konusunda şüphe bulunmayan eserlerde yer verildiği halde burada açık bir şekilde yer verilmemiş olması; İbn Sînâ'nın bu eserde de mantığı çok öz bir şekilde ele almış olmasıyla ilişkili olabilir. İbn Sînâ, ilk dönemlerinde, bu ayrımın, mantığın öz bir şekilde ele alındığı eserlerde yer verilecek kadar merkezi öneme sahip olduğunu düşünmediği için bu eser de dâhil olmak üzere erken dönem eserlerinin bir kısmında bu ayrıma yer vermemiş olabilir.

1.2.2.3. er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık⁴⁶

İbn Sînâ'nın hala yazma halinde olan *er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık* eseri, tarihlendirilmemiş mantık eserlerindedir. Eserin yapısı ve içeriği, *Mantiku'l-mûcez* ile benzerlik göstermektedir. *Mantiku'l-mûcez*'de olduğu gibi bu eserin de tarihlendirmesi ile ilgili net bir şey

⁴⁶ Gutas eseri *Ar-Risâla al-Mûjaza fi usûl al-mantîq* başlığıyla ele almış, eserin alternatif başlıkları olarak *Jawâmi' ilm al-mantîq*, *İlm al-burhân* ve *Fî Usûl ilm al-burhân* başlıklarını kaydetmiştir (Gutas 2014: 434). Eser halen yazma halindedir. Gutas'ın kaydettiği yazmalardan ulaşabildiğimiz Nuruosmaniye 4894 16b-57b'de eser *Kitâbu'l-mûcez fi'l-mantık li's-Şeyhi'r-Reis Ebî Ali ibn Sînâ* başlığıyla kayıtlıdır. Birinci makale “*er-Risâletü'l-mûceze fi'l-mantık*’ın birinci makalesi”, ikinci makale “*Usûlü'l-mantık*’ın ikinci makalesi”, burhan bölümü “*el-Mûcez*’in burhan bölümü” başlığını taşımaktadır. Görüldüğü üzere başlıklarda eserin bütünü için üç farklı adlandırma kullanılmıştır. Burhan bölümü yazmada (Nuruosmaniye 4894: 32a) kitap başlıkları gibi büyük harflerle yazılmıştır ve diğer bölümlerin başında olmamasına rağmen bu bölümün başında besmele bulunmaktadır. Gutas, bu kitaptan sonrasının ayrı bir kitap olabileceği konusundaki şüpheyi aktarır (Gutas 2014: 434-435). Bu çalışmada eserin adı, Gutas’ın ulaştığı bütün yazmalara ulaşılamadığından, Gutas’ın tercih ettiği şekilde *er-Risâletü'l-mûceze fi usûli'l-mantık* olarak alınmıştır. Ama atflar Nuruosmaniye 4894 nüshasına yapıldığı için, tam atflarda bu yazmadaki gibi *Kitâbu'l-mûcez fi'l-mantık* başlığı kullanılmıştır.

söylemek kolay değildir. Ama içerik ve bölümlendirme dikkate alındığında bu iki eser birbirine yakın dönemde yazılmış olmalıdır. Her iki eser de bölümlendirmelerinin özgünlüğü ve konuların işlenişi açısından son dönem eseri olarak düşünülebileceği gibi, kullanılan kavramlar açısından daha erken dönemlere tarihlendirilebilir. Ama *Mantıku'l-mûcez* bu eserin daha kısaltılmış halidir. Bu eserde oldukça uzun olarak ele alınan burhan bölümü, *Mantıku'l-mûcez*'de yalnızca kıyasın maddeleri açısından ele alınmaktadır. Bu açıdan *Mantıku'l-mûcez* bu eserden sonra yazılmış olmalıdır.

Bu eserde İbn Sînâ, mantığın dokuz bölümünü, iki makale içinde ele almakta ve aynı zamanda tasavvur-tasdik ayrımına da yer vermektedir. Birinci makalede, mantığa giriş, kategoriler ve önerme; ikinci makalede kıyas ve içeriği olarak beş sanat ele alınmaktadır. Tasavvur-tasdik ayrımı, ikinci makalenin girişinde, ve burhan bölümünün ilk başlığı olan “fi Usûli ilmi'l-burhân ve beyânu enne külle talim ve taallüm min ilmin sâbik (Burhan ilminin asılları ve her talim ve taallümün önceki bir ilimden olduğunun açıklanması)” bölümünde yer almaktadır. Eserin bölüm başlıkları şu şekildedir:

***er-Risâletü'l-mûceze fi'l-mantık*'ın birinci makalesi**

İsagoci Kitabının manaları

Kategoriler (*Katagoryas*)

...

Önerme (*Bârîrminyâs*)

...

***Usûlü'l-mantık*'ın ikinci makalesi: Kıyasın sureti ve maddesi hakkında söz**

Aks hakkında

Kıyâs hakkında

...

el-Mûceze'in burhan bölümü (*Bâbu'l-burhân mine'l-mûceze*)

...

Cedelî kıyasın tarifî, faydaları ve aletleri hakkında söz

...

Sofistler mezhebinin manaları ve gugalata yollarının tanınması hakkında

Retorik'in manaları (*fi Meânî Rîtorîkâ ve hüve Kitâbu'l-Hatâbe fi'l-işâre ilê mâhiyeti'l-hatâbe ve evâlihe'l-küllîyye*)

...

fi envâi'l-münâfirîyyât ve hiye fi'l-medhiye [Şiir]

Bölüm başlıkları incelendiğinde ilk göze çarpan, kıyas ve burhan bölümlerinin burada tamamı aktarılmamış olan bölüm başlıklarının, diğer bölümlere göre çok daha ayrıntılı olmasıdır. Kategoriler bütün başlıklarıyla ele alınmamıştır. Önerme de yalnızca önerme türlerinin örnekleriyle sayıldığı alt başlıklardan ibarettir. Yine cedel, safsata, hatabe ve şiir bölümleri de yalnızca kıyasın maddeleriyle ilişkilendirilecek şekilde özet olarak ele alınmıştır. Şiir bölümü ile ilgili başlık açık değildir. Yine bölüm başlıkları çoğunlukla Yunanca adlarıyla kullanılmıştır. Tasavvuru gerçekleştirdiği belirtilmesine rağmen tanım bölümü müstakil bir bölüm olarak değil burhanın bir alt bölümü olarak incelenmiştir. Bu durumlar, eserin nisbeten erken bir dönemde yazıldığını da düşündürmektedir. Ama daha önce de belirtildiği gibi eserin iki makale olarak bölümlenmiş olması ve bölümlerin tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirilmiş olması, İsfahan dönemine tarihlendirilemese bile eserin olgunluk dönemi eserlerinden olması gerektiğini göstermektedir.

İbn Sînâ ikinci makalenin girişinde kıyas bölümüne başlamadan önce yaptığı tasavvur-tasdik ayrımında tasavvur ve tasdik cinsi olarak *marifeti* kullanır.

“Kaziyyeler hakkında konuştuğumuza göre kıyas hakkında konuşalım. Deriz ki mantığın gayesi, iki şeyi öğretmektir, ikisinden birincisi hüccettir... ikincisi tanımdır (*hadd*)... *Marifet*, tasdik ve tasavvurdur” (İbn Sînâ, *Kitâbu 'l-mûcez fi 'l-mantık* (Nuruosmaniye 4894): 21a)

İbn Sînâ ikinci makalenin burhan bölümünün ilk faslında yaptığı ayrımında, tasavvur ve tasdik cinsi olarak *ilmi* kullanır.

“Bütün kıyaslarda ortak olan şeyden feragat ettik, ki bu telif hakkında konuşmaktır, şimdi telifte gerçekleşen maddelerin tek tek sayımı hakkında konuşmaya başlayalım. Burhanî maddelerden başlayalım. Çünkü bütün ilimden ilk gaye budur... Öyleyse deriz ki, talim ve taallümden biri, zihni olandır, yani kıyas vb. ile olandır... Başka kısımları da vardır, taklidi talim, amelî sanatların talimi gibi...
Sonra zihni iki insan arasında olabilir, tek bir insanın kendi nefsiyle arasında iki yönden olabilir, böylece bir yönden muallim bir yönden müteallim olur, nasıl olursa olsun daha önceki bir öğretime dayanır.
İlm iki vecih üzeredir: ikisinden biri tasdik diğeri tasavvurdur.” (İbn Sînâ, *Kitâbu 'l-mûcez fi 'l-mantık* (Nuruosmaniye 4894): 32b)

Tasavvur-tasdik ayrımının cinsinin bir bölümde *marifet* bir bölümde *ilm* olarak geçmesi burhan bölümünün ayrı bir kitap olabileceği iddiasını destekleyebilir. Ama İbn Sînâ'nın eserlerinde *marifet* ve *ilm* kelimelerini birbiri yerine kullandığı görülmektedir.

İbn Sînâ'nın bu eserin mantığın dokuz bölümünden ilk üçü, yani mantığa giriş, kategoriler ve önermeden oluşan ilk makalesini, mantığın asıl gayesini oluşturan ikinci makale için hazırlayıcı/giriş olarak yazdığını söylemek mümkündür, ki yakın dönemde ama bu eserden sonra yazılmış olması muhtemel olan *Mantıku 'l-mûcez*'de bu makalenin içeriğine karşılık gelen ilk makalenin başlığı “Mantığın Mukaddimleri Hakkında” başlığını taşımaktadır. Ayrıca ikinci makalede, makalenin girişinde mantığın gayesi olarak vazedilen hüccet ve tanım incelenmektedir. Yani mantığın asıl bölümü/gayesi ikinci makaledir. Bu makalede ele alınan hüccet ve tanım da tasdik ve tasavvura götüren yollardır. Ama henüz tanım kısmı hala burhanın alt bölümü olarak geçmektedir ve bölümlendirmede tasavvur-tasdik ayrımıyla bağlantı kuran bir vurgu görülmemektedir. Bu durum bu eserdeki, mantığın ana bölümü denebilecek ikinci makalenin tasavvur-tasdik ayrımı temelinde henüz tamamen kurulmadığını göstermektedir. Yine de bu eser, İbn Sînâ'nın hem mantığın dokuz bölümünü içermesi hem de mantığın tasavvur-tasdik ayrımına göre kurulmuş olmasını tutarlı bir bağlantıyla içermektedir.

1.2.2.4. el-Urcûze fi ilmi'l-mantık veya el-Kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık

İbn Sînâ'nın yirmili yaşlarını geçirdiği Gürgenc dönemine tarihlenen günümüze ulaşmış tarihlendirilmesinde bir problem bulunmayan ilk müstakil mantık eseri mantığı şiirle anlattığı *el-Urcûze fi 'l-mantık*'tır. İbn Sînâ bu kitabı, Gürgenc emiri “eş-Şeyhu'r-reîs” (İbn Sînâ, “el-Kasîdetü'l-müzdevce”: 4) Sehl'in kendisinden, mantığı, hafızada kalmayı kolaylaştırması için şiir olarak yazma

ricasına uyarak yazmıştır. Bu kitapta mantık Zülkarneyn'in (Büyük İskender) mirası olarak sunulur. Çünkü Zülkarneyn, vezirinden araştırma yapmak isteyen yanlışa düşmekten koruyacak bir ölçü (mîzân) yapmasını rica etmiş ve *el-Hakîm* (Aristoteles) de bu rica üzerine ayrıntılandırmamış olsa da bu aleti, yani mantık ilmini vazetmiştir (İbn Sînâ, "el-Kasîdetü'l-müzdevce": 3). "İnsan fitratı (*fitratu'l-insân*), düşüncenin yanlışa düşmekten koruyucusu (*vâkıyetü'l-fikri ani'd-dalâle*) bu aletin meydana gelmesiyle desteklenmedikçe hakka ulaşmada (*fi en yenâle'l-hakk*) yeterli değildir." (İbn Sînâ, "el-Kasîdetü'l-müzdevce": 3) Dolayısıyla Aristoteles'in insan fitratının hakka ulaşmak için ihtiyaç duyduğu bu aleti vazetmekle ne kadar önemli bir iş yaptığı açıktır. Yine İbn Sînâ'nın, mantığın Zülkarneyn'in ricası sebebiyle dünyaya mirası olduğunu açıkladıktan hemen sonra Gürgenc emirinin kendisinden ricası üzerine bu kitabı yazdığını belirttiği için, Gürgenc emiri ile Zülkarneyn ve kendisi ile Aristoteles arasında bir bağ kurduğu söylenebilir. Dolayısıyla İbn Sînâ, insan fitratının kendisi olmadan hakka ulaşamayacağı bir aleti, hafızada kalmasını sağlayacak şekilde şiir olarak dile getirmekle kendisinin de oldukça önemli bir iş yaptığını düşünmektedir.

el-Urcûze fi'l-mantık, İbn Sînâ'nın mantığı tasavvur-tasdik ayrımına göre kurduğu ilk eserlerinden biri olarak düşünülebilir. Ama inşa tam ve belirgin değildir ve klasik mantık disiplinindeki yapının tersine tasdik bölümünden başlar. Diğer bir deyişle, tasavvur-tasdik ayrımı kitabın, "Tanım Hakkında (*fi'l-hadd*)" başlıklı son faslında yapılır. Bu son fasıldan hemen önceki son dizesi, "Bunlar tasdik hakkında söylenenlerdir..." ile başlamaktadır. Ama tasdik hakkındaki sözün sonunun bu dize olduğu belirgin iken tasdik hakkında söylenenlerin nereden başladığı belirgin değildir. Tasdik bölümünün başlangıcı yapılabilecek açık bir tasdik tanımı da bulunmaz. Tasavvur-tasdik ayrımı zaten son fasıl olan tanım kısmının başında yapılmıştır. Tasdik kıyas ile meydana geldiği ve bu konunun önceki bölümlerde anlatıldığı da burada söylenmektedir. Bu yüzden *Mantıku'l-mûcezz*'de olduğu gibi kıyas hakkındaki başlığı tasdik konusunun girişi olarak görmek mümkündür. Yine kıyas öncesinde yer alan lafız ve önerme bahislerinin kıyası oluşturan parçalar olduğunu düşündüğümüzde tasdik konusunun kitabın en başından itibaren ele alındığını ve kitabın tasdik ve tasavvur ana bölümlerinden oluştuğu da söylenebilir. Bu bölümlendirmeye ek olarak bu eserde de mantığın meşhur dokuz bölümü içerilir. Ama özellikle beş sanattan cedel, hatabe, şiir ve mugalata yalnızca birer dizıyla şiirde yer alır. Tasavvur-tasdik ayrımına göre şekillenmiş ana yapı içine dokuz bölümün nasıl yerleştirildiğini görmek için başlıklara göz atmakta fayda vardır:

[Giriş]

[1] Medhal]

"Müfred lafızlar hakkında

(Beş lafız hakkında)

[2] Kategoriler]

On kategori hakkında (el-makûlâtü'l-aşere (bir beyitte: en-nuûtu'l-aşere))

[3] Önerme hakkında

(Nakîz hakkında, Aks hakkında)

[I] Tasdik

- [4] Kıyas hakkında
(Şartlı kıyas, istikra, temsil hakkında)
(Öncüllerin maddeleri hakkında (fî mevâddi'l-mukaddimât))
- [5] Burhan hakkında
(Metalib hakkında)
- [6, 7, 8, 9] Cedel, Hatabe, Şiir, Mugalata Hakkında

[II] Tasavvur

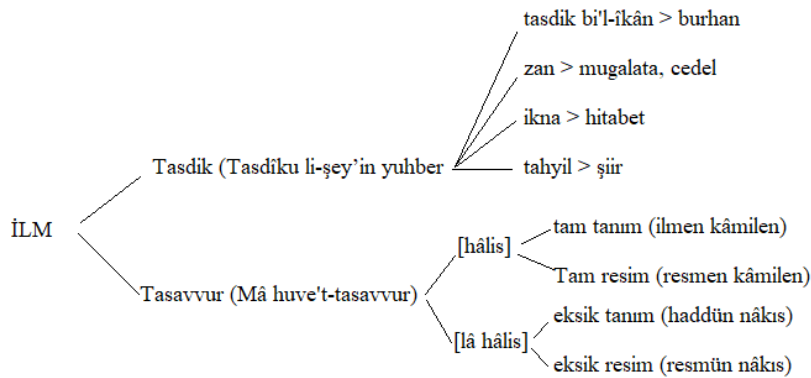
Hadd hakkında”

İbn Sînâ'nın burada, tanım, yani tasavvur bahsini; daha sonraki dönemde klasik mantığın *Tasavvurât* bölümünde yer alacak beş tümelden de Aristoteles'in eserlerinin sırasını doğrusal olarak takip ettiği eserlerinde olduğu gibi burhandan da ayırdığına dikkat edilmelidir. Eserin bu yapısı *Mantıku'l-mûcezz*'e benzemektedir. Her iki eserin bölümlenişinin kendine özgü bir geçiş dönemi eseri olduğu söylenebilir.

“Tanım Hakkında” başlığı taşıyan son fasılda İbn Sînâ, ilmin bir kısmının tasavvur olan, bir kısmının ise haber verilen bir şeyin tasdiki olduğunu söyler:

İlmin bir kısmı tasavvur olan şeydir / bir kısmı ise kendisinden haber verilen şeyin tasdikidir (“el-ilmu minhu mâ hüve't-tasavvur / ve minhu tasdiku li-şey'in yuhber”) (İbn Sînâ, “el-Kasîdetü'l-müzdevce”: 17).

Tasdik kıyasla, tasavvur ise tanımla (hadd) veya resimle meydana gelmektedir.



Şekil 9 el-Urcûze fi'l-mantık'ta tasavvur-tasdik ayrımı

Eserin tasdikle ilişkilendirilebilecek ilk kısmında fikri yanılgıdan koruyucu olan alet gerçekleşmedikçe insan fitratının hakka ulaşmada yeterli olmadığı açıklandıktan sonra bu aletin neleri içerdiği de açıklanır. Buna göre bu alette içerilen konular şunlardır:

“Bu alette hakkın nasıl talep edileceğinin açıklaması ve onun hangi şey için zor olduğunun açıklaması vardır. Yine bu alette, hakkı ve beyanı istediğinde insanı neyin hataya düşüreceğinin, doğruya (*savâb*) ulaşmanın kaç yolu olduğunun, her matlabın kaç babı olduğunun, burhan ile bilinenin (*yu'raf*) ve kesin tasdiki (*et-tasdik bi'l-ikân*) gerçekleştirenin ne olduğunun, mugalâtî olan olsun mücadeleci olan olsun yapıcı zannı gerçekleştiren şeyin ne olduğunun, nefsi sanki yalan söylüyormuş gibi suçlayan ve zorlayan şeyde ikna eden şeyin ne olduğunun, söylenen şeyden, akd ve tasdiki değil tahyili etkileyen şeyin ne olduğunun, bütün tanımlarda tanımın nasıl yapılacağıının, ve tanımında sayılacak şeylerin ne olduğunun açıklaması vardır.” (İbn Sînâ, “el-Kasîdetü'l-müzdevce”: 3)

Mantığın faydasının ifade edildiği pasajda tasavvur bilgisine değinilmemiş olması dikkat çekicidir. Burada mantıkta incelenen konulardan tasdik ile doğrudan ilişkilendirilen konu burhandır. Muhatapta kesin tasdik (*et-tasdik bi'l-ikân*) yalnızca burhânî bilgi sonucu meydana gelmektedir. Cedelî, mugalâtî, hatabî ve şiiirî tasdik tasdik türü olarak sayılmaz. Burhan tasdik gerçekleştirirken; cedel ve mugalata zan; hitabet ikna; şiiir tahyîl gerçekleştirir. Ama bunların tamamı tasdik hakkındadır.

“Meşhur (*ez-zâyiât*) ve makbul olanların (*ellevâtî tukbel*) konusu cedeldir.
İlk duyuşta meşhur olanlar (*ez-zâyiât bâdiye's-semâ*) hitabetler ve ikna içindir
Vehmi ve müşebbeh olan mugalâtîdir mugalâtînin bilgisi dış görünüşü doğru içi sahtedir.
Tahyil gerçekleştirenin delilde değil şiiirde kullanılması uygundur.”
Bunlar tasdik konusunda söylenenlerdir, (*fe hezihi mâ kîle fi't-tasdik*) (İbn Sînâ, “el-Kasîdetü'l-müzdevice”: 16)

Muhatapta –kendi kendine konuşmada muhatap insanın kendisi olur, bilimadamı için bu durum daha sonra İbn Sînâ tarafından vurgulanmıştır- meydana gelen etkilerin dikkate alındığı pasajda tasdik sadece burhan ile ilişkiliyken, daha sonraki pasajda diğer sanatları da içerecek şekilde daha geniş anlamda kullanılmış görünmektedir.

Eserin tasavvur bölümü olarak düşünülebilecek tanım kısmında, tasavvur-tasdik ayrımı yapıldıktan sonra tanım ile ilgili açıklamalar yer alır. Buna göre tanım, tanımlananın özelliklerindeki bütün zatileri içermelidir. Çünkü akıl, tanımlanan şeyi, bütün mukavvim vasıflarıyla zatında makul hale getirmeyi amaçlar. Bu da ancak şeyin bütün mümeyyiz fasıllarının bilinmesiyle olabilir. Bu yüzden tam bir [tasavvurî] bilgi (*ilmen kâmilin*) ancak şeyi mücez halde ifade eden ayırt edici (*mümeyyiz*) bütün fasılları ve yakın cinsi (*el-cinsu'l-karîb*) ile olur. Bir şeyin tek bir mukavvim faslı olmadığına dikkat edilmelidir. Fasıllar, maddeden, suretten, failden veya gayeden alınabilir. Bunlardan hangisinden alınırsa alınsın fasıllar tanımlayıcıdır (*hâdde*). Faslın maddeden alındığına örnek “basık burunlu, burnu ... olandır”; faslın suretten alındığına örnek “insan düşünendir”; faslın failden alındığına örnek “yorgunluk safra sebebiyle olandır”; faslın gayeden alındığına örnek “deva sağlık için olandır”⁴⁷ (İbn Sînâ, “el-Kasîdetü'l-müzdevice”: 17).

Resim de tasavvur meydana getirir (*ve'r-resmu eydan minhu fihi [tasavvur] eser*). *Resm* ile *tanım* arasında, ayırt edici sözün fasıl değil araz olması açısından bir fark vardır. Bu tam resim (*resmen kâmilin*) için geçerlidir. Tam resim o şeyin yakın cinsi ve arazlarını içerir. Tam resim için verilen örnek; “İnsan, yassı tırnaklı, dik sırtlı, düz ciltli canlıdır.”

Tam tanım (*ilmen kâmilin*) ve tam resim (*resmen kâmilin*) dışındakiler, yani yakın cinsin kullanılmadığı sözler, tam olmayıp (*lâ hâlis*) ya eksik tanım (*haddün nâkıs*) ya da eksik resimdir (*resmün nâkıs*). İbn Sînâ *el-Urcûze fi'l-mantık*'ta eksik tanım ve eksik resim ile ilgili örnek vermemiştir.

⁴⁷ Örnekler metinde eşleştirilmemiştir ve açık bir şekilde yazmamaktadır.

İbn Sînâ'nın yirmili yaşlarından günümüze gelen ve ilk müstakil mantık eseri olan şiir kitabı *el-Urcûze fi'l-mantık*'ta İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da da uyguladığı geleneğe uygun dokuz bölümlük şemayı da korumakla birlikte tasavvur-tasdik ayırımına göre eserini kurmaktadır. Ama bu eserdeki yapı, henüz, tasavvur-tasdik ayırımına göre şekillenen klasik mantık eserlerindeki gibi bütün taşları yerine oturmuş bir yapı değildir. Kısa da olsa burhan sanatı dışındaki bölümlere değinmiş olması, kategoriler bölümüyle ilgili müstakil bir başlık açmış olması ve en önemlisi tasdik bölümünü tasavvur bölümünden önce incelemiş olması bunun yalnızca ilk bakışta görülen işaretleridir.

1.2.2.5. *Ecvibe an aşere mesâil*'de Tasavvur-Tasdik Ayırımı

İbn Sînâ'nın erken dönemine tarihlenen genç yaşta yazdığı eserlerinden “Aşere mesâil ecâbe anhâ li-Ebî Reyhân el-Bîrûnî” ve “Cevâbu mesâili aşere” adlarıyla da anılan bu küçük eser İbn Sînâ'nın Bîrûnî ile yazışmalarından biridir. Bu eserde İbn Sînâ Bîrûnî tarafından sorulan on soruya kısaca yanıt vermektedir. Bu küçük soru-cevap tarzındaki eserde tasavvur-tasdik ayırımına yalnızca dokuzuncu soruda değinilmektedir. Bu soruda İbn Sînâ mevcudun ne anlama geldiği sorusuna cevap vermektedir. Bu soru, madumun ne olduğunu soran sekizinci soru ile de ilişkilidir:

“Sekizinci soru: Madum nedir?”

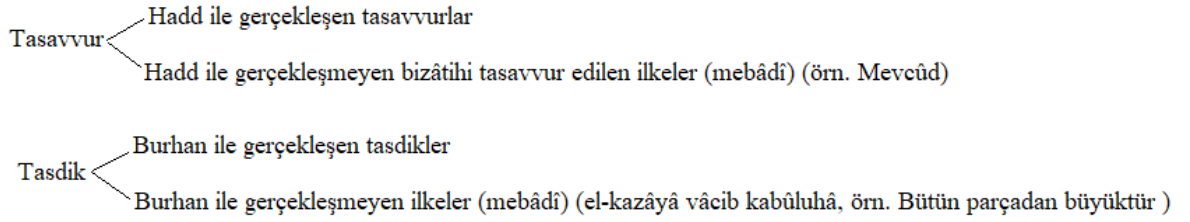
Cevabı şudur: Madumun mahiyeti yoktur, mahiyeti olmayan şeye mahiyeti nedir demek muhaldir. Aksine mahiyet, ayandaki mevcut ve vehimlerdeki ayn olmayan mevcut içindir, ama maduma selb ile delalet edilir.

Dokuzuncu soru: Mevcudun tanımı nedir?”

Cevabı şudur: Her şeyin tanımı (*hadd*) yoktur. Bunun sebebi tanımı olan her şeyin, müfred manalardan müellef olmasıdır. Her şeyin bir tanımı olsaydı, her müfred mananın da bir tanımı olurdu, her müfred mananın başka bir manası olurdu ve bu sonsuza kadar giderdi, burhan tasdik ifade ettiği gibi tanım tasavvur ifade eder. Nasıl ki her şeyin burhanı yoksa, aksine [burhan], kabulü zorunlu öncüller gibi, kendileriyle tasdik bir burhan ile değil zâtı ile gerçekleştiği ilkelerde son buluyorsa, aynı şekilde her şeyin tanımı da yoktur. Aksine [tanım], kendileriyle tasavvurun bir tanımla olmadığı ilkelerde son bulur. Tıpkı ‘Neden bütün parçadan büyüktür’ diye sorulmadığı gibi aynı şekilde ‘Mevcut nedir?’ diye de sorulmaz, aksine mevcut zâtı için tasavvur edilendir (*mütesavver li-zâtihi*), her tasavvurun en basitidir (*ebsat min külli tasavvur*), her tasavvurun ilkidir (*evvelü külli tasavvur*), zâtı ile tasavvur edilendir (*mütesavver bi-zâtihi*). Tasavvur edilmesi istendiğinde, gafletten uyarma yoluyla kastedilir, o zaman ya ‘sâbit’, ‘hâsıl’ gibi adına müradif bir ad ile ya da ‘bir kısmı cevher bir kısmı araz olan şeydir’ gibi kısımlarıyla tarif edilir. Ama gerçekte o zâtı ile tasavvur edilendir ve bu da ‘hel’in cevabıdır ‘mâ’nın değil.” (İbn Sînâ 1974, “İbn Sînâ'nın ‘On Sorunun Karşılıkları’ (*Ecvibe an aşere mesâil*)” (Türker Küyel): 111-112)

İbn Sînâ'nın burada mevcudun hakkında *nedir* sorusu sorulamayacak ilk tasavvurlardan olduğunu açıklamak için tasavvur-tasdik ayırımına değindiği görülmektedir. Buna göre tasavvur tanım ile tasdik burhan ile elde edilmektedir. Nasıl ki “Bütün parçadan büyüktür” gibi, *niçin* sorusu sormamız, yani hakkında burhan araştırması yapmamız mümkün olmayan ilk tasdikler varsa, aynı şekilde “mevcûd” gibi *nedir* sorusu sormamız, yani hakkında tanım (*hadd*) araştırması yapmamız mümkün olmayan ilk tasavvurlar da vardır. Bu nedenle “Mevcut nedir” sorusunu sormak imkânsızdır. Mevcuda selb yoluyla delalet eden madumun ise kendinde bir mahiyeti bulunmadığından “Madum

nedir” diye sormak da imkânsızdır. Dolayısıyla madumun tasavvuru yoktur. Mevcudun ise tasavvuru ilk tasavvurlardandır. İbn Sînâ’nın bu eserde yaptığı ayırım şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 10 Ecvibe an aşere mesâil’de Tasavvur-Tasdik ayrımı

Burada tasavvur-tasdik ayrımı hakkındaki açıklama mevcut nedir sorusuna cevap olmak üzere bir açıklama olarak yapıldığı için, ayrımla ilgili ayrıntılara girilmemiş, ayrımın bölüneni açık şekilde ifade edilmemiştir. Ama tasavvur-tasdik ayrımının doğrudan *Analytikôn Hysterôn*’un iki bölümünde ele alınan burhan ve tanım ile ilişkilendirildiği açıktır. Ayrıca *nedir* sorusu tasavvurla, *niçin* sorusu tasdikle ilişkilendirilmiştir. Bu sorular da *Analytikôn Hysterôn* 2.1’de geçen sorulardandır.

İbn Sînâ’nın erken döneminde yazdığı konusunda şüphe duyulmayan bu eserinde mantıkta geçtiği şekliyle tasavvur-tasdik ayrımının genel kabullerine sahip olması önemlidir. İbn Sînâ’nın burada tasavvur ve tasdik veren yolları, tanım ve burhan olarak ifade ettiği görülmektedir. Bu durum ayrımın problematik bağlamının *Analytikôn Hysterôn*’da aranması gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

1.2.2.6. en-Nüket fi’l-mantık⁴⁸

en-Nüket fi’l-mantık İbn Sînâ’nın tarihlendirilmemiş eserlerden biridir. Gutas bu eserin daha uzun başka bir eserden çıkarılmış dağınık notlar veya başka bir eserin bir bölümü olduğunu ve İbn Sînâ’nın ilk dönem eserleri arasında olması gerektiğini belirtmektedir (Gutas 2014: 438-439). Eserin tasavvur-tasdik ayrımı açısından bölünen olarak marifetin kullanılmış olması ve tasdikin önce söylenmesi nedeniyle mücez ve muhtasar eserlere yakın erken bir dönemde yazılmış olması gerekir. Burada eser Gürgenc döneminin sonlarında Cürcan döneminin başlarında yazıldığı düşünülecek değerlendirilmektedir.

Eser *marifetin* tasavvur ve tasdik olarak ayrılması ile başlamakta (İbn Sînâ, “Nüket fi’l-mantık” (Nuruosmaniye 4894): 540b), bu ikisi arasındaki ilişkinin gösterilip mantığın tanımının

⁴⁸ Gutas eseri *An-Nukat fi’l-mantiq* başlığıyla ele almış, alternatif başlıklar olarak *al-Fuşûl al-mûjaza*, *Ma’rifat al-aşyâ* başlıklarını kaydetmiştir. Gutas’ın notuna göre eser Molla Sadrâ’nın Şerhü’l-hidâyeti’l-esîriyye’sinde 3 sayfalık kenar notu olarak basılmıştır (İbn Sînâ 1313, “fi marifeti’l-eşyâ”: 327-329). Ama bu baskı oldukça eski olup okunması zordur. Bu çalışmada eserin, bu baskıyla karşılaştırılmış olan Nuruosmaniye 4894 yazma nüshası kullanılmıştır (İbn Sînâ, “Nüket fi’l-mantık” (Nuruosmaniye 4894): 540b-541b).

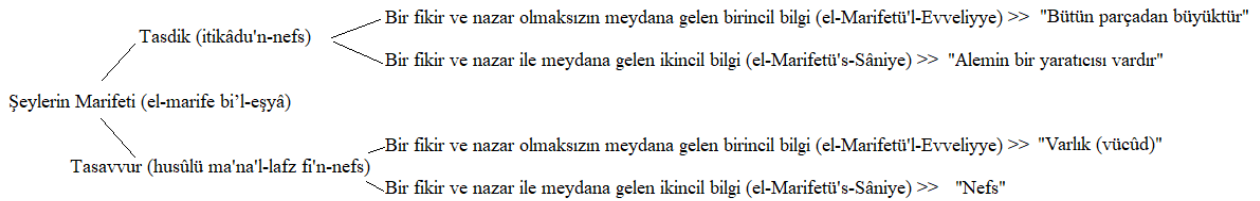
yapılmasından sonra önce tasdikın sonra tasavvurun ilkeleri anlatımı ile son bulmaktadır. Eserde bulunan bölüm başlıkları kabaca şu şekildedir:

[Medhal]
[Tasdikin ilkeleri]
Hükmeden güçler: hassase, mütevehhime, el-kuvvetü't-tearüfiyye/el-aklu'l-bedeni, el-kuvvetü'n-nazarî/el-aklu'l-heyeti/heyûlânî
Kaziyye
Kıyas
Tasavvurun ilkeleri

Bölüm başlıkları incelendiğinde eserin, mantığın dokuz bölümünden yalnızca mantığa giriş, önerme ve kıyas bölümlerini içerdiği görülür. Kategorilerden hiçbir şekilde bahsedilmez. Beş sanat açık olarak anlatılmaz veya anlatılan konularla ilişkilendirilmez. Ama tasdikın ilkeleri konusu dolaylı olarak beş sanat ile ilişkilendirilebilir. Tasdikın ilkeleri, nefsanî güçlerle ilişkili olarak ele alınmıştır ama ilkelerin beş sanat ile ilişkisi kurulmamıştır. Beş sanat anlatısı bulunmamakla birlikte tasdikın ilkelerinin beş sanatla ilişkilendirilebileceğini düşünürsek eserin mantığın kategoriler dışındaki bölümlerini, tasavvur-tasdik ayrımı ana yapısı içinde doğrudan ve belirgin olmasa da içerdiğini söylemek mümkündür.

Eserin İbn Sînâ'nın diğer mantık eserlerinde veya mantık bölümü içeren eserlerinde bulunmayan en ilginç özelliği, bölüm başlıklarında da dikkat çektiği üzere, nefsanî güçlerin "hükmedici güçler" başlığı altında müstakil olarak incelenmiş olmasıdır. İbn Sînâ'nın ilk bakışta mantıkla ilgili olmayan ve çoğunlukla da mantıkta ele alınmamış olan bir konuyu, hem de oldukça özet yazdığı bir mantık eserinde yer vermeye degecek kadar önemli görmesinin nedeni üzerinde düşünülmelidir. Nefsanî güçler bu eserde "hükmedici" olmaları bakımından tasdikın ilkeleri ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Çünkü tasdik, bir "hüküm"ün isbat veya nefyi konusunda nefsin inancısıdır (itikad). Tasdik edilen şey kaziyedir.

Eserde tasavvur-tasdikın ayrım ve genel tasviri, ilk bakışta diğer eserlerdekinin tekrarı izlenimi vermektedir. Tasavvur ve tasdikın cinsi *marifettir*. Hem tasavvur hem tasdikın tam tanımı yapılmış, ilk ve ikincil kısımları ile ilgili örnekler açık verilmiştir.



Şekil 11 en-Nüket fi'l-mantık'ta Tasavvur-Tasdik Ayrımı

Tasavvur, bir lafzın manasının nefiste meydana gelmesidir; tasdik ise bir şeyin öyle olup olmadığıyla ilgili nefsin inancısıdır (*itikadu'n-nefs*). Nefste meydana gelen inancın lafızlarının manası

nefste önceden meydana gelmesi gerektiği için her tasdik aynı zamanda bir tasavvurdur. Ama her tasavvur bir tasdik değildir. Çünkü doğrulanmayan ve yanlışlanmayan veya yanlış olan şeyler tasavvur edilmekte ama tasdik edilmemektedir. Hem tasavvur hem tasdik açısından kendilerine dayandırılan ilk bilgiler ve bunlardan çıkarılan ikincil bilgiler bulunur. Mantık bu bilgilere dayanarak nasıl yeni bilgiler elde edileceğini gösteren ilimdir. Eserde tasdik ve tasavvurun ilk ilkeleri, anlatılmaktadır.

