



ARAŞTIRMA MAKALEŐİ

İBN SİNÂ'NIN CEHÂLET TEORİŐİ

Ömer Mahir Alper*

Atf: Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'nın Cehâlet Teorisi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017): 7-34, <http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0008>

Makale gönderim tarihi: 19.07.2017

Makale kabul tarihi: 13.11.2017

Öz

İslâm felsefe geleneğinde birçok filozof tarafından ele alınıp tartışılan "cehâlet (cehl) sorunu", bilgi teorisi kadar mantık, psikoloji ve ahlâk felsefesi gibi alanlarla da yakından irtibatlı önemli bir meseledir. Klasik dönem İslâm filozofları (felâsife) arasında – pek çok meselede olduğu gibi- bu mesele hakkında da en kapsamlı açıklamalarda bulunan filozofun İbn Sînâ (ö. 429/1037) olduğu söylenebilir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın cehâlet görüşünün bütüncül bir biçimde ortaya konulması, bugüne kadar İslâm felsefe tarihçileri tarafından ihmal edilmiş görünmektedir. Bu makale, İbn Sînâ'nın cehâlet görüşünü çeşitli boyutlarıyla ele almayı ve analiz etmeyi amaçlamakta ve onun bu meseleyle ilgili yaklaşımının bütüncül bir resmini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Bilgi, Cehâlet, Nefs, Mutluluk.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, 34080, Türkiye, omahir@yahoo.com, Orcid ID: 0000-0002-9170-418X

Extended Abstract

Avicenna's Idea of Ignorance

The issue of ignorance (*jahl*), which has been dealt with by many Islamic philosophers in the history of Islamic philosophy, is related to not only epistemology but also logic, psychology, and ethics. We can say that the most elaborate account of "ignorance" in the early Islamic philosophy appears in the works of Avicenna (d. 429/1037). However, it seems that Avicenna's idea of ignorance has not yet been extensively studied. The purpose of this article is to study and present Avicenna's view of ignorance, focusing on its important aspects.

In his *Kitāb al-Burhān* of *al-Shifā*, which is one of the logical books of the *Shifā* compilation, Avicenna defines ignorance as the soul's illness (*maraḍun nafsāniyyun*). Knowledge is not inherent in humans; however, it is gained over time, and is added to human soul. With the attachment of knowledge to the soul, humans achieve perfection. Thus, we can say that humans are potentially knowledgeable and actively ignorant at birth. This active ignorance, in other words, simple ignorance, is not what is described as an illness by Avicenna.

Avicenna describes another type of ignorance that is not simple, but is rather added to the soul. In other words, this type of ignorance is not inherent to the soul and, in this respect, is additional to the soul in the same way as knowledge is. This ignorance, which is also called composite (*murakkab*) ignorance, is temporally posterior to or comes after the soul comes into existence.

While simple ignorance is a state of pure deficiency of knowledge, composite ignorance is the deficiency attached with a belief that is contrary to the popular meaning of knowledge. Its combined nature is what causes its ill-nature.

Another difference between simple and composite ignorance is that of awareness; it is possible for someone with simple ignorance to be aware of his/her lack of knowledge and to eventually seek knowledge as a result of this awareness. At this point, simple ignorance opens a passage to knowledge. It can be claimed that awareness of one's own ignorance is the beginning of wisdom.

Avicenna exemplifies, through many examples, how composite ignorance is related to mistakes made in syllogistic forms. Examples of synonymous middle terms and mistakenly distributed middle terms, also demonstrate that the art of logic is critical to avoid composite ignorance.

It is, thus, no surprise that his evaluation also addresses dialectical debate (*jadāl*) and regards the mentioned-method as an explicit source of combined ignorance. As per Avicenna, using misused and ambiguous terminology and mistakes in the form of



sylogism are in the very essence of dialectical debate. *Burhân* (demonstration), on the other hand, represents perfection in the form and content of syllogism.

Another classification of ignorance is due to the conceptuality (*tasawwurî*) and assertiveness (*tasdiqî*) of ignorance. Some philosophers claim that conceptual ignorance can take only the simple form. And, only composite ignorance is obtained in the assertive form.

Avicenna also speaks of the idea of particularity about ignorance. The particular ignorance maintains that something which is potentially known can be actively unknown as well.

The ethical dimension of the issue of ignorance is more explicit when we reach the discussions in the *Adhawiya* where Avicenna connects the types of ignorance to degrees and stages of humans in afterlife. In this respect, ignorance is connected to the level of a human being's self-realization in terms of practical and theoretical dimensions, and this ignorance is a defining factor for the future life of humans.

In conclusion, Avicenna's theory of ignorance is developed in relation to epistemology, logic and ethics. Ignorance is defined as an illness of the soul, an illness which is to be treated by logic. Additionally, composite ignorance when not treated, causes one to be subject to eternal punishment even if the human achieves some level of ethical perfection. When a human is aware of the ways to reach his or her perfection, and ,still chooses ignorance over perfection, despite possession of this awareness, then this human will be punished in afterlife.

Keywords: Avicenna, Knowledge, Ignorance, Soul, Happiness



I

İbn Sînâ (ö. 429/1037), insana özgü kemâl ve yetkinliği her şeyden önce bilgiye (‘ilm) dayandırır. Bu sebeptendir ki, onun temel projesi, evrensel ve değişmez nitelikteki bilginin sistemli bir sunumunu ihtiva ettiği kadar insanı “ebedî bir helâk”^{e1} götürebilecek ‘cehâlet hastalığı’na karşı da kapsamlı bir ‘şifa’ teklifini içerir. Özellikle mantığa dair kaleme aldığı muhtelif eserlerinde cehâlet konusunu özgün bir biçimde inceleyip tartışan İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-Burhân (İkinci Analitikler)* kısmında cehâleti, Platon² (ö. ykl. 347 M.Ö.) gibi “nefsânî (ruhsal/psşik) bir hastalık (maradun nefsâniyyün)” olarak mütalaa eder. Bu bağlamda o, ‘cehâlet hastalığı’nun anlamını ve sebebini şu sözleriyle açıklar:

O [cehâlet], nefsânî bir hastalıktır; zira her şeyin sıhhati, ya sadece zâtî mizacı ve aslî fitratı üzere mevcut olmasıdır ya da bununla birlikte ikinci bir kemâlî kazanmış olmasıdır. Bu [ikincisi], sağlıklı mizacı üzere var olmakla beraber güzel ve kuvvetli olan kimse[nin durumu] gibidir. Sihat, sadece bedensel mizaçta değildir; aynı zamanda terkiptedir de. Zira bedenın sıhhati, [1] mizacın mutedil oluşunda ve [2] terkin düzenliliğindedir. Sihatın kemâlî ise, bu iki bedensel duruma [yeni bir takım] şeylerin bitişmesidir ki, bunlar, bu iki durum vasıtasıyla bedenın kendilerine istidatlı hale geldiği güzellik, sağlamlık ve kuvvetlilik gibi şeylerdir. Aynı şekilde nefsin sıhhati de iki türdür. Birincisi, nefsin ilk fitratı, söz gelişi aslî mizacı üzere olması ve onda uygunluğun ve yatkinliğin haricinde bir mananın bulunmamasıdır. İkincisi ise, nefiste kemâle ilişkin bir takım ilavelerin hâsıl olmasıdır ki, nefis [esasen] bu birinci sıhat vasıtasıyla bu ilavelere istidatlı hale gelmektedir. İşte bu [kemâle ilişkin ilave] şeyler, hakikî ilimlerdir. Nasıl ki bedende fitratının iktiza etmediği garip bir şey meydana

¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dârü’l-Me’ârif, ts.), III, 309.