Tasdikin ilkeleri, nefsanî güçlerle ilişki içinde aktarılmaktadır. Duyunun, vehmin, bedenî aklın ve nazarî aklın verdiği hükümler, nesnelere ve doğruluk değerleri açısından açıklanmıştır. Bu hükümler, ikincil bilgilerin tasdik açısından kendilerine dayandığı ilk bilgilerdir. Tasdikler hangi ilk tasdiklere dayandıkları kontrol edilerek sınanır. Tasdikler, bu ilk ilkelerden doğru olanlara dayanmalıdır. İnsanda bulunan hüküm veren güçlere dayanan hükümlerin doğruluğu şu şekildedir:

1) Duyunun verdiği hükümler, duyunun karşısında hazır bulunan duyulurlar hakkındadır. Akli olmadığı sürece duyunun verdiği hüküm doğrudur ve ilk ilkeler arasında yer alır.

2) Vehmin verdiği hükümler her şey hakkındadır. Vehmin duyulurlar dışında verdiği hükümler yanlıştır. Duyulurlar ile ilgili verdiği “Bir cisim iki mekanda bulunmaz” gibi hükümler doğrudur. Akıl böyle hükümlerde, duyulurlar için aracı olarak kullandığı vehmi takzip eder.

3) Bedenî aklın (*el-kuvvetü't-tearüfiyye/el-aklu'l-bedeni*) verdiği hükümler, “Adalet güzeldir”, “Zulüm çirkindir”, “Yalan kötüdür” gibi meşhur şeylerdir. Bu hükümler, doğru ve yanlış olabilir. Bu hükümler hakkında yakînî tasdik gerçekleşmesi için burhanî doğrulama (*sıhhatun burhaniyye*) gereklidir.

4) Nazarî aklın verdiği hükümler, birincil kanıtlardır (*el-hücecü'l-evveliyye*). Bunlar yanlış olabilseler de haklarında bir şüphe nefse ilişmez.

İnsanın, tasdik ettiği bilgilerini sınavarak, doğru ilk ilkelere dayanıp dayanmadığını kontrol etmesi gerekmektedir. Tasdik edilen şeye önerme (*kaziyye*) de denmektedir. Dolayısıyla önerme de fikir ve nazar yoluyla veya fikir ve nazar olmaksızın elde edilebilmektedir. Önermenin fikir ve nazar ile ilişkisi açıklanmadan bu eserde kıyas konusu da özet bir şekilde anlatılmaktadır. Kıyasların dayandıkları ilk ilkelerin doğru olmaları gerekmektedir.

Tasavvur açısından ilk ve ikincil bilgiler ile ilişkisi kurulmadan tanım ve resm ile ilgili de oldukça kısa bilgi verilmektedir. Tanım ve resmin dayandığı ilk bilgiler de tasavvurun ilkeleridir. İlk tasavvurların örneği varlık, ikincil tasavvurların örneği ise nefstir. Yani nefis apaçık bir ilk bilgi olmadığı için nefsin ne olduğu araştırılabilir. Tasavvurlar, tasavvuru gerçekleştiren şeylere yani şeylerin özelliklerine ve sıfatlarına bakarak sınanır. Yani bir lafzın manasının nefiste meydana gelip

gelmediğini o şeyin özelliklerinden yola çıkarak kontrol edebiliriz. Eğer nefste meydana gelmiş olan özellikler o şey için zâtî ise tasavvur akli ölçü ile sınanmış olur.

“Tasavvur[un imtihanını] istersen, tasavvuru gerçekleştiren şeylere bak, ki onlar özellikler ve sıfatlardır, onları lafızlar olmadan mana ile birer birer say, onlar şey için mevcutlar mı, zatiler mi araştır, bunu bildiğin zaman, çıkarılmış olan bilgiler (*el-ma'lûmâtü'l-müstefâde*) akli ölçü ile (*bi'l-vezni'l-aklî*) ölçülmüş olur ve bu anlatmak istediğimiz şeydir.” (İbn Sînâ, “Nüket fi'l-mantık” (Nuruosmaniye 4894): 541b)

Böylece İbn Sînâ, muhtemelen orta/geç bir dönemde yazdığı *en-Nüket fi'l-Mantık*'ta mantığı tasavvur-tasdik ayrımı üzerine kurmaktadır. Eserde marifet tasavvur ve tasdik olarak ayrılmış, tasavvurlar ve tasdikler de birincil ve ikincil bilgiler olarak ayrılmış olmakla birlikte, birincil ve ikincil tasavvur ve tasdikler arasındaki ilişkiyi sağlayan, yani bilinenden bilinmeyene götüren tanım ve kıyas, bu ilişki net bir şekilde aktarılmadan kısaca özetlenmektedir. Eserde önce tasdik yani kıyasın; sonra tasavvur yani tanımın ilkeleri ele alınmaktadır. Eserde tasdikin ilkelerinin, beş sanatla ilişkilendirilmeyip nefsanî güçlerle ilişkilendirilerek anlatılmış olması dikkate değerdir.

1.2.3. İbn Sînâ'nın Cürcan Dönemi (1012-1014) Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı

İbn Sînâ'nın Cürcan'da bulunduğu döneme tarihlenen eserleri *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, *el-Mebde' ve'l-meâd*, *el-Arsâdu'l-küllîyye*, *ez-Zâviye* ve *el-Kanun fi't-tıbb*'in birinci kitabıdır (Gohlman 1974: 154). Bunlardan *el-Arsâdu'l-küllîyye* astronomi ile ilgilidir, Batlamyus'un *el-Mecisti'*sinin bir özeti ve *en-Necât*'ın matematik bölümünden ayrı bir şekilde günümüze ulaşmamıştır. Ebû Sehl el-Mesîhî için yazmış olduğu *ez-Zâviye* adlı eser matematik ile ilgilidir. Birinci bölümünü bu dönemde yazdığı *el-Kanun fi't-tıbb* ise onun tıp ile ilgili meşhur eseridir. Bu dönemde yazdığı konusunda şüphe bulunmayan tasavvur-tasdik ayrımını müstakil olarak ele aldığı tek kitabı *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'tır. Ama *el-Mebde' ve'l-meâd*'da da müstakil olarak olmasa da tasavvur ile ilgili açıklamalar yer almaktadır.

1.2.3.1. el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık

el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık İbn Sînâ'nın aidiyet ve dönemlendirmesinde bir şüphe bulunmayan, bütün bölümleri tam olarak ulaşılmış ilk mantık eseridir. İbn Sînâ'nın eser yazmasını ve eserlerini korumayı kendisine görev edinmiş olan Cûzcânî, bu eseri İbn Sînâ'nın Cürcan'da kendisiyle karşılaştıktan hemen sonra kendisine imla ettirdiğini söyler.

Bu eserin içeriği ve bölümlendirilmesiyle ilgili önemli bir konu, bu eserin içerik olarak kaynak aldığı eserlerle çok uyumlu olmasına rağmen burhan bölümünden sonraki dört sanatı içermemesidir. Diğer bir deyişle bu eser, mantığın meşhur dokuz bölümünün ilk beşini içermekte (medhal, kategoriler, ibare, kıyas, burhan) ve bu kitaplar kaynak olarak aldıkları Porphyrios'un *Eisagoge*'si ve Aristoteles'in *Organon*'unun ilk dört kitabı ile oldukça uyumlu bir sıra düzenine sahip olup karşılıklı okunabilmektedir. Bu karşılaştırma İbn Sînâ'nın diğer mantık kitapları için de (özellikle *eş-Şifâ*)

mümkün olmakla birlikte burada şarihler dönemindeki tartışmalar da bulunmaz, aynı zamanda başlıklandırmalar ve bölümlendirmeler de kaynak kitaplarla uyumludur. Bu karşılaştırma bölümlendirmenin daha rahat görülebilmesi için de ayrıca şu şekilde gösterilebilir:

Medhalde; *Eisagoge*'de geçen beş tümel arasındaki karşılaştırmaların yapıldığı bölümler yer almaz.

Kategorilerde; Aristoteles'in *Katêgoriai*'da yaptığı gibi bütün kategoriler tek tek ele alınır; Önermeler bölümünde; Aristoteles'in *Peri Hermêneias*'ta yaptığı gibi özet olarak bütün konulara değinildikten sonra Aristoteles'te bulunmayan şartlı önermeler de kısaca anlatılır; Kıyasta; *Analytikôn Proterôn*'da olduğu gibi kıyas üç şekil olarak ele alınır; Burhanda; *Analytikôn Hysterôn*'da olduğu gibi tanım ve burhan iki makalede ele alınır. Elimizde bulunan *Analytikôn Hysterôn*'da bulunan başlıklardan fazladan başlıklandırmalar bulunmakla birlikte konu sırası da çoğunlukla *Analytikôn Hysterôn* ile uyumludur *eş-Şifâ*'ya göre *Analytikôn Hysterôn* ile çok daha rahat karşılaştırılabilmektedir.

İbn Sînâ'nın bu kitapta mantığın burhana kadarki kısmında *eş-Şifâ*'daki bölümlendirmeye uyduğu görülmektedir. Burhandan sonraki kısmı mantığa dahil etmemesi önemlidir. Bu eserde de İbn Sînâ'nın, bütün eserin yapısını şekillendirecek şekilde olmadan, tasavvur-tasdik ayrımı da yaptığı görülmektedir. Ama İbn Sînâ burada tasavvur-tasdik ayrımını kitabın girişinde de yapmış olmakla birlikte bütün mantığı bu ayrıma göre kurmamıştır. Yani bölümler, birbirinden bağımsız gibidir. Yine de burhan bölümünün ikinci kitabı, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'ın son bölümü *el-Urcûze fi'l-mantık*'taki gibi tanım olduğu için,⁴⁹ önce tasdik sonra tasavvur bölümlerinin ele alınarak tasavvur-tasdik ayrımının tersten kurulduğu bir inşa bulunduğu şeklinde aşırı bir yorum yapmak mümkündür.

el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık'ta tasavvur-tasdik ayrımı, önceki eserlerde olduğu gibi tanım kısmında değil, Medhal ve Burhan bölümlerinin girişinde yapılmaktadır. Medhal bölümünün girişinde bulunan iki fasıl, *en-Necât*'ın mantık kısmıyla, diğer deyişle *el-Muhtasaru'l-asgar fi'l-mantık* ile son cümleleri dışında neredeyse aynıdır.⁵⁰ Okuyuş hataları gibi görünen bazı önemsiz küçük farklılıklar

⁴⁹ İbn Sînâ'nın *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'ın burhan bölümünde kaynak olarak kullandığı Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn*'un ilk bölümünün burhan ikinci bölümünün tanım olduğu da hatırlanabilir.

⁵⁰ *en-Necât*'ın mantık bölümünün, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* değil ama yine aynı dönemde yazılan *el-Muhtasaru'l-asgar fi'l-mantık* olduğu doğrudan İbn Sînâ'nın biyografisini yazan öğrencisi Cûzcânî tarafından dile getirilmiştir. (Gohlman 1974: 74-76) Dolayısıyla *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* ile *en-Necât*'ın mantık bölümünün yani *el-Muhtasaru'l-asgar fi'l-mantık*'ın bazı kısımları birbirinin aynı olmakla birlikte, tamamı birbirinin aynı değildir. *en-Necât*'ın mantık bölümü, yani *el-Muhtasaru'l-asgar fi'l-mantık*, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'a göre çok daha kısadır.

Tasavvur-tasdik ayrımı ile ilgili medhal bölümünde geçen iki fasılın son cümlelerini şu şekilde karşılaştırmak mümkündür:

en-Necât'ın mantık bölümünün, yani *el-Muhtasaru'l-asgar fi'l-mantık*'ın birinci fasılının son cümlesi:

“Tıpkı evin yapımındaki bozukluğun, suret bozulmamış olsa bile madde açısından ve madde uygun olsa bile suret yönünden olabilmesi ve bunun her iki açıdan da meydana gelmesinin mümkün olması gibi, aynı şekilde düşüncede de bozukluk, suret sağlam iken madde açısından olabileceği gibi, madde uygun olsa bile suret açısından ve her iki açıdan birlikte meydana gelebilir.” (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 11; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 8; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 9-10)

el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık'ın birinci fasılının son cümlesi:

dışında fasılların son cümleleri de anlamda ortaktır. Medhal bölümündeki ilk iki fasılda İbn Sînâ, mantığın ne olduğunu ve faydasını açıklamaktadır. Burhan bölümünün girişinde yaptığı ayırmda, tasdik meydana getiren kıyasın telifinin incelenmesinden sonra maddesinin incelenmesine başlamakta, tasavvur-tasdik ayırımını hatırlatıcı olarak yapmaktadır. Burhan bölümünde tasavvur-tasdik ayırımına ayrıca Menon paradoksu ile ilk tasavvur ve ilk tasdiklerin elde edilmesinde aklın duyulardan nasıl faydalanacağıyla ilgili iki problem bağlamında da değinmektedir. Tasavvur-tasdik ayırım ve ilişkisinin anlaşılması için önemli olan bu bölümler, ayrıca değerlendirilecektir.

Medhal bölümünde yapılan ayırmda marifet ve ilm birlikte bölünen olarak kullanılmış, bölümlerden önce tasdik sonra tasavvur getirilmiştir:⁵¹

“Her marifet ve ilm ya tasdik ya da tasavvurdur (*küllü marifetin ve ilmin fe-immâ tasdik ve immâ tasavvur*). Tasavvur, ilk bilgidir (*el-ilmü'l-evvel*) ve insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi tanım ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir. Tasdik ise herşeyin bir ilkesinin olduğunu tasdikimiz gibi kıyas ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir.” (İbn Sînâ 2009, “el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık” (Takçı): 11).

Burhan bölümünde ise yalnızca *ilm* bölünen olarak kullanılmış, giriş bölümündeki gibi önce tasdik sonra tasavvur getirilmiştir:

“İlim ya tasdik ya tasavvurdur, tasdik kıyas ve benzeri ile gerçekleşir, tasavvur hadd ve resim

“Tıpkı evin yapımındaki bozukluğun, suret bozulmamış olsa bile madde açısından ve madde uygun olsa bile suret yönünden olabilmesi ve bunun her iki açıdan da meydana gelmesinin mümkün olması gibi, aynı şekilde tanım ve kıyastaki bozukluk da ya madde yönünden ya suret yönünden ya da her iki yönden olabilir.” (İbn Sînâ 2009, “el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık” (Takçı): 12).

Bu karşılaştırma, İbn Sînâ'nın reviiyeyi tanım ve kıyas anlamında kullandığını göstermesi bakımından da önemlidir. Zira *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık'ta en-Necât* ile aynı bağlamda reviiye yerine tanım ve kıyas kullanılmıştır. Reviiyenin anlamının belirginleşmesi, tasavvur-tasdik ayırımını için de önemlidir. Çünkü *reviiye*, bilinmeyen tasavvur ve tasdiklerin bilinen hale kendisiyle geldiği şeydir, ki bu da anlaşıldığı üzere tanım ve kıyastır.

en-Necât'ın mantık bölümünün, yani *el-Muhtasarü'l-asgar fi'l-mantık*'ın ikinci faslının son cümlesi:

“Hiçbir insan fitratı da, Yüce Allah katından desteklenmesinin dışında, [bu kısım *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*'ta bulunmuyor] bu aleti [mantık] hazırlayarak geliştirmek suretiyle düşünmekten müstağni kalmaz.” (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 11; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 9; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 10).

el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık'ın ikinci faslının son cümleleri:

“Hiçbir insan fitratı da, bu aleti [mantık] hazırlayarak geliştirmek suretiyle düşünmekten müstağni kalmaz. Tanım ve kıyas manalar ve lafızlardan müellef olunca, ve müfredleri bilmek (*el-ilm bi'l-müfredât*) müelleflerden önce olunca, mantıkta başlangıcın müfredlerin taliminden olması gerekir.” (İbn Sînâ 2009, “el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık” (Takçı): 13).

Daha sonraki döneme tarihlenen *en-Necât*'ta, *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*'ta bulunmayan “Yüce Allah katından desteklenmesinin dışında” ibaresinin bulunması, İbn Sînâ'nın daha sonraki dönemlerinde nübüvveti ve vahyi açıklayabilmek için koyduğu bir kayıt olarak düşünülebilir.

⁵¹ Takçı'nın tahkik ettiği metinde tercih edilen önce tasavvur sonra tasdik getirilmesidir. *en-Necât*'ta önce tasavvurun getirildiği nüshalar tercih edilmiştir. Ama *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*'ın diğer üç nüshasında ve tahkikinde tercih edilen önce tasdik getirilmesidir. İbn Sînâ'nın ilk dönem eserlerinde önce tasdik sonra tasavvur getirildiği için diğer nüshalarda ve *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*'ın burhan bölümünde de tercih edildiği gibi önce tasdik getirilmiş olduğu nüsha tercih edilmelidir.

ile gerçekleşir. Kıyasın telifinin sureti hakkında konuşmuştuk, ve hangi suretin yakini vacib tasdik için hangi sureti seçmenin doğru olduğunu açıklamıştık, ama henüz kendisinden kıyas meydana gelen maddeyi göstermedik.” (İbn Sînâ 2009, “el-Muhtasaru’l-evsat fi’l-mantık” (Takçı): 196).

Her iki bölümde de tasavvur ve tasdik gerçekleştiren yollar (hadd, resm vb. ve kıyas vb.) belirtilmiş bölümün devamında bağlamına göre bu yollar hakkında bilgi verilmiştir.

İbn Sînâ’nın tarihlendirmesinde ve adlandırmasında bir problem olmayan günümüze bütün olarak ulaşmış ilk mantık eseri *el-Muhtasaru’l-evsat fi’l-mantık*’ın yapısı, *eş-Şifâ*’daki yapıya benzer olmakla birlikte beş sanattan burhan dışındakileri içermemesi nedeniyle önemlidir. Bu eserde İbn Sînâ, bölümlerinin kaynağı olan kitapları doğrusal olarak takip eder ve şerhlerdeki tartışmalara girmez. Bu eserde mantığın burhana kadarki yapısı temel olmakla birlikte tasavvur-tasdik ayrımı da yapılmıştır. Bu ayrımı İbn Sînâ, önceki kitaplarından farklı olarak tanım kısmında değil, mantığa giriş ve burhanın giriş kısmında yapmaktadır. Bu kısımlardan ilki, aynı zamanda *en-Necât*’ın ve dolayısıyla *el-Muhtasaru’l-asgar fi’l-mantık*’ın da giriş kısmıdır. Tasavvur-tasdik ayrımının mantığın girişinde de yapılmış olması bu ayrımı mantığın bütününe uygulamanın işareti olması bakımından önemlidir. Ama bu kitapta, ayrımın bütün kitabın yapısını oluşturduğunu söylemek çok doğru değildir. Yine de, daha önce de belirtildiği gibi, burhan bölümünün ikinci kitabı, *el-Muhtasaru’l-evsat fi’l-mantık*’ın son bölümü tanım olduğu için, *el-Urcûze fi’l-mantık*’takine benzer bir yorum yapıp bu eserde de önce tasdik sonra tasavvur bölümlerinin ele alınarak tasavvur-tasdik ayrımının tersten kurulduğu bir inşa bulunduğu söylenebilir.

1.2.4. İbn Sînâ’nın Hemedan Dönemi (1015-1024)Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı

1.2.4.1. Kitâbu’l-Hidâye

İbn Sînâ’nın siyasi çalkantılarla geçen Hemedan döneminin sonunda 43 yaşında Ferdecan kalesinde hapis iken kardeşi için yazdığı *Kitâbu’l-Hidâye*, mantık, fizik ve metafizik bölümleri içerir. Bu kitapta İbn Sînâ, bölümleri çok özet bir şekilde yazmıştır ve dili sadedir. Gutas bunun sebebinin hapisteyken kitabı aklından yazmış olması olabileceğini söyler.

Bu kitabın mantık bölümü, başlıkları dokuz bölümlük yapıya göre olsa da içeriği tasavvur-tasdik ayrımına göre şekillenmiş olması bakımından önemlidir. Esasen tanım kısımları tasavvur ile açık bir şekilde ilişkilendirilmemiş olmakla birlikte kıyastan sonraki kısım, tasdik verme ile ilişkilendirilmiştir. Diğer bir deyişle bu eserde de mantığın dokuz bölümlük yapısı korunmakla birlikte tasavvur-tasdik ayrımı içerilir. Hatta eser, ilk bakışta, Aristoteles’in sekiz eserinin başına Porphyrios’un *Eisagoge*’sinin eklendiği dokuzlu yapıya göre kurulmuş gibi görünür. Ama dikkatli incelendiğinde İbn Sînâ’nın burada bazı bölümlerin yerini değiştirdiği, bazı bölümleri de eserde sembolik olarak bırakacak kadar az ele aldığı görülür. Örneğin burhan da dâhil olmak üzere beş

sanatın tamamı çok kısa ele alınmıştır. Beş sanat içinde safsata en sona alınmıştır. Tanım kısmı burhandan hemen sonra değil, medhaldedir. Tasavvur-tasdik ayrımı, diğer kitaplarının tersine medhal veya burhan bölümünde değil kıyas bölümünde yapılmıştır. İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Hidâye*'deki mantık bölümünün başlıkları şu şekildedir:



1.Fasıl lafızlar ve Manalar	Tasavvur ve tasdik
Mantığın tarifi	Tasavvur ve tasdik kaynakları
Lafzın kısımları	(masadir)
Mahuve'nin cevabında söylenen	İhtimali tasdik
Beş tümel	İstikra
Tarif	Temsil
Tevâtu	Yakini tasdik
Hadd	Zaruri müsellemlerden müellef
Resm	olan kıyas
Hadd ve resmin bazı kusurları	Kıyasın öncülleri
(mesâvî)	Tenbih
2.Fasıl Kategoriler	5.Fasıl Burhan
Tenbih	Lime ve inne burhanı
On kategori	ilimlerde burhan
3.Fasıl İbareler (el-İbârât)	ilimlerde mevzular
Kaziyyenin cüzleri	ilimlerin mebadi ve mesaili
Kaziyyenin tarif ve türleri	ilimlerin metalibi
...	6.Fasıl Cedel
4.Fasıl Kıyas	7.Fasıl Hatabe
Tarifi ve taksimi	8.Fasıl Şiir
İktirani kıyasın telifi	9.Fasıl Sofistika
Kıyasın şekilleri	Müşebbeh öncüller
...	Müşebbeh kıyaslar
Hulf kıyası	

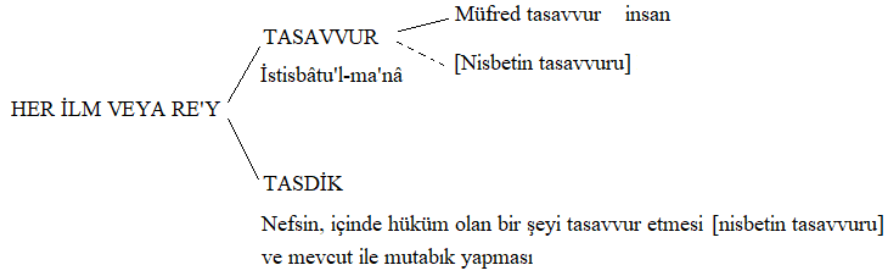
İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Hidâye*'de kıyas bölümünün ortasında tasavvur-tasdik ayrımı yapıp konuya tasdikten devam ettiği görülür. Ama kıyasın da tasdik verdiğini ve dolayısıyla tasdik bölümüyle ilişkili olduğunu daha sonraki açıklamalarından öğreniriz. İbn Sînâ kıyasın 'İhtimâlî tasdik' alt başlıklı bölümünde "Her tasdik veren, kıyas değildir; aksine istikra da ... temsil de [tasdik verir]" diyerek kıyas, istikra ve temsilin tasdik verdiğini söyler. Yakini tasdik veren zaruri müsellemlerden oluşturulmuş olan kıyasın da kıyasın asıl konusu olduğunu söyleyerek daha sonraki beş sanatta kullanılan öncülleri, yani kıyasın maddelerini sayar. Bu açıdan *Kitâbu'l-Hidâye*'de beş sanat da dahil olmak üzere kıyastan sonrasının tasdik bölümüyle ilişkilendirilmiş olduğu açıktır. Aynı durum, tanım kısmı başa alınmış olsa da, tasavvur kısmı için açık değildir.

İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*'nin kıyas bölümündeki "Tasavvur ve Tasdik" başlıklı fasılda, her ilim veya rey (Küllü ilmin ev re'yin fehuve immâ tasavvur... ve immâ tasdik...) tasavvur ve tasdik olarak ayırır. Tasavvur "istisbâtu'l-ma'nâ" olarak tanımlanır. Tasavvurun başka kısımları da olabileceğini ima eder bir şekilde müfred olabileceği vurgulanır. Tasdik ise "nefsin, içinde hüküm olan bir şeyi tasavvur etmesi ve onu mevcut ile mutabık yapması" olarak tanımlanır. Her tasdik edilen (*musaddak bih*) ya doğrudur ya yanlıştır. İbn Sînâ'nın doğru tasdik edilen için verdiği örnek "Alem sonradan meydana gelmiştir", yanlış tasdik edilen için verdiği örnek ise bunun çelişigidir; yani "Alem sonradan meydana gelmemiştir".

"Her ilim veya re'y ya tasavvurdur, tasavvur mananın sebatını istemektir (*istisbâtu'l-ma'nâ*) ve [tasavvurun] sîdk ve kizb kaydı lazım değildir, insanın tasavvuru gibi müfred olması

mümkündür; ya da tasdiktir, tasdik nefsin, içinde hüküm olan bir şeyi tasavvur etmesi ve onu mevcut ile mutabık yapmasıdır. Her tasdik edilen (*musaddak bih*) ya doğrudur ya yanlıştır. Sıdk âlemin sonradan olduğunu tasdik etmen gibidir, kizb ise çelişigi[ni tasdik etmen gibi]dir.” (İbn Sînâ 1974, *Kitâbu'l-Hidâye* (Abduh): 110)

İbn Sînâ'nın burada yaptığı tasavvur ve tasdik tanımları, kitabın hangi bölümlerinin bu kavramlarla ilişkilendirildiğini göstermesi bakımından önemli olduğu gibi tasavvur ve tasdik kavramlarının metafizik ile ilişkilendirildiğini göstermesi bakımından da önemlidir. Tasdik tanımında geçen hükmün tasavvuru da tasdik tasavvuru içerdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu eserde geçen tasavvur-tasdik ayrımı, şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 12 *Kitâbu'l-Hidâye*'de Tasavvur Tasdik Ayrımı

“Tasavvur ve Tasdik Kaynakları (*masâdir*)” başlığı taşıyan takip eden bir paragraflık fasılda İbn Sînâ, şeyleri (*umûr*) kendiliğinden tasavvur edilen ve kendiliğinden tasdik edilenlerle kendiliğinden tasavvur edildiği zannedilen ve kendiliğinden tasdik edildiği zannedilen olmak üzere ayırır. Kendiliğinden tasavvur ve tasdik edilenler ilk tasavvur ve tasdikler olup tasavvur ve tasdikler daha iyi bilinen tasavvur ve tasdiklerle kazanılır ve en nihayetinde bu süreç ilk tasavvur ve tasdiklerde son bulur. Daha iyi bilinen tasavvurlar tanım (*hadd*) ve resmin cüzleri gibi iken daha iyi bilinen tasdik edilenler kıyasın öncülleri gibidir. Tasdik yalnızca kıyas yoluyla değil aynı zamanda istikra ve temsil yoluyla da elde edildiği için istikra ve temsilde daha önce bilinenler istikra ve temsilin öncülleri olur.

Bu açıklamalar burhan bölümlerinin kaynağı durumundaki *Analytikôn Hysterôn*'un ilk cümlesi ile ilişkilidir: “Her bilgi daha önceki bir bilgiden meydana gelir”. Burada bilgi tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığı için tasavvur ve tasdiki önceleyen bilgilerin neler olduğu araştırılmaktadır. Bu açıklamaların burada burhan bölümünde değil burhandan hemen önceki kıyas bölümünde ele alınmış olması dikkate değerdir. Esasen burada burhan bölümünün yalnızca kıyasın öncülleriyle ilişkilendirilerek tanımlanacak kadar geçmesi de, İbn Sînâ'nın beş sanatın tamamını tasdik vermeye indirgediğini gösterebilir. Burhanda ayrıca çok özet bir şekilde bilimlerde burhanın kullanımına da değinen İbn Sînâ burada ilimlerin konuları, ilkeleri ve meseleleri ile ilgili çok özet bilgi verir. Burada, kaynağı olan *Analytikôn Hysterôn*'un ikinci kitabının girişindeki soruları da tasavvur-tasdik kavramlarıyla ilişkilendirerek sayar:

“her ilim ve her matlab:
ya heliyyet içindir: icab veya selbin beyanını ister, bu tasdiktir

ya mahiyet içindir: adın şerhiyle tasavvuru ister (*terûmu et-tasavvur bi-şerhi'l-ism*)
Ya Hangilik (*eyyiye*) içindir: fasıl veya hassa ile temyiz talep eder.
Keyfe içindir: halini talep eder.
Limmiye içindir: İlet talep eder. ya tasdik içindir ya da vücut içindir.” (İbn Sînâ 1974, *Kitâbu'l-Hidâye* (Abduh): 123-124).

İbn Sînâ, kırklı yaşlarının başında hapiste iken yazdığı *Kitâbu'l-Hidâye*'nin mantık bölümünde, mantığı yalnızca aktarmayıp yeni bir inşa yaptığının ilk işaretlerini verir. Tanım bölümünün medhal kısmına alınması, kitabın burhan bölümünden önce yapılan tasavvur-tasdik ayrımından sonraki kısmın tasdikle ilişkilendirilmiş olması, burhan dâhil beş sanatın tamamının kıyasın maddelerine göre tanımlanması, beş sanattan safsatanın tasdik vermedeki geçersizliğini gösterecek şekilde en sona alınması, bu işaretlerden bazılarıdır. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Hidâye*'de yaptığı tasavvur ve tasdik tanımları da bu kavramların metafizik yönlerine işaret etmesi bakımından önemlidir.

1.2.5. İbn Sînâ'nın İsfahan Dönemi (1024-1037) Eserlerinde Tasavvur-Tasdik Ayrımı

1.2.5.1. eş-Şifâ

eş-Şifâ İbn Sînâ'nın Ferdecân kalesindeki dört aylık hapsi sırasında yazmaya başlayıp İsfahan'a gitmesinden sonra tamamladığı ansiklopedik eseridir. Bu eserde mantık, fizik, matematik, metafizik bölümleri alt dallarıyla birlikte incelenir. Bu inceleme sırasında bir kaynak kitap alınıp şarihlerin geleneği takip edilir. Öyle ki İbn Sînâ gereksiz gördüğü halde sadece geleneğe uymak için bu kitabın bazı bölümlerini yazmıştır. Bu kaynak kitaplar mantık bölümünde Porphyrios'un *Eisagoge*'si ile Aristoteles'in *Rhêtorikê* ve *Peri Poiêtikês* de eklenmiş *Organon*'udur. Bu bölümler ve kaynakları şöyle gösterilebilir:

el-Medhal: Porphyrios'un Giriş (*Eisagoge*) eserinin şerhidir.
el-Mekûlât: Aristoteles'in Kategoriler (*Katêgoriai*) eserinin şerhidir.
el-İbâre: Aristoteles'in Yorum Üzerine (*Peri Hermêneias*) eserinin şerhidir.
el-Kıyâs: Aristoteles'in *Analytikôn Proterôn*'un eserinin şerhidir.
el-Burhân: Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn*'un eserinin şerhidir.
el-Cedel: Aristoteles'in Topikler (*Topikôn*) eserinin şerhidir.
es-Safsata: Aristoteles'in Sofistçe Çürütmeler (*Peri tön Sophistikôn Elenkhôn*) eserinin şerhidir.
el-Hatâbe: Aristoteles'in Retorik (*Rhêtorikê*) eserinin şerhidir.
eş-Şiir: Aristoteles'in Poetika (*Peri Poiêtikês*) eserinin şerhidir.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın mantık kısmını, geleneğe uygun olarak dokuz kitap olarak kurduğu açıktır. Ama burada da aynı zamanda tasavvur-tasdik ayrımı yapmaktadır. Tasavvur ve tasdik ile ilgili açıklamalar *eş-Şifâ*'nın mantık kısmının dokuz bölümünün tamamında az veya çok geçse de ayrım, doğrudan, yalnızca *el-Medhal* ve *el-Burhân* bölümlerinde yapılmaktadır. Ancak *el-Burhân*'da ayrımın kısımları hakkında çok ayrıntılı açıklamalar yapılmış olmasına rağmen, tasavvur ve tasdik örneklenilerek açıklanması yalnızca *eş-Şifâ*: *el-Mantık*: *el-Medhal* 1.3'teki şu pasajda bulunmaktadır:

Bir şey, iki yönden bilinir (*yu'lem min vecheyn*).

Birincisi sadece tasavvur edilmesidir (*en yetesavvera fakat*). Öyle ki o şeyin ismi olup da bu isim telaffuz edildiğinde (*nutika bihi*) onun anlamı zihinde temessül eder (canlanır). Bununla birlikte orada bir doğru ve yanlış yoktur. Mesela ‘insan’ denildiğinde veya ‘şunu yap’ denildiğinde, sana söylenen bu şeylerin anlamını bildiğin zaman o anlamı tasavvur etmiş olursun.

İkincisi ise tasavvurla birlikte bir tasdik bulunmasıdır (*en yekûne mea't-tasavvur tasdikun*). Mesela sana ‘her aklık arazdır’ denildiğinde sen yalnızca bu sözün anlamını tasavvur etmekle kalmaz, aynı zamanda onun öyle olduğunu tasdik edersin. Ancak onun öyle olup olmadığından kuşkulanırsan söyleneni tasavvur etmiş olursun -çünkü tasavvur etmediğin ve anlamadığın şeyde kuşkuya düşmezsin- ve fakat onu henüz tasdik etmiş olmazsın.

Her tasdik, bir tasavvurla birlikte olur ama aksi geçerli değildir (yani her tasavvur bir tasdikle birlikte bulunmak durumunda değildir).

Böyle bir anlam hakkındaki tasavvur, sana zihinde bu telifin suretinin ve aklık ve araz gibi ondan bileşen şeyin meydana geldiğini bildirir.

Tasdik (doğrulama) ise zihinde bu suretin bizzat şeylere nispetinin ‘bu suret, şeylerle örtüşür’ şeklinde meydana gelmesidir. Tekzip (yanlışlama) ise buna aykırı olandır.

Aynı şekilde bir şeyin bilinmemesi de iki yöndendir. Birincisi tasavvur yönündendir. İkincisi ise tasdik yönündendir. Dolayısıyla bunlardan her birinin bilinmesi ancak kazanım (*kesb*) ile olur.

Bunlardan her birinin kazanılması ise *daha önceki bir bilinen ve o bilinene ait bir heyet (yapısal özellik) ve sıfatla* olmaktadır. Bu sıfat ve heyet sayesinde zihin, heyet ve sıfatın bilgisinden bilinmeyen bilgisine ulaşmaktadır. (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.3: 10-11; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvânî): 1.3: 17-18).

Bu pasajda dikkat çeken en önemli husus, terkihi kavli-i câzim terkihi olan “Her aklık arazdır” önermesinden duyulan kuşkunun, önermenin tasdik edilmesini engelleyeceği açıklamasıdır. Bu durum, ilk bakışta, müfred ve mürekkebe bütün lafızların anlamlarının tamamında tasavvur ve tasdik tamamen insana bağlı olduğunu gösterir. Verilen örnekteki “Her aklık arazdır”, eğer kişi ondan kuşku duyuyorsa tasavvur edilmiş -çünkü anlaşılmayan bir şey hakkında kuşku duyulmaz-, kuşku duymuyorsa tasavvur ile birlikte tasdik edilmiştir. Diğer bir deyişle tamamen belirli bir insana bağlı olan kuşku, aynı ifadenin tasavvur veya tasdik olmasını belirlemektedir. Bu açıdan tasavvur ve tasdik, bu pasajda, ilk bakışta, insan nefesine bağlı haller gibi görünmektedir.

İbn Sînâ, *el-Burhân*'da, burada verilmiş örnek olan “Her aklık arazdır”ın başka bir ifadesi olan ‘mürekkebe lafızlardan terkihi kavli-i câzim olan mürekkebe lafızların’ tasavvurla birlikte tasdik edildiğini, diğer müfred veya mürekkebe anlamların yalnızca tasavvur edildiğini söylemektedir:

Zira tekil lafızların ve bileşimi tam bir söz (*el-kavlu'l-câzim*) olmayan bileşik lafızların anlamlarının tamamı tasavvur edilmekte ama tasdik edilmemektedir. Bunun aksine tam sözler, hem tasavvur hem de tasdik edilir. (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 1.1: 3; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Afifi): 1.1: 53).

Bu sorun, kuşkunun kavli-i câzim terkihiyle mürekkebe olan lafzı soru ifadesi, yani terkihi kavli-i câzim terkihi dışında olan mürekkebe bir lafız haline getirdiğini düşündüğümüzde ortadan kalkar. Çünkü “Her aklık arazdır” ifadesindeki kuşku, bu ifadenin “Her aklık araz mıdır değil midir?” şeklinde olup terkihi kavli-i câzim şeklinde olmayan mürekkebe lafızlar arasında bulunmasını gerektirir. Bu nedenle tasavvur ve tasdik tamamen insana bağlı olmasını engeller. Kavli-i câzim terkihiyle mürekkebe olan lafızların tasavvur ve tasdik edilme yönü de şu şekildedir:

Tam sözlerin tasavvur edilmeleri, onların anlamlarının zihinde (nefiste) varolması yönündendir. Mesela “insan canlıdır” sözümüz gibi.

Tasdik edilmiş olmalarının nedenine gelince tam sözlerin anlamları, bir şeyin kendindeki durumuna izafe edilmiştir: O şey tasavvur edildiği gibidir. Yani o şeyin iki terimi arasında gerçekleştirilen nispetten (*min nisbetin evkaat beyne haddeyhê*) akli bir sureti meydana geldiği gibi onun iki teriminin gerçekte varlıktaki durumu da böyledir. (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu 'ş-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 1.1: 3; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Affi): 1.1: 53).

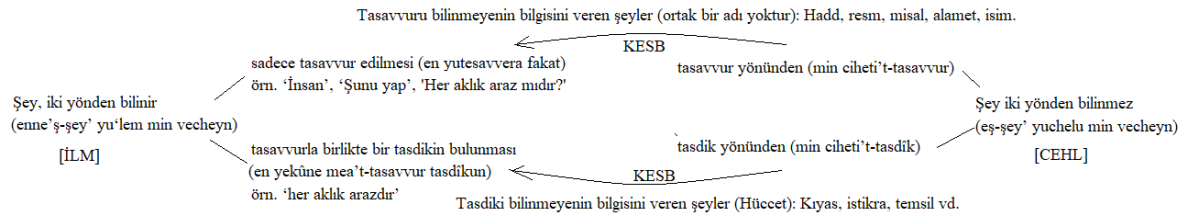
Kavl-i câzim terkihiyle terkip edilmiş olan mürekkebe lafızların manalarının tasavvur yönü, bu lafızların anlamlarının nefiste kaim olmasıdır. Yani A B'dir şeklinde ifade edilen bir mürekkebe lafız tasdik edildiğinde, bu ifade, aynı zamanda, bu mürekkebe lafızda bulunan A, B ve –dir manalarının nefiste kaim olması anlamında tasavvur da edilmektedir. Bu ifadenin tasdik yönü ise A, B ve –dir manalarının şeyin kendinde haline izafetinin zihinde tasavvur edildiği gibi olmasıdır. Yani A ve B arasında gerçekleşmiş olan nisbetin makul sureti, bu nisbet kendinde nasılsa öyledir. Aynı şekilde A ve B manaları da şeyin kendinde varlığında olduğu gibidir.

Müfred lafızlar ile mürekkebe lafızların tasavvuru arasındaki fark mürekkebe lafızlarda telifin sureti ile telifi oluşturan şeylerin tasavvur edilmesidir. Müfred lafızın tasavvurunda ise mananın tasavvurudur.

Bu pasajdan ilk anlaşılan anlama göre herhangi bir dilsel ifadenin kendinde tasavvur veya tasdik olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir lafız veya bu lafızın delalet ettiği mana, ister müfred olsun ister mürekkebe olsun, kişideki durumuna göre tasavvur veya tasdik adını almaktadır.

Diğer bir deyişle “Her aklık arazdır” şeklinde olan terkihi kavli-i câzim (A B'dir) terkihi olan mürekkebe lafızların anlamları yalnızca tasavvur edilmez aynı zamanda tasdik edilir. Bu lafızların tasavvur edilmesi, anlamlarının nefiste varolması yönünden, tasdik edilmesi ise şeyin kendinde haline izafetinin tasavvur edildiği gibi olması yönündendir.

eş-Şifâ'nın *el-Medhal* bölümünde yapılan tasavvur-tasdik ayrımını şu şekilde göstermek mümkündür:



Şekil 13 *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı*

Bu bölümde tasavvur-tasdik ayrımı, her iki yönden bilinenden bilinmeyenin kazanılmasını (*kesb*) sağlayan alet ilmi olarak mantığın tanımı, konusu ve gayesinin açıklandığı bağlamda yapılmaktadır. Tasavvur ve tasdik bilgisinin mahiyetiyle ilgili yukarıda değinilen önemli ayrıntılar içermesi açısından önemlidir.

eş-Şifâ'nın burhan bölümündeki tasavvur ve tasdik tanımının yapılmadığı ayrım şu şekildedir:

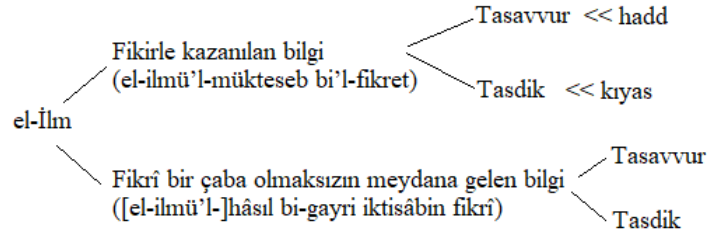
(1) لما كان العلم المكتسب بالفكرة؛ والحاصل بغير اكتساب فكري قسمين:
أحدهما التصديق والآخر التصور؛
وكان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلاً لنا بقياس ما؛
والمكتسب بالفكرة من التصور حاصلاً لنا بحدّ ما؛

“Fikirle kazanılan bilgi (*el-ilmü'l-mükteseb bi'l-fikret*) ile fikrî bir çaba olmaksızın meydana gelen bilgi (*[el-ilmü'l-]hâsil bi-gayri iktisâbin fikrî*), birincisi tasdik ve ikincisi tasavvur olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Fikirle kazanılan tasdik bizde bir kıyasla meydana gelirken fikirle kazanılan tasavvur bizde bir tanımla meydana gelmektedir...” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 1.1: 1; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Affi): 1.1: 51).

eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân'ın girişinde yer alan bu pasajda tasavvur ve tasdik cinsi *ilm*dir.

İlm aynı zamanda nazarî ve bedihî bilgi ayrımının başka bir şekilde ifadesi olan düşünme (*fikret*) yoluyla elde edilen [nazarî] ve fikrî bir çaba (*iktisâbun fikrî*) olmaksızın meydana gelen [bedihî] olmak üzere de ayrılmaktadır. Bu pasajda geçen ayrım, şekildeki gibi gösterilebilir:



Şekil 14 *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.1'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı

Burhan sanatının amacının açıklandığı tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*'daki alıntılanan bu taksimi, ayrıntılı bir tasavvur ve tasdik bölümlendirmesi takip etmekte, ve kitabın amacı bu tasavvur ve tasdiklerden gerçek tasavvuru (*et-tasavvuru'l-hakîkî*) ve kesin olan tasdikî (*et-tasdîku'l-yakînî*) gerçekleştirmek olarak vazedilmektedir (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.1). Burada tasavvur ve tasdik alt bölümleri ile ilgili açıklamalar yapılmış olmasına rağmen tasavvur ve tasdik ne olduğuyla ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Medhal bölümünde tasdik veren yollar kanıt (*hüccet*) üst başlığı altında ele alınmakta iken, burada kıyas olarak ifade edilmektedir. Bu nedenle burhan bölümünün, medhal bölümünden önce yazılmış olması muhtemeldir.

İbn Sînâ büyük çoğunluğunda ilmi zann ile karşılaştırdığı ve bu bağlamda tasdikî bilginin açık tanımını yaptığı *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 3.9'un sonunda, tasavvur-tasdik ayrımının önemini ortaya koymasından önemli olan bir hikmet tanımı yapar (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 3.9: 200; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Affi): 3.9: 260).

Hikmet, yani insanın ahirette mutluluğu elde etmesinin yolunu açan ve onu dünyada hakîm/bilge kılan şey, onun mümkün yetkinliğine ulaşmasıdır. Bu pasajdaki her iki anlamıyla da hikmetin, yani yalnızca ilim düzleminde veya hem ilim hem amel düzleminde mümkün yetkinliğe

ulaşmasının minimum şartı, onun mevcutları *oldukları şekilde* tasavvur ve önermeleri (*kazâyâ*) *oldukları şekilde* tasdik etmiş olmasından geçer.⁵² “Mevcutları *oldukları şekilde* tasavvur etmek” tasavvur eyleminin; “önermeleri (*kazâyâ*) *oldukları şekilde* tasdik etmek” de tasdik etme eyleminin en üst seviyesini ifade eder.⁵³ Tasavvur ve tasdik en üst seviyesini nasıl gerçekleştirebileceğinin yolunu göstermek de burhan sanatının temel gayesidir. *Sinâatin*, yine *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 3.9’da geçtiği üzere, insanda düşünmeksizin (*bi-gayri reviyeye*) bir davranış (*ef ‘âlun irâdiyye*) meydana gelmesini sağlayan nefsânî bir meleke olduğu unutulmamalıdır. Böylece kişi burhan sanatını elde ettiğinde, artık nasıl araba süreceği üzerinde düşünmesine gerek kalmayan usta sürücüler gibi, düşünmeksizin (*bi-gayri reviyetin*) burhanın temel gayesini; yani insanı hakîm/hikmet sahibi kılan tasavvur ve tasdik en üst mertebeleri olan “kesin tasdiki ve hakiki tasavvuru gerçekleştiren yolları verme” eylemini gerçekleştirmeye yönelir.

Tasavvur ve tasdik eyleminin burhan sanatı aracılığıyla gerçekleşen bu en üst seviyeleri dışında daha aşağı mertebeleri de bulunmaktadır. Tasdik, hangi mertebede olursa olsun bir kıyas aracılığıyla gerçekleştirilir. Tasavvur da hangi mertebede olursa olsun bir tanım aracılığıyla gerçekleştirilir. Tasdik ve tasdiki meydana getiren kıyas türleri ile, tasavvur ve tasavvuru meydana getiren tanım türleri ve mertebeleri arasında bir karşılıklık bulunur.

İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* 1.3’te mantık ilminin gayesinin tasavvur ve tasdik çeşitleri arasındaki farkı bilmek olduğunu belirtir. Tasavvur çeşitlerine karşılık gelen ifadeler şu şekildedir:

“Mantık ilminin gayesi, zihne yalnızca şu iki şeyin bilgisini vermektir. Bunlardan ilki, insanın şunları bilmesidir:

(a) Tasavvuru gerçekleştiren söz, şeyin zatının hakikatini tarif etmek için nasıl olmalıdır; (b) şeyin zatının hakikatine ulaştırmaya bile ona delalet etmesi için nasıl olur; (c) o işlevi görmediği halde gördüğünü hayal ettirmesi durumunda nasıl fasit olur ve niçin böyle olur; (d) bunlar arasındaki ayrımlar nelerdir?” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.3: 12; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvânî): 1.3: 18).

Böylece *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*’de tasavvur çeşitleri, ya şeyin zatının hakikatini tanıtan, ya şeye delalet eden, ya da şeyi tanıttığını vehmettiren seviyelerde olur.

Yukarıda belirtildiği gibi İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* 1.3’te mantık ilminin gayesinin tasavvur ve tasdik çeşitleri arasındaki farkı bilmek olduğunu belirtir. Tasdik çeşitlerine karşılık gelen ifadeler şu şekildedir:

⁵² Burada tasavvur ve tasdik etme bilgi nesnesi olarak değil bilme eyleminin kendisi olarak kullanılmış görünmektedir. Yani insanın bildikleri şeyler tasavvurlar ya da tasdiklerdir olarak değil de insan ya tasavvur yoluyla ya da tasdik yoluyla bilmektedir.

⁵³ Yakın “öyle olmamasının imkânsız olması” inancının da eşlik ettiği bir inançtır.

“[Mantık ilminin gayesi... şunları bilmektir:] (e) Tasdiki gerçekleştiren söz, hakiki anlamda kesin ve çelişmesi imkânsız bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur; (f) kesine yakın bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur; (g) sözkonusu iki suretten birinde bulunmadığı bilakis yanlış ve bozuk olduğu halde bulunduğu zannedildiğinde nasıl olur; (h) söylenildiğinde, kesin tasdikin bulunmadığı bir zan, nefsin meyli ve kanaat oluşturulması için nasıl olur; (i) teşebbüs, kaçınma, rahatlama, sıkılma gibi tasdik ve tekzibin nefiste bıraktığı etkileri, tasdik olması bakımından değil aksine hayal ettirmesi bakımından nefiste bırakması için nasıl olur, çünkü çoğu hayaller, bu hususta tasdik etkisi bırakmaktadır. Sen balın acı ve tiksindirici olduğunu söylediğinde insan doğası, bunu kesin olarak yalanladığı halde onu yemekten tıpkı ortada bir tasdik veya tasdike benzer ve ona yakın bir şey bulunması durumunda kaçındığı gibi kaçınır; (j) bunlar arasındaki ayrımlar nelerdir; (k) niçin böyle olmuştur?” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.3: 12; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvânî): 1.3: 18-19).

eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhan’da da tasdik türleri bu kısmı destekleyici şekilde şunlardır: yakîn, yakîne benzer (*şebîh bi’l-yakîn*) ve iknâî zannî. Bütün tasdiklerde ortak olan şey, bir şeyle ilgili onun öyle olduğuna dair bir inancın (*itikad*) nefste oluşmuş olmasıdır. Bu inanca (*itikad*), tasdikin mertebesine göre ikinci bir inanç (*itikad*), açık veya gizli, eşlik eder.

Tasdikin en üst mertebesi olan yakînde bir şeyin öyle olduğuna dair inanca eşlik eden, ortadan kalkması mümkün olmayan ikinci inanç şudur: “bu şeyin böyle olmaması mümkün değildir”. Yakîn seviyesindeki bu tasdiki meydana getiren kıyaslar burhânî kıyaslardır.

Tasdikin en aşağı mertebesi olan iknâî zannî tasdikte, bir şeyin öyle olduğuna dair inanca eşlik eden ikinci inanç şudur: “Bu inancın çelişmesi de mümkündür”. Böyle ikinci bir inanç bulunmuyorsa zihin bu konu üzerinde düşünmemiştir. İknâî zannî tasdiki, yani zann-ı galibi meydana getiren kıyaslar ise hatabî kıyaslardır.

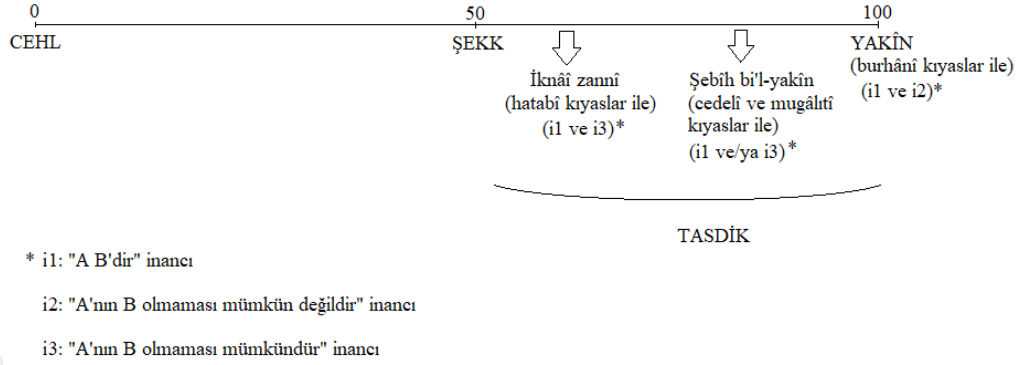
Tasdikin bu en üst ve en alt mertebesi arasında yer alan tasdikler, yakîne benzer olanlardır ve cedelî ve mugâlitî sofestâî kıyaslar aracılığıyla meydana getirilirler.

Cedelî kıyaslar aracılığıyla meydana getirilen **yakîne benzer** tasdikte, bir şeyin öyle olduğuna dair inanca eşlik eden ikinci inanç, yakîndeki gibi “bu şeyin böyle olmaması mümkün değildir” inancıdır. Ama cedelî tasdikte bu inanç yakîndeki gibi ortadan kalkması mümkün olmayacak şekilde değildir; ortadan kalkabilir. Ama bu ortadan kalkma imkânı, yani “bu inancın çelişmesi de mümkündür” şeklindeki iknâî zannî tasdikte açık olan ikinci inanç, cedelî tasdikte, bu şeyin böyle olduğu inancına hiçbir şekilde eşlik etmez. Böyle olması durumunda, aynı zamanda, “bu şeyin böyle olmaması mümkün değildir” ile “bu şeyin böyle olmaması mümkündür” iki çelişik inancı aynı inanca eşlik etmiş olacaktır. Böylece yakîn ile iknâî tasdik arasında bulunan bu tasdikte birinci inanca eşlik eden ikinci inancın, ortadan kalkması mümkün olacak şekildeki yakîndeki ikinci inanç olduğu açıktır.

Mugâlitî sofestâî kıyaslar aracılığıyla meydana getirilen **yakîne benzer** tasdikte ise yakîndeki eşlik eden “bu şeyin böyle olmaması mümkün değildir” ikinci inancı açık şekilde bulunmaz. Hatta bu ikinci inanca dikkat çekilmesi durumunda birinci inancın kesinliği şüpheli hale gelir. Böylece yakîn

iddiasındaki “yakîne benzer” görünen bu tasdiklerin, yakîne eşlik eden ikinci inançla sağlamasının yapıldığı görülür.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*'da ele aldığı şekliyle tasdik türleri şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 15 eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân'da Tasdik Çeşitleri

Neticede İbn Sînâ'ya göre tasdik türleri daha sonra “beş sanat” adıyla anılacak olan mantığın kıyas türlerini ele alan beş bölümü ile yakından ilişkilidir. Bu beş sanat, bilindiği üzere, burhan, cedel, safsata, hatabe ve şiirdir. Ama bu beş sanattan sonuncusu olan şiirsel kıyasın nefste meydana getirdiği şey, İbn Sînâ'nın da bu bağlamda vurguladığı üzere, tasdik değil tahayyüldür. Tahayyül de nefsi, o şeyi tasdik etmiş gibi (İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*), harekete geçirebildiği için, yani tasdik ile aynı sonuçlar ortaya çıkardığı için, nihai mutluluk için tasavvur ve tasdik bütünü mertebeleriyle gerçekleştirilmesini gaye edinen mantık sanatında incelenmiştir.

1.2.5.2. en-Necât

Cûzcânî'nin aktardığına göre İbn Sînâ, *en-Necât*'ı, Alâuddevle'nin hizmetindeyken Sabur Khwast yolunda yazmıştır (Gohlman 1974: 96). Gutas'ın tarihlemesine göre bu, 1026 veya 1027 yıllarına denk gelmektedir. Bu eser, belki de yolda yazıldığı için, telif bir eser değil derleme bir eserdir. Mantık kısmı günümüze müstakil yazması ulaşmamış olan *el-Muhtasarü's-sağîr fi'l-mantık*, fiziğin nefis hariç bölümleri *el-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye*, fiziğin nefis bölümü *el-Meâd(u'l-asgar)* veya diğer bir adıyla *Ahvâlu'n-nefs*, matematik kısmı günümüze müstakil yazması ulaşmamış olan *el-Arsâdu'l-küllîyye*, metafiziğin büyük bir kısmı *el-Mebde' ve'l-meâd*'ın tekrarıdır (Gutas 2014) ve *eş-Şifâ*'dan da büyük alıntılar içerir.

İbn Sînâ, *en-Necât*'ın girişinde belirttiğine göre, bu eseri, avamdan ayrılıp havaslar arasına katılmak isteyen ve bunu sağlayacak hikemî bilgileri kendileri için biraraya getirmesini rica eden bir grup arkadaşı (*tâifetün mine'l-ihvân*) için yazmıştır. Eser daha önce yazmış olduğu eserlerin derlemesinden oluşan dört bölümü içerir: mantık, fizik, matematik, metafizik.

en-Necât'ın mantık bölümünde İbn Sînâ, mantığın eş-Şifâ'daki dokuz bölümünden medhal, kategoriler,⁵⁴ önerme, kıyas, burhan ve mugalatayı ele alırken faydaları olduğunu kabul etse de doğruya ulaşma ve hatadan korunma yolları dışında kalan (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 88; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 184-185; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 116-117) cedel, hatabe ve şiir bölümlerine girmez. Bu konularda araştırma yapmak isteyenleri eş-Şifâ'ya yönlendirir.

MANTIK HAKKINDA

[Medhal]

Tasavvur, Tasdik ve Her Birinin Usulüne Dair

"Her marifet ve bilgi ya tasavvur [kavram] ya da tasdiktir [yargı].

Tasavvur, ilk bilgidir ve insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi tanım ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir.

Tasdik ise herşeyin bir ilkesinin olduğunu tasdikimiz gibi kıyas ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir..."

Mantığın Yararı Hakkında

Müfred [Tekil] Lafızlar Hakkında

...

[İbâre]

Âyân [Dış Dünyada Varolanlar], Vehimler, Lafızlar ve Yazılar Hakkında

...

Kaziyye [Önerme] Hakkında

...

KIYAS KİTABI

Yetkin [Tam] ve Yetkin Olmayan [Tam Olmayan] Kıyas Hakkında

İktirânî [İçkin /Kesin] ve İstisnâî [Seçmeli] Kıyas Hakkında

...

İstikra [Tümevarım] Hakkında

Temsil [Analoji] Hakkında

Zamire [Matvî Kıyas] İlişkin Fasıl

Görüş Hakkında

Kanıt Hakkında

Alamet Hakkında

Firasî Kıyas Hakkında

BURHAN KİTABI

Tasavvur ve Tasdik Hakkında

"Her bilgi (ilm), ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasdik olmaksızın tasavvur olabilir. Bu tıpkı şöyle diyenin sözünü tasavvur edip tasdik etmeyen gibidir: "Boşluk mevcuttur (el-halâu mevcûdun)" Bu, insanın [kelimesinin] anlamının ne kendisinde ne de tekil olanlardan hiçbirinde tasdik ve yanlışlama olmadığı halde tasavvur edilmesi gibidir.

Her tasavvur ve tasdik, ya araştırmayla elde edilmiş (mükteseb bi-bahsin mâ) ya da başlangıçta varolmuştur (vâkı' ibtidâen).

Tasdikle elde edilen kıyastır (ellezî yükteseb bihi't-tasdîk huve'l-kıyas...) ve zikrettiğimiz hususlardan ona benzeyenlerdir.

*... Şimdi vasıtasız olarak tasdik edilmiş olanlara dönelim." (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 59-60; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 112-113; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 76-77)*

Mücerrebât Hakkında

Mütevatirler Hakkında

...

⁵⁴ Kategoriler bölümü, *en-Necât*'ta, eş-Şifâ'daki gibi medhal ile önerme arasında değil, burhan bölümünde tanımla ilişkili olarak "On Cins Hakkında" başlıklı kısa bir alt bölüm olarak geçer.

Burhan Hakkında
Mutlak Burhan Hakkında
Varlık [İnne] Burhanı Hakkında

...

Tanımın Ne Burhandan, Ne Bölmeden, Ne Tanımlanmış Olanın Zıddı Olan Bir Tanımdan ve
Ne de Tümevarımdan Elde Edileceği Hakkında
Tanımın Elde Ediliş Yolu Hakkında
Tanımlamada Bölmenin Yardımı Hakkında
[kategoriler]
On Cins Hakkında
Tanımın ve Burhanın Ortak Noktaları Hakkında
Haddin Anlamının Kısımları Hakkında
“Had, teşkik [dereceli eşitlik] ile beş şeye söylenilir: Bunlardan biri, ismin anlamını açıklayan
tanımdır. Burada şeyin varlığı gözönüne alınmaz...”

...

MUGALATA KİTABI

Açıklayıcı Sözlerde Bulunan Yanılgı Yönlerinin Açıklaması Hakkında

...

Kıyastaki Yanıltıcılar Hakkında

“...Mantık ilminden senin için bu kadarıyla yetindik. Sana doğruya ulaşmanın yolunun
burhani kıyas, gerçek tanım ve hatadan korunma yolu olduğunu öğrettik. Kıyas ve tanımlarda
hataya düşülen yerler de sana öğrettiklerimizdendir. Mantığı, faydadan hali olmasa bile bu iki
amaç dışındaki hususları zikretmek suretiyle uzatmadık. Nitekim cedeli konular ve onların
aletleri ile kullanılmalari ve hatabi [retorik] kıyaslar, onların maddeleri ve onlarda nasıl
tasarrufta bulunabileceği, şiirsel ifadeler ve onların maddeleri ve amaçları böyledir. Eğer
bunları mütalaa etmek istersen, bunu ‘Şifa’ ismini verdiğimiz kitabımızdan talep et.” (İbn Sînâ
2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 88; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât*
(Dânişpazuh): 184-185; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre):
116-117)

Bölüm başlıkları incelendiğinde ilk göze çarpan, mantığın bölümlendirmesinin, ne tasavvur-
tasdik ayrımına göre ne de İbn Sînâ'nın yaygın şekilde yaptığı dokuz kitaplık bölümlemeye göre
olduğudur. *en-Necât*'ın, başlıklandırılmamış medhal ve ibâre bölümlerinde içerilen meselelerin ele
alındığı uzun bir girişin ardından kıyas, burhan ve mugâlata bölümlerinden oluştuğu görülür. Burhan
bölümünde tanım konusu da yer alır ve ayrıca kategoriler de tanım ile ilişkili olarak bir alt başlık
şeklinde burhanda sayılır.

İbn Sînâ tasavvur-tasdik ayrımını, *en-Necât*'ta, özellikle, ele aldığı mantık bölümlerinden
medhal ve burhanda yapar. Buna rağmen mantık bölümü tasavvur-tasdik ayrımını ilke olarak alıp
bölümlendirilmemiştir. Metinde tasavvur-tasdik ayrımı önemli bir konumdadır. Zorlama ile metnin
tasavvur-tasdik ayrımına göre kurulduğu söylenebilir. Ama bölümler arasında bağlayıcı açıklamalar
olmaması metnin daha çok biraraya getirilmiş notlar olduğu izlenimi vermektedir.

en-Necât'ın mantık bölümünün medhal kısmındaki tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği ilk iki
fasıl, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* ile iki cümle dışında aynıdır. Yukarıda *el-Muhtasaru'l-evsat*
fi'l-mantık bölümünde bu konu dile getirilmiştir. Burada yalnızca tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği
burhan bölümü değerlendirilecektir.

Mantığın hangi madde ve suretlerden hangi tanım ve kıyasın meydana geldiğini incelemesi
gerektiğini söylemesine rağmen İbn Sînâ *en-Necât*'ta, daha önce de belirtildiği gibi, *eş-Şifâ*'ya

yönlendirerek bu tanım ve kıyasların tam olmayanlarından; yani cedelî, hatabî ve şiiirî tanım ve kıyasların maddelerinden bahsetmez. Burhan bölümünde tam tanım ve kıyasın nasıl olması gerektiğini anlatır. Bu bölümün başında da tasavvur-tasdik ayrımını yeniden yapar. Ama bu bölümde yapılan ayrım, kıyasların maddelerine geçiş için bir genel hatırlatma, bir arasöz gibi görünmektedir. Ayrıca burada yapılan ayrımında, girişteki kadar ayrıntılı bir tasvir yapılmamıştır.

en-Necât'ın burhan bölümünde yapılan tasavvur-tasdik ayrımına göre her 'ilm', bir mananın tasavvuru (*tasavvuru li-ma 'nen mâ*) veya tasdik olarak ayrılır.

“Her bilgi (*ilm*), ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasdik olmaksızın tasavvur olabilir. Bu tıpkı şöyle diyenin sözünü tasavvur edip tasdik etmeyen gibidir: “Boşluk mevcuttur (*el-halâu mevcûdun*)” Bu, insanın [kelimesinin] anlamının ne kendisinde ne de tekil olanlardan hiçbirinde tasdik ve yanıtlama olmadığı halde tasavvur edilmesi gibidir.

Her tasavvur ve tasdik, ya araştırmayla elde edilmiş (*mükteseb bi-bahsin mâ*) ya da başlangıçta varolmuştur (*vâki' ibtidâen*).

Tasdikle elde edilen kıyastr (*ellezî yükteseb bihi't-tasdîk huve'l-kıyas..*) ve zikrettiğimiz hususlardan ona benzeyenlerdir.” (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 59-60; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 112-113; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 76-77).

“O nedir?” sorusuyla talep edilen bir mananın tasavvuru,⁵⁵ yani tasdiksiz tasavvur (*tasavvur bi-lâ tasdik*); ‘insan’ gibi içinde tasdik ve tekzib bulunmayan her müfredin tasavvurunu içerdiği gibi, aynı zamanda “Boşluk mevcuttur” diyen birini onaylamadan anlayan kişinin tasavvurunu da içerir. Bütün bu tasavvurlar, ya bizde en başta gerçekleşmiş (*vâki' ibtidâen*), ya da tanım vb. araştırma yollarıyla kazanılmıştır (*mükteseb bi-bahsin mâ*). Tasavvur meydana getiren tanımların, bu meydana getirdiği tasavvurdan başka olan, tasavvur edilen cüzleri bulunur. Bu cüzler mükteseb olabilsede en nihayetinde bizde en başta gerçekleşmiş olan tasavvurlarda son bulur. Yani her tanımın cüzleri tekrar tanımlansa en nihayetinde tanımlanamayan, bizde en başta gerçekleşmiş olan (*vâki' ibtidâen*) ilk tasavvurlara (*tasavvur bi-lâ vâsita*) ulaşılır.

Bunun örneği tanımın tanımı üzerinden verilebilir. İbn Sînâ'ya göre filozof için tanım mahiyete delalet eden tanımdır. Ama tanımın bir cüzü olan mahiyetin tanımı yoktur, çünkü mahiyet vasıtasız ilk tasavvurlar gibidir.

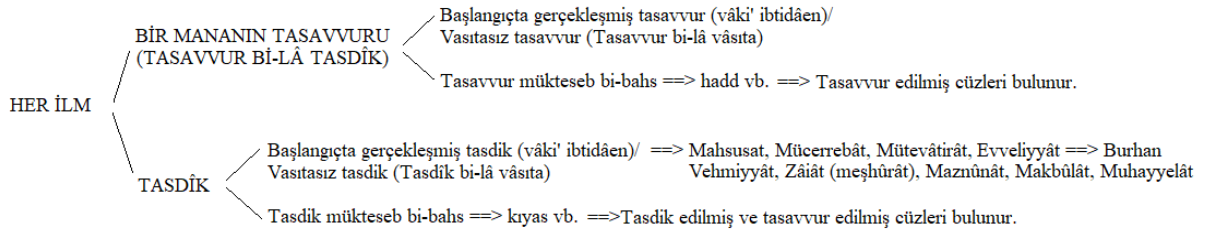
“...varlığı olmayanın (*mâ lâ vücûde leh*) gerçekte tanımı (*hadd*) da yoktur. O ancak ismi açıklayan bir sözdür (*kavlun yeşruhu'l-ism*). Bunun için de filozofun tanımı mahiyete delalet eden bir tanımdır.”

“Mahiyetin tanımlanmaksızın bizatihi tasavvuruna ilişkin olarak, tanım için ilk ilkelerin tasavvuru gibi olduğu söylenir.” (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 76, 83; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 151, 169; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 99, 108-109).

⁵⁵ “O nedir?” sorusu, tasavvuru talep eder. O ya isme göredir. Şöyle söyleyenin sözü gibi: ‘Boşluk nedir?’ Onun anlamı boşluk ismiyle kastedilenin ne olduğudur. Bu her sorudan önce gelir. Ya da zata göredir. Şu sözün gibi: Varlığında insan nedir? Bu kendisiyle zatın hakikatinin öğrenilerek talep edildiği şeydir. Mutlak varlık sorusundan önce gelir.” (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 66; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 129; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 85).

İbn Sînâ *en-Necât*'ta vasıtasız tasavvurların neler olduğunu, vasıtasız tasdikleri yaptığı gibi ayrıntılı bir şekilde incelemez, hatta yukarıda verilen mahiyetin tanımı ile ilgili yaptığı karşılaştırma dışında özel olarak böyle bir konuya da girmez.

Varlık sorusuyla talep edilen tasdikler⁵⁶ de vasıtasız ilk tasdikler ile en nihayetinde bu tasdiklere ulaşan kazanılmış tasdikler olmak üzere ikiye ayrılır. Tasdiklerin kendileriyle kazanıldığı şey, kıyas vb.dir. Kıyasların tasdik edilen ve tasavvur edilen cüzleri bulunur. Bu cüzler de en nihayetinde ilk tasavvur ve ilk tasdiklere dayanır. *en-Necât*'ın burhan bölümündeki tasavvur-tasdik ayrımı şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 16 *en-Necât*'ın burhan bölümünde tasavvur-tasdik ayrımı

Burhan bölümündeki ayırımı bölünen, medhal bölümündekinden farklı olarak *marifet ve ilm* yerine yalnızca *ilm* olarak kullanılmış, *tasavvur* da *bi-lâ tasdik* kaydıyla verilmiştir. Tasavvur veren yollar hadd ve tasdik veren yollar da kıyas vb.dir. Burada İbn Sînâ'nın son eserlerinde yaptığı yöntemlerin üst kavramları olarak açıklayıcı söz (*el-kavlu'ş-şârih*) ve kanıt (*hüccet*) geçmemektedir. Aynı durum medhal bölümündeki ayırımı da geçerlidir.⁵⁷

En-Necât'ın mantık bölümü Cûzcânî'den gelen rivayete göre *el-Muhtasaru's-sağîr*'in mantık bölümüdür. Ama bölümün sonunda İbn Sînâ okuru cedel, safсата ve hatabe bölümleri için *eş-Şifâ*'ya yönlendirir. Bu kısmın gözden geçirme sırasında sonradan eklendiği düşünülebilir.