² Platon, *Küçük Hippias* diyalogunda, İbn Sînâ’da olduğu gibi bir açıklama yapmasa da, nefse ait bir hastalık olarak cehâlete göndermede bulunur; bkz. Plato, *Lesser Hippias, The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 211 (373^a). Aristoteles (ö. 322 M.Ö.) ise, *Metafizik*’te, tedavi edilebilir zihinsel bir durum olarak bilgisizliğe atf yapar; bkz. Aristotle, *Metaphysics*, çev. Hugh Lawson-Tancred (England: Penguin, 1998), 98-99 (IV 1009^a). Câhil ve sapkın şehirlerin oluşumunu, bir takım bozuk kadim görüşlere dayalı dine dayandıran (Fârâbî, *Ârâu ehli’l-medineti’l-fâzıla ve muzâddâtihâ*, nşr. Ali Bû Melhem (Beirut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1995), 147) Fârâbî (ö. 339/950-1) de, erdemli olmayan ve gerçek mutluluğa yönelmeyen câhil şehir halkının işlediği bir takım düşük fiillerden dolayı kapıldıkları ruhsal hastalıktan söz eder. Nefislerini kemâle erdirememiş, akılları heyûlânî düzeyde kalmış bu tür ruh hastaları (marda’l-enfüs), tahayyüllerinin bozukluğu sebebiyle düşük fiillerden ve yapıardan zevk alır hale gelirler. Hatta bunlar, böyle bir ruhsal hastalığa düştüklerinin bilincinde de değildirlir. Aksine nefislerini sağlıklı ve erdemli bile zannederler. Böylece bu tür kimseler, ne bir mürşide ne de bir öğreticiye kulak verirler. Fârâbî, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi’i’l-mevcûdât*, thk. Fevzi M. Neccâr (Beirut: Dârü’l-Meşrik, 1993), 82-83. Yine o, bir başka eserinde nefis hastalığı (maradu’n-nefs) terimini kullanır ve doğrudan cehâlete bir göndermede bulunmamakla birlikte bu hastalığı, nefsin yapı ve karakterinin, daimi olarak kötü ve çirkin fiillerin işlenebileceği bir hale bürünmesi şeklinde tarif eder. Bkz. Fârâbî, *Fusûlün münteza’a*, thk. Fevzi M. Neccâr (Beirut: Dârü’l-Meşrik, 1993), 23.



geldiğinde ve bu şey, fitratının gerektirdiği şeyi ve bizatihi ona ait fiilleri engellediğinde beden hasta olursa; aynı şekilde, nefis de, aslı fitratı üzerine dayanması icap eden şeye aykırı bâtil görüşlere inandığında hasta olur. Bu cehâlet, mürekkep diye isimlendirilir. Çünkü bunda, bilgiye aykırılık ve karşıtlık vardır.³

Yukarıdaki ifadelerden de çıkarılabileceği gibi, Platoncu yaklaşımın aksine İbn Sînâ, insanî nefsin, ilk yaratılışında bir bilgi sahibi olmadığını, nefsin bilgiden hâli bir tarzda vücut bulduğunu düşünür. Ona göre bilgi, nefiste sonradan hâsıl olur. Bir başka ifadeyle bilgi, insan nefsinin yetkinleştiği ilave bir özelliktir. Bu demektir ki, insanî nefsin yetkinleşmesi, ilimlerin kazanılmasına bağlı olup böyle bir kazanımın gerçekleşmesi de – peygamberler istisna edilirse – belirli bir çabayı, hazırlığı ve süreci gerektirmektedir. Benzer bir durum, cehâlette de geçerlidir. İnsan ilk yaratılışında bilgiye istidatlı olmakla birlikte, bilgiden yoksun bir şekilde varolur. Bundan dolayıdır ki, insan, ilk varoluşunda bilfiil câhil iken bilkuve âlimdir. İnsanın bilgiye dönük bu potansiyeli, ilk varoluşunda bilgiden yoksun, yani câhil olmasına rağmen, onun bu cehâletinin hastalık olarak görülmesini engeller. Farklı bir şekilde belirtmek gerekirse İbn Sînâ düşüncesinde insanî nefis, ilk yaratılışındaki bilgisizliği yönünden 'hasta' olarak telakki edilmez. Zira bu durumdaki nefis, henüz bilgisiz olsa da bilgiyi elde etmeye yönelik bir istidada sahiptir. Cehâleti çeşitli türlere ayıran İbn Sînâ, hastalık olarak gördüğü cehâleti, 'kazanılmış cehâlet'e hasreder ki, yukarıdaki pasajda aktarıldığı üzere, o; buna cehl-i mürekkep adını verir.

Bilgi, nasıl nefiste sonradan meydana gelen ilave bir nitelikse, aynı şekilde İbn Sînâ tarafından hastalık olarak görülen cehâlet de nefise sonradan eklenir. Bir başka ifadeyle bu tür bir cehâleti kişi, sonradan kazanır. Bu kazanılmış cehâlet, bilgiye karşıt ve aykırı bir biçimde insanın yanlış ve bâtil düşünceleri edinmesiyle, bu tür düşüncelerin nefiste bir inanç olarak vücut bulmasıyla ortaya çıkar. Bu sebeple İbn Sînâ'nın, en kapsamlı felsefî eserlerinden biri olan *eş-Şifâ'*ya böyle bir adı vermesi, hakikî ilimleri ortaya koymak sûretiyle nefsi cehâlet hastalığından kurtarmayı ve onu iyileştirmeyi hedeflemesinden dolayıdır. Diğer bir deyişle İbn Sînâ'nın tıbbın dışında kalan alanlarda yazılmış felsefî bir eseri *eş-Şifâ'* diye adlandırması, onun, hastalığı bedensel ve ruhsal olarak ikiye ayırarak cehâleti ruhsal hastalık içerisinde ele almasından neşet etmektedir.