Burada tasavvur-tasdik ayrımı medhal ve burhan bölümlerinin başlarında geçmektedir. Medhal bölümünün başındaki ifadeler küçük ayrıntılar dışında *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* ile aynıdır. Eserde tasavvur-tasdik ayrımı mantığın kurucu ilkesi olarak bölümleri belirleyecek şekilde

⁵⁶ “Varlık sorusu olumlama ya da olumsuzlamanın, kısaca tasdikin öğrenilmek istendiği sorudur. O ya mutlak olarak varlık sorusudur. Şu sözün gibi: “Allah mevcut mudur? Boşluk mevcut mudur?”. Bu soruyla ancak mutlak varlık veya mutlak yokluktaki şeyin durumu öğrenilmeye çalışılır. Kayıtlanmış olan varlık sorusuna gelince, şu sözümüz gibidir: Allah kötülüğü yaratan mıdır ve cisim sonradan mı olmuştur? Bununla şeyin belirli bir durumda mevcut olup olmadığı öğrenilmek istenir.” (İbn Sînâ 2013, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları* (Şenel): 66; İbn Sînâ 1985, *Kitâbu'n-Necât* (Dânişpazuh): 128-129; İbn Sînâ 1412/1992, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat* (Umeyre): 84-85)

⁵⁷ İbn Sînâ'nın açıklayıcı söz (*el-kavlu'ş-şârih*) ve kanıt (*hüccet*) kavramsallaştırması *eş-Şifâ*'da da henüz tam olarak yapılmamıştır. Burhan bölümünde bilinmeyi veren yollar tanım ve kıyas iken medhal bölümünde kanıt (*hüccet*) ve bir karşılığı ulaşmadığı vurgulanan yöntemdir. Bu açıdan medhal bölümü burhan bölümünden daha sonra yazılmış olmalıdır. açıklayıcı söz (*el-kavlu'ş-şârih*) ve kanıt (*hüccet*) kavramsallaştırmaları, İbn Sînâ'nın son eserleri olduğu düşünülen *el-İşârât ve't-tenbihât* ile *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de bulunmaktadır.

geçmemiştir. Eserin bölümlendirmesi tasavvur-tasdik ayrımına göre yapılmadığı gibi, dokuz mantık bölümüne göre de yapılmamıştır. Eserde kategoriler burhan bölümünde sayılmış, medhal ve ibare bölümleri, içeriğinden notlar içerse de bölüm başlığı olarak bulunmamaktadır. Cedel, safsata ve hatabe bölümlerine ise, okur *eş-Şifâ*'ya yönlendirilerek hiç değinilmemiştir.

1.2.5.3. Dânişnâme-i Alâî

Dânişnâme-i Alâî,⁵⁸ İbn Sînâ'nın, İsfahan döneminde himayesinde bulunduğu Alâüddevele ibn Kâkûye'nin (433/1041) isteğiyle, felsefeyi Farsça kaleme aldığı mantık bölümü içeren cami eserlerinden biridir. Mukaddimede ele alınacağı söylenen beş ilimden (mantık, tabiiyyât, astronomi, müzik, tabiat dışındaki şeylerin ilmi) üçünün (mantık, metafizik, tabiiyyât) İbn Sînâ tarafından yazılan kısmı günümüze gelmiştir. Bu üç bölüme ek olarak günümüze gelen kısımlar, Cûzcânî'nin İbn Sînâ'dan derleme yoluyla Farsçaya çevirip eklediği kısımlardır. Metnin tam halinin içerdiği bölümler; mantık, metafizik, fizik, geometri, astronomi, aritmetik ve müziktir. (Demirkol 2013: xvi-xxvii)

Bu eser, İbn Sînâ'nın yalnızca mantık değil felsefenin bütün yapısıyla ilgili yeniden inşalar yaptığı İsfahan döneminin önemli örneklerinden biridir.⁵⁹ Burada örneğin İbn Sînâ metafiziği mantıktan hemen sonraya getirmiştir. Bu eserin önemi yalnızca bu eserde yapılan yeniden inşa değil, aynı zamanda bu eserin inşasının, Farsça konuşan eğitim çevresine de ulaşabilmiş olması ve Gazzâlî'nin filozofları eleştirisini temellendirdiği ve daha sonraki dönemlerde filozofların görüşleri için temel kaynak olarak kullanılan *Makâsıdu'l-felâsife*'sinin inşasıyla olan yakınlığı nedeniyledir.⁶⁰

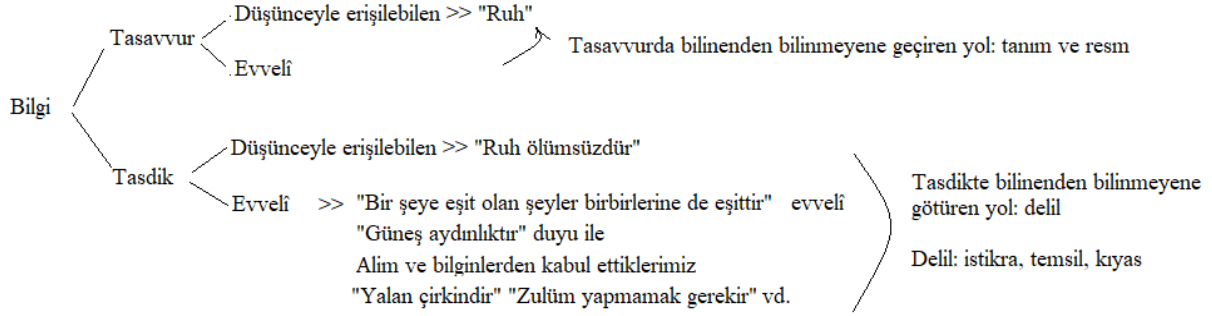
Dânişnâme-i Alâî'nin mantık bölümünün kendine özgü bütünlüklü bir inşa taşıdığı ve tasavvur-tasdik ayrımına göre şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu eserde İbn Sînâ tasavvur-tasdik ayrımını mantık bölümünün girişinde yapar, açıklamalarında da bu ayrıma referans gösterir. Ama bu eserde, özellikle tasavvur kısmıyla ilgili henüz bağlantılar net değildir. Örneğin *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki gibi hadd ve resmin üst başlığı olan *el-kavlu's-şârih* ile ilgili herhangi bir karşılık verilmemiştir. Bağlantılar çok genel bir şekildedir ve ilerleyen bölümlerde kurulur. Bu açıdan eserin *İşârât ve't-tenbîhât*'tan önce yazılmış olması gerekir.

⁵⁸ Bu eserin adı metinde geçmemektedir. Bu yüzden eserin adının İbn Sînâ'nın ölümünden sonra öğrencileri tarafından verildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu esere adlandırılması ile ilgili rivayetler için bkz. Demirkol 2013: xv-xviii.

⁵⁹ İbn Sînâ, bu eserde yaptığı inşanın geleneğin aksine olduğunu belirtmektedir: “âdet ve geleneğin aksine, mantık ilmiyle başlayınca başarılı olmak için yüksek ilme geçilmesi ve tedridî olarak alt ilimlerin ele alınması tercih edilmiştir. Çözüm bulunamazsa alt ilimlerden birine havale edilir.” (İbn Sînâ 2013, *Dânişnâme-i Alâî* (Demirkol): 2a).

⁶⁰ Bu benzerlik, *Makâsıdu'l-felâsife*'nin *Dânişnâme-i Alâî*'nin Arapça çevirisi olduğu iddialarına da zemin teşkil etmiştir. Bu konudaki tartışmalar ve kaynaklar için bkz. Demirkol 2013: xxi-xxvii.

Eserde mantık “bilinmeyenin bilinen ile bilinmesini sağlayan ilim” olarak tanımlanır. Bilinenler de bir kısmı bilinen bir kısmı bilinmeyen tasavvur ve tasdiklerimizdir. Dolayısıyla mantık bilinmeyen tasavvurların bilinen tasavvurlar ile; bilinmeyen tasdiklerin bilinen tasdiklerle bilinmesini sağlayan ilimdir. Bilinmeyen tasavvurları sağlayan yol tanım ve resim; bilinmeyen tasdikleri sağlayan yol ise kanıttır.



Şekil 17 Dânişnâme-i Alâî'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı

Eserde bilinmeyen tasavvurları sağlayan yolun tanım ve resim, bilinmeyen tasdikleri sağlayan yolun kanıt olduğu bilgisi, tasavvurları veren tanım ve resmin açıklamasından çok sonra kanıt ile ilgili açıklamaların başında verilir.

“Her bilinmeyen bir bilinme yolu vardır. İdrak ve tasavvura had ve resimle ulaşılır ki her ikisini de zikrettik. Ama inanma ve tasdik yolu kanıttır.” (İbn Sînâ 2013, *Dânişnâme-i Alâî* (Demirkol): 60-61)

Bilinmeyen tasavvurların bilinen tasavvurlarla elde edilmesini sağlayan yollar olan tanım ve resim, müfred lafızlar ile bağlantılandırılarak anlatılır. Lafız ikiye ayrılır: müfred ve mürekkeb. Tanım ve resim, anlatıldığı yerde, tümel müfred lafız konusunun açıklanması sırasında bu konuyla ilişkili yan başlıklar gibidir. Tanım ve resmin, bilinmeyen tasavvurların bilinen tasavvurlarla elde edilmesini sağlayan bir yol olduğunun vurgusunu İbn Sînâ, mürekkeb lafızları da açıkladıktan sonra, geriye dönük atıfla yapar. Müfred ve mürekkeb lafızlarla ilişkilendirdiği bölümler (*Dânişnâme-i Alâî* 1.3-1.13), İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da uyguladığı dokuz mantık bölümünden mantığa giriş ve önerme bölümlerinden konuları içerir.

Eserin tasavvurla ilgili olan bu bölümden sonrası, bilinmeyen tasdiklerin bilinen tasdiklerle elde edilmesini sağlayan yol olduğu belirtilen kanıt hakkındadır. Eserde kanıtın bölümlerinden kıyas dışındaki istikra ve temsil ile ilgili açıklamalar oldukça kısadır. Kıyas ise önce biçimi açısından, sonra içeriği açısından açıklanır. Beş sanatın tamamı, yalnızca kullanıldığı öncüller açısından tanıtılır. Kitapta yalnızca burhan ve mugalata bölümleri ayrıca ele alınır; kullanmak için burhan, sakınmak için mugalata. Dolayısıyla kanıt bölümünde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da uyguladığı dokuz mantık bölümünden kıyas, burhan ve safsata bölümleri açık bir şekilde içerilir; cedel, hatâbe ve şiire yalnızca maddeleriyle ilişkili olarak değinilir.

Dânişnâme-i Alâî'nin mantık bölümünün başlıkları ve bu başlıklar altında kurulan bağlantılar şu şekilde gösterilebilir:

1. Mantık İlmindeki Amacın ve Faydanın Açıklanması
“Her bilinmeyenini onu kendisiyle bilebileceğimiz uygun bir bilineni vardır. Bilinmeyenden bilinene doğru onu bilmek için yürünecek bir yol vardır. Mantık, bilinmeyenini bilinen ile bilinmesini sağlayan ilimdir.” (İbn Sînâ 2013, *Dânişnâme-i Alâî* (Demirkol): 20-21)
2. Mantık İlminin Başlangıcı ve Müfred/Tekil Denilen Lafız ve Kavramların Açıklanması
“Tekil lafızlar bilinmedikçe bileşik lafızlar bilinmez” (İbn Sînâ 2013, *Dânişnâme-i Alâî* (Demirkol): 22-23)

[Tekil Lafızlar] [Mantığa Giriş]

3. Tümel/Küllî ve Tikel/Cüz'i Lafızın Açıklanması
4. Zati ve Arazi Tümelin Açıklanması
5. Cins, Tür (Nev'), Ayrım (Fasl), Hassa ve Arazın Açıklanması
6. Tanım (Hadd) ve Betimin (Resm) Açıklanması
7. İsim, Fiil ve Harfin Manasının Açıklanması
“Tekil lafızlar hakkında bu kadar konuşma yeterli görülmüştür. Şimdi bileşik lafızlar hakkında konuşmak gerekir.” (İbn Sînâ 2013, *Dânişnâme-i Alâî* (Demirkol): 38-39)

[Bileşik Lafızlar] [Önerme]

8. Önermenin Ne Olduğunun Açıklanması
9. Önerme Bölümlemesinin Açıklanması
10. Yüklemlî Önerme, Olumluluk, Olumsuzluk, Tümelîlik, Tikellik ve Buna Benzer Şeylerin Açıklanması
11. Bitişik Şartlı ve Ayrık Şartlı Önermelerin Yüklemlî Yapılması Bakımından Açıklanması
12. Çelişik Önermelerin Açıklanması
13. Döndürmenin Açıklanması

[Kanıt] [Birinci Analitikler]

14. Kıyasın Bilinmesi Hakkında (KIYASIN SURETİ)
“Her bilinmeyeninin bir bilinme yolu vardır. İdrak ve tasavvura had ve resimle ulaşılır ki her ikisini de zikrettik. Ama inanma ve tasdikinin yolu kanıttır. Kanıt üç çeşittir: Kıyas, tümevarım ve temsil/analoji.” (İbn Sînâ 2013, *Dânişnâme-i Alâî* (Demirkol): 60-61)

[1. Kıyas]

15. Kesin Kıyasın Açıklanması
16. Birinci Şeklin Kıyaslarının (Darblarının) Açıklanması
17. İkinci Şeklin Kıyasları (Darbları)
18. Üçüncü Şeklin Kıyasları
19. Bitişik Şartlılardan Olan Seçmeli Kıyaslar
20. Ayrık Şartlılardan Olan Seçmeli Kıyaslar
21. Bileşik Kıyaslar
22. Hulfi Kıyas
- [2. Tümevarım]
23. Tümevarımın Açıklanması
- [3. Analoji]
24. Analojinin Açıklanması
25. Görünmeyen Görünen ile Kanıtlama Konusunda Cedelcilerin Yolu

[Kıyas (maddesi açısından)]

26. Kıyasın Şekil ve Maddesinin Açıklanması (KIYASIN MADDESİ)
27. Kıyaslarda İlk Öncüllerin Kısımlarının Açıklanması
28. Bu Öncüllerin Yerlerinin Açıklanması
“[Burhani, cedeli, sofestai, hatabi, şüiri] Bütün bu öncüllerden bizim kullanacaklarımız iki kısım: Kullanmamız için burhan ve sakınmamız için mugalata.” (İbn Sînâ 2013, *Dânişnâme-i Alâî* (Demirkol): 110-113)

[Burhan] [İkinci Analitikler]

29. Burhan Bahsiyle İlgili İlave Açıklama

30. Burhani ilimlere Ait Meselelerin Kısımları
31. Burhani Öncüllerde Bahsedilen Zati Lafzının Açıklanması
32. Burhanın İlkelerinin Kısımları ve Onlarda Yüklemler Olan Şeyler
33. Burhani Kıyasların Açıklanması
34. İlmî Soruların Kısımlarının Açıklanması
- [Mugalata] [Sofistçe Çürütmeler]
35. Mugalatalardan Koruyan Tavsiyeler

Bölüm başlıkları incelendiğinde eserde Aristoteles yorumcularından aktarılan ve İbn Sînâ'nın ilk dönem eserlerinde hemen göze çarpan dokuz bölümlü mantık şemasının artık ön planda olmadığı görülür. Eserde Kategoriler, Cedel, Hatabe ve Şiir bölümleri başlıklarda yer almaz. Cedel, Hatabe ve Şiir bölümleriyle ilgili metin içinde birer cümle ile bilgi verildiğini görürüz. Ama kategoriler bölümü tümel lafızla belki zoraki ilişkilendirilse de doğrudan metinde yer almaz.

Eserin içeriği incelendiğinde, açıkça tasavvur-tasdik ayırımına göre kurulduğu görülür. Bilinmeyen bilinenle elde edilmesini sağlayan ilim olduğu vurgulanan mantık, bilgi tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığından, bilinmeyen tasavvurların elde edilmesini sağlayan yol olarak tanım ve resim (*Dânişnâme-i Alâi* 1.3-1.13) ve bilinmeyen tasdiklerin elde edilmesini sağlayan yol olarak kanıt (*Dânişnâme-i Alâi* 1.14-1.35) inceler. Ama tanım ve resmin, bilinmeyen tasavvurları elde etme yolu olduğu konusundaki vurgu metinde ön planda değildir ve tanım ve resim için *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta üst başlık olarak verilmiş olan *el-kavlü 'ş-şârihe* karşılık gelen bir ifade kullanılmamaktadır.

Böylece İbn Sînâ'nın hayatının son dönemini geçirdiği İsfahan'da yazdığı konusunda şüphe bulunmayan *Dânişnâme-i Alâi*'nin mantık bölümünün yapısının tasavvur-tasdik ayırımına göre kurulduğu, dokuz bölümlü mantık şemasının bu eserde artık geri planda kaldığı; dokuz mantık bölümünden Kategoriler bölümünün tamamen mantıktan çıkarıldığı; Cedel, hatâbe ve şiirin ise dayandırıldıkları ilk öncülleri açısından yalnızca tanıtıldığı görülmektedir.

1.2.5.4. el-Meşrikiyyûn

el-Hikmetü'l-Meşrikiyye, İbn Sînâ'nın son döneminde yazdığı birçok yönden tartışılmış eserlerinden biridir. Eser günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Cûzcânî'nin aktarımıyla da eser tam değildir.⁶¹ Ulaşan bölümlerin de aynı eserin parçası olup olmadığı tartışmalıdır. Mantık, metafizik ve fizik bölümleri içermesi hedeflenen eserden⁶² günümüze *Mantuku'l-Meşrikiyyîn* başlığıyla yayımlanan eksik bir mantık bölümü ve yazmalarda *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* başlığıyla geçen ve Ahmet Özcan'ın

⁶¹ “*el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* kitabı, tam olarak bulunmamaktadır (*Kitâbu'l-Hikmetü'l-Meşrikiyye* lâ yüced tammem).” Gohlman 1974: 102-103.

⁶² “[13] Bu kitapta teorik ve pratik bilimin bütün kısımlarını ortaya koymayı hedeflemiyoruz. Bunun yerine bilimlerin sınıflarından şu kadarını ortaya koyma arzusundayız: Âlet bilimini, tümel bilimi, ulûhiyete dair bilimi ve temel konumdaki tabîi bilimi ortaya koyacağız. Pratik bilimden ise kurtuluşa ermeyi hedefleyen kimsenin ihtiyaç duyacağı kadarını ortaya koyacağız. Matematik bilimine gelince, o, hakkında ihtilafın olduğu bir bilim dalı değildir. Ona dair burada bir şeyler ortaya koymakla meşgul olsaydık o, *Kitâbu'ş-Şifâ*'da ortaya koyduğumuzdan farklı bir şey olmayacaktı. Burada bahsetmediğimiz pratik bilimin kısımlarına dair durum da bu şekildedir.” (İbn Sînâ, “Bilimlerin Anlatımı (el-Hikmetü'l-meşrikiyye'den)” (Kaya): 7-8).

yüksek lisans tezinde tahkik ettiği fizik bölümü ulaşmıştır. Tahkik edilen fizik bölümünün, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'in girişinde eserde ele alınacağı belirtilen fizik bölümü olup olmadığı belirgin değildir. Günümüze ulaşan her iki bölümde de İbn Sînâ'nın son dönemine tarihlenen *eş-Şifâ*'ya atıflar bulunmakta, ama *eş-Şifâ*'nın girişinde de Meşrikî felsefeye dair kitabına atıf yapılmaktadır.⁶³ *eş-Şifâ*'da gönderme yapılan eserle günümüze ulaşmış olan eser bölümlerinin aynı olup olmadığı da tartışmalı olmakla beraber elimizde bulunan ve burada ele alınacak olan *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'in, hem *eş-Şifâ*'ya doğrudan atıf yapması hem de günümüze ulaşmış kısımların İbn Sînâ'nın son eseri olan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'a olan yakınlığı nedeniyle, *eş-Şifâ*'dan sonra Isfahan döneminde yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'in *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan önce yazıldığı ise net değildir. Cûzcânî *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın İbn Sînâ'nın son ve en iyi eseri olduğunu; ama aynı zamanda *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'in de tam olarak bulunmadığını söylemektedir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın bu eseri, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile eş zamanlı yazmış olması ve öldüğünde *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'i henüz tamamlamamış olması mümkündür.

Mantıku'l-Meşrikiyyîn başlığıyla yayımlanmış olan *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mantık bölümü, önermeler kısmının sonuna kadardır. Tasdiki gerçekleştiren yöntem olan hüccet kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bu açıdan dokuzlu mantık şemasının kıyastan itibaren olan altı bölümlük kısmı değerlendirme dışı kalmıştır. Ama, elimize ulaşan metnin *Dânişnâme-i Alâî* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile olan yakınlığından yola çıkarak,⁶⁴ ulaşıyorsa muhtemelen bu iki esere benzer şekilde yalnızca burhan ve safsata bölümlerini açık olarak içerir, beş sanatın diğer bölümleri yalnızca maddeleri açısından tanıtılırdı diyebiliriz.

Eserin ulaşan kısmı *Dânişnâme-i Alâî* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'takine benzer şekilde Kategoriler kısmını içermemekte ve tasavvur-tasdik ayrımına göre şekillenmektedir. Eserde tasavvur kısmı, bu iki esere göre çok daha ayrıntılıdır. Ama her ne kadar metin, tasavvur ve tasdik bölümleri ve ilkeler, yöntemler ve yanlışlar olarak alt bölümlerini içeriyor olsa da bu bölümlendirmeyi ima eden

⁶³ “[4] Benim bu iki kitaptan başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi yandaşlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O benim Meşrikî Felsefeye dair kitabımdır.” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (Türker): 1.1: 3; İbn Sînâ 1952, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (el-Hudayri, Anawati, el-Ehvâni): 1.1: 10). Gutas *eş-Şifâ*'nın Meşrikiyye'den önce, girişinin ise *Meşrikiyye*'den sonra yazılmış olduğunu düşünmektedir.

⁶⁴ Eserin *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile içerik olarak ayrıntılı bir karşılaştırmasını Durusoy “Mantıku'l-Meşrikiyyîn Üzerine Bir İnceleme” başlıklı makalesinde yapmıştır (Durusoy 1994-1995). Burada Durusoy, eserin muhteva açısından *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta içerilenden başka bir şey söylemediğini, metinde bulunan yer yer tekrar ve alıntılardan dolayı da eserin İbn Sînâ'nın kaleminden çıkmamış olabileceği sonucuna ulaşmıştır. Ama İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde de metin içi ve metinler arası tekrarlar bulunmaktadır. Eserlerde bölümler arası bağlantılar okuyucunun bildiği düşünülerek açık şekilde dile getirilmemektedir. İbn Sînâ'nın hafızasının oldukça güçlü olduğunu, metinleri ezberinden yazdığını düşünürsek (İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*: 3.5'te hatırladığı kadarıyla yazdığını söylemektedir), bu durum daha anlaşılır hale gelebilir. Bu şekilde tekrar içeren metinlerin öğrenci notları olduklarını düşünmek de mümkündür.

açıklama, özellikle ilkeler kısmıyla ilgili, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki kadar açık değildir.⁶⁵ Eserde tasavvuru gerçekleştiren yöntem olarak el-kavlu's-şârih ve tasdiki gerçekleştiren yöntem olarak hüccete açık şekilde işaret edilmekte, tasavvur kısmıyla ilgili yanıtlara açık şekilde değinilmektedir. Eserin *Dânişnâme-i Alâî ve el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki gibi bölümlendiğini eserin tamamı ulaşıya şu bölümleri içerirdi diyebiliriz:

- 1) Tasavvurun ilkeleri,
- 2) Tasavvura götüren yöntem,
- 3) Tasavvurun ilke ve yöntemi ile ilgili yanıtlar;
- 4) Tasdik ilkeleri (Önerme),
- [5] Tasdike götüren yöntem (Kıyas ve Burhan),
- 6) Tasdik ilke ve yöntemi ile ilgili yanıtlar (Safsata).]

Eserde bu bölümlerden ilk dördü bulunmaktadır. Günümüze ulaşmış eserin yayımlanmış bölüm başlıkları şu şekildedir:

Mukaddime
İlimlerin Zikri Hakkında
Mantık İlmi Hakkında
[Birinci Fen: Tasavvur ve Tasdik hakkında]
[Birinci Makale: Tasavvurların ilkeleri (mukaddimât) hakkında]
Müfred Lafız ve Müfred Mana Hakkında
...
Lafzın manaya delaletinin sayısı hakkında
Mahmulün Mevzuyla Delaletinin Sınıfları Hakkında
Mahiyete Delaletin Sınıfları Hakkında
Mukavvimler Hakkında
Lazımlar hakkında
...
Mahmullerin Hallerinin Terkibi Hakkında

Tarifi Sınıfları Hakkında
Hadd Hakkında
[Kavramlar Konusunda Olabilecek Yanlılar (Durusoy)]
Mahmulün İmtihanı Hakkında Fasil
...
Haddin İmtihanı Hakkında

İsim, Kelime, Edat ve Kavlinin Tarifi Hakkında
"Tasdik hakkındaki sözüme intikalde bu üçünün bilgisine (marifet) ihtiyaç duyulur."

[el-kavl fi't-tasdik]⁶⁶
Kaziyelerin sınıfları hakkında
...
Tenakuz hakkında
...
Mucibe mutlaka cüziyenin nakizi hakkında

⁶⁵ Metinde yayımcı tarafından eklenmiş "Tasavvurun İlkeleri (*mukaddimât*)" başlığı bulunmaktadır. Ama metin içinde *İşârât ve't-tenbîhât*'taki kadar belirgin bir ilkeler bölümü göndermesi göremedim. (İbn Sînâ 2005, *İşâretler ve Tembihler* (Durusoy, Macit, Demirli): 4).

⁶⁶ Bu metnin başlıklarındaki köşeli parantezler yayımcı tarafından konmuştur. "el-Kavl fi't-tasdik" başlığının içerik açısından bir önceki başlıktan önceye konması daha uygun görünmektedir.

Eserin ulaşan bölümünün başlıkları incelendiğinde, eserde dokuz bölümlü mantık şemasından yalnızca Önerme bölümünün açık bir şekilde bulunduğu, medhal bölümünün ise beş tümel ile sınırlı olmaksızın içerildiği görülür. Eser bütünüyle artık tasavvur-tasdik ayrımı üzerine kurulmuştur.

Eserde tasavvur-tasdik ayrımı eserin girişinde yapılır. Esasen burada yapılmış olan ayrım dakikleştirilmiştir. Tasavvur ve tasdik üst başlığı da bilgi, *marifet* veya *itikad* değil bunların hepsini içerecek şekilde *zihinde bulunanlardır*. Burada İbn Sînâ *zihn* yerine, *vehm*, *akıl* ve *nefs* kavramlarını da kullanır ve bu kavramlardan hangisi kullanılırsa kullanılsın aynı anlama geldiğini söyler. Eserin tasavvur-tasdik ayrımı yapılan bu giriş bölümünde İbn Sînâ vehimlerimizde ve zihinlerimizde bulunan şeyleri ya yalnızca tasavvur ettiğimizi, ya da bir tasdikle birlikte tasavvur ettiğimizi söylemektedir.

“Bizim, vehim ve zihinlerimizde hâsıl olan şeylerden, vehimlerimizde ve zihinlerimizde hâsıl olmayan diğer şeylere, bu birincilerle ulaşmak üzere, nasıl geçtiğimizi (*sülûk*) açıklamak istiyoruz.

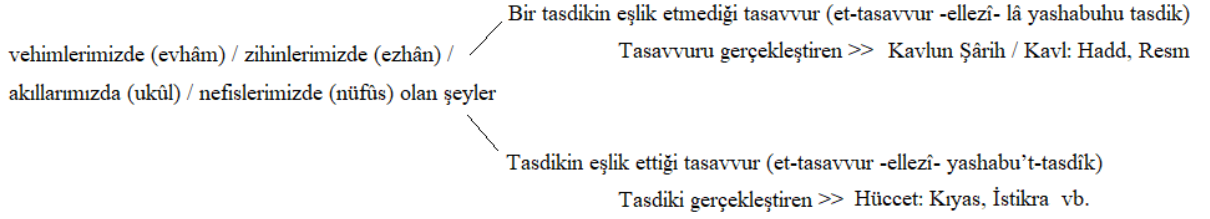
Vehimlerimizde ve zihinlerimizde hâsıl olan şeylerin, zihinlerimizde temessül etmesi ve böylece onları tasavvur etmemiz gerekmektedir. İşte o zaman, onları ya bir tasdik eşlik etmediği bir tasavvurla (tasavvur lâ yashabuhu tasdik) tasavvur ederiz, ya da bir tasdik eşlik ettiği bir tasavvurla (tasavvur yashabuhu tasdik) tasavvur ederiz.

Bir tasdik eşlik etmediği tasavvur (*et-tasavvur ellezî lâ yashabuhu tasdik*), "İnsan" diyenin sözünün anlamını tasavvur etmemiz ve "Ölümlü düşünen canlı" sözümüz ve "Yürüyor muyuz?" sözümüz gibidir.

Tasdik eşlik ettiği tasavvur (*et-tasavvur ellezî yashabu't-tasdik*), "Dört çifttir" diyenin sözünü tasavvur etmemiz gibidir. Eğer onu aynı zamanda tasdik edersek, o mutlaka doğruluğuna inanılması gereken şeylerden olur. İşte o zaman "Dört çifttir" sözümüz, daha önceden olan ve böylece manası tasavvur edilen şeylerden olur. Öyleyse, bizde tasavvur meydana geldiğinde, onun tasdiki de meydana gelir. Ama tasavvur önce olandır. Bir manayı tasavvur etmezsek, onu tasdik edemeyiz. Tasavvur ise, tasdik kendisine bitişmeksizin meydana gelebilir.” (İbn Sînâ (1328/1910), “Mantıku'l-Meşrikiyyîn” (el-Hatîb, Katlân): 9).

Yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi, diğer eserlerde bilinen ve bilinmeyen tasavvur ve tasdiklerimizin burada zihnin ana eylemi tasavvur ile ilişkilendirilmiştir. Yani tasavvur ve tasdikler, bilinenlerinden yola çıkarak bilinmeyenlerine ulaşabileceğimiz zihinsel nesnelere değil, zihnimizin tasdik eşlik ettiği veya etmediği iki eylemdir.⁶⁷ Yani tasavvur-tasdik ayrımı zihnin eylemi olması bakımından yapılmış görünmektedir. Eserde tasavvuru gerçekleştirenin tanım ve resmi içeren kavrun şârih veya kavli; tasdiki gerçekleştirenin de kıyas, istikra vb. içeren hüccet olduğu da ayrıca belirtilmektedir (İbn Sînâ (1328/1910), “Mantıku'l-Meşrikiyyîn” (el-Hatîb, Katlân): 9-10). Eserde tasavvur-tasdik ayrımı hem bilinen/bilinmeyen anlamında hem de zihnin eylemleri açısından yapılmış gibidir.

⁶⁷ Durusoy, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'i *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile karşılaştırdığı makalesinde, burada eylem kullanıldığına dikkat çekmektedir (Durusoy 1994-1995).



Şekil 18 Mantık'ı-Meşrikiyyin'de Tasavvur-Tasdik Ayrımı

Günümüze tamamı ulaşmamış veya tamamı zaten yazılmamış olan *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mantık bölümü, tasavvur-tasdik ayrımına göre bölümlendirilmiştir. Eser, dokuzlu mantık bölümlendirmesinden açık olarak yalnızca önerme bölümünü içermektedir. Medhal ise içeriği genişletilmiş bir şekilde tasavvuru gerçekleştiren *el-kavlu's-şârih* kısmı için hazırlayıcı olarak geçmektedir. Önerme kısmının da tasdikle ilişkisi “İsim, Kelime, Edat ve Kavlı'nın Tarifi Hakkında” başlıklı tasdik bölümünün girişi denebilecek şu ifadelerle kurulmuştur: “Tasdik hakkındaki sözüme intikalde bu üçünün bilgisine (marifet) ihtiyaç duyulur.” Dolayısıyla, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan da yardım alırsak eserde; 1) tasavvurun ilkeleri, 2) tasavvura götüren yöntem, 3) tasavvur yanlışları ve 4) tasdik ilkeleri bölümlerinin yer aldığını söyleyebiliriz.

1.2.5.5. el-İşârât ve't-tenbîhât

el-İşârât ve't-tenbîhât, Cûzcânî'nin aktarımıyla, İbn Sînâ'nın “hikmet konusunda yazdığı en son ve en iyi kitap”tır (Gohlman 1974: 96-97). İbn Sînâ bu eserde mantık, fizik ve metafizik konularını iki bölümde ele alır. Birinci bölümde mantık, ikinci bölümde fizik ve metafizik bölümlerini ele alan İbn Sînâ, eserin sonunda, bu eserdeki ilmi hakkın özü (*zübdetü'l-hakk*) olarak sunmakta, eserdeki ilmin yanlış kişilere ulaştırılarak ifşa edilmemesi konusunda “okur”u⁶⁸ uyarmaktadır. Eser üzerine, daha sonraki dönemlerde, er-Râzî ile başlayan bir şerh geleneği oluşmuştur. Daha sonraki dönemlerde yaygın eğitim müfredatında da yer verilen bu eser, özellikle er-Râzî sonrası felsefe literatüründeki oldukça incelenmiş tartışmaların ana metni olmuştur. Eserin mantık bölümündeki alt başlıklar da müstakil eserlerde probleme dönüştürülerek incelenmiştir. Bu açıdan eserin, tasavvur-tasdik ayrımına göre şekillenmiş olan klasik mantık disiplininin içeriğini belirleme konusundaki etkisi, gözardı edilemeyecek önemdedir.

Bu eserin mantık bölümü on “nehc” olarak bölümlendirilmiştir. Ama aslında dört bölümden oluşmaktadır: bilinmeyen tasavvurların elde edilmesini sağlayan *el-kavlu's-şârihin* ilkeleri; *el-kavlu's-şârih*; bilinmeyen tasdiklerin elde edilmesini sağlayan *hüccetin* ilkeleri ve *hüccet*. Bunu İbn Sînâ'nın mantıkçının görevini belirlediği bölümden çıkarmak mümkündür:

⁶⁸ Burada “dinleyici” demek daha doğru olabilir. Çünkü eser, yanlış kişilerin eline geçme ihtimaline karşı sembolik bir dille yazılmış ve eserin içeriği, sondaki vasiyet uyarınca uzun müddet yalnızca “sözlü” olarak aktarılmış görünmektedir.

“...mantıkçının asıl işi; [1] Açıklayıcı Söz'ün ilkelerini ve [2] bunlarla tanım veya benzeri telifin nasıl yapıldığını, [3] kanıtın ilkelerini ve [4] bu ilkelerle kıyas ve benzeri telifin nasıl yapıldığını açıklamaktır.” (İbn Sînâ 2005, *İşâretler ve Tembihler* (Durusoy, Macit, Demirli): 4)

Ama eserde İbn Sînâ bölümler arasında bu bağlantıları açık bir şekilde kurmamakta, bölümler arası geçişlerde bunu açıkça ifade etmemektedir. O yüzden mesela el-kavlü’ş-şârihin ilkelerinin ikinci nehcin başından mı başlayacağı yoksa, birinci nehcin yukarıdaki paragraftan hemen sonra gelen lafızların anlama delaleti ve tümel lafızlarla ilgili açıklamaların yapıldığı kısmından mı başlayacağı açık değildir. Açık olan tek şey, İbn Sînâ’nın bu eserin mantık bölümünün içeriğini, tasavvur-tasdik ayırımına göre şekillendirdiğidir. Bunu mantık bölümündeki nehc başlıklarından ziyade içerikten, bölümler arası geçiş ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Eserdeki bölüm başlıkları şu şekildedir:

MANTIK

BİRİNCİ NEHC: Mantığın Amacı

“...mantıkçının asıl işi; [1] Açıklayıcı Söz'ün ilkelerini ve [2] bunlarla tanım veya benzeri telifin nasıl yapıldığını, [3] kanıtın ilkelerini ve [4] bu ilkelerle kıyas ve benzeri telifin nasıl yapıldığını açıklamaktır.” (İbn Sînâ 2005, *İşâretler ve Tembihler* (Durusoy, Macit, Demirli): 4)

[1] [Kavl-i Şârihin Mebâdisi]

[*Medhal*]

İşaret: Lafzın Anlama delaleti

...

İKİNCİ NEHC: Beş Müfred Lafız, Tanım ve Betim

...

İşaret: Beş Tümelin Betimleri

[2] [Kavl-i Şârih]

İşaret: Hadd

İşaret: Betim

...

“Kavrama (tasavvura) yönelik bileşimin (terkib) tarifıyla ilgili olarak işaret etmek istediğimiz işte bunlardır. Tasdike yönelik bileşimin tarifine geçiyoruz.” (İbn Sînâ 2005, *İşâretler ve Tembihler* (Durusoy, Macit, Demirli): 20)

[3] [Hüccetin Mebâdisi]

ÜÇÜNCÜ NEHC: Habere Dair Bileşim

İşaret: Önergelerin Sınıfları

...

DÖRDÜNCÜ NEHC: Önergelerin Maddesi ve Kipleri

BEŞİNCİ NEHC: Önergelerin Tenakuzu ve Döndürülmesi

ALTINCI NEHC: Değeri ve Kaynağı Açısından Önergeler

[Müsellemât, Maznûnât, Müşebbehât, Muhayyelât]

[4] [Hüccet]

YEDİNCİ NEHC: Kanıtlamalarla İlgili İkinci İşleme Koyulma

İşaret: Tümdengelim, Tümevarım, Temsil

...

SEKİZİNCİ NEHC: Şarh Kıyaslar ve Bunlara Bağlı Olanlar

DOKUZUNCU NEHC: Burhani İlimlerin Kısa Bir Açıklaması

İşaret: Maddesi ve Tasdiki Meydana Getirmesi Yönünden Kıyas Sınıfları

[*Burhani, Cedeli, Hatabî, Şiirî ve Sofistik Kıyaslar*]

[*Burhânî Kıyaslar*]

İşaret: Bilimsel Sorular ve Kıyaslar

...

ONUNCU NEHC: Muğalataya Dair Kıyaslar

Bölüm başlıkları incelendiğinde, eserde, *Dânişnâme-i Alâî*'ye benzer şekilde, mantığın dokuz bölümlü şemasının geri planda olduğu ve bu şemada içerilen birçok konunun artık kapsam dışı kaldığı görülür. Eserde *Dânişnâme-i Alâî*'deki gibi Kategoriler bölümü bulunmaz; Cedel, Hatâbe ve Şiir de yalnızca dayandıkları ilk öncülleri, yani maddeleri açısından tanıtılır; *Dânişnâme-i Alâî*'de olduğu gibi dokuz bölümden Medhal, Önerme, Kıyas, Burhan ve Safsata bölümleri açık şekilde incelenir.

Böylece İbn Sînâ'nın "hikmet konusunda yazdığı en son ve en iyi kitap" (Gohlman 1974: 96-97) olan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta İbn Sînâ'nın Aristotelesçi şarihlerden aldığı ve ilk dönem eserlerinin çoğunda uyguladığı dokuzlu şemayı büyük oranda terk ettiği, mantığı tasavvur-tasdik ayrımına göre kurduğu görülmektedir. İnsanı düşünmesi (*fikr*) sırasında hatadan koruyan bir alet olarak tanımlanan mantık, düşünmenin ilke ve kurallarını incelemektedir. Diğer bir deyişle mantık, bilinmeyen tasavvurların bilinmesini sağlayan yol ile bilinmeyen tasdiklerin bilinmesini sağlayan yolun ilke ve kurallarını inceler. Bu açıdan İbn Sînâ bu eserinde mantığı tasavvur-tasdik üst başlıkları altında tasavvur ve tasdike götüren yolların ilke ve betimlerini ele aldığını söylemek mümkündür.

Neticede İbn Sînâ'nın mantık ve mantık bölümü içeren eserlerinde, mantık bölümlemesinin, ilk dönemlerde dokuzlu mantık şemasına göre yapıldığı, ilerleyen dönemlerde bu bölümler arasında takdim tehir yapıldığı, bazı bölümlerin çıkarılıp bazı konuların eklendiği, mantığın tanımının merkeze alınarak yeni üst başlıklar eklendiği, süreç içinde farklı bölümlemeler denendiği, en nihayetinde de *Dânişname-i Alâî*, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*'de ortak bir yapıda karar kılındığı görülmektedir. Bu en nihayette karar kılınan yapı, tasavvur-tasdik ayrımına göre şekillenmiş olan klasik mantık disiplinin ana yapısıdır. Bu yapı, *el-İşârât ve't-tenbîhât* mantıkçının asıl görevinde açık bir şekilde bulunan dört bölümden oluşmaktadır:

"...mantıkçının asıl işi; [1] Açıklayıcı Söz'ün ilkelerini ve [2] bunlarla tanım veya benzeri telifin nasıl yapıldığını, [3] kanıtın ilkelerini ve [4] bu ilkelerle kıyas ve benzeri telifin nasıl yapıldığını açıklamaktır." (İbn Sînâ 2005, *İşâretler ve Tembihler* (Durusoy, Macit, Demirli): 4)

Daha sonraki dönemlerde ilk ikisi tasavvurât son ikisi tasdikât bölümü olarak adlandırılacak olan bu yapıda tasavvur-tasdik ayrımı, bu yapının ilkesi olarak vazedilmiştir. Bir ilimde ilke, o ilimde sorgulamaksızın alınan, daha üst bir ilimde ispatlanan tasavvur veya tasdiklerdir. "Bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir" önermesi de İbn Sînâ'nın yazım sürecinin son dönemlerinde sistemli hale getirdiği ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhleri etkisiyle yaygınlık kazanan klasik mantık bölümlendirmesinin ilkesi olan tasdiklerdendir.

2. İbn Sînâ'da Tasavvur-Tasdik Ayrımının Problem Bağlamları: Miras Alınan Gelenekle Karşılaştırma

2.1. Tasavvur-Tasdik Ayrımıyla İlişkili Kavram ve Problemlerin Tespiti

Açısından İbn Sînâ'da Menon Yorumu ve Araştırma Soruları

İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımını Menon paradoksu bağlamında kullandığı tek yer, yukarıda da değinildiği gibi, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'ın burhan kısmıdır:

“Menon'un şu şüphesine gelince; ‘bir bilgiyi öğrenmeyi talep ettiğin zaman talep ettiğin şey bildiğin veya bilmediğinin (*arafe*) dışında olamaz. Biliyorsan, onu talebin muhaldir, bilmiyorsan bulduğunda, bilmediği kaçak köleyi talep eden kişinin bulduğunda onu bilmemesi gibi, onu bilmezsin.’

Filozof dedi ki (*Kâle'l-Feylesôf*): ‘hayır aksine onu tasavvurunu bilfiil tasdikini bilkuvve bilir, çünkü ben ondan genel olan külliyi biliyorum ama tekilini (*bi'l-ayn*) bilmiyorum.’” (İbn Sînâ 2009, “*el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*” (Takçı): 203)

Bu eserde, İbn Sînâ'nın tasavvur ve tasdik bilgisini Aristoteles'e nisbet etmesi oldukça önemlidir. Ama yukarıda da değinildiği gibi, Aristoteles'in Menon paradoksunu yorumladığı iki bağlamda da Arapçaya tercüme tasavvur ve tasdik lafızlarıyla yapılmamıştır. Ayrıca Menon paradoksunun çözümüyle ilgili Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn* 1.1'de örnekle açıkladığı ve İbn Rüşd'ün tasavvur ve tasdik olarak karşıladığı daha önceki iki bilgi de (*to hoti* ve *ti to legomenon esti*) İbn Sînâ'da tasavvur ve tasdik lafızlarıyla karşılanmamıştır. Yine Menon paradoksu bağlamında ele alınan *Analytikôn Hysterôn* 2.1'deki araştırma soruları da, İbn Sînâ'da aynı şekilde ele alınmamıştır. Tasavvur-tasdik ayrımının ilişkilendirilebileceği kavramların tespiti, bu kavram çiftinin ilişkili olduğu teorik problemlerin tespitini de sağlayacaktır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın Menon yorumu yaptığı bağlamların incelenmesi gerekmektedir.

Menon paradoksu ile ilgili değerlendirmeler, İbn Sînâ'nın eserlerinde benzer bağlamlarda geçmektedir. Bu bağlamlar, mantık eserlerinin kıyas (Birinci Analitikler) ve burhan (İkinci Analitikler) bölümleri; daha belirgin olarak İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da Menon paradoksunu doğrudan ele aldığı bölümler, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* 9.19 ve *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6 bölümleridir. Bu bölümlerin ilk kaynağı, Aristoteles'in *Organon*'unun, *Analytikôn Proterôn* (Birinci Çözümlemeler / Kıyas) 2.21 ve *Analytikôn Hysterôn* (İkinci Çözümlemeler / Burhan) 1.1 bölümleridir. Bu iki bölüm, Aristoteles'in de Menon paradoksuna doğrudan atıf yaptığı bölümlerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, *eş-Şifâ*'nın, *Analytikôn*'un bu iki bölümünün şerhinde de, tasavvur-tasdik ayrımı içerilmekle birlikte, Menon çözümü tasavvur-tasdik ayrımından başka lafızlarla yapılmaktadır. Fârâbî'de Menon paradoksu tasavvur-tasdik ayrımıyla doğrudan ilişkilendirildiği için, aynı zamanda *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'ta tasavvur ve tasdik yönünden bilmek Aristoteles'e atfedildiği için İbn Sînâ'da tasavvur-tasdik ayrımıyla ilişkilendirilmemiş bu iki bölüme bakmak, tasavvur-tasdik ayrımının kavramsal bağlantılarını ortaya çıkarmaya yardımcı olacaktır.

2.1.1. Analytikôn Proterôn 67a21 Bağlamı: eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs 9.19'da Menon Yorumu

eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs 9.19, bir önceki fasılda başlamış konunun devamı olarak görünür. Bir önceki fasılda İbn Sînâ, kıyasın, ilimlerde [burhan] olduğu gibi cedelde de kullanılabildiğini söyleyerek, cedelde kıyasın nasıl kullanılacağıyla ilgili açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda, doğru bilginin (*hakk*) değil karşıdakini susturmanın (*tebkît*) hedeflendiği cedel⁶⁹ sırasında susturmanın meydana gelmesi için soru soran ve cevap verene kıyası nasıl kullanacakları ile ilgili tavsiyelerde bulunur. Bu bölümde ise (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* 9.19), cedel sırasında cevap verenin –ki insanın kendi kendine konuşmasında muhatap/cevap veren kendisidir- farkında olmadan yanıldığı durumları, bir şeyin nasıl aynı anda hem biliniyor hem bilinmediği/zannedildiği problemi çerçevesinde açıklar. Yani Aristoteles'te açıklanan Menon paradoksunun da bir örnek olarak sunulduğu yanlış sınıfları, İbn Sînâ'nın bu kısmı yorumunda, kıyasın cedelde kullanımıyla ilgili yanlış sınıfları olarak sunulur.

Kıyasın cedelde kullanımı sırasındaki bu bölümde ele alınan yanlışların ortak sebebi, bilinen bir şeyin gerektirdiği (*lâzım*) bilgiyi bilmemektir. Kişi bazen, bildiği bir bilginin gereğinin farkında olmaz. Kabul edilen/bilinen bilgilerin gerektirdiği bu bilgiler, eğer zihinde düzenli bir şekilde biraraya getirilse, kişi bunun farkında olacaktır. Bu durumda o, birinci bilginin gerektirdiği bir bilgi olduğu için bir yandan bu bilgiyi bilmekte, bir yandan da zihninde böyle bir tertip henüz bulunmadığı için o bilgiyi bilmemektedir. Bu da aynı şeyi aynı anda hem bilip hem bilmemek/yanlış bilmek demektir ve çelişkilidir. Menon paradoksunun çözümü için sunulan bu kabulü İbn Sînâ da, bu bölümün başlığı ve problemi olarak vazetmiştir: “Bir şeyin birlikte bilinmesi ve bilinmemesinin nasıl mümkün olduğu ve bir şeyin nasıl bilindiği ve bilinene mukabil olarak zannedildiği” (İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs*: 9.19).

İbn Sînâ, bu bölümde, Aristoteles'in verdiği örneklerin, tamamını zikreder. Ama örnekleri Aristoteles'ten farklı bir şekilde birbirine bağlamıştır. Bir şey hakkındaki mütakabil bilgi [A ve A'], tek bir kişide bulunabilen ve bulunamayan olmak üzere iki şekilde olur. İbn Sînâ burada, Aristoteles'in verdiği birinci örneği, tek bir insanda aynı anda bulunamayacak şekildeki mütakabil sonuca yol açan yanlış bilginin örneği olarak; diğer örnekleri ise tek bir insanda aynı anda bulunabilecek şekildeki mütakabil sonuca yol açan yanlış bilginin örneği olarak sunar.

2.1.1.1. Tek bir kişide aynı anda bulunamayan mütakabil bilgi

İbn Sînâ'nın, tek bir insanda aynı anda bulunamayan mütakabil bilgi örneği olarak sunduğu, Aristoteles'in birinci yanlış ile ilgili açıklaması şu şekilde aktarılmıştır:

⁶⁹ ليس غرض الجدلي من حيث هو جدلي الحق “Cedelci olması bakımından cedelcinin gayesi, hakk değildir.” (İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs*: 9.19).

Bir kişi “Her D C’dir ve Her D B’dir” önermesine inandıktan sonra “Her B A’dır” ve “Hiçbir C A değildir”e aynı anda inanamaz. Çünkü bu durumda “Her D A’dır ve Her D A değildir” şeklinde çelişik bir sonuca ulaşılır. Ama iki farklı kişinin böyle bir inanca sahip olması mümkündür.

Aristoteles’in varsaydığımız –İbn Sînâ da bu konuda açık örnek vermemiştir- örneğiyle “Aliye düşünen ve ölümlüdür” önermesine inanan birinin “Her düşünen canlıdır” ve “Hiçbir ölümlü insan değildir” önermelerine aynı anda inanması mümkün değildir. Çünkü bu durumda “Aliye canlıdır ve canlı değildir”e inanmış olacaktır.

2.1.1.2. Tek bir kişide aynı anda bulunabilen mütekabil bilgi

İbn Sînâ, Aristoteles’in de benzerliğini belirterek aktardığı diğer iki yanlış çeşidini, tek bir kişide aynı anda bulunabilen mütekabil bilgi olarak ele alır. Bu iki yanlış çeşidi arasındaki farkı ortaya koymak için, Aristoteles’te bulunan açıklama ve örneklere ek bir örnek daha verir. Her iki şekilde de meydana gelen bilgisizlik/yanlış bilgi arasında fark yoktur. Çıkan sonuç ilim ve zannın aynı yönden olmadığıdır.

D, C, B, A önceki sonrakinin alt kümesi olduğu bir durumda, bir insanın aynı anda “Her D C’dir”, “Her C B’dir” ve “Her B A’dır” ile birlikte “Hiçbir C A değildir”e de inanması mümkündür. Kişinin bu inancının sebebi, “Her B A’dır”da içerilen “Her C A’dır”ın farkında olmamak da olabilir; “Her C B’dir” ve “Her B A’dır” önermelerine dikkatini yöneltmemiş ve bunları özel bir telif (*te’lifun mâ mahsus*) ile biraraya getirmemiş olmasından dolayı da olabilir. Her iki durumda da burada bilkuvve içerilen “Her C A’dır” önermesinin farkında olmadığı için “Hiçbir C A değildir” zannına sahip olabilmektedir. İbn Sînâ bu iki durumu karşılaştırmak üzere astronomi alanından açık bir örnek verir. Burada yapılan açıklamaya İbn Sînâ’nın ek olarak verdiği örnek şu şekilde uyarlanabilir:

C: Gezegen, B: Gök cismi A: Ateşsel-olmayan

1) “Hiçbir gök cismi, ateşsel değildir” [“Bütün gök cisimleri, ateşsel-olmayandır”] inancına sahip olup bu inançta bilkuvve içerilen “Gezegenler de ateşsel-olmayandır” bilgisini bilmeyip “Gezegenler ateşseldir” inancına da aynı anda sahip olunabilir. Böyle bir durumda tümel bilinmekle sonuç bilkuvve bilinmiş olmakla birlikte, tümelin altına giren tikel bilinmediği için bilfiil bilinmemektedir.

2a) “Hiçbir gök cismi, ateşsel değildir” [“Bütün gök cisimleri, ateşsel-olmayandır”] ve “Gezegen de bir gök cisimidir” inançlarına sahip olduğu halde “Gezegenler de ateşsel-olmayandır” yerine “Gezegenler ateşseldir” inancına aynı anda sahip olunabilir. Çünkü öncüllerin belirli bir şekilde biraraya getirilmesi (*te’lifun mâ mahsus*) ve zihnin de bu telife dikkatini yöneltmesi olmaksızın öncüllerin zihinde dağınık olarak bulunması, bilkuvve bu sonucu gerektirse de bilfiil gerektirmez.

2b) Bu ikinci örnek Aristoteles'in katır örneği gibidir ve İbn Sînâ tarafından da bu örnek açık olarak verilir. "Hiçbir katır gebe değildir" ve "Bu bir katırdır" inancına sahip olmakla bu hayvanın gebe olduğunu zannetmek mümkündür.

İbn Sînâ, Aristoteles'in ikinci ve üçüncü yanlışlarına karşılık gelen bu iki yanlıştaki (1: Aristoteles'in ikinci yanlışı, 2a-2b: Aristoteles'in üçüncü yanlışı) bilgisizlik arasında bir fark olmadığını belirtir. Bu ikisindeki bilgisizlik de tek bir insanda aynı anda bulunabilen yanlışlardır. Birincisinde küllîde bilkuvve bilinen cüzî, ikincisinde ise melzum ve lazımdan sonra bilkuvve bilinen lâzım bilinmemektedir.

2.1.1.3. Menon: "Bir şeyin bilinmesi (*ilm*) ve bilinmemesi (*cehl*) tek bir yönden değildir"

İbn Sînâ'nın bu açıkladığı yanlış türlerinden çıkardığı sonuç, Menon paradoksunun çözümü için de anahtar olacak şu cümlesidir: "Bir şeyin bilinmesi (*ilm*) ve bilinmemesi (*cehl*) tek bir yönden değildir". Çünkü özellikle tek bir insanda aynı anda bulunabilen yanlışlarda da görülmüştür ki bir insanın bir bilgiyi bir yönden bilip bir yönden bilmemesi mümkündür. Bilgi ve bilgisizlik yönleri Menon paradoksu anlatısının sonunda şu şekilde özetlenmiştir:

"[749] Kısaca marifet; genel (*âmmiyye*) veya özeldir (*hâssiyye*). Yine marifet; ya bilkuvve marifet ya da bilfiil marifettir. İşte bu sebeple bizim, tümelî bilen ama tikeli bilmeyenler olmamız mümkündür, bu bilmeme (*cehl*) yalnızca bilmenin yok olması olan bilmeme değil, aksine bilmenin karşıtı olan bilmemedir." (İbn Sînâ 1964, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* (Zayed): 9.19: 546)

Yani bir şey, genel yönden ve özel yönden bilinebilir, bilkuvve yönden ve bilfiil yönden bilinebilir, [tümel yönden ve tikel yönden bilinebilir]⁷⁰, ki "ilm" budur; veya genel yönden bilinip özel yönden bilinmeyebilir, bilkuvve yönden bilinip bilfiil yönden bilinmeyebilir, [tümel yönden bilinip tikel yönden bilinmeyebilir]; veya her iki yönden de bilinmeyebilir.

Yine bir şey, hiçbir yönden bilinmeyebilir (*el-cehl ellezî huve ademü'l-ilm*) veya yanlış bilinebilir, ki bu da bir tür cehldir (*el-cehlü'l-mudâdd li'l-ilm*). "ilm"ın karşısında yer alan "hata" ve "zann" da bu tarz bilgisizliktir ve tikellerle ilgilidir.⁷¹

Bilgi ve bilgisizlik tek bir yönden olmadığı için, Menon paradoksuna düşülmeyecektir. Çünkü bir yönüyle bilinen, bilinmediği yönüyle talep edilebilecektir. Bilinmeyen yön de, bilinen yönden yola çıkarak talep edilebilecektir. Örneğin kaçak bir köle ile ilgili araştırmaya yönlendiren bilinen yön,

⁷⁰ Alıntıda da görüldüğü üzere İbn Sînâ, Aristoteles'te geçen üçüncü bölümlemeyi [tümel-tikel] örnek olarak vermiştir.

⁷¹ İbn Sînâ tikellerle ilgili bilgi için çoğunlukla "ilm" yerine "marifet" kelimesini kullanır. İbn Sînâ'nın ilke olarak vazettiği "Bir şeyin bilinmesi (*ilm*) ve bilinmemesi (*cehl*) tek bir cihetten değildir" cümlesindeki kullanımının aksine, bilme ve bilgisizlik yönlerini saydığı alıntılanan kısımda "ilm" yerine "marifet" kelimesini kullandığına dikkat edilmelidir. İbn Sînâ, yanlış bilgi için "ilm" kelimesini kullanmamaktadır. (İbn Sînâ'nın tikeller için ilm kelimesini kullanıp kullanmadığı problemli görünmektedir. Yalnızca *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* 9.19 bağlamında bakıldığında İbn Sînâ'nın Platon eleştirisini tikel bilgiyi 'ilm' olarak değerlendirdiği için yaptığı görülür.)

onun kendine özgü bir özelliği (*alâmet*) iken, onun nerede olduğu talep edilen bilinmeyendir. Yanlış türlerinden aynı anda tek bir kişide bulunabilen yanlış türleri ile ilgili anlatılan kaçak köle örneğine şu şekilde uyarlanabilir:

A: Kaçak köle, B: alâmet C: Yer
“Her şu özelliğe (*alâmet*) sahip olan kişi kaçak köledir”
“Buradaki kişi bu özelliğe sahiptir”
“Buradaki kişi kaçak köledir”

Bilgisizliğin birinci durumunda yalnızca yukarıdaki tümel ilk öncülün bilgisine sahip olup ikinci ve üçüncü önermenin bilgisine sahip olmayabilir. İkinci durumda ise, birinci ve ikinci önermenin bilgisine sahip olduğu halde dikkatini bu iki öncül arasındaki özel telife yönlendirmediği için sonucun bilgisine sahip olmayabilir. Ama her iki durumda da sonucun bilgisi kişide bilkuvve bulunmakta, bilfiil bulunmamaktadır ve bu yüzden aranmaktadır.

Böylece İbn Sînâ Menon paradoksunu bilme anlamını Aristoteles’e benzer şekilde kullanarak çözmektedir. İbn Sînâ’nın Menon paradoksunu tasviri ve çözümlerle ilgili değerlendirmesi de bunu başka bir açıdan göstermesi bakımından önemlidir. Menon paradoksunu bu kısımda açıkladığı şu paragraf İbn Sînâ’nın Menon çözümünün ilkesi ile (“Bir şeyin bilinmesi (*ilm*) ve bilinmemesi (*cehl*) tek bir yönden değildir”) Menon sorusunu aynı yerde kullanmış olması bakımından ayrıca önemlidir:

“[748] Öyle ise [Bir şeyin bilinmesi (*ilm*) ve bilinmemesi (*cehl*) tek bir yönden değildir]. Şüphesiz böylece Menon denen adamın Sokrates (MÖ 469-399) denilen filozofa karşı ortaya koyduğu kuşkulandırma da izale edildi. Zira Menon, Sokrates’e şöyle demişti: Senin nezdindeki matlûb, kıyas ile biliniyor mu? Yoksa bilinmiyor mu? Eğer matlûb, mâlûm ise talep etmek muhâldir. Eğer matlûb, meçhul ise onu bulduğunda onu nasıl bilirsin? Yitik olan muayyen kölesini bilmeyen birinin (onu bulmayı) başarması nasıl mümkün olur.” (İbn Sînâ 1964, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* (Zayed): 9.19: 545)

Menon paradoksunu bu şekilde tasvir eden İbn Sînâ bu sorunun çözümü için ortaya konan görüşlerle ilgili bir değerlendirmede bulunur.

Sokrates, Menon paradoksunu, öncüllere itiraz yoluyla çözmediği için Sokrates’in çözümü gerçek bir çözüm değildir. Sokrates yalnızca geometrik bir şekil üzerinden bilinenin bilinmeyene karşıtlığını göstermiştir.

Platon, “Öğrenmek hatırlamaktır (*inne’t-taallüm tezekkür*)” demekle problemi yanlış çözmüştür. İbn Sînâ bunun açıklamasını üçgen örneği üzerinden yapar. Devamında aynı örnek üzerinden bilme yönlerini de açıklamada kullanarak çözümü de sunar. Bu örnek şu şekildedir:

A: iki dik açıya eşit B: Üçgen C: Bu şekil
1Ö: “Her üçgenin açıları, iki dik açıya eşittir”
2Ö: “Bu çizilen, bir üçgendir”
S: “Bu çizilen üçgenin açıları toplamı, iki dik açıya eşittir.”

Platon bu örnekteki sonucun hatırlandığını (*tezekkür*) söyleyerek yanılmaktadır. 1Ö, 2Ö ve S birbirinden farklı bilgilerdir ve “öğrenmek hatırlamaktır” ilkesi her üç öncüle aynı derecede

uygulanamaz. Örneğin 2Ö şimdi meydana gelen bir bilgidir, bu üçgen şimdi çizilmiştir. O yüzden hatırlanması mümkün değildir. Burada olan hatırlama değildir. Bir kişi 1Ö'yü bilmekle, S'yi zaten bilkuvve bilmektedir. Ama S'nin 1Ö'de bilkuvve içerilmiş olması, S'nin 1Ö'den ayrı bir bilgi olmadığı anlamına gelmez. Kişi, bu çizilen şekli duyumsadığında, bunun bir üçgen olduğunu (2Ö) bilir ve aklına daha önceden bildiği 1Ö gelir (*yahturu bi'l-bâl*). Bu iki öncül arasındaki özel telife dikkatini yöneltmekle de S'yi bilir (*teyakkun*). Bu üç bilgi arasındaki ilişki ve İbn Sînâ'nın buradan yola çıkarak Menon çözümü ile ilgili ulaştığı sonuç şu şekilde dile getirilir:

“Aksine ilkin o, ancak tümel olan bir bilgidir. Sonra da ikincileyin o, bu birincileyin olan tümel bilginin kaplamında bu tekil (üçgenin) meydana gelmesinin bilgisidir. Böylece üçüncüleyin o, bilfiil bilmeyip yalnızca bilkuvve bildiği bir durumu bilir.

Öyle ise o, matlûbu bilmediği açıdan olmaksızın biliyor ve bildiği açıdan olmaksızın bilmiyor. Öyle ise matlûb büsbütün bilinmeyen değildir ki onu bulduğumuzda ona özgü olmayan bir yönle onu bilmemiş olalım. Yine biz matlûbu büsbütün biliyor değiliz ki onu talep etmekten mustağni olalım. Çünkü biz onu, ona özgü olan açıdan bilmiyoruz.” (İbn Sînâ 1964, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* (Zayed): 9.19: 546)

Bu açıklama, İbn Sînâ'nın bilgi ve bilgisizlik yönlerinin farklılaştığı konusundaki açıklamasının kaçak köle dışındaki bir örnek üzerinden anlatılmış halidir. 1Ö bilfiil bilinmekte, 2Ö duyumsandığında bilfiil bilinmekte, 1Ö'nün bilinmesiyle S henüz bilkuvve bilinmekte, 1Ö ve 2Ö'nün telifine dikkatin yönelmesiyle S bilfiil bilinmektedir. Yine 1Ö tümel olarak bilinmekte, 2Ö tikel olarak bilinmektedir.

İbn Sînâ'nın Menon yorumlarıyla ilgili yaptığı bu değerlendirmede dikkat çekilmesi gereken bazı konular vardır. Örneğin İbn Sînâ'nın, Menon diyalogunda konuşmacı Sokrates'in ağzından, İbn Sînâ'nın burada Platon'a atfettiği öğrenmenin hatırlama olduğu görüşü ve Sokrates'e atfettiği geometri probleminin çözümü görüşü birbirlerini destekleyici olarak anlatılıyor. Sokrates ve Platon'un görüşünü birbirinden ayırma nedeni nedir? Yine İbn Sînâ, Platon'un görüşünün eleştirisi sırasında tikel üçgenin idrakinin, tümel olan daha önce bilinen 1Ö'yü akla getirmesi (*yahturu bi'l-bâl*) ile eleştirmekte olduğu hatırlama (*tezekkür*) görüşü arasında hiçbir bağlantı kurmamaktadır. İbn Sînâ'nın neden bu şekilde yorumladığı konusu ile ilgili net bir cevap vermek mümkün olmasa da, bunun İbn Sînâ'nın kaynak olarak kullandığı şarihlerin yorumuyla ilgili olması mümkündür. İbn Sînâ, Fârâbî'yi veya Fârâbî'nin de kullandığı bir kaynağı kullanmış olmalıdır. Çünkü ayrıntıda verilen örnek ve anlatım sırasında da benzerlik bulunmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin Themistius'tan doğrudan aktardığı bir örnek önemli bir ipucu olabilir. Fârâbî, Themistius'un verdiği örneği Themistius'un adını vererek doğrudan alıntulamakta (“Şerhu'l-kıyâs”: 473), İbn Sînâ aynı örneği atıf yapmadan kullanmaktadır (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs: 9.19*). Ayrıca Fârâbî Menon paradoksunda Sokrates'in görüşünü aktardıktan sonra “Onun şüpheliyi çözemediğini zikrettiler” (“Şerhu'l-kıyâs”: 474) demektedir. Yani İbn Sînâ'nın da benzer şekilde iki ayrı görüş olarak sunduğu Sokrates ve Platon'un görüşleri, şerhlerden aktarılmıştır ve bu açıklama yalnızca Themistius'ta geçmemektedir. Günümüze

ulaştığı bilinen tek *Analytikôn Proterôn* 2.21 şerhinde ise Philoponus'un bu konuyu oldukça öz bir şekilde ele aldığı yukarıda görülmüştür.

İbn Sînâ'nın *Analytikôn Proterôn* 67a21'i örnekleriyle farklı bağlam içinde aktardığı bu bölümün sonunda ise, Menon paradoksunun çözümü olarak da sunulan, bölümün başlığı ve problemi bir şeyin aynı anda hem bilinip hem bilinmemesinin nasıl mümkün olduğu ile ilgili *Analytikôn Proterôn*'da geçmeyen *farklı bir açıdan (psikolojik)* bir açıklama daha yer alır. Buna göre insanın bir şeyi akli bakımından doğru bilmesi ama vehmi bakımından yanlış zannetmesi mümkündür. Böylece insan aynı anda bir açıdan biliyor bir açıdan bilmiyor olmaktadır.

Böylece Aristoteles'in Menon yorumu yaptığı kıyas kısmının İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki şerhinde İbn Sînâ ana fikir bakımından Aristoteles'i takip etmektedir. Ama İbn Sînâ'nın bu bölümdeki açıklamaları ayrıntılandığı, sistematikleştirdiği ve dakikleştirdiği söylenebilir. Bölümün bir önceki bölümle ilişkilendirilerek burada cedelde kullanılan yanlışın ele alındığının belirtilmesi (yanlış konusunun dakikleştirilmesi), hem bilginin hem bilgisizliğin farklı yönleri bulunduğu vurgusu (sistemik bağlantılar), örneklerin tek bir kişide bulunma ve bulunmama bakımından birbirine bağlanması (sistemik bağlantılar), konunun örnekler (gök cisimlerinin ateşsel olması, kaçak köle örneği) ve diğer disiplinler (nefs) ile ilişkilendirilerek anlatılması İbn Sînâ'nın *Analytikôn Proterôn* bağlamındaki dikkat çeken yönleridir. İbn Sînâ'nın bu şerhte kullandığı kaynağı, günümüze gelen şerhler arasında görünmemektedir.⁷²

2.1.2. İbn Sînâ, eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân'da Menon Yorumu

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*'ı, Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn*'unun ayrıntılı bir şerhidir. İlk üç makale (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.1-3.9), *Analytikôn Hysterôn*'un burhan konusu anlatılan birinci bölümüne (*Analytikôn Hysterôn* 1.1-1.34), dördüncü ve son makale (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 4.1-4.10) *Analytikôn Hysterôn*'un tanım konusu anlatılan ikinci bölümüne karşılık gelir (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 2.1-2.19). Menon paradoksunun Aristoteles'te geçtiği *Analytikôn Hysterôn* 1.1, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*'ın 1.3-1.6. fasılları arasında şerh edilir. Menon paradoksuna doğrudan *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6'da atıf yapılır. Burada *Analytikôn Hysterôn* 1.1'in şerhedildiği *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.3-1.6. fasıllar Menon paradoksuyla ilişkili olmaları açısından genel olarak, Menon paradoksunun geçtiği *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6 özel olarak incelenecektir.

eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân 1.3'te İbn Sînâ, *Analytikôn Hysterôn*'un Menon paradoksunun temel iddiasına ("Öğrenmek/araştırmak mümkün değildir") karşı olan tezi içeren ilk cümlesini ("Her

⁷² İbn Sînâ dönemine ulaşan şerhlerle ilgili bir fikir edinmek açısından İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'ine müracaat edilebilir.

zihnî öğretim ve öğrenim daha önceki bir bilgiyle gerçekleşir”⁷³ fasıl başlığı yapar. Burada, bu cümlede geçen her bir kelimeyi ayrıntısıyla ele alır. Bu cümleden yola çıkarak ele aldığı problem başlıkları şunlardır: “Öğretim ve öğrenim” türleri, “Zihnî” öğretim ve öğrenimin, diğer öğretim ve öğrenim türlerinden (*tedibi, taklidi, sinai, tenbihi* vs.) ve *fikrî, fehmi* ve *hadsî* olandan farkı, öğretim ve öğrenimde (*talim ve taallüm*) meydana gelen “bilgi”nin (*ilm*), tanıtma ve tanımada (*tarif ve taarrüf*) meydana gelen “bilgi”den (*marifet*) farkı, her öğretim ve öğrenimin dayandığı “daha önce” olanın önceliğinin nasıllığı (zamansal değil zati öncelik). Bu problem başlıklarının tamamı Menon paradoksunun cevaplanması için gerekli arka planı vermesi açısından önemlidir.

Burada, İbn Sînâ, zihnî olan öğretim ve öğrenimin, diğerlerinden farklı olarak söz ile gerçekleştiğini ve daha önceden kişide bulunmayan bir bilgi (*ilm*), yani bir tasavvur veya tasdik (*itikad ve rey*) meydana getirdiğini vurgular. Öğretim ve öğrenimin (*talim ve taallüm*) gerçek anlamıyla kullanıldığı öğretim-öğrenim türü budur. Diğerlerine tanıtma ve tanıma (*tarif ve taarrüf*) demek daha doğrudur. Talim ve taallüm ile elde edilene *ilm*, tarif ve taarrüf ile elde edilene *marifet* demek daha uygundur.

Diğer öğretim ve öğrenim türlerinde olduğu gibi zihnî öğretim ve öğrenimde de, daha önceki bir bilinenen yola çıkılır. Bu daha önceki bilinen ile yeni öğrenilen bilgi arasındaki ilişki ise rastgele değildir. Tasavvuru önceleyen bilinen de tasdiki önceleyen bilinen de bellidir. İbn Sînâ “Kıyasların İlkelerinin Genel olarak Sayımı” başlıklı takip eden *eş-Şifâ: el-Mantuk: el-Burhân* 1.4. fasılda, tasdiki önceleyen ilk tasdikleri ele alır. Bunlar aynı zamanda kıyasların ilk ilkeleridir. İbn Sînâ bu ilkeleri kıyas yapan ve öğreten açısından olmak üzere yapar. Kıyas yapan için olan ilkeler arasında gerçekte tasdik edilmediği halde tasdik etkisi yapan şiiresel kıyasların ilkeleri muhayyelâtı da sayar. Zorunlu olarak, kabul yoluyla veya zan ile tasdik edilen ilkelerle birlikte kıyas yapan açısından “kıyasların ilkeleri şunlardır: Muhayyelât, duyulurlar (mahsûsat), mücerrebat, mütevatirât, evveliyat, kıyası fitrî öncüller, vehmiyyât, mutlak meşhûrât, sınırlı meşhûrât, müsellemtât, makbûlat, müşebbehât, soruşturmaya ilk bakışta meşhurlar ve maznûnât. Bunlar on dört sınıftır.” Öğreten açısından kıyasların ilkeleri ise musâderât ve vazedilmiş asıllardır.

“Sorular ve Bunlarla İlgili Şeyler; İlimlerin İlkelerinin ve Orta Terim Sınıflarının Açıklanması” başlıklı *eş-Şifâ: el-Mantuk: el-Burhân* 1.5’te İbn Sînâ, *Analytikôn Hysterôn* 1.1 ve 2.1’de geçen soruları varlık-mahiyet ilişkisi içinde ele alır. Bu bölüm aynı zamanda *Analytikôn Hysterôn* 1.2’de yapılan açıklamalarla birlikte de okunabilir.