II

İbn Sînâ, en önemli mantık çalışmalarından biri olan *el-Burhân*'da⁴, cehâletin tek bir sınıf olmadığını altını çizer. Buna göre cehâlet, -kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar

³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1956), 214-215.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 214.



geri götürülebilecek bir şekilde⁵ en temelde “basit cehâlet (mine'l-cehl mâ hüve basît)” ve “mürekkebe cehâlet (mine'l-cehl mâ hüve mürekkebe)” olmak üzere ikiye ayrılır.⁶ Bilgisizliğin yalınlığına göndermede bulunan basit cehâlet, sadece nefiste bilginin olmamasını (ve-hüve 'ademü'l-'ilm fi'n-nefsi fekat) işaret eder. Burada salt bir

⁵ Platon, *Yasalar (Nomoi)* adlı eserinin IX. Kitap'ında iki tür cehâletten söz eder. Bunlardan “biri, [yasa koyucunun] küçük yanlışlarının nedeni saydığı “yalın” bilgisizlik; öteki de, “çifte” bilgisizlik; örneğin, insanın bilgisizliğinden ötürü bilmemekle kalmayıp, kesinlikle bilmediği konularda derin bilgi sahibi olduğu düşüncesiyle kendini bilge sanması...”. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), II, 132 (IX, 863^{a-d}). Ayrıca o, cehâletin birçok türünün bulunduğunu kaydettiği Sofist diyalogunda, şu tespiti yapar: “Bir kişi, bilmediği halde bildiğini düşündüğünde bu, aklın tüm yanlışlarının büyük kaynağı olarak tezahür eder”. Platon, *Sophist, The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 972 (229^{a-d}). Aristoteles ise, *Organon'un İkinci Analitikler*'inde cehâleti, biri bilginin yokluğu; diğeri de nefsin kazanmış olduğu bir hâl olmak üzere iki anlamda kullanır. O, bu ikinci anlamdaki cehâletin ise, dedüksiyon yoluyla meydana geldiğini ileri sürer. Bkz. Aristotele, *Posterior Analytics, The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. Jonathan Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995), I, 130 (I 16, 79^b 23-25). Dahası o, belirtilen metinde ikinci anlamdaki cehâletin muhtelif tarzlarda beliren örneklerini de ortaya koyar. İbn Sinâ'nın cehâlet bölümlenmesinin bu geleneğe dayandığı ve oradan beslendiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sinâ'nın bu geleneği aştığı ve kendine özgü kapsamlı bir cehâlet teorisi geliştirdiği görülmektedir.

⁶ İbn Sinâ'daki bu ayırım, kendisinden sonra İslâm düşünce geleneğinde yaygın bir biçimde kullanılmaktadır; örnek olarak bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 84; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 350; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), I, 599. Sadreddin eş-Şîrâzî (ö. 1050/1640) de *Esfâr*'da, cehâleti basit cehâlet ve mürekkebe cehâlet olmak üzere ikiye ayırır. O, bu ayırımı bilgiye de tatbik ederek onu da basit bilgi ve mürekkebe bilgi olmak üzere iki şekilde ele alır; bkz. İbrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2010), 141-142. Bu düşünürlerden daha önce Râğib el-İsfahânî (ö. 452/1060 ?) *el-Müfredât*'ında, İbn Sinâ'daki basit cehâlet ve mürekkebe cehâlet adlandırmasında bulunmakla birlikte cehâletin türlerine ilişkin yapmış olduğu açıklamalarda İbn Sinâ'ya yakın durur. el-İsfahânî, cehâleti üç kısma ayırır. Bunlardan birincisi, nefsin bilgiden yoksun olması anlamındaki cehâlettir ki, bu, İbn Sinâ tarafından basit cehâlet olarak adlandırılmıştır. İsfahânî'ye göre bu asıldır. İkincisi ise, bir şeye bulunduğu durumun hilafına olmak üzere inanmaktır ki, bu, İbn Sinâ'da mürekkebe cehâlet olarak adlandırılan bilgisizlik türü kapsamında değerlendirilebilir. Bunların dışında üçüncü tür cehâlet de söz konusudur ki, bu, ister doğru ister yanlış bir inanca sahip olunsun, yapılması hak olanın hilafına bir fiilde bulunmaktır; bilerek namaz kılmayı terk eden kişinin fiili gibi. Bkz. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, haz. Muhammed ez-Zuhrî el-Ġamrâvî (Kâhire: el-Matba'atü'l-Meymeniyye, 1324), 100. Aristoteles'in *Metafizik* yorumunda İbn Rüşd (ö. 955/1198) de, İsfahânî'de olduğu gibi, cehâlet konusunda İbn Sinâ'nın terminolojisini tam olarak kullanmamakla birlikte muhteva olarak onun cehâlet anlayışına benzer bir görüş sergiler. Bu çerçevede İbn Rüşd, iki sınıf cehâlete göndermede bulunur. Birincisi, salt bilginin yokluğu durumudur ki, bu, İbn Sinâ'da basit cehâlete karşılık gelmektedir. İbn Rüşd, böyle bir cehâleti İbn Sinâ gibi, 'adem (el-cehl ellezî hüve 'ademü'l-'ilm) ve selb (cehl 'alâ tarîki's-selb) kelimeleriyle ortaya koyar. İbn Rüşd'e göre, mesela, basit cehâlet hakkında akıl, herhangi bir tasavvurda bulunmadığında bu tür bir cehâletten söz edilir. Bir başka ifadeyle buradaki cehâlet salt tasavvurun yokluğudur. İkincisi ise, hata ve yanlışla düşülerek kazanım/edinim yoluyla meydana gelen cehâlettir ki, İbn Rüşd bunu, meleke yoluyla meydana gelmiş cehâlet (cehl 'alâ tarîki'l-meleke) olarak belirtir. Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîrû Mâ Ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges (Tahrân: İntişârât-i Hikme, 1999), II, 1227, 1229. İbn Sinâ'dan önce Fârâbî de, *Burhân Kitâbı*'nda cehâleti farklı bir tarzda iki sınıfa ayırır: (1) Bilincinde olunan cehâlet ve (2) ilim olduğu zannedilen cehâlet. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 53-54.



'yoksunluk/yokluk' durumu vardır. İbn Sînâ tarafından bu durum "nefsin bir konu hakkında doğru ya da yanlış her hangi bir görüşe (re'y) sahip olmaması" şeklinde tanımlanır. Bu tür bir cehâlet, belirli bir akıl yürütme ya da kıyas yoluyla kazanılmış değildir. Aksine bu, sadece bilginin bulunmadığını (selbü'l-ilm) ve nefsin ondan hâli olduğunu (huluvvü'n-nefsi 'anhu) anlatır.⁷

İbn Sînâ, isim vermeksizin, bazı kimselerin basît cehâletin kıyas yoluyla kazanıldığını iddia ettiklerini kaydeder ve bunları eleştirerek bu türden bir cehâletin 'kazanılmış' olamayacağını ortaya koyar. O, bu noktada şu iki karşıt iddiaya yer verir:

Birinci iddia: "Delillerin denklığı (tekâfü'ü'l-hucec) basît cehâleti gerektirir".

İbn Sînâ, bu iddia hakkında daha fazla bilgi vermez. O, sadece karşıt görüşte olanların varmış oldukları böyle bir sonucu aktarır. Bununla birlikte bu sonucu tam kıyas formunda şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Her hüküm vermeyi engelleyici, basît cehâleti gerektirir.

Delillerin denklığı, hüküm vermeyi engelleyicidir.

O halde delillerin denklığı, basît cehâleti gerektirir.