2.1.2.1 Araştırma Soruları ve *Analytikôn Hysterôn*

⁷³ Öğrenmenin mümkün olduğunu kabul etmeden, öğrenmenin nasıl mümkün olduğunu sormak yukarıda görüldüğü üzere Aristoteles’in kendi yöntemine göre imkânsızdır.

İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5'te, İbn Rüşd'ün tasavvur-tasdik ayırımına karşılık geldiğini söylediği daha önceden bilinenlerle ilgili bu örnekleri de koruyarak daha önceden bilinenleri (*proginôskein*), ilimlerin ilkeleri olarak vazedir.

“İlimlerin ilkeleri, ilimlerin başında zikredilmeleri ve öğretimin onlarla başlatılması hususunda farklıdır.

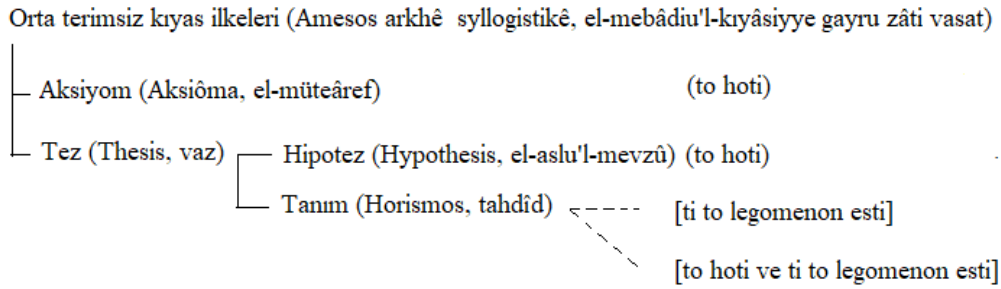
Bazı ilkelerde yalnızca şeyin mevcut olduğu veya mevcut olmadığı ortaya konur. Çünkü zorunluluk bu ilkelerde bu kadarını talep eder. Mesela “şey, çelişğin iki tarafının birinden yoksun kalmaz” sözümüz veya onların “bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine eşittirler” sözleri gibi.

Bazı ilkelerde *Ustakussât* kitabının başında zikredilen üçgen ve dörtgenin belirttiğimiz durumu gibi önce ismin delalet ettiği şeyin ne olduğu ortaya konur, sonra onun varlığı açıklanır.

Bazı ilkelerde ise her ikisini de ortaya koyma gereği duyulur. Aritmetik ilminin başında zikredilen birlik gibi.” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu 'ş-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 1.5: 19-20; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Afifi): 1.5: 69).

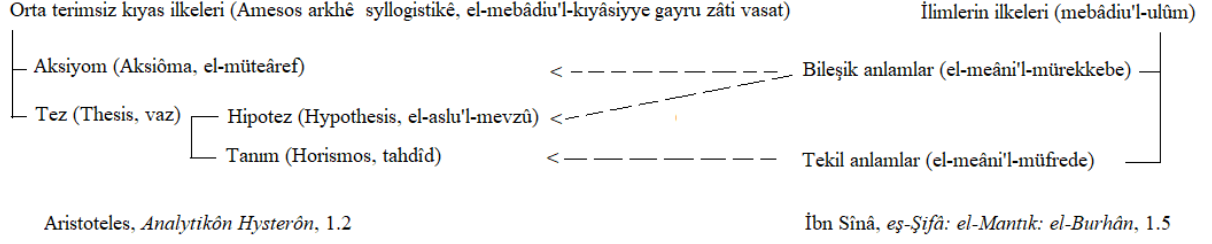
İlimlerin ilkeleri ya varlığıyla, ya mahiyetiyle ya da hem varlığı hem mahiyetiyle vazedilir. İlimlerin ilkeleri içinde bulunan *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.4'te ayrıca ele alınan bileşik anlamlar (*el-meâni'l-mürekkebe*) varlığıyla, ilimlerin ilkeleri içinde bulunan müfred anlamlar (*el-meâni'l-müfrede*) ya sadece mahiyetiyle ya da hem varlığı hem mahiyetiyle vazedilir.

İbn Sînâ'nın aynı bağlamda aynı örnekleri kullanmasından yardım alırsak, Aristoteles'in, *Analytikôn Hysterôn* 1.2'de “Orta terimsiz kıyas ilkeleri” başlığı altında bu daha önceden bilinenleri daha ayrıntılandırıldığını görürüz. Diğer bir deyişle Aristoteles'in bu faslı takip eden *Analytikôn Hysterôn* 1.2. fasılda “Orta terimsiz kıyas ilkeleri (*amesos arkhê syllogistikê, el-mebâdiu'l-kıyâsiyye gayru zâti vasat*)”olarak saydığı aksiyom, hipotez ve tanım bu önbilgilerin ayrıntılandırılmış hali gibidir. *Analytikôn Hysterôn* 1.2'de geçen bu açıklamaların bu önbilgilerle ilişkisi şöyle gösterilebilir:



Şekil 19 *Analytikôn Hysterôn* 1.2'de geçen orta-terimsiz kıyas ilkeleri ile 1.1'deki önbilgilerin karşılaştırılması

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5'te bileşik anlamlar ve tekil anlamlar olarak geçen ilimlerin ilkeleri örnekleriyle birlikte incelendiğinde *Analytikôn Hysterôn* 1.2'deki ilkelerle şu şekilde karşılaştırılabilir:



Şekil 20 *Analytikôn Hysterôn* 1.2 ve *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5'teki ilkelerin karşılaştırılması

Burada öğrenen açısından ilke olup olmamasına göre sınıflandırdığı ilkelerin örnekleri de karşılaştırıldığında *Analytikôn Hysterôn* 1.1, *Analytikôn Hysterôn* 1.2 ve *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5'teki daha önceden bilinen ilkeleri şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 1 *Analytikôn Hysterôn* 1.1, 1.2 ile *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5'in karşılaştırılması

<i>Analytikôn Hysterôn</i> 1.1	To hoti	Ti to legomenon esti	To hoti ve ti to legomenon esti
<i>Analytikôn Hysterôn</i> 1.2	Aksiôma, hypothesis	Horismos	Horismos
<i>eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân</i> 1.5	Heliyyet / Bileşik anlamlar: el-kazâya'l-müteâriife, el-usûlu'l-mevzûa...	Mahiyet / Tekil anlamlar: sanatın konusunun arazları, eserleri, eklentileri ve gerekleri olanlar	Mahiyet ve heliyyet / Tekil anlamlar: sanatın konusunun bütününde içerilmiş olanlar

İbn Rüşd'ün tasavvur ve tasdik kavramlarıyla karşıladığı daha önceki iki bilgi ile ilgili yapılan bu karşılaştırma, bu kısmın, İbn Sînâ'nın kullandığı anlamda tasavvur ve tasdik bilgisine tam karşılık olmadığını göstermektedir. *Analytikôn Hysterôn* 1.1'de genel olarak, *Analytikôn Hysterôn* 2.1'de ayrıntılandırılarak geçen ilkelere karşılık gelen ve *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*'da varlık ve mahiyet bilgisi olarak yorumlanan bu iki bilginin, İbn Sînâ'daki ilk tasavvur ve ilk tasdiklere karşılık geldiğini söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın kullandığı anlamda tasavvur-tasdik bilgisi için *Analytikôn Hysterôn* 2.1'deki soruların da değerlendirmeye katılması gerekmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre bütün sorular bir tasavvur veya tasdik talebidir.

Yukarıda ayrıntılandırılan *Analytikôn Hysterôn* 1.1'deki önbilgiler ile *Analytikôn Hysterôn* 2.1'de geçen araştırmalar elde edilen bilgiler birbirinden farklıdır ve birbirleriyle öncelik sonralık ilişkisine sahiptir, önceki bilgiler olmadan daha sonraki araştırmaya geçilemez. *Analytikôn Hysterôn* 2.1'deki araştırmalarımız, birbirini önceleyen zorunlu adımlardan oluşan, bazen örtüşen iki farklı araştırmadan (burhan ve tanım araştırması) oluştuğu için her iki araştırma yönünü önceleyen *Analytikôn Hysterôn* 1.1'deki iki bilme yönü bulunabilir. Bu araştırmalar ve bu araştırmaların içerdiği zorunlu adımlar başka şekilde şöyle ifade edilebilir:

Tanım araştırması (*Analytikôn Hysterôn*'un ikinci kitabı): X'in anlamı nedir? (1.1 *ti to legomenon esti*) / X vardır veya yoktur (1.1 *to hoti*) >> X var mıdır? (2.1 *ei esti*) [vardır]>> x nedir? (2.1 *ti esti*)

Burhan araştırması (*Analytikôn Hysterôn*'un birinci kitabı): x y dir'in anlamı nedir? (1.1 *ti to legomenon esti*) / x ya y'dir ya y değildir (1.1 *to hoti*) >> x y midir? (2.1 *to hoti*) [x y'dir] >> x niçin y'dir? (2.1 *to dioti*)

Burada geçen tanım araştırmasının İbn Sînâ'ya göre tasavvur araştırması, burhan araştırmasının ise tasdik araştırması olduğu akılda tutulmalıdır. *Analytikôn Hysterôn* 1.1'de geçen iki önbilgi ile *Analytikôn Hysterôn* 2.1'de geçen dört bilginin tamamı, İbn Sînâ tarafından tasavvur ve tasdik talep eden sorular (*metalib/mesâil*) olarak sayılmıştır. Ama İbn Sînâ'nın soruları birbiriyle ilişkilendirmesi daha farklıdır.

eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân 1.5'te İbn Sînâ'nın soruları ilk önce, birincil ve ikincil taksimle sınıflandırdığını görürüz. Birincil taksimle sorular hel, mâ ve lime soruları olmak üzere üç tanedir. Bu soruların her biri kendi içinde ikiye ayrılır.

- Ne1 (*ellezî yutlab bihi ma'nâ'l-ism*): x'in kelime anlamı nedir? (*ti to legomenon esti*) (*Analytikôn Hysterôn* 1.1)
- Ne2 (*ellezî tutlab bihi hakîkatu 'z-zât*): x'in zatının hakikati nedir? (*ti esti* 2.1)
- Mi1 (*hel basît*): x var mıdır? (*to hoti*) (1.1) (*ei esti* 2.1)
- Mi2 (*hel mürekkeb*): x y midir? (*to hoti*, *ei esti* 2.1)
- Niçin1 (*lime bi-hasebi 'l-kavl*): niçin A'ya (x'in var olduğuna, x'in y olduğuna) inanıyorsun/tasdik ediyorsun?
- Niçin2 (*lime bi-hasebi 'l-emr fi nefsihi*): niçin x kendinde x'tir/niçin x vardır? / niçin x kendinde y'dir?

Bu sorulardan Ne1 ve Mi1 bütün soruları önceler. Bu ikisinden de Ne1, Mi1'i önceler. Bir şeyin adının anlamını bilmeden varolup olmadığını araştırmak imkânsızdır. Bir şeyin var olup olmadığını (Mi1) bilmeden zatının hakikatini (Ne2) araştırmak imkânsızdır. Niçin soruları ise bütün sorulardan sonradır. Bir şeyin var olduğunu veya bir halde olduğunu bilmeden niçin var veya o halde olduğunu araştırmak imkânsızdır.

İlk bakışta İbn Sînâ'nın yukarıdaki çift yönlü tanım ve burhan araştırmasını, tasavvur ve tasdik araştırması olarak aynen kabul ettiği düşünülebilir. Ama İbn Sînâ araştırma sürecini, tasdik talep eden niçin sorusuyla sonlandırır. Ayrıca Aristoteles için her iki araştırma yönünde bulunan varlık sorusu, İbn Sînâ için yalnızca tasdik talep etmektedir. Aristoteles'in sorularının İbn Sînâ'nın yorumuyla tasavvur ve tasdik talebindeki karşılıkları şöyle gösterilebilir:

Tasavvur araştırması: X'in anlamı nedir? (1.1 *ti to legomenon esti*), x nedir? (2.1 *ti esti*)

Tasdik araştırması: X vardır veya yoktur/ x ya y'dir ya y değildir (1.1 *to hoti*), X var mıdır? (2.1 *ei esti*), x y midir?, (2.1 *to hoti*), x niçin y'dir? (2.1 *to dioti*)

Aristoteles'te tanım araştırmasında ne (*ti esti*) sorusunu varlık (*ei esti [hoti]*) sorusu öncelediği halde İbn Sînâ'da tasavvur araştırmasının varlık sorusu içermediği görülmektedir. Ama aşağıda görüleceği üzere İbn Sînâ, Aristoteles'te olduğu gibi, tasavvur talep eden Ne1 (1.1 *ti to legomenon*

esti) sorusunu varlık anlamının (*he11/to hoti*) öncesine gerek görmezken, Ne2 sorusundan önce Mi1 sorusunun cevabının bilinmesi gerektiğini de söylemektedir. Bu durum İbn Sînâ'nın bir yandan tasavvurdan varlık anlamını tamamen çıkarırken diğer yandan bir şeyin tasavvurunun Aristoteles'te olduğu gibi daha önceki bir varlık bilgisi gerektirdiğini aynı anda savunduğunu gösterir. Bu bir çelişki gibi görünmektedir.

Buradaki soruların Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn* 1.1 ve *Analytikôn Hysterôn* 2.1'deki soruların birleştirilmiş hali olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles her ne kadar ikisinin kesişmesi mümkün olsa da birbirinden ayrı olan tanım (*ti esti*: Ne2) ve burhan araştırması (*to dioti*: Niçin2) olmak üzere iki ayrı araştırma varsaymıştı. İbn Sînâ'nın ise bu iki araştırmayı birleştirdiği, bütün bilinenlerden sonraya burhan veren niçin sorusunu aldığı görülmektedir.

Ne1> Mi1> Ne2> Mi2> Niçin1> Niçin2

Analytikôn Hysterôn 2.1'de her ikisi de orta terim araştırması olarak sunulan bu iki araştırma yönü, *Analytikôn Hysterôn*'un temel tezi olan her bilginin daha önceki bir bilgiden meydana geldiği görüşünü destekleyecek şekilde, 1.1'de geçen ilk bilinenlere (*to hoti, ti to legomenon esti*) dayanır. Bu açıdan ilk bakışta *Analytikôn Hysterôn* 1.1'de geçen bilgilerin İbn Sînâ'nın kullanımıyla ilk bilgiler, *Analytikôn Hysterôn* 2.1'de geçen bilgilerin ise kazanılmış bilgiler olduğunu düşünmek mümkündür.

Ama Aristoteles'in yine *Analytikôn Hysterôn* 1.1'de daha önceden bilinenler ile kazanılmış olan bilgileri örnek üzerinden açıkladığını görürüz ve bu açıklama bu yorumu dikkatli yapmayı gerektirir (Aristoteles 1964, "Analytikôn Hysterôn" (Ross): 1.1: 71a11-13; Aristo 1999, "Kitâbu 'Anâlûtîkâ es-Sâniyye' ev Kitâb 'el-Burhân'": 426-427; Aristo 1951, *Organon IV İkinci Analitikler (Analytika Hystera)* (Atademir): 4):

<p>Ἔστι δὲ γνωρίζειν τὰ μὲν πρότερον γνωρίσαντα, τῶν δὲ καὶ ἅμα λαμβάνοντα τὴν γνώσιν, οἷον ὅσα τυγχάνει ὄντα ὑπὸ τὸ καθόλου οὗ ἔχει τὴν γνώσιν.</p>	<p>وقد يتعرف الإنسان بعض الأشياء، وقد كان عرفه قديماً؛ وبعض الأشياء يعلمها من حيث يحصل تعرفها معاً، مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية التي هو مقتن لمعرفتها.</p>	<p>Bir bilginin kendisiyle aynı zamanda kazanılan bilgiler kadar daha önceki bilgilerden, yani bütüncül içine giren ve böylelikle kendisi hakkında bilgi elde olunan tekil nesnelerin bilgisi gibi.</p>
--	--	---

Buna göre bilme (*gnôrizein*) iki tarzdadır:

- 1) daha önceden bilme (*ta... proteron gnôrisanta*),
- 2) çıkarım (kıyas ve tümevarım) ile birlikte bilme (*[ta] hama lambanonta*).

Buradaki ifadelerin anlaşılması güç olsa da, verilen örnek ve açıklamalar incelendiğinde, yalnızca *Analytikôn Hysterôn* 1.1’de geçen önbilgileri değil aynı zamanda, *Analytikôn Hysterôn* 2.1’deki bilgilerimizi de içerdiği görülür. *Analytikôn Hysterôn* 1.1 ve *Analytikôn Hysterôn* 2.1’de geçen bütün “tümel” bilgiler, yukarıdaki daha önceden bilme tarzındandır. Tümel bilgilerin altına düşen tek tek bilgiler ise ikinci tarzda bilmenin örneğidir. Aristoteles’in verdiği örnekleri incelemek bu konuyu anlamaya daha çok yardımcı olur. Burada üzerinde tartışılan örnek şudur:

1Ö: “Her üçgenin iki dik açısı vardır”

2Ö: “Bu şekil, bir üçgendir”

S: “Bu şeklin, iki dik açısı vardır”

Birinci bilme, yani daha önceden bilmenin (*ta... proteron gnôrisanta*) örneği, yukarıdaki örnekteki 1Ö’dür.

İkinci bilme, yani çıkarım yoluyla bilmenin (*[ta] hama lambanonta*) örneği 2Ö’dür. 2Ö, yani bir üçgenin *mutlak olarak (haplôs)* varlığı bilinmedikçe, S, yani bu üçgenin iki dik açısı olduğu da *mutlak olarak (haplôs)* bilinemez. Esasen S, bir yönüyle bilinmekte, bir yönüyle bilinmemekte ve bu nedenle araştırılabilmektedir. Diğer bir deyişle, S, tümel olarak (*katholou*) bilinmekte ama mutlak olarak (*haplôs*) bilinmemektedir. Menon paradoksuna düşmeyi engelleyen, araştırma ve öğrenmeyi mümkün kılan da bu bir yönüyle bilip bir yönüyle bilmeme durumudur. 1Ö’yü bilmekle S’nin bilgisine de bir şekilde sahip olduğumuzdan bu da bir bilgi tarzıdır.

Dolayısıyla bu ayırım, *Analytikôn Hysterôn* 1.1’de genel olarak *Analytikôn Hysterôn* 2.1’de ayrıntılandırılmış olarak geçen daha önceki iki bilme tarzının ilk tasavvur ve ilk tasdiklere karşılık geldiğini söylemeyi engellemez. Çünkü burada geçen daha önceki bilgi hem tasavvur hem tasdik bilgisi için geçerli olan tümel bilgidir. İbn Sînâ’daki tasavvur ve tasdik bilgisine ise, yukarıda da açıklandığı gibi, yalnızca İbn Rüşd’ün açıklamasını tasavvur ve tasdik kavramlarıyla yaptığı, *Analytikôn Hysterôn* 1.1’de genel olarak *Analytikôn Hysterôn* 2.1’de ayrıntılandırılmış olarak geçen daha önceki bilgiler karşılık gelmez, aynı zamanda tasavvur-tasdik ayırımına karşılık olarak *Analytikôn Hysterôn* 2.1’deki araştırma soruları da bu sorularla birlikte düşünülmelidir.

2.1.2.2. Menon Yorumu

İbn Sînâ, Menon paradoksunun ele alındığı bir sonraki bölüm *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6’ya, bu sorularla ilgili bir probleme işaret ederek giriş yapar.

Bir önceki bölümde sorulan soruların cevaplarına, mevcutlardan yola çıkarak ulaşılabilir. O halde varolmayan ve varolması da imkânsız olan şeyler nasıl tasavvur edilmektedir? İbn Sînâ bu soruya, madum eğer boşluk, Tanrının zıddı gibi bileşik olmayan tekil bir imkânsız ise, varolan bir mümkün bir nisbet, bir benzetme yapılarak (örn. Boşluk, doluluk için taşıyıcı gibi olandır, Tanrı’nın zıddı, sıcaklığın zıddı soğukluk gibi olandır vs.) tasavvur edilebilir. Zatlarını tasavvur etmek ise

imkânsızdır: “...kendi zatı dikkate alındığında imkânsız ne tasavvur edilir, ne düşünülür ne de onun bir zatı vardır.” Ama madum eğer uçan adam, anka kuşu gibi parçaları varolan şeylerden oluşan hayali bir varolan ise, bunların parçaları ve aralarındaki telif tasavvur edilir. Diğer bir deyişle bu madum şeylerin ad anlamları sorulur (Ne1), bu şeylerin varlığı (Mi1 sorusu) olumsuzlandıktan sonra da bu şeyler hakkında daha sonraki soruları sormak imkânsızlaşır. Örneğin boşluğun var olmasının imkânsız olduğunu ortaya koyduktan sonra boşluğun hakikatte ne olduğunu (Ne2); anka kuşunun var olmasının imkânsız olduğunu ortaya koyduktan sonra anka kuşunun örneğin renginin niçin kırmızı olduğunu (Niçin2) araştırmak imkânsız ve saçmadır. Neticede madum, mevcuda bir şekilde nisbet edilmekle tasavvur edilir. Tasavvuru zatın zihindeki sureti anlamında gerçek bir tasavvur değildir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'yı ya kendisi için notlar ya da yalnızca konuyu iyi bilmekte olan kişiler için yazmış izlenimi vermektedir. Metinde konular arasında bağlantılar her zaman açık değildir ve bu bağlantıları kurmak okuyucuyu zorlar. Madumun tasavvuru ile ilgili yukarıda açıklanan problemi ele aldıktan sonra bu problemle herhangi bir bağlantı kurmadan *Analytikôn Hysterôn* 1.1'deki elimdeki iki problemi ve Menon paradoksu ile ilgili açıklamalara geçer. Bu açıklamaların çözümü olacak açıklamayı ilk önce verir ve her bir problemin çözümüne bu açıklamayı uygular.

Bu açıklamaya göre; bizde kendinden apaçık (*beyyinen bi-nefsihi*) ve tümevarım, tecrübe veya duyu ile apaçık/kazanılmış (*beyyinen/müktesebe*⁷⁴ *bi-istikrâ ev tecrübe (müktesebe bi-istikrâ ve't-tecrübe ve'l-hiss min gayri kıyâs)*) ilk tümel hükümler (*hükm ale'l-küllî, el-kıyâsâtu'l-ülâ*) bulunmaktadır. Biz aklın fitratı (*bi-fitrati'l-akl*) veya duyu (*hiss*) ile bu tümel hükümleri elde ettiğimizde bu tümelerin altında bulunan tikelleri de bilmeye bilmiş oluruz. Tikelin bilgisini duyu ile elde ettiğimizde (*marifet*) ve bu bilgiyi tümel bilgiyle (*ilm*) ilişkilendirdiğimizde bu ikisinin gerektirdiği yeni bir bilgi (*ilm*) elde edilmiş olur. Bunun metinde verilen örneği şudur:

“Bütün insanlar canlıdır” aklın fitratı ile elde edilmiş kendinden apaçık (*beyyinen bi-nefsihi*) bir hükümdür (*hükmün ale'l-küllî*). Bu bilgi elde edildiğinde Hindistanlı Zeyd'in canlı olduğu henüz bilinmemektedir. Hindistanlı Zeyd'in var ve insan olduğu bilgisi (*marifet*) bizde meydana geldiğinde, ve bu bilgi “Bütün insanlar canlıdır” tümel hükmü (*ilm*) ile ilişkilendirildiğinde, biri duyudan (*marifet*), biri akıldan (*ilm*) gelen bu iki bilgiden yeni bir bilgi (*ilm*) meydana gelmektedir: “Hindistanlı Zeyd canlıdır”.

Burada meydana gelen yeni bilginin yalnızca tümelin hükmünün, bu tümel altına düşen tikellere uygulanması olduğu görülmektedir. İbn Sînâ için bütün bilgilerin kendilerine dayandığı ilk tümel hükümlerin nasıl meydana geldiği mantıkta veya burhanda incelenen bir problem değildir. Bu hükümlerin apaçık olduğunu sorgulamak gereksizdir. Bu tümel ilk hükümlerin nasıl meydana geldiği,

⁷⁴ Metnin devamında yapılan açıklamada *beyyin* yerine *müktesebe* kullanılmıştır.

psikolojinin en nihayetinde ise metafiziğin problemidir. Yine de İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*'ın son kitabı 4.10'da bu konuda açıklamalarda bulunmaktadır. Ama bu açıklamaları İbn Sînâ, mantık konusuna dâhil olması gerektiğini düşündüğü için değil⁷⁵ Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn*'un son kitabı 2.19'da yaptığı açıklamaları takip ettiği için burada ele almaktadır. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da yalnızca geleneği takip ettiği için yazdığı başka bölümler de bulunmaktadır.⁷⁶

Bu ilk bilgilerin nasıl elde edildiği ile ilgili bu açıklamalar yalnızca Menon paradoksuyla ilişkilendirilebileceği ölçüde burada önemlidir. Bu da özellikle duyu, tecrübe ve tümevarım ile elde edilen ilk bilgilerin de daha önceki bir bilgiden meydana gelip gelmediği ile ilgili konudur. İbn Sînâ'ya göre bu bir yanılgıdır. Çünkü duyu ile meydana gelen bilgi gerçek anlamda bilgi değil marifettir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6'nın devamında, yukarıda aktarılan çözümü, hem elimdeki iki hem de Menon problemlerine uygulamaktadır. Bölümün sonunda aynı açıklama bu kez başka ifadelerle aktarılmaktadır:

“Bu bilgi, bilginin iki sebebinin bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Birinci sebep, ona giden yol ve bu yolu izlemektir. İkinci sebep ise duyunun onu algılamasıdır. Aynı şekilde bilinmeyen matluplar da iki şeyin bir araya gelmesiyle bilinir: Birincisi, daha önce bizde bulunan bir şeydir: “Bütün B'ler A'dır”. Bu, kaçak köle örneğindeki birinci sebebin dengidir. İkincisi şu anda gerçekleşen bir şeydir: Duyuyla C'nin B olduğunu bilmemiz (*marifet*). Bu da kaçak köle örneğindeki ikinci sebebin dengidir. Nasıl ki oradaki iki sebep kaçak kölenin idrak edilmesini gerektiriyorsa aynı şekilde buradaki iki sebep de matlubun idrak edilmesini gerektirmektedir.” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu 'ş-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 1.6: 26)

Konunun açıklanmaya başlandığı yerde verilen çözümdeki, yeni bir bilgiyi (*ilm*) meydana getiren önceden bilinen tümel *ilm* ve duyu ile şimdi meydana gelen *marifet*; konunun açıklanmasından sonra verilen yukarıda alıntılanan özetle, yeni bir bilgiyi meydana getiren iki sebep olarak verilmiştir. İlki tümel ikincisi tikel olan bu iki sebep, üçüncü yeni bir bilginin meydana gelmesine yol açmaktadır.

Bu çözüm açıklamalarının bu bölümde (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6) elimdeki iki problemine uygulanması şu şekildedir:

Bütün ikilerin çift olduğu tümel bilgisi (*ilm*) bilinmekle soranın elindeki sayı iki ise o sayının da çift olduğu bilkuvve bilinmektedir. Ama elinde bir sayı olduğu ve iki olduğu bilinmeden (*marifet*) elindeki ikinin çift olduğu bilgisi (yeni *ilm*) meydana gelmemektedir. Böylece elindeki ikinin çift

⁷⁵ “Akıldan başka buna elverişli bir güç yoktur. Şu halde bu güç, bizde yaratılıştan varolan nazarî akıl gücüdür ve o, sağlıklı fitrî istidattır. Bilginin kabulünün ilkesine gelince bu, bilmeleke akıldır. Bu iki ilke, *Nefs Kitabı*'nda bilinecektir.” (İbn Sînâ 2006, *Kitâbu 'ş-Şifâ: II. Analitikler* (Türker): 4.10: 274; İbn Sînâ 1956, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* (Afifi): 333).

⁷⁶ İbn Sînâ örneğin Kategoriler'in mantıkta değil metafizikte incelenmesi gerektiğini düşündüğü halde uzun bir Kategoriler şerhini mantık kitapları arasında yazar.

olduğu bilgisi ile bütün ikilerin çift olduğu bilgisi birbirinden farklı olup, bir kişinin elindeki ikinin çift olduğunu bilmemek bütün ikilerin çift olduğu bilgisini ortadan kaldırmamaktadır.

Yukarıda aktarılan çözüm açıklamalarının bu bölümde (*eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6) Menon paradoksunun çözümü için uygulanması daha ayrıntılı bir şekildedir. Bu açıklamalar kaçak köle örneği üzerinden yapılmıştır. Kaçak köle örneği, daha önceden tanıdığımız bir kölenin nerede olduğunun araştırılması ile istisna olarak da daha önceden görmediğimiz ama alametini bildiğimiz bir kölenin araştırılmasının açıklaması üzerinden verilir. Daha önceden tanıdığımız bir kölenin tasavvur bakımından bilgisine sahip olup yerini bilmemekteyiz. Daha önceden görmediğimiz ama alametini bildiğimiz bir kölenin kim ve nerede olduğunu araştırmaktayız. Kölenin bulunduğu yere giden yolun bilgisi ile kölenin sahip olduğu özelliklerin bilgisine daha önceden sahip olduğumuz için kölenin nerede olduğunu araştırabilmekteyiz. Bu araştırmayı mümkün kılan, kölenin nerede olduğunun bilgisinin bizde bilkuvve bulunmakla birlikte bilfiil bulunmamasıdır. Kölenin görülmesi (*marifet*) ve daha önceden bilinenlerin (*ilm*) ilişkilendirilmesiyle, kaçak kölenin kim ve nerede olduğu da bu marifet ve ilmin gereği yeni bir bilgi (*ilm*) olarak elde edilmiş olur.

İbn Sînâ'nın kaçak köle örneğinin Menon paradoksuyla ilişkisinin daha iyi anlaşılması için örneğin dönüştürülmesi mümkündür. Olay yeri incelemeye suçlunun profili çıkarıldığında, suçlunun henüz kim olduğu net bir şekilde bilinmemekle birlikte suçlu ile ilgili bir tasavvurumuz bulunmaktadır. Bu tasavvura sahip olmak, yani “Şu özelliklere (*alâmet*) sahip olan kişi suçludur” şeklinde bir tümel hükme varmak, suçlunun kim olduğunu, bir şekilde -İbn Sînâ'nın ifadesiyle *bi'l-kuvve/bi't-tasavvur*, Aristoteles'in ifadesiyle *katholou*- bilmek anlamına gelir. Ama bu suçlunun kim ve nerede olduğu tam olarak -İbn Sînâ'nın ifadesiyle *bi'l-fil/bi't-tasdik*, Aristoteles'in ifadesiyle *haplôs*- bilinmemektedir ve araştırılan da bu bilgidir. Dolayısıyla suçlu bütün yönlerden bilinmiyor ve bütün yönleriyle biliniyor değildir. Diğer bir deyişle talep edilen bilgi, bu örnekte suçlunun kim olduğu bilgisi, tümel olarak bilinmekte, ama tikel olarak bilinmemektedir; tasavvur ile bilinmekte, tasdik ile bilinmemektedir. Bu suçlunun örneğin şehirde olduğu, hangi özelliklere sahip olduğu, bu şehirdeki suçlunun olduğu yere giden bütün yollar önceden bilinmektedir. Suçlunun kim ve şehrin neresinde olduğu bilinmemektedir. Ama her bilgi daha önceki bilgiye dayandığından bilinenler, henüz bilinmeyenlerin araştırılabilmesi için yeterlidir. Böylece Menon'un araştırma ve soruşturmayı iptal eden iddiası geçersizdir. Bu örnek kıyas içinde şu şekilde gösterilebilir:

Matlub: “Suçlu kimdir” = Kıyasın sonucu olarak ifadesi: “X suçludur”

1Ö: “Şu özelliklere sahip olan kişi suçludur” >> ilm (matlubun bi't-tasavvur bilfiil bilgisi)

2Ö: “X bu özelliklere sahiptir” >> marifet (matlubun bi't-tasdik bilkuvve bilgisi)

S: “X suçludur” >> yeni ilm (mechul min haysu huve mahsus bilfiil, malum min haysu lâ yahussu bilfiil)

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.6'da Menon paradoksunun çözümündeki en temel vurgusu marifet ve ilm ayrımıdır. Bütün bilgilerin kendilerine dayandığı akıl veya duyu ile elde edilen ilk tümel bilgiler, imdir ve nasıl elde edildiği burhanın araştırma konusu değildir. Bu ilimlerin hükümleri altında yer alan tikellerin bilgisi ise marifettir. İlimlerin elde edilmesi, o ilmin içerdiği marifetin bilkuvve bilgisine sahip olmak anlamına gelse de, bu marifet gerçekleşmedikçe, o tikeller hakkındaki bilfiil bilgi meydana gelmiş olmaz. Böylece, bir şeyin bilfiil bilgisinden yoksun olup bilkuvve bilgisine sahip olmak, yani tümel olarak bilip tikel olarak bilmemek, diğer bir deyişle tasavvur bakımından bilip tasdik bakımından bilmemek; o şeyi araştırmayı mümkün kılan ve araştırmayı iptal eden Menon paradoksuna düşmeyi engelleyen şeydir.

2.2. Öğrenen/Bilen Akılın Fiilleri Olarak Tasavvur-Tasdik Ayrımı: *Peri Psychês* Şerhi Olarak *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*'te Tasavvur-Tasdik Ayrımı

İbn Sînâ'nın, *eş-Şifâ*'nın bir parçası olarak Aristoteles'in *Peri Psychês*'i üzerine yapılan şerhleri takip ettiği eseri *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*, tasavvur ve tasdik olarak ayrılan bilginin elde edilme süreci açısından önemlidir. Bu kitapta İbn Sînâ, öncekilerin nefis ile ilgili görüşleriyle hesaplaşarak nefsin varlığını ispatlayıp mahiyetini ortaya koyar. Nefsin varlığı ve mahiyeti ile ilgili tartışmalardan nefsin nasıl bir cevher olduğuna ulaşır. Ardından nefsin fiillerinden yola çıkarak varlık burhanı yoluyla nefsin güçlerini sayar. Nefsin güçleri ve bu güçlerin ayrıntılı işlevleri neredeyse kitabın tamamını oluşturur (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 1.5-5.6). Nefsin bitkisel, hayvani ve insani güçleri ve bu güçlerin işlevlerini ayrıntılı olarak inceledikten sonra tekrar başa dönüp bir başka açıdan nefsin mahiyetini netleştirmek amacıyla nefis ile ilgili görüşleri değerlendirir. En sonda nefsin bedende karşılık geldiği organlarının sayımıyla kitabı bitirir.

- Nefsin varlığının ispatı ve mahiyeti ile ilgili görüşler 1.1-1.3
- Nefsin fiillerinden yola çıkarak güçlerinin ortaya konulması 1.4-1.5
- Nefsin güçleri ve işlevleri 2.1-5.6
- (Bitkisel güçler 2.1; Hayvani güçler 2.2-4.4; İnsani güçler 5.1-5.6)
- Nefsin fiilleriyle ilgili görüşlerin değerlendirilmesi 5.7
- Nefsin güçlerinin bedendeki organları 5.8

eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs'te tasavvur-tasdik ayrımı açısından en önemli konu, tasavvur-tasdik ayrımının nefsin en insana özgü fiili olarak konulmasıdır. Tasavvur ve tasdik yoluyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak, nefsin en insana özgü fiilidir (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1).

“İnsana özgü özelliklerin en özeli, maddeden soyutlanmış tümel akli anlamları anlattığımız ve açıkladığımız tam bir soyutlama ile tasavvur etmesidir, akli bilinenlerden tasavvur ve tasdik yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 362; İbn Sînâ 1975, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Anawati, Zayed): 5.1: 184)

Bu yüzden özellikle *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* kitabının 5.1 ile 5.6 arasında ele aldığı nefsin insani güçleri olan nazarî ve amelî akıl, ve bu güçlerin işlevleriyle ilgili kısımları, tasavvur-tasdik açısından önemlidir. Bu kısım Aristoteles'in akıl gücünü ele aldığı *Peri Psykhês* 3.3-3.6 arasındaki açıklamalarına denk gelir. Bu açıklama ilk bölümde değinilen İbn Rüşd'ün aklın iki fiili olarak *Peri Psykhês* 3.6'nın giriş cümlesiyle birlikte düşünülmelidir.

eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs'te tasavvur-tasdik ayrımı açısından önemli olan diğer bir konu, nazarî akıl dolayısıyla birinci konuyla da ilişkilendirilebilecek olan ilk tasavvur ve ilk tasdiklerin elde edilmesidir. Her ne kadar nazarî akıl, fiilini cisimsel bir organa ihtiyaç duymaksızın yerine getirse de, aklın üzerinde işlem yaptığı ilk tasavvur ve ilk tasdiklerin (tasavvur ve tasdiklerin ilkeleri) elde edilmesinde nefis duyulardan yardım alır (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.3). Eğer nefis duyulardan yardım almasaydı, duyular boş yere yaratılmış olurdu (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 2.2).⁷⁷ Nefis duyulardan yardım aldıktan sonra akıl kendi fiilini daha yetkin bir şekilde yapabilmek için duyulardan yüz çevirmelidir. Yoksa duyular kendisinin fiilini yapmasına engel ve yük olur (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.3). Eğitim öğretimin dayandığı bu ilk tasavvur ve tasdiklerin elde edilmesinde nefis duyulardan yararlınsa da en nihayetinde bu ilk tasavvur ve ilk tasdikler sezgiden kaynaklanır (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.6).

eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs'te tasavvur-tasdik ayrımı açısından dikkat çekilmesi gereken diğer bir konu, insanî olmayan akılların idraki ile güçlü insani nefislerin nübüvvet olarak yorumlanan idrakidir. Bu bağlamda; 'bilfiil aklın yokluğu idrak edememesi ve insan aklının bazı makulleri tasavvur etmekten aciz olması', (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.5) 'bazı çok güçlü nefislerin sureti tasavvurunun o sureti dışta var etmesinin imkânı' (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 4.4) konularına dikkat çekilir.

2.2.1. [İnsana özgü özellikler ve insana özgü güçler]

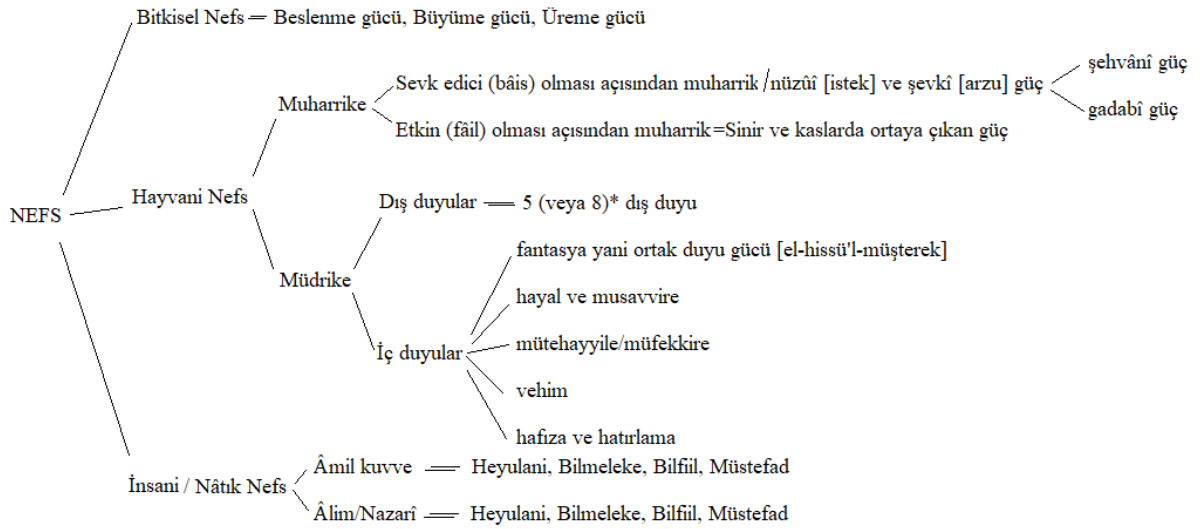
İbn Sînâ *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*'te, daha önce de belirtildiği gibi, varlık burhanı yoluyla nefsin güçlerini belirginleştirme yöntemini kullanır. Buradan yola çıkarak ilk aşamada nefsin üç kısım fiili ve dolayısıyla üç kısım gücü olduğunu ortaya koyar.

“Nefsin fiillerinin ilk kısımları üçtür:

1. Beslenme, büyüme ve üreme gibi hayvanların ve bitkilerin ortak olduğu fiiller.
2. Algı, tahayyül, iradi hareket gibi hayvanların tamamının ya da çoğunun ortak olduğu fakat bitkilerin de kendileri için düşünülebildiği fiiller.
3. Makulleri taakkul etmek, sanatları istinbat etmek, oluş bozuluşa uğrayan şeyler hakkında düşünmek, iyi/güzel ile kötü/çirkin arasını ayırmak gibi insanlara özgü fiiller.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 1.4: 100)

⁷⁷ “Doğa hiçbir şeyi boşuna yaratmaz. Gerçekte bütün bu doğal şeyler bir amaç için vardır veya bir amaç için var olan şeyin beklenmedik rastlantılandır.” Aristoteles, *Peri Psykhês*, 3.12 ve (Özcan) 2014, 195: Dipnot 3.

Bunu, nefsin insana özgü güçlerini belirginleştirirken de yapar. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellikleri sıralayıp bu özelliklerden yola çıkarak insanî nefsin hangi güçlere sahip olması gerektiğini ortaya koyar. İnsana özgü fiilleri, bu fiilleri bitkisel ve hayvani nefsin fiilleriyle karşılaştırdığı yerde, oldukça genel olarak “makulleri taakkul etmek, sanatları istinbat etmek, oluş bozuluşa uğrayan şeyler hakkında düşünmek, iyi/güzel ile kötü/çirkin arasını ayırmak gibi insanlara özgü fiiller” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 1.4: 100) ifadeleriyle aktarırken, insana özgü gücü ele aldığı bölümlerde (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1-5.6) bu fiilleri de içeren insana özgü fiilleri ayrıntısıyla aktarır ve bu fiiller arasından en özelini, tümel akli anlamları tam soyutlama ile tasavvur etmek ve tasavvur ve tasdik yoluyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak olarak vazeder. İbn Sînâ, bu özelliklerden yola çıkarak insana özgü nâtik nefsin güçlerini nazarî ve amelî akıl gücü olarak belirler. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*'te varlık burhanı yoluyla ulaştığı nefsin güçleri şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 21 *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 1.5'te nefsin güçleri

İbn Sînâ *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1'de insana özgü özelliklerin en özelini tümel akli anlamları tasavvur etmek ve tasavvur-tasdik yoluyla bilinmeyenin bilgisine ulaşmak olarak vazettiğinden, tasavvur-tasdik ayrımı açısından bu özellikleri ve aklın bu güçlerini yakından incelemek faydalı olacaktır. Diğer bir deyişle nazarî ve amelî akıl güçlerinin insana özgü fiillerle ilişkisini görebilmek için insana özgü özelliklere değinmek faydalı olacaktır.

eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs 5.1'e göre insandan sadır olan fiillerin diğer canlılarda olmayan özellikleri ve bu fiillerin insani güçlerle ilişkileri şu şekildedir:

1-İnsan, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için birbirleriyle yardımlaşmaları bir toplum içinde yaşamaya muhtaçtır. Yiyecek, giyecekler insanın yaşayışına uygun hale gelebilmesi için belirli işlemlerden geçirilmelidir. İnsan, bu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ziraat ve diğer sanatlara ihtiyaç

duyar. Bu sanatları tek başına yapmaya güç yetiremediği için diğer insanlarla ortaklıkla yapar. Bu süreç içinde karşısındaki ile iletişim kurmaya yönelik bir güce ihtiyaç duyar. Buna en elverişli olan şey, işaret değil sestir.

Diğer canlılarda da başkalarını kendi durumundan haberdar edeceği sesler olsa da bu seslerin delaleti tabiidir ve detaylandırılmış değildir. Ama insanın seslerinin delaleti vazidir. “Böylece tabiat, nefse, kendisiyle başkasına bildirimde bulunulabilecek olan sesleri telif etme gücü vermiştir.”

Bu özelliğin kaynağı amelî akıldır:

“...insani nefsin cevheri, ...kendisine ortaklıktan dolayı ilişen sıkıntılardan kaçınmaya ve ortaklıkta kendisine layık bir şekilde tasarrufta bulunmaya istidatlıdır. İnsani nefsin bu istidadının kendisiyle olduğu güç ise amelî akıl diye isimlendirilir.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 366; İbn Sînâ 1975, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Anawati, Zayed): 5.1: 186).

2-6-Şaşırma gülme; ağlama, can sıkıntısı; utanma; korku; ümit tepkileri, insana özgü özelliklerdendir.

Diğer canlılarda korku olur. Ama diğer canlılardaki korku, anda gerçekleşir. Zamanın veya zamanda bulunan bir şeyin şuurunda bulduklarından dolayı korkmazlar. Bu da ilhamın bir türüdür. Yine insanda korkuyu ümit takip eder ama diğer canlılarda böyle değildir.

Bu özelliklerin kaynağı amelî aklın üç itibarından ilkidir:

“[Amelî aklın] Hayvani istek gücüne kıyasla olan itibarında bu güç, kendileriyle fiil ve infialin hızlılığıyla hazırlandığı insana özgü heyetlerin kendisinden meydana gelmesine kabil olur. Mesela, utanma, haya, gülme, ağlama gibi heyetler böyledir.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 1.5: 112)

7-İnsana özgü diğer bir özellik biraraya gelip sanat icra etmektir.

Diğer hayvanlarda da benzer bir özellik görünür. Mesela kuşlar biraraya gelip yuva yapar. Ama kuşların yuva yapması insanlardaki gibi bir çıkarım ve kıyastan kaynaklanmaz, ilhamdan kaynaklanır ve türsel zorunluluk içindir insandaki gibi bireysel zorunluluk için değil.

Bu özelliğin kaynağı amelî aklın üç itibarından ikincisidir:

“Bu güç, hayvani mütehayyile ve mütevehhime gücüne kıyasla olan itibarından ise, oluş-bozuluşa uğrayan şeylerde ve insani sanatların istinbatında tedbirlerin istinbatıyla meşgul olduğu zaman kendisine bir şeyin birleşmesine kabil olur.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 1.5: 112)

8-İnsana özgü davranışların diğer bir özelliği insanların maslahata göre davranmasıdır. İnsanlar küçük yaşta beri neyi yapıp yapmayacağını duymaya o kadar alışır ki bu inanç neredeyse kendisi için garizi bir şey haline gelir. Bu şekilde iyi ve kötü fiillere uygun davranmak diğer canlılarda yoktur.

Diğer canlılarda bulunan, örneğin arslanın sahibini yememesi gibi, canlının doğasına aykırı görünen davranışların sebebi, insanlardaki gibi bir inanç ve görüş değil, o canlının nefesine arız olan başka bir heyettir, belki de yavru sevgisi gibi tabiatta bulunan ilahi ilhamdır.

Bu özelliğin kaynağı amelî aklın kendisine kıyasla olan üçüncü itibarıdır:

“Kendisine kıyasla olan itibarı durumunda ise bu güç, insanın kendisinde amelî akılla nazarı akıl arasındaki eylemlerle ilişkili ve “yalan kötüdür”, “zulüm kötüdür” gibi burhan yoluyla olmayan meşhur görüşlerin ve mantık kitaplarındaki pür akli evveli öncüllerden ayırmak için tanımlanmış öncüllerden buna benzeyen şeylerin doğmasına kabil olur. Mantık kitaplarından öğrendiğin üzere eğer bunların haklarında burhan getirilirse bunlar da akli olur.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 1.5: 112)

9-İnsana özgü diğer bir özellik, gelecekte neyi yapıp yapmayacağı hakkında düşünme kapasitesine sahip olmasıdır.

Diğer canlılarda, “kendilerinde tabii olarak var edilmiş olan gelecek hakkındaki hazırlıklar vardır”

Bu özelliğin kaynağı amelî akıldır:

“Bu durumda insan için, faydalı-zararlı, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi yapılması veya terk edilmesi gereken şeylerde bir tümel görüşlere (*ârâ*) özgü güç [nazarı akıl] bir de tikel şeyler hakkında düşünmeye (*reviyye*) özgü güç [amelî akıl] bulunmaktadır.

Bu [amelî akıl] ise, sahih olsun veya olmasın kıyas ve teemmül türünden bir şey olur. Bu kıyas ve teemmülün gayesi, *gelecekte mümkün olabilecek tikel bir şey hakkında* bir görüş gerçekleştirmemizdir. Çünkü zorunlu ve imkânsız olanlar hakkında onların var ya da yok olmasına ilişkin düşünülmez. Aynı şekilde geçmiş olması itibarıyla, geçmiş bir şeyin varlığa getirilmesi hakkında da düşünülemez.

Bu güç [amelî güç]... tümellere yönelik güçten [nazarı güç] yardım alır. Oradan düşüneceği şey hakkındaki büyük öncülleri alır ve tikeller hakkında neticelere ulaşır.

Bu durumda insanı nefsin ilk gücü, nazara nispet edilen güç olup ona nazarı akıl denir.

İkincisi ise amele nispet edilen güçtür ve amelî akıl denir.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 362-363; İbn Sînâ 1975, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Anawati, Zayed): 5.1: 184-185).

Amelî aklın burada bahsedilen açıklaması, daha özel olarak, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 1.5’te geçen üç itibarından üçüncüsü ile ilişkili gibidir.

10-“İnsana özgü özelliklerin en özeli, maddeden soyutlanmış tümel akli anlamları anlattığımız ve açıkladığımız (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 2.2) tam bir soyutlama ile tasavvur etmesidir, akli bilinenlerden tasavvur ve tasdik yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır.”

“Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin sûretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin sûretinin kendisinde resmolmasıyla akli bir âlem haline gelmektir.” (İbn Sînâ 2005, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik II* (Türker, Demirli): 9.7: 172; İbn Sînâ 1960, *eş-Şifâ: İlâhiyyât (2)* (Mûsâ, Dünyâ, Zâyed): 9.7: 425-426).

Bu özelliğin, özellikle tam bir soyutlama ile tasavvur etmenin kaynağı nazarı akıldır:

“Nazarı güç ise, maddeden soyutlanmış tümel suretlerle intiba etmiş olma özelliğine sahip olan

bir güçtür. Eğer bu şeyler kendinde soyut şeyler ise onların kendinde suretlerini alması daha kolaydır. Eğer böyle değilse onlar sadece soyutlama ile maddeden soyutlanmış hale gelirler ta ki onlarda maddenin ilişkili olduğu şeylerden biri kalmasin. Bunun niteliğini daha sonra açıklayacağız.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 1.5: 114).

Nazarî güç bu soyutlama sırasında duyulardan da yardım alır (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.3, 5.5).

İnsana özgü özelliklerin en özeli olarak belirtilen ikinci yön “aklî bilinenlerden tasavvur ve tasdik yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşma” diğer ifadesiyle “makulleri taakkul etmek” veya “reviyye” / “kıyas ve teemmül” hem nazarî akıl hem amelî akıl tarafından yapılıyor görünmektedir. Daha doğru ifadeyle amelî aklın işlemi, “bir tür teemmül ve kıyas”tır (*darbun mine'l-kıyas ve't-teemmül*). (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1) Amelî akıl, üzerinde işlem yaptığı gelecekte olabilecek tikel mümkün şeylerle ilgili –çünkü geçmiş hakkında veya zorunlu ve imkânsız hakkında akıl yürütülmez- bir tür kıyas ve teemmül yaparken nazarî akıldan yardım alır; “Oradan düşüneceği şey hakkındaki büyük öncülleri alır ve tikeller hakkında neticelere ulaşır.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 362; İbn Sînâ 1975, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Anawati, Zayed): 5.1: 184).

Hem nazarî aklın hem amelî aklın yaptığı bu fikir ve teemmül işlemleri, nazarî aklın faal akıldan tümelleri feyzi için nefsi hazırlayan işlemlerdir (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.6).

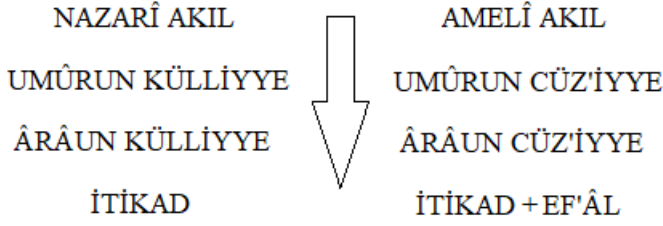
Neticede, insana özgü olan bu özelliklerden yola çıkarak ortaya konan nâtık nefsin güçleri, nazarî ve amelî akıl güçleridir. Bu özelliklerden ilk dokuzu, nefsin amelî gücünün farklı itibarlarından kaynaklanırken, yalnızca onuncusu nefsin nazarî gücü kaynaklı görünmektedir. Dolayısıyla tasavvur-tasdik ayrımı açısından, insana özgü nâtık nefsin nazarî kısmı ve nazarî akıl ile ilişkisi bakımından amelî akıl –ki bu da amelî aklın kendisine kıyasla olan üçüncü itibarıdır- önemlidir.

2.2.2. Nazarî akıl amelî akıl ilişkisi: tümel şeyler- tikel şeyler / tümel görüşler – tikel görüşler ayrımı

İbn Sînâ'da nazarî ve amelî akıl ilişkisini anlamak için de İbn Sînâ'nın metafizik alan ile ilgili vazettiği bir ayrım olan tümel (*umûrun külliyye*) ve tikel şeyler (*umûrun cüziyye*) ayrımını dikkate almak gerekir. İnsanda tümel ve tikel şeyler üzerinde işlemde bulunan yönler bulunmaktadır. Nazarî akıl, tümel şeyler üzerinde işlem yaparken, amelî akıl tikel şeyler üzerinde işlem yapar.⁷⁸

⁷⁸ Metafizik'te teorik ve pratik ilim için kullanılan ifadeler şu şekildedir: “Teorik ilim, aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz ilimdir. Bu da kendi olmağı bakımından amellerimiz ve hallerimiz olmayan şeyler hakkındaki kavram ve önerme bilgisinin oluşmasına bağlıdır. Şu halde teorik ilimdeki gaye, bir amelînin niteliği veya onun ilkesi olması bakımından bir amelînin ilkesinin niteliği hakkında olmayan bir düşünce ve inancın oluşmasıdır.

[3] Pratik ilim ise, ilk olarak, kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler hakkında kavram ve önerme bilgisinin oluşmasıyla teorik gücü, ikinci olarak da bu sayede pratik gücün ahlâkla



Tümel şeylerde yalnızca bir inanç (*itikad*) bulunur. Nazarî akıl da tümel şeyler üzerinde işlem yaptığı için, nazarî akılda da yalnızca inanç bulunur.

İnanç (*itikad*) kesin olabildiği gibi, şüpheli de olabilir. Kesin inanç (*el-itikadu'l-meczûm bih*) görüş (*rey*); zıddının doğruluğu ihtimalini de gözönüne almakla birlikte meyledilen inanç zandır.⁷⁹ Nazarî akılda da amelî akılda da hem rey hem zan seviyesinde inanç bulunur.

yetkinleşmesinin talep edildiği ilimdir.” (İbn Sînâ 2013, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I* (Türker): 1.1: 2)

Burada küllî şeylere karşılık olarak “kendi olmaklığı bakımından amellerimiz ve hallerimiz olmayan şeyler (*umurun leyset hiye hiye bi-ennehê a'mâlunâ ve ahvâlunâ*)”; cüzî şeylere karşılık olarak “kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler (*umurun hiye hiye bi-ennehê a'mâlunâ*)” ifadeleri geçer. Birincinin bilgisi nazarî aklın yetkinleşmesi, ikincinin bilgisi ise amelî aklın yetkinleşmesini sağlar. Bu her iki şeyler alanı için de tasavvur ve tasdik bilgisinin bulunduğu dikkat edilmelidir. (Ayrıca nazarî ilimlerden yalnızca Metafizik'te incelenen şeyler daha ayrıntılı olarak dörde ayrılır. (İbn Sînâ 2013, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I* (Türker): 1.2: 13-14)

⁷⁹ [*eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* 5.1]

İbn Sînâ *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs*'te rey ve zan ile ilgili açıklama yaptığı bu yerde (5.1), tanımda hem rey hem zannın cinsini itikad olarak koymasına rağmen metnin hemen devamında “Her zanneden inanmış değildir” demekle zannın itikad olmadığını düşündürmekte, itikadı reye hasretmiş görünmektedir:

“Bu güçlerden her biri için bir görüş ve zan vardır. Görüş (*re'y*), kesin inançtır (*el-itikadu'l-meczûm bih*). Zan ise ikinci tarafın da mümkün görülmesiyle birlikte kendisine meyledilen inançtır (*itikad*). Her zanneden inanmış değildir (*leyse küllü men zanne fe-kad i'tekade*). Bu tıpkı her algılayanın akletmiş olmaması ya da her tahayyül edenin zannetmiş, akletmiş veya görüşte bulunmuş olmaması gibidir.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 364).

[*eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* 1.4]

İbn Sînâ yine *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* içinde rey'i farklı bir şekilde daha tanımlar. Adem-meleke mukabillığı bakımından nefsin fiillerini değerlendirdiği yerde (*eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* 1.4) İbn Sînâ rey'i çelişğin iki tarafıyla ilgili bir inanç, karşısında yer alan şüpheyi ise çelişğin iki tarafıyla ilgili bir inancın yokluğu olarak tanımlar.

eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs'teki aynı zamanda zan tanımının da yapıldığı bu yerde (*eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* 1.4) zannın karşısında yakın konur. Burada zan “kesinlik ve güç bakımından yakından farklılaşan bir inanç” olarak tanımlanır.

“Nefsin bazı fiilleri güçlülük ve zayıflık bakımından, bazı fiilleri ise hızlılık ve yavaşlık bakımından farklılaşır. Zan, kesinlik ve güç bakımından yakından farklılaşan bir inançtır. Sezgi, anlayış hızlılığı bakımından yakından farklılaşır. Nefsin fiilleri yokluk ve meleke bakımından da farklılaşabilir. Mesela şüphenin görüşten farklılaşması böyledir. Zira şüphe çelişğin her iki tarafıyla ilgili bir inancın yokluğudur. Görüş ise, çelişğin iki tarafından biriyle ilgili bir inançtır. Hareket ve sükun da böyledir.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 1.4: 96)

eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs 1.4 göz önünde bulundurulduğunda itikad, rey, yakın, zann ve şüphe arasındaki ilişkinin şu şekilde olduğu söylenebilir:

2.2.3. İnanç (itikad)-fiil ilişkisi

Nazarî akılda yalnızca inanç bulunması, nazarî akıldan bir fiilin doğrudan sudur etmeyeceği anlamına gelir. Çünkü salt inançtan bir fiil doğrudan sudur etmez (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1). Yani örneğin bir binanın nasıl yapıldığı gibi amel hakkında bile olsa bir inanca sahip olmak, bina yapma fiilinin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Bina yapma fiili, tikel şeyler (*umurun cüziyye*) alanına aittir ve böyle bir fiil ancak tikel görüşlerden (*ârâun cüziyye*) sudur eder. Diğer bir deyişle tikel bir görüş (*rey*); tikel bir fiilin kendisinden sudur ettiği, tikel bir fiilin meydana gelmesini sağlayan şeydir.

Tikel görüşler de amelî aklın cüzi şeyler üzerinde bir tür kıyas ve teemmülü yoluyla meydana gelir. Tümel görüşlerin de nazarî aklın kıyas ve teemmülü (*reviyye*) yoluyla meydana gelmesi gerekir. Diğer bir deyişle tümel ve tikel şeyler üzerinde kıyas ve teemmül yapan nazarî ve amelî akıl, tümel ve tikel görüşler (*re'y*) -kesin inanç (*el-itikadu'l-meczûm bih*)- meydana getirir. Dolayısıyla ister tümel olsun ister tikel olsun görüş (*rey*) ve dolayısıyla zan, yani her türlü inanç (*itikad*), insana özgü nâtik nefsin kıyas ve teemmülü yoluyla meydana gelir.

Bir yandan salt inançtan bir fiil meydana gelmeyeceğini söylerken İbn Sînâ, diğer yandan, insanı diğer canlılardan ayıran özellikleri sayarken söylediği “maslahata uygun yaşamak” fiilinin kaynağını, yukarıda da belirtildiği gibi, nefisteki bir inanç ve görüşe dayandırır. Hayvanın yaptığı çocuklarını veya sahibini yememek gibi maslahata uygun yaşamaya benzer fiiller, insandaki gibi bir inanç ve görüşten kaynaklanmayıp nefste bulunan başka bir heyetten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir inancın bir fiile kaynaklık etmesi ancak amelî aklın nazarî akıldan ilkelerini alması yoluyla olur. Bu açıdan nazarî akıldan ancak amelî akıl aracılığıyla yani dolaylı olarak fiil sudur eder.

Neticede, tikel şeyler ve tikel görüşler amelî aklın alanında bulunduğundan, ve görüş (*rey*) de bir inanç olduğundan; nazarî akılda bulunan inançtan bir fiil sudur etmezken, amelî akılda bulunan inançtan bir fiilin sudur ettiği görülür. Bu durum İbn Sînâ'nın bir yandan inançtan (*itikad*) bir fiil

(inancın yokluğu)	(inanç)
ŞÜPHE	REY

ZANN YAKİN

Yalnızca *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* sınırları içinde düşünmek gerekirse; İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 1.4'teki bağlamda kullandığı **yakîni**, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1'deki bağlamdaki **rey** ile aynı anlamda kullandığı görülür. *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 1.4'te kullandığı *rey* tanımı (*i'tikâdu ahadi tarafeyi'n-nakiz*) ile *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1'deki *rey* tanımı (*el-itikâdu'l-meczûm bih*), yalnızca itibar bakımından farklı ve birbirini tamamlar nitelikte görünmektedir.

Metafizik'te İbn Sînâ nazarî ilimlerin gayesinin “bir amelînin niteliği veya onun ilkesi olması bakımından bir amelînin ilkesinin niteliği hakkında olmayan bir düşünce ve inancın oluşması” (İbn Sînâ 2013, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I* (Türker): 1.1: 2) olduğunu söylerken *rey* ve *itikad* kelimelerini kullanır. “Tasavvurî ve tasdikî ilmin husulü” ifadelerinin arkasından geldiği için tasavvurî bilginin *rey* için tasdikî bilginin *itikad* için kullanılıp kullanılmadığı üzerine düşünülebilir.

sudur etmezken, diğer yandan insana özgü maslahata uygun yaşamak fiilinin inanç ve görüşten kaynaklandığını söylediği açıklamaların telifine imkan verir.

2.2.4. Nazarî ve amelî aklın özellikleri

Nazarî ve amelî akıl gücünün kendine özgü özellikleri; biri çoklamak, çoğu birlemek, benzerliğe göre zati araziye ayırmak ve zamanı idrak etmektir. Nefsin diğer güçleri biri bir çoğu çok olarak idrak ederler. Tasavvur-tasdik ayrımı açısından önemli olan; insani akıl tarafından yapılan işlem olarak tanım ve kıyasın zamanda, tasavvur tek seferde olmasıdır.

Nazarî aklın ilkeleri evveli öncüller iken amelî aklın ilkeleri meşhurat, makbulat, maznunat ve zayıf tecrübi öncüllerdir.⁸⁰

“Öncekinin [nazarî akıl] ilkeleri ilksel öncüllerdendir; sonrakinin [amelî akıl] ilkeleri meşhurat, makbulat, maznunat ve güvenilir tecrübi öncüllerden başka olan zayıf tecrübi öncüllerdendir.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 364; İbn Sînâ 1975, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (Anawati, Zayed): 5.1: 186).

“Yalan kötüdür”, “Zulüm çirkindir” gibi kıyas ve teemmül yoluyla meydana gelmeyen görüşler ise amelî aklın kendisine kıyasla olan üçüncü itibarından meydana gelen meşhurattan olan görüşlerdir. İyi-kötü, güzel-çirkin gibi yüklemli olan amelî akılla ilgili görüşlerin bir kısmı “Yalan kötüdür” gibi tümel iken bir kısmı ise “Bu yaptığın davranış (yalan) kötüdür” gibi tikelidir. Amelî akıl, tikel şey ve fiil hakkında reviyede bulunduğu büyük öncülü nazarî akıldan alarak sonuca ulaşır. Yani “Yalan kötüdür” tümel görüşü, amelî akıl tarafından “Bu yaptığın davranış yalandır” tikel görüşünün büyük öncülü olarak nazarî akıldan alınır. Böylece “Bu yaptığın davranış kötüdür” tikel görüşü, amelî aklın nazarî akıldan yardım alarak yaptığı bir tür kıyas ve teemmül sonucu meydana gelmiş olur.

Bir yandan, “Yalan kötüdür” gibi tümel meşhur görüşler amelî aklın nazarî akılla ilişkisinden kendisine kıyasla olan itibarından meydana gelmiştir (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 1.5); bir yandan da tümel görüşler nazarî aklın tasarruf alanında bulunur (*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1). Bu iki görüş birbiriyle çelişiyor görünür.

Amelî güç aslen kıyas ve teemmül yoluyla, kendilerinden bedendeki fiillerin sudur ettiği tikel görüşler meydana getirmekle ve beden yöneticisi olmakla bedenin tikel fiillerinin hareket ettirici ilkesidir.

“Amelî güç, insan bedenini uzlaşmsal olarak kendine özgü görüşler gereğince düşünüp taşınmaya özgü tikel fiillere hareket ettirici ilke olan güçtür.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-*

⁸⁰ Metafizik'te ilksel ve meşhur öncüllerle ilgili bir açıklama: “İlletlerin varlığı ve bunların sebep oluşu ise, açık ve ilksel (*evveli*) bir bilgi değil, aksine meşhur bir bilgidir ki, ilksel ve meşhur bilgi arasındaki farkı öğrenmiştin. Öklides'in Kitab'ında kanıtlanmış geometrik şeylerin çoğu gibi, hâdislerin bir ilkesinin olması gereğinin akılda kendiliğinden açık olan a yakın bulunması, onun kendiliğinden açık oluşunu gerektirmez. Bu şeylerin burhân yoluyla açıklaması da başka ilimlerde yapılmaz. O halde bu ilimde yapılmalıdır.” (İbn Sînâ 2013, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I* (Türker): 1.1: 6)

Tabüyyât: en-Nefs (Tiryaki): 1.5: 112)

Amelî akıl tikel şeyler üzerinde işlemde bulunan yönümüz olduğu için, insanın bedeninin yönlendirilmesi ve hareketi amelî aklın yönetiminde gerçekleşmektedir. Yalnız amelî akıl, üzerinde düşündüğü *gelecekte olabilecek mümkün tikel şeylerle ilgili* nazarî akıldan büyük öncülleri alıp neticelere ulaşır.

“Bu kıyas ve teemmülün gayesi, gelecekte mümkün olabilecek tikel bir şey hakkında bir görüş gerçekleştirmemizdir. Çünkü zorunlu ve imkânsız olanlar hakkında onların var ya da yok olmasına ilişkin düşünülmez. Aynı şekilde geçmiş olması itibarıyla, geçmiş bir şeyin varlığa getirilmesi hakkında da düşünülemez.” (İbn Sînâ 2021, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: en-Nefs* (Tiryaki): 5.1: 363)

İnsanın gelecekte olabilecek mümkün tikel şeylerle ilgili işlemde bulunan yönü amelî akıl, zorunlu ve imkânsız şeylerle ilgili işlemde bulunan yönü nazarî akıl iken; şeylerin hangilerinin zorunlu, hangilerinin mümkün, hangilerinin imkânsız olduğuna dair hükmü nazarî akıl verir. Yani tümel ve tikel şeyler alanında bulunan zorunlu mümkün imkânsız varlıklar ile zorunlu mümkün imkânsız yüklemeleri aynı gücün işlevleri değildir. Nazarî akıl, şeylerin zorunlu, mümkün veya imkânsız olduklarını belirlerken, yalnızca zorunlu ve imkânsız varolanlar üzerinde işlem yapar. Amelî akıl ise bir varolanın zorunlu, mümkün veya imkânsız olup olmadığıyla değil gelecekte mümkün olabilecek eylemlerle ilgili fikir ve teemmül yapar.

Nazarî aklın varolanlar ile ilgili verdiği hükümler zorunlu, mümkün, imkânsız iken; amelî aklın varolanlar ile ilgili verdiği hükümler, güzel, çirkin ve mubahtır. Nazarî aklın hükmünün değeri dışı mutabık olup olmamasıyla bağlantılı olan doğru-yanlış iken, amelî aklın hükmünün değeri iyi kötüdür. Yani bir şeyin zorunlu olup olmadığı, mümkün olup olmadığı ile ilgili verilen hükmün doğru veya yanlış olması nazarî akıl ile ilgili iken; bir davranışın yapılmasının güzel, çirkin veya mübah olduğu ile ilgili hükmün iyi mi kötü mü olduğu amelî akıl ile ilgilidir.

SONUÇ

Tasavvur-tasdik ayrımı, öncelikle mantık disiplini için önemli olan bir kavram çiftidir. Ama bu kavram çifti, bilginin kısımları olduğu için, bilginin mahiyetiyle ilgili problemlerin hepsi, bu kavram çiftiyle de ilişkilendirilebilir. Bu çokyönlülük, İbn Sînâ sonrası ayrıntılı tartışmalara konu olmuş bu ayrımın mahiyetinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada bu kavram çiftinin mahiyetini ve niçin yapıldığını ortaya koymak gayesiyle, tasavvur-tasdik ayrımı açısından mantık tarihindeki önemli yeri gösterilen İbn Sînâ ile İbn Sînâ öncesi felsefe tarihinde bu kavram çiftinin izleri incelenmiştir.

İbn Sînâ öncesi felsefe tarihinde tasavvur-tasdik ayrımının izleri, bu ayrımın geriye götürülebilen ilk kaynaklarından yola çıkarak aranmıştır. Araştırma sırasında, mantık tarihi literatüründeki yaygın kabuller olan; bu ayrımın ilk Fârâbî’de görüldüğü ve İbn Sînâ ile mantığın bütününe şekillendirdiği görüşleri, günümüze ulaşan eserler üzerinden teyid edilmiş; İbn Sînâ ile mantığın bütününe nasıl şekillendirdiği İbn Sînâ’nın mantık eserlerinde kronolojik olarak gösterilmiştir. Bu ayrımın geriye dönük incelemesini gerekli hale getiren sonuçlara ulaşılmıştır.