Böyle bir kıyas, form olarak elbette geçerlidir. İbn Sînâ'nın, buradaki kıyasın biçimine karşı çıkması söz konusu değildir. Ancak onun, burada, kıyasın maddesine, yani kıyasın içeriğine ve öncüllerinin doğruluğuna yönelik bir itirazı olduğu anlaşılmaktadır. Daha net bir şekilde belirtmek gerekirse, İbn Sînâ, bu kıyasta yer alan birinci öncülün -ve buna bağlı olarak da sonucun- doğruluğunu kabul etmemektedir. Zira birinci öncül, hüküm vermeyi engelleyici tüm etkenlerin, dolayısıyla da delillerin denklığının basît cehâleti ortaya çıkardığını, kişide basît cehâleti doğurduğunu söylemektedir. Oysa bu görüş, yanlıştır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre hüküm vermeyi engelleyici etken (burada delillerin denklığı), kişiyi cahil yapmamakta, yani ona cehâlet denilen bir özelliğin ilave olmasına sebebiyet vermemektedir. Bir başka ifadeyle delillerin denklığı, hüküm vermeyi engelse de, kişiyi cahil kılan, onda sonradan cehâletin meydana gelmesine yol açan bir

⁷ İbn Sînâ gibi cehâleti basît ve mürekkep olmak üzere ikiye ayıran Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), basît cehâleti, yine İbn Sînâ gibi, "bilginin yokluğu" olarak tanımlar. Fakat o, buna "âlim olması mümkün olan nesnede (bilginin yokluğu)" kaydını getirir. Ona göre bu kayıt önemlidir. Zira cehâlet mutlak anlamda bilginin yokluğu değildir. Bir başka ifadeyle, her bilgi sahibi olmayan câhil değildir. Ona göre burada önemli olan, bilgi sahibi olabilecek bir kimsede bilginin olmaması hususudur. Eğer bilginin yokluğu mutlak olarak cehâletin tanımı kabul edilirse, bu durumda cansız nesnelerin de câhil diye nitelenmesi gerekir. Çünkü onlarda da bilgi yoktur. Cansızlar için bu nitelik kabul edilemeyeceğine göre, böyle bir kayda ihtiyaç vardır. Bkz. Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 1423/2002), I, 111. Aynı şekilde İcî de (ö. 756/1355) cehâleti basît ve mürekkep olmak üzere ikiye ayırmakta ve Âmidî'de olduğu gibi basît cehâleti, "âlim olması mümkün olan nesnede bilginin yokluğu" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 143.



etken değildir. Aksine delillerin denkliği, zaten cahil olan kişideki cehâletin sabit kalmasını ve ondaki bu özelliğin muhafazasını temin etmektedir. Yoksa bu, insan nefsinin, daha önce mevcut değilken cehâleti sonradan kazanmasını sağlamamaktadır. Öyleyse delillerin denkliğinden hareketle, cehâletin kıyas yoluyla kazanılmış olduğu iddia edilemez. Böyle bir iddia açıkça hatadır.

İkinci iddia: “Yanlış görüş delillerle çürütülüp de doğru görüş, yanlış görüşün çürütülmesiyle açık hale gelmediğinde, böyle bir durum, salt bilginin bulunmaması demek olan basit cehâleti gerektirir ki, bu da kıyasla olur”.

İbn Sînâ'ya göre bu iddia da doğru değildir. Çünkü mezkûr durumda, gerçek anlamıyla kıyastan dolayı meydana gelen bir cehâlet söz konusu edilemez. Bir başka ifade ile burada bizzat kıyastan doğan bir cehâlet zuhur etmemiştir. Çünkü bu iddia çerçevesinde belirtilen kıyas, bizzat bozuk görüşün bâtil olduğunu göstermektedir. O, bâtil olduğunda ve ortada başka bir görüş de bulunmadığında, nefis, önceki hâlinde olduğu gibi kesin bir biçimde bir görüşten yoksun kalmaya devam eder. Dolayısıyla kişinin, bir görüşün yanlış olduğunun ortaya çıkması sonucu elde ettiği bir cehâlet söz konusu değildir. Bu durum sadece, zaten cahil olan bir kişinin cahil kalmaya devam etmesi anlamına gelir. Yoksa önceden bir cehâlet yoktu da sonradan nefis, bu cehâleti kazanmış ve elde etmiş değildir. Öyleyse burada da “doğru söz şudur: bu cehâlet kazanılmaz”.

İbn Sînâ basit cehâlete dair yaptığı bu açıklama ve tartışmadan sonra cehâletin ikinci türünü oluşturan mürekkep cehâleti izaha girişir.⁸ Buna göre bu tür bir cehâlet, salt bir yokluk durumunu ifade etmez. Aksine bunda, bilginin yokluğuyla birlikte bilgiye zıt bir görüşün varlığı da söz konusudur. Bu tür bir cehâlet, kazanım ve edinim yoluyla meydana gelen bir cehâlettir. İşte esasen böyle bir cehâletin, basit cehâletten ayrılıp nefsânî bir hastalığa dönüşmesine sebep olan da onun bu bileşik yapısıdır.

Demek ki, mürekkep cehâlette iki temel unsur yer almaktadır: (1) Bilginin yokluğu ve (2) bilgiye karşıt ve zıt bir biçimde yanlış bir görüşe inanç. Bir başka ifadeyle bu cehâlet, ikili bir yapıya sahiptir: Nefsin bilgidен hâli olması ve bu 'hâli oluş'la birlikte bilginin zıddının nefiste meydana gelmesi. Öyleyse, böyle bir cehâletten söz edebilmek için sadece bilgi sûretinin insan nefsinde bulunmaması yetmemekte, aynı zamanda bilgi sûretine zıt bir sûrete inanılması ve buna dair bir görüşe de sahip olunması gerekmektedir. Mesela, kişi, insanî nefsin ölümsüz olduğunu bilmediğinde bu, basit cehâlettir. Fakat o, aynı zamanda nefsin ölümlü olduğunu düşünür ve buna inanırsa, nefsin ölümsüz olduğu bilgisine aykırı bir inanca sahip bulunduğu mürekkep

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 214-215; ayrıca bkz. *a.g.e.*, 166.



cehâlet içerisinde demektir. Çünkü böyle bir durumda kişinin nefsinde hem mezkûr konudaki bilgi yoktur hem de bu konudaki bilgi formuna aykırı bir forma inanmaktadır.

Bu bağlamda basît cehâlet ile mürekkep cehâlet arasında aynı zamanda bir farkındalık ayırımından söz etmek mümkün olmaktadır. Basît cehâlette kişi, belirli bir konudaki bilgi yokluğunun farkında olabilir. Mesela böyle bir kişiye nefsin ölümsüzlüğü konusunda bir soru sorulduğunda bu konuda bir bilgisinin bulunmadığının farkında olur ve gerekirse bunu itiraf eder. Hatta bu alandaki bilgi eksikliğini giderme yolunda bir çaba içerisine de girebilir. Böyle bir noktada, bilincinde olunan basît cehâlet, bilgiye aralanan bir kapı mesabesindedir. Bu yönüyle bilgisizliğin idraki, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi,⁹ bilginin ve gelişimin başlangıcını teşkil eder.

Oysa mürekkep cehâlette kişi, mezkûr soruya nefsin ölümlü olduğu şeklinde bir cevap verecektir. Çünkü o, gerçekten de bunun böyle olduğuna inanmaktadır. O, nefsin ölümsüz olduğu bilgisine zıt bir görüşe sahip olduğunu bilmediğinden dolayı bu konuda bir bilgisinin olmadığını da bilmemektedir. Böylece kişi, ikili ya da bileşik bir cehâlet taşımaktadır. O, bir yandan belirli bir konuda bilgi sahibi değildir; öte yandan da kendisinin o konuda bilgi sahibi olmadığını bilmemektedir. Bundan dolayı da herhangi bir bilgi edinme talebi ve çabası içerisine de girmemektedir. İşte böyle bir cehâlet türünün psikolojik, epistemolojik, etik, toplumsal vb. açılardan problemlili ve sorunlu bir hâl alması bu yüzden dendir.

İbn Sînâ'ya göre bu tür bir cehâlet, bazen başlangıçta vâki olur ve bir orta terim olmaksızın nefsin bu cehâlete kapılması ve ona tâbi olmasıyla gerçekleşir. Bu cehâlet bazen de kıyasa dayalı bir kazanımla var olur.¹⁰ Kıyasa dayalı olanın çeşitli şekilleri bulunmaktadır. Bu, ya orta terimi bulunmayan bir şeyde ya da orta terimi bulunan bir şeyde olur. Orta terimi bulunanda gerçekleştiğinde ya onda bulunan orta terim uygun (münâsib) şeylerdendir ya da uygun olmayan (garîb) şeylerdendir. Bunların tümünde de, ya orta terim, doğru kıyasın orta teriminin kendisidir ya da böyle değildir. Bu durumda ya olumsuz doğru onun karşıtı olur; böylece o, olumlu olur ve eğer tümel ise, sadece birinci şekilde gerçekleşir. Ya da olumlu doğru onun mukabili olur; böylece o, olumsuz olur ve eğer tümel ise, birinci şekilde ve ikinci şekilde gerçekleşir. İbn Sînâ bu ayrımları yaptıktan sonra, bunlara ilişkin çeşitli örneklerle kıyasa dayalı cehâletin mantıksal olarak nasıl ve nerelerde meydana geldiğini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar.¹¹

⁹ Aristotle, *Metaphysics*, 9 (I 982^b).

¹⁰ Bir Eş'arî kelamcısı olan Âmidî, "cehâletin hükümleri" başlığı altında, "ister basît cehâlet isterse mürekkep cehâlet olsun, nazar ve istidlâl yolu ile kulun, cehâleti kazanmaya güç yetiremeyeceği"ni söyler. Ona göre eğer nazar sahih olursa, bu durumda o, ilmi içerir, cehâleti değil. Yok, eğer nazar bozuk olursa, bu durumda da cehâleti içermez. "O halde kulun cehâleti nazar ve istidlâl ile olmaksızın Allah Teâlâ'nın, cehâleti onun için yaratmasıyla onda hâsıl olur". el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, I, 112.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 215-219.



Cehâlet meselesini eserlerinde daha ziyade mantık problemi olarak inceleyen İbn Sînâ, bu bağlamda mürekkep cehâletin en aşikâr iki sebebini de verir. Bunlardan **birincisi**, kıyastaki terimlerin, özellikle de orta terimin mefhumunun isim ortaklığından (iştirâkî'l-ism), yani eşsesli lafızlardan dolayı karışması ve karmaşıklaşmasıdır. Bir kıyasta yer alan iki öncülde lafız tek ve fakat mana muhtelif olduğunda aldanma ve yanılmanın ekserisi bu sebeple meydana gelir. Bunlardan **ikincisi** ise, kıyasın kuruluş durumu ve sözün şekli sonuç vermezken sonuç veren kipe benzediğinde kendini gösterir. İbn Sînâ, buna, kıyasın ikinci şeklinde iki olumlu öncülün kullanılmasını ve benzerlerini örnek olarak verir.¹²

İbn Sînâ'nın cehâletin sebepleri bağlamında birinci sırada üzerinde durduğu kıyastaki eşsesli lafız yanılımları ve hataları ile ilgili şöyle bir örnek verilebilir:

Suyun gözü vardır.
Gözü olan her şey görür.
O halde su da görür.

Bu kıyasta orta terim olan 'gözü' lafzı, birinci öncülde suyun kaynağı; ikinci öncülde ise, duyu organı olmak üzere farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Büyük ve küçük önermede aynı manada kullanılması gereken bu lafız, farklı anlamlarda alındığında böyle bir kıyasta dört terim kullanılmış olmaktadır. Bu ise, geçerli ve sahih bir kıyasın kural ve ilkelerine aykırı bulunmakta olup yanılmanın ve dolayısıyla da cehâletin bariz bir sebebi olmaktadır.

İbn Sînâ'nın cehâletin sebepleri noktasında yukarıda ikinci madde kapsamında vermiş olduğu 'iki olumlu öncül' örneği ise, anlaşılacağı üzere doğrudan kıyas şekilleri ile ilgilidir. Kıyas şekilleri genelde mantıkçılar tarafından dört türde ele alınmakta olup bunlardan ikinci şekil, orta terimin her iki öncülde de yüklem olduğu durumda ortaya çıkar. Bununla birlikte ikinci şeklin iki kuralı vardır. Bunlardan birincisi, iki öncülün birinin olumsuz olması; diğeri ise, büyük önermenin tümel halde bulunmasıdır. Bu şekilde şöyle bir örnek verilebilir:

Her at dört ayaklıdır.
Hiçbir insan dört ayaklı değildir.
O halde hiçbir insan at değildir.

Bu kıyasta 'dört ayaklı' terimi orta terim olup her iki öncülde de yüklemidir. Ayrıca ikinci şeklin bir gereği olarak iki öncülün biri olumsuz (burada ikinci öncül), büyük önerme ('Her at dört ayaklıdır') de tümeldir. Bu bakımdan böyle bir kıyasta her

¹² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 196.



hangi bir problem mevcut değildir ve dolayısıyla doğru bir sonuç vermektedir. İbn Sînâ'nın cehâlete yol açtığını belirttiği problem, ikinci şekildeki bir kıyasın kurallarına uyulmaması durumunda ortaya çıkmaktadır. Buna da şöyle bir örnek verilebilir:

Her kedi kaşınır.
Her insan kaşınır.
O halde her insan kedidir.

Böyle bir kıyas, elbette geçersiz ve sonuç vermez bir kıyastır. Zira öncüllerin biri olumsuz olması gerekirken her ikisi de olumlu olarak alınmış ve böylece 'dağıtılmamış orta terim yanlışı' işlenmiştir.¹³ İşte İbn Sînâ'ya göre bu ve benzeri kıyas yanlışı, mürekkep cehâletin en bariz sebeplerindendir. Bu bağlamda mantık ilmi, kıyasa dayalı cehâleti önleme ve bundan kaçınma bakımından da oldukça önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla bu durum, aynı zamanda, İbn Sînâ tarafından cehâletin niçin mantık ilmi bağlamında ele alındığının da nedenini vermektedir.

İbn Sînâ, mürekkep cehâletin açık sebepleri olarak gösterdiği iki sebepten birincisinin, yani lafız yanlışılarının matematiksel ilimlerde vâki olmadığını düşünür. Zira geometrik ilimlerdeki lafızların anlamları tahsil ile bilinmektedir. Dolayısıyla da onlarla kastedilen anlamın dışında bir anlamı vehmetme durumu ortaya çıkmaz. Aksine, burada her bir lafzın ya maksada göre anlaşılabilir bir anlamı ya da daha önce yapılmış tanımına göre anlaşılabilir bir anlamı vardır. Ayrıca o lafızların anlamları tahayyül edilebilir. Nasıl ki, o lafızların anlamları akılda anlaşılıyorsa, aynı şekilde vehim gücünde de bunların hayâli (imgesi) hâsıl olur. Böylece bunların hayâli, bu anlamların hakikatlerini sabitler ve muhafaza eder. Dolayısıyla da zihnin bunlardan ayrılıp başka anlamlara gitmesi mümkün olmaz. Kısacası, burada anlam karmaşası ve kargaşası ortaya çıkmaz. İşte "böyle bir durumda, orta terim, katlanmış (mudâ'af), yani bilinen iki şey için ayrıyla iki kere alınan tek bir şey olur; böylece zorunlu olarak sonuç verir".

Oysa İbn Sînâ'ya göre diğer ilimlerde, özellikle de 'cedel'de, böyle bir yardımcı yoktur. Aksine çoğu kere bunlardaki lafızlar ortak olup akli anlam, nefiste gizli ve derindedir. Bu anlamlara uygun gelecek hayâllerle desteklenmediğinden bunların zihinde sabitlenmesi ve muhafazası da söz konusu değildir. Dahası bazen zihindeki hayâl, bir anlama uygun düştüğü halde, maksat başka bir anlam olabilmekte ve dolayısıyla zihin maksattan sapıp bu hayâle gidebilmektedir. İbn Sînâ'ya göre hayâl, ilimlerde çok kez yanıltıcı iken matematiksel ilimlerde doğruya götürücü bir etkiye ve işleve sahiptir. İşte bu sebeptir ki, öğretimi zor olan matematiksel meselelerde öğretimin kolaylaştırılması noktasında hayâle yardımcı ve destek olması için harflerle

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 1974), 96-97, 129; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık* (Bursa: Asa Kitabevi, 1999), 178-180.



gösterilen bir takım duyulur şekiller oluşturulur. Diğer ilimlerde bundan sakınılmasına karşın matematiksel ilimlerde böyle bir sakınca söz konusu değildir. Diğer ilimlerde hayâlin yardımcı özelliği bulunmadığından ve onlarda lafızlar müşterek olup bunların anlamlarının açık seçik bir biçimde belirlenmesinde zorluk çekildiğinden zihin gerçek anlamdan sapabilmekte ve böylece cehâlet içerisine düşebilmektedir.¹⁴

Bilahare İbn Sînâ, matematiksel ilimlerin dışında kalan ilimlerde meydana gelen hata ve yanılığın biçimlerinin ikinci kısmına ilişkin olarak da açıklamalar yapar ve yine matematik ilimler ile cedel arasında bu bağlamda mukayeselerde bulunur. Buna göre matematiksel ilimlerde çoğu kez birinci şekil ve onun da birinci kipi kullanılır; bazen de ikinci kip¹⁵ kullanılır ki, gerçekten çok nadir durumlar dışında, kıyasın kuruluşundan kaynaklanan bir yanılma burada gerçekleşmez. Cedelde ise, çoğu kez, sehven ya da aldanma sebebiyle sonuç vermeyen kıyaslar kullanılır. Zira cedel, şekillerde ve kiplerde tasarrufta bulunmakta ve hakikî olan ile zannîyi birlikte kullanabilmektedir. Özellikle de o, ikinci şekilde iki olumludan oluşan bir kıyas yapısına yönelebilmektedir.¹⁶

Cehâletin sebeplerine ilişkin yaptığı bütün bu açıklamalarında İbn Sînâ'nın, cedeli ve cedelcileri hedef aldığı açıkça görülmektedir. O, cedel mantığını ya da cedelî yöntemi hata ve yanılığın önemli bir sebebi olarak ele almakta ve bunun nedenleri üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ, bir disiplin olarak cedelin, gerçekliği bütünüyle temsil eden bir bilgi sistemine ulaştıramayacağını iddia etmekte; bundan da öte onu, mürekkep cehâletin bariz bir kaynağı olarak değerlendirmektedir. Bu durum cedelî kıyasın her durumda yanlış sonuçlara yol açtığı anlamına gelmemektedir. Elbette onunla doğru sonuçlara varmak da mümkündür. Zira cedel maddesi itibariyle doğru öncüllere dayanabildiği gibi form itibariyle de geçerli bir kıyas yapısına sahip bulunabilir. Ancak İbn Sînâ'ya göre 'çoğu kez' cedelde kavram kargaşasına yol açabilecek bir takım terimler kullanılabilir; şu ya da bu şekilde kıyasın formuna ilişkin açık hatalar yapılabilir. Anlaşılan o ki bu durum; ona göre, bir disiplin olarak cedelin

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 196-197.

¹⁵ Kıyas şekilleri içerisinde en sağlam olan birinci şekil, kıyastaki orta terimin büyük önermede konu, küçük önermede ise yüklem olarak bulunduğu şekildir. Bu şekilden dört kip elde edilebilmektedir. Bunların en gözdesi olan birinci kip şöyledir:

Her O, B'dir.

Her K, O'dur.

Her K, B'dir.

İkinci kip ise, şu şekildedir:

Her O, B'dir.

Bazı K, O'dur.

Bazı K, B'dir.

Birinci şeklin iki kuralı vardır: Küçük önerme olumlu olmalıdır; büyük önerme ise, tümel olmalıdır; bkz. Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, 175-176.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 198. İbn Sînâ, bu açıklamaların devamında cedel ile matematik ilimler arasındaki farkları ortaya koymayı sürdürür ve özellikle de bunlar arasında döndürmeli analizde (et-tahlîl bi'l-aks) ve sentezde (et-terkîb) önemli farklar olduğunu tespit eder.



doğasında yer almaktadır. Bütün bir felsefî sistemiyle uyumlu bir tarzda İbn Sînâ, ekseriyetle cehâlete sebebiyet veren cedel yerine kesin bilgiye götüren burhânın önemine vurgu yapmakta ve cehâletten kurtuluşu ise, burhânî yönleme bağlılıkta görmektedir. Zira burhân, hem içerik hem de form itibariyle kıyastaki kemâlî temsil etmektedir.

III

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-Medhal* kısmında cehâleti –belirli bir yönünü dikkate almak suretiyle– farklı bir bölümlemeye¹⁷ tabi tutar. Buna göre, nasıl ki bilgi tasavvurî (kavramsal) bilgi ve tasdikî (önermesel) bilgi şeklinde iki kısma ayrılıyorsa; cehâlet de aynı şekilde tasavvurî ve tasdikî olmak üzere ikiye ayrılır. Zira "bir şey, iki yönden bilinmezdir: Tasavvur yönünden ve tasdik yönünden (eş-şey yüchelü min vecheyni ehadühümâ min ciheti't-tasavvur ve 's-sânî min ciheti't-tasdik)".¹⁸

İbn Sînâ, ilgili metninde bu görüşünü izah etmez. O, sadece bilmenin iki yönden mümkün olması gibi, cehâletin de iki yönden gerçekleştiğini belirtmekle yetinir. Fakat onun farklı bir boyuttan gerçekleştirdiği bu tasnifi, yukarıda ayrıntılı bir biçimde ele alınan basit cehâlet ve mürekkep cehâlet tasnifiyle birleştirildiğinde ve bu tasnif ışığında görüşleri analiz edildiğinde iki tür tasavvurî cehâletin ve iki tür de tasdikî cehâletin var olduğunu söylemek mümkün görünebilir. Dolayısıyla tasavvur ve tasdik açısından değerlendirildiğinde şu dört cehâlet türünden bahsedilebilir: (1) Tasavvurî basit cehâlet, (2) tasavvurî mürekkep cehâlet, (3) tasdikî basit cehâlet ve (4) tasdikî mürekkep cehâlet.

Ancak tam da bu hususta Muhammed Rızâ el-Muzaffer (1904-1964), *el-Mantık* adlı eserinde bir uyarıda bulunur ve tasavvurî cehâletin basit cehâlet ve mürekkep cehâlet olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılamayacağını belirtir. Ona göre tasavvurî cehâlet sadece basit olabilir. Oysa tasdikî cehâlet hem basit hem de mürekkep olabilmektedir. el-Muzaffer'e göre tasavvurî cehâletin sadece basit olabilmesinin sebebi, mürekkep cehâletin ancak tasdikle birlikte varolmasıdır.¹⁹ Dolayısıyla tasavvurî basit cehâletten (1)

¹⁷ İbn Sînâ'nın bir başka farklı bölümlemesi de onun, yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve fakat aslında *Enneadlar*'a dayanılarak oluşturulmuş Arapça *Usûlûciyâ* (*Teoloji*) adlı esere yaptığı yorumunda yer almaktadır. İbn Sînâ burada cehâletin iki türünün olduğunu belirtir (el-cehlü cehlân). Bunlardan biri, yüksek mertebede olana özgü cehâlet (cehlün limâ hüve fı'l-mertebetü'l-âliye); diğeri ise, düşük mertebede olana özgü cehâlettir (cehlün limâ hüve fı'l-mertebetü's-sâfile). Her ikisinin birbirinden farklı hükümleri olduğunu kaydeden İbn Sînâ, bunlar hakkında şunu kaydeder: "Yüksek olan bir şeyin künhü, bazen düşük olanın aczinden dolayı bilinmez; yoksa onun künhünün bilinmez olmasından dolayı değil. Düşük olan bir şeyin künhü de bazen özünde onun cüz'î künhünün bilinmez olmasından dolayı bilinmezdir". İbn Sînâ, *Tefsîrû Kitâbi Usûlûciyâ, Aristû 'inde'l-'Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978), 53.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal*, thk. G. C. Anavâtî, Mahmûd el-Hudayrî ve Fu'âd el-Ehvânî (Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1952), 17.

¹⁹ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık*, ta'lik: Gulâm Rızâ el-Feyyâzî, thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Arâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, K. 1421/Ş. 1374), 19.



söz etmek mümkünken, tasavvurî mürekkep cehâletten (2) söz edilememektedir. Zira bu ikincisinin gerçekleşebilmesi için tasavvur yanında bir de tasdik bulunmalıdır. Oysa tasavvurî cehâlette tasdik mevcut olmadığından böyle bir cehâletin mürekkep olanından bahsedilemez. Dolayısıyla yukarıda verilen dört tür cehâlet, şu üç tür cehâletle sınırlandırılmaktadır: (1) Tasavvurî basît cehâlet, (2) tasdikî basît cehâlet ve (3) tasdikî mürekkep cehâlet. Bu üç tür cehâleti şu şekilde açıklamak mümkündür:

Bir ismin anlamı ya da bir nesnenin mâhiyeti zihinde belirlediğinde, temessül ettiğinde veya resmolunduğunda o, tasavvur edilmiş olur; ‘insan’ın tasavvuru gibi. Bir kişi ‘insan’ adını zikrettiğinde gerçekten bunun anlamı kavranmış ya da bir gerçeklik olarak insanın mâhiyeti idrâk edilmişse, zihinde onun tasavvuru gerçekleşmiş ve böylece ‘insan’a ilişkin tasavvurî bir bilgiye sahip olunmuş demektir. Bununla birlikte eğer ‘insan’ın anlamı ve mâhiyeti zihinde yer etmemişse, muhatabın kullanmış olduğu bu ismin zihinde bir mefhumu yok ise, burada bu kavrama ilişkin bir bilgisizlik veya bilgi yoksunluğu var demektir ki; bu da tasavvurî bir cehâletin mevcudiyeti manasına gelir. Elbette bu durum, ‘tasavvurî basît cehâlet’tir (1). Böyle bir cehâlet kazanılmış ve öğrenilmiş bir cehâlet olarak da düşünülemez.

Genel manada tasdikî cehâlet ise, zihindeki kavramlar arası ilişkiler çerçevesinde kendini izhar etmektedir. Şöyle ki, zihindeki (hakikî) tasavvurlar arasında bir ilişki kurulup belirli bir yargıya ulaşılması neticesinde, tasdikî bilgi hâsıl olur. Mesela, ‘beyaz’ ve ‘araz’ kavramları arasında bir ilişki kurulup ‘her beyaz, arazdır’ gibi bir yargıya varılması neticesinde tasdikî bir bilgi meydana gelir. Fakat kişi, çeşitli sebeplerden dolayı böyle bir yargıya sahip değilse, yani zihninde bu konu ve meseleyle ilgili herhangi bir yargı bulunmuyorsa, böyle bir durumda ‘tasdikî basît cehâlet’ (2) söz konusudur. Çünkü zihinde, bir renk olarak beyazın araz olduğuna ilişkin her hangi bir görüş ve bilgi bulunmamaktadır. Burada salt bir tasdikî bilgi yokluğu vardır. Mesela bir kişiye beyazın araz olup olmadığı sorulup da o kişi bunu bilmediğini söylemiş olsa, bu durum, tasdikî basît cehâleti göstermektedir. Ancak, böyle bir soru karşısında ‘beyaz, araz değildir’, aksine ‘beyaz, cevherdir’ gibi bir cevap verilse; bu durumda ‘tasdikî mürekkep cehâlet’ten (3) söz etmek gerekir. Zira burada sadece beyazın araz olduğu şeklindeki tasdikî bilgi eksik olmayıp aynı zamanda beyazın araz olmadığı ya da onun cevher olduğuna ilişkin yanlış bir görüş ve inanç da söz konusudur ki, bu durum tasdikî cehâletin mürekkep hale dönüşmesinin sebebidir. Bu tür bir cehâlet de kazanılmış olup bunların asıl kaynağı, yukarıda ayrıntılı bir biçimde ortaya konulduğu gibi, özellikle akıl yürütme ve kıyaslarda gerçekleşen bir takım yapısal ve içeriksel yanlışlardır.

İbn Sînâ’ya göre tasavvurî cehâlet ile tasdikî cehâletin giderilerek bunların tasavvurî ve tasdikî bilgiye dönüştürülmesi ancak ‘kesb’ ile yani bilinmeyenin kazanılmasıyla (iktisâbü’l-mechûl) mümkün olur. İnsanın ilk fıtrati, tek başına bunu gerçekleştirmede yetersiz olduğundan öncelikle bu kesbin nasıl hâsıl olacağıın bilinmesi gerekir. İşte mantık ilminin yeri ve önemi de tam burada kendini göstermektedir. Zira



bilinmeyen kazandırıcısı (müksübü'l-mechûl), bilinen şeydir; bir başka ifade ile bilinmeyen, bilinene dayanılarak elde edilir. Bu durumda bilinenden hareketle bilinmeyen nasıl kazanılacağı, bilinenlerin bilinmeyen bilgisine götüreceği şekilde nasıl düzenleneceği ve yapılandırılacağı ve böylece zihnin belirli bir tertip üzere bilinenlerden bilinmeyenlere nasıl intikal edeceği ve benzeri konuların hepsi mantık ilminde ele alınmaktadır.²⁰ Bu çerçevede mantık, tasavvurlara ve tasdiklere sahih bir biçimde nasıl ulaşılacağına nesnel ve bilimsel ölçüt ve ilkelerini vermekle sadece basit cehâleti aşmaya yardımcı olmamakta; aynı zamanda tasavvur ve tasdiklerde yapılabilecek yanlışlara dikkat çekerek tasavvurî ve tasdikî mürekkep cehâletten kurtulmaya da katkı sağlamaktadır.

IV

Buraya kadar ortaya konulanlardan da açıkça anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, cehâletten kurtulmanın mümkün olduğunu düşünmekte ve bilinmeyen bilgisinin elde edilebileceği (kesbi) üzerinde ısrarla durmaktadır. Fakat burada şöyle bir soruyla karşılaşmaktadır: Bilinmeyen bilgisini talep eden kimse talep ettiği şeyi bilmiyorsa, elde ettiği şeyin talep ettiği şey olduğunu nasıl bilecektir? Bu çerçevede İbn Sînâ, *el-Burhân*'da, Platon'un *Menon* adlı diyalogunda geçtiği şekliyle Menon'un Sokrat'a sorduğu²¹ bir soruyu (paradoksu) aktarır ve daha sonra bunu cevaplamaya (çözümlemeye) girişir. Menon'un sorusu şöyledir: "Her hangi bir şeyin bilgisini talep eden kimse ya bildiğini talep eder ki, bu durumda onun bu talebi boştur; ya da bilmediği şeyi talep eder ki, bu durumda da ona eriştiğinde bunu(n o şey olduğunu) nasıl bilecektir? Böyle bir kişi, tanımadığı kaçak bir köleyi arayan (talep eden) kimseye benzer; onu bulduğunda onu tanımaz".²²

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal*, 16-18.

²¹ Platon'un *Menon* adlı diyalogu, Menon'un erdemin öğretilip öğretilmeyeceğine dair Sokrat'a sorduğu bir soruyla başlar. Diyalogun ilerleyen bölümlerinde ise Menon Sokrat'a, ne olduğu bilinmeyen bir şeyin nasıl araştırılacağını ve bulunan şeyin bilinmeyen, yani araştırılan şey olduğunun nasıl bilineceğini sorar. Sokrat, bunun hileli bir argüman olduğunu belirttikten sonra bu argümanı yeniden şu şekilde formüle eder: "Kişi ne bildiği şeyi ne de bilmediği şeyi bulmaya çalışabilir. O, bildiği şeyi araştıramaz, çünkü mademki o şeyi bilmektedir, bu durumda araştırmaya gerek yoktur. O, bilmediği şeyi de araştıramaz, çünkü bu durumda daha araştıracağı şeyi bile bilmemektedir". Plato, *Meno, The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 363 (80^a-81^a).

²² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 74. Daha önce Fârâbî de Menon paradoksunu (buradaki kaçak köle örneği hariç) aynen aktarmakta ve bunu, kendi bakış açısıyla çözümlemeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Fârâbî, öğrenen kimsenin (el-müte'allim), bilinmeyen bir şeyi bir yönden bilmiş olması gerektiğinin altını çizer. Buna göre bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısımdır. Eğer öğretimle kastedilen, bir şeyin tasavvuru ise, o şeyin öğretimden önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve onun başka bir hayâlinin ise bilinmiyor olması gerekir. Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde ise, onun daha önce bir şekilde tasdik edilmiş olması gerekir. "Şimdi Menon'un kuşkusunda



İbn Sînâ, Sokrat'ın bu tür bir soruya gerekli cevabı veremediğini ve bu konudaki kuşkuyu mantıksal bakımdan gideremediğini düşünür. Ona göre Platon'un şu cevabı kendi içerisinde daha tutarlıdır: Öğrenme hatırlamadır. Talep edilen şey (matlûb), talepten önce ve ona erişilmeden önce bilinmektedir. Fakat bu bilgi unutulduğu için onun bilgisi talep edilmektedir. Araştırma ona ulaştırdığında ise o, hatırlanmış ve bilinmiş olur. Böylece tâlip, daha önce bildiği şeyi hatırlamak suretiyle bilip onu elde etmiştir. Epistemolojisinde 'hatırlama görüşü'ne yer vermeyen İbn Sînâ, bu tür bir cevabı kendi içerisinde nispeten tutarlı görse de, yine de bir açmazı barındırdığı kanaatindedir.²³ Anlaşılan o ki; İbn Sînâ, tatmin edici cevabın kendisi tarafından geliştirildiğini düşünmektedir.

İbn Sînâ, bu meseleyi 'bir şeyin bir yönden bilinip bir başka yönden bilinmediği' ilkesinden hareketle şu şekilde orijinal bir çözüme kavuşturur²⁴: Eğer matlup (talep edilen şey) bütün yönlerden bilinmiş olsa, talep edilmez. Zira bir şeyi talep etmek, ancak şu ya da bu şekilde bir bilgisizlik durumu mevcutsa kendini gösterir. Aynı şekilde matlup her yönden meçhul, yani bilinmez olsa, yine talep edilmesi söz konusu değildir. Çünkü bu durumda da neyin talep edileceği bilinmezdir. Bir şey hakkında hiçbir şey bilinmiyorsa, bilgi elde etmek için ona yönelmek mümkün değildir. Bu sebeple matlup, iki yönden bilinirken bir yönden bilinmezdir. O, tasavvur yönünden bilfiil bilinendir. Yine o, tasdik yönünden de bilkuve bilinendir. O, -özel olmaması bakımından bilfiil bilinen olmasına rağmen- özel olması yönünden ise bilfiil bilinmezdir.²⁵

tasavvur ile tasdik arasında ayırım yapılmamıştır. Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde zorunlu olarak onun daha önceden tasavvur edilmiş olması gerekmektedir. Tasavvuru amaçlanan her şeyin daha önceden tasavvur edilmiş olmasının gerekmediği zannedilebilir". Oysa durum böyle değildir. Aksine tasavvuru amaçlanan şey de daha önceden bir yönüyle tasavvur edilmiş olmalı, bir başka yönden de tasavvuru talep edilmelidir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 53-54. Fârâbî'nin Menon paradoksuna yaptığı bir başka atıf için bkz. Fârâbî, *The Philosophy of Plato, Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, bir girişle İngilizce'ye çev. Muhsin Mahdi (USA: The Free Press of Glencoe, 1962), 55.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 74-75.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 75 vd. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-Kıyâs* kısmında da Menon'un mezkûr sorusunu aktarmakta ve *el-Burhân*'dakine benzer çözüm önerisi ve açıklama getirmektedir; bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Kıyâs*, thk. Sa'îd Zâvid (Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbî'i'l-Emîriyye, 1964), 545 vd. İbn Sînâ'nın gerek buradaki (*el-Burhân*) gerekse aşağıda *en-Necât*'tan aktarılan açıklamaları hemen hemen kelimesi kelimesine onun ünlü öğrencisi