Öncelikle bu ayrım ilk Fârâbî’nin eserlerinde geçiyor olmasına rağmen Fârâbî bu ayrımın geçtiği bağlamlarda ‘kudemâ’ya atıf yapmaktadır. Ama atıf yapılan bağlamların tamamı net bir şekilde tespit edilememiştir. Fârâbî’nin, günümüzde kendisine aidiyetiyle ilgili güçlü şüpheler bulunan *Uyûnu’l-mesâil* ile *el-Elfâzu’l-müsta‘mele fi’l-mantık*, *Tahsîlu’s-sa‘âde* ve *Kitâbu’l-Burhân* eserlerinde tasavvur-tasdik ayrımı geçmektedir. *Uyûnu’l-mesâil*’de tasavvur-tasdik ayrımı, İbn Sînâ’nın özellikle son dönem eserlerine benzer şekilde geçmektedir ve mantığa giriş bağlamındadır. Tasavvur-tasdik ayrımını İbn Sînâ’ya en yakın yaptığı bağlam olan *Kitâbu’l-Burhân*’da Fârâbî, tasavvur-tasdik ayrımını, burhânî öğretim türüne özgü olarak yapmaktadır. Bu bağlamın *Analytikôn Hysterôn*’da Menon paradoksunun ve soruların ele alındığı kısma karşılık geldiği açıktır. *el-Elfâzu’l-müsta‘mele fi’l-mantık* ve *Tahsîlu’s-sa‘âde*’nin geriye dönük bağlamı problemlidir. *el-Elfâzu’l-müsta‘mele fi’l-mantık*’ta tasavvur-tasdik ayrımını öğretim sırasında öğrencide oluşturulmak istenen üç halin ilk iki aşamasında sayan Fârâbî’nin, bu hallerin gerçekleşmesi için hangi yöntemlerin kullanılabileceğini açıkladığı bu eseri, temelde mantığa giriş eseridir. Eserinin sonunda mantığın tanımıyla ilgili yaptığı açıklamalar, eserin kategorilerden önce olması gerektiğini göstermektedir. Burada bu bağlam, tasavvur-tasdik ayrımının nefisle ilişkili yönüyle birlikte düşünülmüştür. Ama bu açıklamalar, geriye dönük incelemede, İbn Rüşd ve İbn Sînâ’dan destekle esas alınan aklın fiillerinden ziyade nefisteki idrak aşamaları gibi görünmektedir. *Tahsîlu’s-sa‘âde*’de felsefe-mille ayrımıyla

ilişkili olarak açıklanan tasavvur-tasdik ayrımı açık bir şekilde kudemâya nisbet edilmesine rağmen, inceleme sırasında böyle bir kaynağa rastlanmamıştır. Yalnızca tasavvur-tasdik ayrımının mille dışında, felsefe/hikmet tanımı ile ilişkisi, İbn Sînâ'nın referanslarından da desteklenerek incelenmiştir. Dolayısıyla birinci bölümde yalnızca Fârâbî'de tasavvur-tasdik ayrımının geçtiği bağlamlar değil, İbn Sînâ'nın eserleriyle desteklenmiş olan problem bağlamları da incelenmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerindeki bağlamlar, talim üst başlığı ile ilişkili olarak düşünüldüğünde anlamlı hale gelmiştir. Talim öncelikle Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ında tasavvur-tasdik ayrımıyla doğrudan ilişkilendirilmiş olan Menon paradoksuyla ve bu ayrıma verilen cevapla ilişkili olan araştırma sorularıyla ilgili ele alınmış; bu eserin şerhi olduğu, Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn* 1.1, 2.1 ve şerhleri ile Aristoteles'te Menon paradoksu geçen *Analytikôn Proterôn* 2.21 ve şerhleri incelenmiştir. İkinci olarak talim, öğrenen/öğreten nefis yönüyle ele alınmış; genellikle günümüzdeki araştırmacıları yönlendiren İbn Rüşd'ün aklın iki fiili olarak işaret ettiği, aynı zamanda İbn Sînâ'nın insana özgü özelliklerin en özeli olarak *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1'de işaret ettiği kısma karşılık gelen, tasavvur ve tasdik fiillerini içeren *Peri Psykhês* 3.6 ve şerhleri incelenmiştir. Son olarak İbn Sînâ'nın, nazarî ve amelî felsefede tasavvur ve tasdik bilgisi elde ederek nefsin yetkinleşmesi olarak açıkladığı hikmet tanımında geçen kavramsal ayrımın, nazarî ve amelî felsefe ayrımı ve hikmet tanımıyla ilişkili olarak İbn Sînâ öncesinde geçip geçmediği taranmıştır. Burada aynı zamanda mantık da öğrenilen bir ilim olarak değerlendirilerek, mantığın tanımı, bölümlendirilmesi ve gayesinin tasavvur-tasdik ayrımına göre yapılıp yapılmadığı araştırılmıştır.

Fârâbî'nin Menon paradoksuyla ilişkilendirdiği açıklama, geriye dönük incelendiğinde Aristoteles'te de bir yönüyle bilip bir yönüyle bilmeme açıklamasının Menon paradoksunun çözümünde kullanıldığı görülmüştür. Ama, aynı zamanda İbn Sînâ'nın da bu bağlamda tasavvur-tasdik ayrımını kullandığı tek yer olan *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'ta Aristoteles'e atfettiği bu ayrım; *Analytikôn Hysterôn*'un Arapçaya çevirisinde aktarıldığı şekilde tasavvur-tasdik ayrımıyla geçmemektedir. Ayrıca İbn Sînâ da Menon ile ilgili yorum yaptığı bütün eserlerinde, eserinde tasavvur-tasdik ayrımı yapmış olsa bile, bu bağlamda tasavvur-tasdik ayrımını kullanmamıştır. *Organon*'un günümüze ulaşmış çevirisinde, ayrımın Aristoteles'e atfedildiği açıklamada Aristoteles *katholou (külli)-haplôs (ale'l-ıtlâk)* ibarelerini kullanmıştır (*Analytikôn Hysterôn* 1.1). İbn Sînâ'nın da küllî-cüzi, âmmî-hâssî ibareleri kullandığı bu bağlamda kullanılan tasavvur-tasdik ayrımının; İbn Sînâ'nın mantığın ilkesi haline getirdiği teknik anlamıyla tasavvur-tasdik ayrımına karşılık gelmediğini söylemek gerekir. Esasen Fârâbî'nin açıklaması yakından incelendiğinde, tasavvuru önceleyen tasavvur, tasdiki önceleyen tasdikler dışında, bilgi tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığı için tasdiki önceleyen tasavvurlar bulunmaktadır. Yani Fârâbî'nin Menon paradoksunun çözümüne, tasavvur-tasdik ayrımını da ekleyerek ayrıntılı bir çözüm sunduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle

Menon paradoksuna verilmiş cevap temelde Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn*'un giriş cümlesi olan "Her öğretim ve öğrenim daha önceki bir bilgiden meydana gelir" anafikir olarak bulunmakta, bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrımı, bu açıklamaya eklenmektedir. Her bilgi daha önceki bir bilgiye dayandığından, bilgi tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığından, tasavvuru önceleyen tasavvur, tasdiki önceleyen tasdik bulunduğu gibi tasdiki önceleyen tasavvur da bulunmaktadır.

Menon paradoksunun çözümünde her öğretim ve öğrenimin kendisine dayandığı iki ön bilgiyi (*to hoti, ti to legomenon esti*, veya ikisi) İbn Rüşd, *tasavvur* ve *tasdik* ibareleriyle karşılamaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ise bu kısmı açıklamasında, Aristoteles'in bu iki önbilgiyi açıklamak için kullandığı örnekleri, ilimlerin ilkeleri anlamında kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* 1.5'teki açıklamalarının yardımıyla ulaşılan sonuca göre, İbn Rüşd'de tasavvur ve tasdik olarak karşılanan daha önceki iki bilgi, Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn* 1.2'deki orta terimsiz ilkelerle birlikte okunmalı, ilk tasavvur ve ilk tasdiklere karşılık geliyor olmalıdır. Tasavvur-tasdik ayrımı, yalnızca bu iki önbilgiyle bağlantılı değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, her bilgi tasavvur ve tasdik olarak ayrıldığı gibi her tasavvur ve tasdik de evvelî ve kesbî olarak ayrılmaktadır. Yani evvelî tasavvur ve tasdiklere karşılık geliyor olması muhtemel *Analytikôn Hysterôn* 1.1'deki iki önbilgiye ek olarak aynı zamanda bu ayrım, *Analytikôn Hysterôn* 2.1'deki araştırma sorularıyla da birlikte düşünülmelidir. Çünkü kesbin başlangıcı sorudur.

Aristoteles'in kesbî tasavvur ve tasdiklere karşılık gelmesi muhtemel olan *Analytikôn Hysterôn* 2.1'in girişindeki vazî ifadesi "Araştırılanlar ve bilinenler sayıca eşittir", bu soruların bilgi çeşitlerine karşılık geldiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu sorular incelendiğinde Aristoteles'in, bu soruları, bir varlık sorusu tarafından öncelenen *ne* ve *niçin* yönlerine indirgediği görülmektedir. Aristoteles'e göre her iki soru da orta terim araştırmasıdır. İbn Sînâ'da her sorunun ya bir tasavvur ya da bir tasdik talebi olduğu, *ne* sorusunun tasavvur, *niçin* sorusunun tasdik talep ettiği açıklamasıyla birlikte düşünüldüğünde, Aristoteles'in *Analytikôn Hysterôn* 2.1'in girişinde ele aldığı, Aristoteles'in şerhlerin de etkisiyle şekil değiştirmiş olarak ayrıntılandığı dört soru, kesbî tasavvur ve tasdiklere karşılık geliyor olmalıdır. Böyle bir ayrımın yönlendiricisi, soru sormayı mümkün hale getiren ve bilme anlamlarının çoğalmasıyla Menon paradoksu olmasının dışında, *Analytikôn Hysterôn* 2.1'in girişinde yer alan "Araştırılanlar ve bilinenler sayıca eşittir" vazî kabulü gibi görünmektedir.

Menon ve bu iddiaya cevap olarak araştırma soruları dışında *Analytikôn Hysterôn* ile ilgili dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, bu kitabın tertibiyle ilgilidir. İbn Sînâ öncesindeki şarihlerde Aristoteles'in kesin bilgiyi ele aldığı *Analytikôn Hysterôn*'un bölümlerinden ilkinin *burhan*, ikincisinin *tanım* olduğu şeklinde bir kanaat bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın özellikle ilk dönem eserlerinde tasavvur veren ve tasdik veren yöntemler tanım ve kıyas olarak belirtilmekte, açıklayıcı söz (*el-kavlu 'ş-şârih*) ve kanıt (*hüccet*) ibareleri ilerleyen dönemlerde kullanılmaktadır. Dolayısıyla

İbn Sînâ'nın, *Analytikôn Hysterôn*'un ana yapısını ters çevirerek önce tanım sonra kıyas yoluyla elde edilen burhanı incelediği söylenebilir. Ama bu durum İbn Sînâ'nın mantık inşasının özgünlüğünü ortadan kaldırmaz. Zira içerik olarak İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımı ilkesine göre kurduğu mantık, *Analytikôn Hysterôn*'dan konular içermekle birlikte *Analytikôn Hysterôn* ile sınırlı değildir.

Mantiğin yapısının tasavvur-tasdik ayrımını ilke olarak alarak kurulması, bir yönüyle, İbn Sînâ öncesinde mantığın yapısının madde-suret ayrımına göre kurulduğu açıklamayla ilişkilendirilebilir. Bu açıklamaya göre her mürekkeb/müellef yapı, kendisini terki/telif eden şeylerden oluşur. Bu nedenle bu oluşturucu parçaların önce incelenmesi gerekir. Mantığın amacı esasen burhan olmakla birlikte, burhanın madde ve suretinin analiz edilmesi gerekir. Aristoteles'in *Organon*'unun ilk üç bölümüne karşılık gelen kıyas, kıyası oluşturan önerme ve önermeleri oluşturan kategoriler bölümleri; burhanın sureti açısından analizi için gerekli bölümlerdir. Burhandan sonraki dört sanat ise, maddesi/içeriği muhataba göre belirlenen ve burhanın maddesi/içeriği açısından ayrıştırılması için gerekli olan bölümlerdir. Hem Fârâbî'nin hem İbn Sînâ'nın, tasavvur-tasdik ayrımının değil ama tasavvur ve tasdik seviyeleri arasındaki ayrımın nedenini avam-havas ayrımıyla ve tanım ve kıyasın bu muhataplara göre belirlenen madde ve sureti ile ilişkilendirdiği görülmektedir.

Ama, David, Elias gibi geç Helenistik dönem şarihlerince de yapılan, mantığın madde-suret ayrımına göre bölümlenmiş olan bu sekizli yapısında; tasavvurun bölünemeyen müfredlere, tasdik ise bu müfredlerden oluşan mürekkeblere karşılık geldiği şeklindeki bu açıklama, İbn Sînâ'nın kendi iç atıflarıyla problemlili hale gelmektedir. İbn Sînâ'nın bu yorumu destekleyen açıklamaları dışında, şüpheyi tasavvur-tasdik ayrımının belirleyicisi olarak vazettiği açıklamaları da bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, "Her beyaz arazdır" şeklinde "A B dir" formundaki bir ibare, muhatap ondan şüphe duyduğu müddetçe tasavvurdur. Ayrıca, bu açıklamayı da problemlili hale getiren, mantığın tasavvur-tasdik ayrımı ilkesine göre kurulduğu yapıya göre, tasavvurun bir geçiş bilgisi olmasından ziyade, tasdik gibi başka bir bilgi elde etme yönüne karşılık geliyor olmasıdır. Yani özellikle İbn Sînâ'ya göre tasavvur, tam tasavvur, yalnızca tasdik için bir ara/geçiş bilgisi değil, kendinde muteber bir bilgidir, tanım yoluyla elde edilen hakikatın bilgisidir. Bu bilgiyle tam tasdik arasında herhangi bir derece veya mahiyet farkı yoktur.

İbn Sînâ öncesinde de tanım bilgisi bulunmakla birlikte, kesin bilginin incelendiği mantıkta tasavvur bilgisinin İbn Sînâ gibi merkezî bir konumda bulunmaması, tanımın kesinlik verip vermediği ile ilgili tartışmalardan kaynaklanmış olmalıdır. Çünkü eşyanın hakikatine tanım yoluyla vakıf olmak, kıyasın biçimsel yapısının zorunlu sonuç vermesi gibi değildir. Tasavvur bilgisini kesin bilgi olarak mantığa dâhil etmek, böyle bir bilginin sağlamasını yapacak bir varlık sistemini kabul etmeyi de gerektirir. Diğer bir deyişle tanım, tanımlanan şeyin, mevcutlar içindeki yerini ve kendisine özgü özelliğini göstermesi bakımından, İbn Sînâ'nın metafizik alanında görerek kerhen mantıkta incelediği,

son dönem eserlerinde ise mantıktan tamamen çıkardığı kategorilerin, ve bu bilgiye ulaşmanın garantörü olarak da faal aklın kabul edilmesini gerektirir. Bu açıdan İbn Sînâ ile mantığa kesin bilgi olarak dâhil edilen tasavvur bilgisinin, mantığın metafizikten bağımsız anlaşılmasını imkânsızlaştırdığını söylemek mümkündür.

Tasavvur-tasdik ayrımının mantıkla ilişkili olan bu yönleri dışında, İbn Rüşd'ün nefis şerhi nedeniyle literatürde de yaygın şekilde vurgulanan, ama ayrıntısına girilmeyen, öğrenen/öğreten/bilen özne/nefs yönü de bulunmaktadır. Öğrenen yönünden tasavvur-tasdik ayrımı, burada, İbn Rüşd'ün şerhinde geçen ve literatürde yaygınca tekrar edilen *Peri Psychês* 3.6 ve şerhlerinde, ama İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*'inde geçen açıklamalardan yola çıkarak aranmıştır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* 5.1'de, insana özgü özelliklerin en özelini tasavvur ve tasdik yoluyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşma olarak vazetmektedir. Bu yorum öncelikle Aristoteles'in *Peri Psychês*'te, güçleri fiilleriyle ilişkilendirerek ele almasıyla doğrudan bağlantılıdır.

İbn Sînâ'nın ayrıntılandığı ve kendine özgü yorumladığı şekliyle Aristotelesçi nefis görüşü, güç-fiil ayrım ve ilişkisine dayanmaktadır. Her gücün kendine özgü bir fiili ve üzerinde işlem yaptığı nesnesi bulunur. Her gücün nesnesi, o gücün mahiyetiyle ilgili bir fikir verir. İbn Sînâ bu nedenle bütün nefis kitabında, güçleri fiilleri ve nesnelere tasvir üzerinden tanımlamıştır. Beşinci kitapta insana özgü özelliklerin sayılarak en özgü özelliğin tasavvur-tasdik yoluyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak olarak vazettiği, bütün bu özelliklerin de İbn Sînâ'da insana özgü gücün mahiyetini ortaya çıkardığı görülmektedir.

Aristoteles'in tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili atf yapılan pasajında, insana özgü güç olan düşünme gücünün (*nous*) fiili *noêsis* ve *synthesis*dir. Bu iki fiilin üzerinde işlem yaptığı nesnelere ise ilkinde bölünemeyen (*adaieta*) ikincisinde ise düşünülenlerdir (*noêta*). Diğer bir deyişle akıl, bölünemeyenleri tasavvur eder, tasavvur edilenleri birleştirir. Simplikios'un, *Peri Psychês* şerhinde, fail ve münfail akıl ayrımı yapıp her birine özgü iki fiil ve nesne tespit ettiği görülmektedir. Philoponus'un Aristoteles'in her ikisini de akla özgü kıldığı iki fiil (*noêsis* ve *synthesis*), ilki *nous* ikincisi ise *dianoia*ya özgü olarak değerlendirilmiştir.

İbn Sînâ'nın hikmet tanımında geçen tasavvur-tasdik ayrımının geriye dönük incelemesi ise Aristoteles'in *sophia* tanımı ile ilişkili olarak *Êthikôn Nikomakheîôn* ile *Ta Meta Ta Physika*'sı ve şerhlerinde aranmıştır. Ama, felsefenin nazarî ve amelî olarak ayrıldığı açıklamanın bulunmasına rağmen, İbn Sînâ'da olduğu gibi nazarî ve amelî felsefe hakkında tasavvur ve tasdik bilgisi elde ederek nefsin yetkinleşmesi ile ilgili bir ayrıntıya Aristoteles ve şerhlerinde ulaşamamıştır. Aristoteles'in diğer ilimlere yazdığı gibi bir mantık girişi yazmadığı bilinmektedir. Bu nedenle mantığın tanımının, konusunun ve gayesinin açıklandığı kısımlar daha ziyade şerhler üzerinden incelenmiştir. *Organon*

şerhlerinin girişlerinde Aristoteles'in mantık kitaplarının onun diğer felsefe eserleri arasındaki yerinin ve bölümlerinin ortaya konduğu giriş soruları ile felsefe tanımının yapıldığı *Eisagôgê* şerhleri incelendiğinde bu ayrımla ilgili bir ayrıntı görülmemiştir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*'in girişinde mantığın konusunu mahiyetin üç itibarı üzerinden ele aldığı açıklama, felsefe tanımlarının ayrıntılı bir şekilde ele alındığı *Eisagôgê* şerhlerinde İbn Sînâ'nın yaptığı şekilde geçmemektedir.

Tasavvur-tasdik ayrımının İbn Sînâ öncesindeki izleri, talim üst başlığı çerçevesinde öğrenen, öğretilen ve öğretimin kendisi yönünden dikkate alınarak çok yönlü araştırıldığında literatürdeki çalışmaların bir yönü öne çıkardıkları için eksik kaldıklarını söylemek mümkündür.

Bu çalışmada yalnızca İbn Sînâ'nın kendi eserleri ile geriye dönük inceleme yapılmıştır. İbn Sînâ etkisiyle ortaya çıkan, müteahhir dönem mantık ve özellikle tasavvur-tasdik risaleleri; ayrıca İbn Sînâ'nın Latince çevirileri üzerinden Batı düşüncesine geçiş süreci ile ilgili ileri çalışmalar yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

Altaş, E. (2010), “XVIII. Yüzyıl Eczâü’l-kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi’nin *Risâle fi’t-tefrika beyne mezhebi’l-müteahhirîn ve’l-kudemâ fi’l-kaziyye ve’t-tasdîk* İsimli Eseri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/1: 25-46.

Aristo (1951), *Organon IV İkinci Analitikler (Analytika Hystera)*, (Çev. H. R. Atademir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Aristo (1952), *Organon V Topikler (Topika)*, (Çev. H. R. Atademir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Aristo (1963), *Organon II Önerme (Peri Hermêneias)* (2. Baskı), (Çev. H. R. Atademir), Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Aristo (1999), “Kitâbu ‘Kâtîgûryâs’ ev Kitâb ‘el-Mekûlât’”, (Thk. F. Cebir), *en-Nassu’l-Kâmil li-Mantiki Aristo*, (Thk. F. Cebir), c. 1, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî: 1-96.

Aristo (1999), “Kitâbu ‘Bârî Ermînyâs’ ev Kitâb ‘el-İbâre’”, (Thk. F. Cebir), *en-Nassu’l-Kâmil li-Mantiki Aristo*, (Thk. F. Cebir), c. 1, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî: 97-166.

Aristo (1999), “Kitâbu ‘Anâlûtîkâ el-Ûlâ’ ev Kitâb ‘el-Kıyâs’”, (Thk. F. Cebir), *en-Nassu’l-Kâmil li-Mantiki Aristo*, (Thk. F. Cebir), c. 1, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî: 169-416.

Aristo (1999), “Kitâbu ‘Anâlûtîkâ es-Sâniyye’ ev Kitâb ‘el-Burhân’”, (Thk. F. Cebir), *en-Nassu’l-Kâmil li-Mantiki Aristo*, (Thk. F. Cebir), c. 1, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî: 417-623.

Aristo (1999), “Kitâbu ‘et-Tûbîkâ’ ev Kitâb ‘el-Cedel’”, (Thk. F. Cebir), *en-Nassu’l-Kâmil li-Mantiki Aristo*, (Thk. F. Cebir), c. 2, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî: 625-896.

Aristo (1999), “Kitâbu ‘Sûfistikâ’ ev Kitâb ‘el-Mugâlata’”, (Thk. F. Cebir), *en-Nassu’l-Kâmil li-Mantiki Aristo*, (Thk. F. Cebir), c. 2, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî: 897-1203.

Aristoteles (1894), *Aristotelis ethica Nicomachea*, (Ed. I. Bywater), Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1924), *Metaphysica*, (Ed. W. D. Ross), Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1958), *Topica*, (Ed. W. D. Ross), Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1958), *Sophistici elenchi*, (Ed. W. D. Ross), Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1961), *De anima*, (Ed. W. D. Ross), Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1964), *Aristotelis analytica priora et posteriora*, (Ed. W. D. Ross ve L. Minio-Paluello), Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1996), *Organon III Birinci Analitikler*, (Çev. H. R. Atademir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Aristoteles (1997), *Nikomakhos'a Etik (Êthika Nikomakheia)*, (Çev. S. Babür), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Aristoteles (2007), *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Say Yayınları.

Aristoteles (2019), *Ruh Üzerine*, (Çev. Ö. Aygün, Y. G. Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles (2021), *Metafizik* (6. Baskı), (Çev. G. Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Averroes (1953), *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, (Haz. F. S. Crawford), Cambridge/Massachusetts: The Mediaeval Academy of America.

Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba (2009), *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, (Çev. R. C. Taylor), New Haven/London: Yale University Press.

Birgül, M. F. (2013), *İbn Rüşd'de Burhân*, İstanbul: Ötüken.

Black, D. L. (1987), *The Logical Dimensions of Rhetoric and Poetics: Aspects of Non-Demonstrative Reasoning in Medieval Arabic Philosophy*, Doktora Tezi, Kanada, University of Toronto.

Bolay, M. N. (1990), *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bolay, M. N. (1994), *İbn-i Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

David (1904), "Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium", (Ed. A. Busse), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 18.2, Berlin: Reimer.

David (2018), "Introduction to Philosophy", (Çev. S. Gertz), *Elias and David: Introductions to Philosophy Olympiodorus: Introduction to Logic*, London/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Academic: 79-190.

Demirci, M. F. (2003), *İbn Sînâ'nın 'el-Mücez fi'l-mantık' Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demirkol, M. (2013), "Giriş", İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, (Çev. M. Demirkol), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, xvi-xxvii.

Durusoy, A. (1994-1995), “İbn Sînâ'nın ‘Mantiku'l-Meşrikiyyîn'i Üzerine Bir İnceleme”, *Yedi İklim*, 8/56-57-59.

Durusoy, A. (1995-1997), “İbn Sînâ'nın ‘el-Mücezü's-Sağır fi'l-Mantık' Adlı Risâlesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15: 143-166.

Durusoy, A. (2012), *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları.

Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib (1975), *Tefsîru Kitâbi İsbâgî li-Forfuriyus*, (Thk. K. Gyekye), Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib (2010), *eş-Şerhü'l-kebîr li-mekûlâti Aristô*, (Thk. A. H. el-Câbirî), Dimeşk: Dâru't-Tekvîn.

Elias (1900), “Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria”, (Ed. A. Busse), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 18.1, Berlin: Reimer.

Elias (2018), “Introduction to Philosophy”, (Çev. S. Gertz), *Elias and David: Introductions to Philosophy Olympiodorus: Introduction to Logic*, London/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Academic: 15-78.

Fahredden er-Râzî (2019), *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: El-Muhassal*, (Çev. E. Altaş), İstanbul: Klasik.

el-Fârâbî, Ebû Nasr (1983), *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde* (2. Baskı), (Thk. C. Âl Yâsin), Beyrut: Dâru'l-Endelüs.

Fârâbî (1984), “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, (Çev. M. Kaya), *Felsefe Arkivi*, 24: 221 -254.

el-Fârâbî, Ebû Nasr (1985), *Kitâbu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, (Thk. A. N. Nâdir), Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

el-Fârâbî, Ebû Nasr (1986), *Kitâbu'l-Elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık* (2. Baskı), (Nşr. M. Mehdi), Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

el-Fârâbî (1987), “Kitâbu'l-burhân”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, (Thk. M. Fahri), Beyrut: Dâru'l-meşrik :17-96.

el-Fârâbî (1987), *Risâletü't-Tenbih alâ Sebîli's-Sa'âde* (1. Baskı), (Thk. S. Halifat), Amman: Menşûrâtu'l-Câmiati'l-Ürdüniyye.

el-Fârâbî, Ebû Nasr (1990), *Kitâbu'l-Hurûf* (2. Baskı), (Thk. M. Mehdi), Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

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

Fârâbî (2012), *Kitâbu'l-Burhân*, (Çev. Ö. Türker ve Ö. M. Alper), 2. Basım. İstanbul: Klasik.

Fârâbî (2012), “Şerhu'l-kıyâs”, *el-Mantukiyyât li'l-Fârâbî*, (Thk. M. T. Dânişpejo), c. 2, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzma el-Meraşî en-Necefi.

Fârâbî (2018), *Mutluluğun Kazanılması*, (Çev. A. Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Fârâbî (2019), “Tahsilü's-sa'âde”, *Kitâbü'l-Mille (Din Üzerine)*, (Çev. Y. Aydınli), İstanbul: Litera Yayıncılık: 132-154.

Fârâbî (2021), *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Y. Aydınli), İstanbul: Litera Yayıncılık.

Forcada, M. (2014), “İbn Bâjja on Tasawwur and Tasdiq: Science and Psychology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 24/1: 103-126.

Galston, M. (1973), *Opinion and knowledge in Farabi's understanding of Aristotle's Philosophy*, Doktora Tezi, Chicago, The University Of Chicago.

Gohlman, W. E. (1974), *The Life Of Ibn Sina A Critical Edition And Annotated Translation*, New York: State University Of New York Press.

Gutas, D. (2013), “Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, (Çev. İ. H. Üçer), Kaya, M. C. (Ed.), *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 777-97.

Gutas, D. (2014), *Avicenna and The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (2. Baskı), Leiden/Boston: Brill.

İbn Bihriz (1357), “Hudûdu'l-mantık”, (Haz. M. T. Danişpejo), *el-Mantık li'bni Mukaffa Hudûdu'l-mantık li'bni Bihriz*, Tahran.

İbn Ebî Usaybia [1978], *Uyûnu'l-Enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, Beyrut: Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-hayât.

İbn Rüşd (1984), “Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristotalis”, *Şerhu'l-Burhân li-Aristô ve Telhîsu'l-Burhân*, (Thk. A. Bedevî), Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-fünûn ve'l-âdâb: 157-486.

İbn Rüşd (1984), “Telhîsu Kitâbi'l-Burhân”, *Şerhu'l-Burhân li-Aristô ve Telhîsu'l-Burhân*, (Thk. A. Bedevî), Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-fünûn ve'l-âdâb: 45-157.

İbn Rüşd (2013), *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*, (Çev. A. Arkan), İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Rüşd (2015), *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, (Çev. H. Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Sînâ, “Kitâbu'l-mûcezz fi'l-mantık li'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebî Alî İbn Sînâ”, Nuruosmaniye 4894, İstanbul: 16b-57b. [er-Risâletü'l-Mûceze fi usûli'l-mantık]

İbn Sînâ, “Mantıku'l-mûcezz li'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebî Alî İbn Sînâ”, Nuruosmaniye 4894, İstanbul: 543a-550a. [Mantıku'l-mûcezz]

İbn Sînâ, “Nüket fi'l-mantık li'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebî Alî İbn Sînâ”, Nuruosmaniye 4894, İstanbul: 540b-541b. [en-Nüket fi'l-mantık]

İbn Sînâ, “Bilimlerin Anlatımı (el-Hikmetü'l-Meşrikiyye'den)”, (Nşr. ve Çev. M. C. Kaya), https://www.academia.edu/38807381/%C4%B0bn_S%C3%AEn%C3%A2_Bilimlerin_Anlat%C4%B1m%C4%B1_el_Hikmet%C3%BCI_me%C5%9Fr%C4%B1kiyyeden_On_Philosophical_Sciences_, 8.12.23'te bakıldı.

İbn Sînâ (1313), “Fî ma'rifeti'l-eşyâ”, *Şerhü'l-Hidâyetü'l-Esiriyye*, Molla Sadra, Tahran: Aka Mirza Hasan Matbaası: 327-329. [en-Nüket fi'l-mantık]

İbn Sînâ (1328/1910), “Mantıku'l-Meşrikiyyîn”, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık*, (Nşr. M. el-Hatîb ve A. Katlân), Kahire: Matbaatu'l-Müeyyid.

İbn Sînâ (1952), *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, (Thk. M. el-Hudayri, G. Anawati, F. el-Ehvânî), Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye.

İbn Sînâ (1956), *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân*, (Thk. E. Afîfi), Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye.

İbn Sînâ (1960), *eş-Şifâ: İlâhiyyât (1)*, (Thk. G. C. Anawati, S. Zâyed), Kahire: el-Heyetü'l-âmmе li-şüûni'l-metâbii'l-emîriyye.

İbn Sînâ (1960), *eş-Şifâ: İlâhiyyât (2)*, (Thk. M. Y. Mûsâ, S. Dünyâ, S. Zâyed), Kahire: el-Heyetü'l-âmmе li-şüûni'l-metâbii'l-emîriyye.

İbn Sînâ (1964), *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kiyâs*, (Thk. S. Zayed), Kahire: el-Hey'etü'l-Âmmе li-şüûni'l-metâbii'l-emîriyye.

İbn Sînâ (1974), *Kitâbu'l-Hidâye*, (Thk. M. Abduh), Kahire: el-Mektebetü'l-Kahire el-Hadise.

İbn Sînâ (1974), “İbn Sînâ'nın ‘On Sorunun Karşılıkları’ (Ecvibe an aşere mesâil)”, (Çev. M. Türker Küyel), *Beyruni'ye Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 103–112.

İbn Sînâ (1975), *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*, (Thk. G. K. Anawati, S. Zayed), Kahire: Heyetü'l-Mısıriyyeti'l-âmmе li'l-kitâb.

- İbn Sînâ (1985), *Kitâbu'n-Necât*, (Ed. M. T. Dânişpazuh), Tahran.
- İbn Sînâ, (1412/1992), *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat*, (Thk. A. Umeyre), c. 1, Beyrut: Dâru'l-ceyl.
- İbn Sînâ (2003), “el-Mûcezü'l-evsat fi'l-mantık”, (Thk. M. F. Demirci), *İbn Sînâ'nın 'el-Mucze fi'l-mantık' Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Sînâ (2005), *İşâretler ve Tembihler*, (Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2005), *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, (Çev. E. Demirli ve Ö. Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2006), *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, (Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2006), *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler*, (Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2007), *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, (Thk. M. Salih), Beyrut: Dâru'l-Hâdî.
- İbn Sînâ (2009), “el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık”, (Haz. H. Takçı), *İbn Sînâ'nın el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Sînâ (2013), *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, (Çev. K. Şenel), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2013), *Dânişnâme-i Âlâî*, (Çev. M. Demirkol), İstanbul: TYEK.
- İbn Sînâ (2013), *eş-Şifâ: Metafizik I*, (Çev. Ö. Türker ve E. Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2021), *eş-Şifâ: en-Nefs*, (Çev. M. Z. Tiryaki), Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi.
- İbnü'n-Nedîm (2019), *el-Fihrist*, (Çev. R. Şeşen), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- el-Kâtibî el-Kazvînî (2017), “er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye (Mantık Kaideleri Hakkında Şemsiyye Risâlesi)”, Özpilavcı, F., *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, İstanbul: Litera Yayıncılık: 49-195.
- Kaya, H. (2013), *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaya, M. C. (2012), “Şukûk alâ Uyûn: Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27: 29-67.

Kaya, M. C. (2020), “İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmi'l-hikme ve tafsilihâ'sı Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1: 1-40.

Kutbüddin er-Râzî (2004), “er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk”, *Risâletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk*, (Nşr. Mehdî Şeriatî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Lameer, J. (2006), *Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi (Ca 1571-1635) al-Risâla fi l-tasawwur wa-l-Tasdîq*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.

Olympiodorus (2018), “Introduction to Philosophy”, (Çev. S. Gertz), *Elias and David: Introductions to Philosophy Olympiodorus: Introduction to Logic*, London/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Academic: 191-242.

Özturan, M. (2015), “Seyyid Şerif Cürcânî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2: 101-38.

Özturan, M. (2020), *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*, İstanbul: Klasik.

Özturan, M. (2020), “Taşköprülüzâde'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir mi?”, Fazlıoğlu, İ., Üçer, İ. H. (Ed.), *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, İstanbul: İlem.

Özpilavcı, F. (2009), “Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/19: 105-149.

Philoponus (1897), “In Aristotelis libros de anima commentaria”, (Ed. M. Hayduck), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 15, Berlin: Reimer.

Philoponus (1905), “Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria”, (Ed. M. Wallies), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 13.2, Berlin: Reimer.

Philoponus (1909), “In Aristotelis analytica posteriora commentaria”, (Ed. M. Wallies), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 13.3, Berlin: Reimer.

Philoponus (2000), *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*, (Çev. W. Charlton), Ithaca, New York: Cornell University Press.

Philoponus (2008), *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*, (Çev. R. McKirahan), London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury.

- Plato (1903), “Meno”, Burnet, J. (Ed.), *Platonis opera*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press.
- Platon (1994), *Menon*, (Çev. A. Cevizci), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- el-Rouayheb, Kh. (2022), *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, (Çev. Y. Daşdemir), İstanbul: Klasik.
- Simplicius (1882), “Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria”, (Ed. M. Hayduck), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 11, Berlin: Reimer.
- Simplicius (1907), “Simplicii in Aristotelis categorias commentarium”, (Ed. K. Kalbfleisch), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 8, Berlin: Reimer.
- Simplicius (2003), *On Aristotle Categories 1-4*, (Çev. M. Chase), London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Simplicius (2013), *On Aristotle On the Soul 3.6-13*, (Çev. C. Steel, A. Ritups), London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Strobino, R. (2021), *Avicenna’s Theory of Science: Logic, Metaphysics, Epistemology*, Oakland (California): University of California Press.
- Taşköprîzâde Ahmed Efendi (2017), “Fethu emri’l-muğlak fi mes’eleti mechûli’l-mutlak”, (Thk. ve Çev. H. Kuşlu), *Mantık Risaleleri*, (Thk ve Çev. B. Kepekçi, M. Özturan ve H. Kuşlu), İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları: 107-163.
- Taşköprîzâde Ahmed Efendi (2017), “Risaletü Gâyeti’t-Tahkîk min Taksîmi’l-‘İlm ile’t-Tasavvur ve’t-Tasdik”, (Thk. ve Çev. M. Özturan), *Mantık Risaleleri*, (Thk ve Çev. B. Kepekçi, M. Özturan ve H. Kuşlu), İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları: 107-163.
- Tekin, Alaattin (2022), *Ebü’l-Ferec Abdullah İbnü’t Tayyib’in Eisagoge ve Categorias Şerhi*, Doktora Tezi, Diyarbakır, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tekin, Ali (2017), *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî’de Burhân Teorisi*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Türker, Ö. (2019), “Kutbüddin er-Râzî’de Tasdik Kavramı ve Felsefî İçeriği”, *Nazarîyat*, 5/2: 1-19.
- Wolfson, H. A. (1943), “The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents”, *The Muslim World*, 33/2: 114-128.

Yaltkaya, M. Ő. (2009). “İbni Sînâ’nın İbni Ebi Usaybia’nın *Tabakât*’ındaki Hal Tercemesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Ankara: AKDITYK Türk Tarih Kurumu Yayınları: 501-539.

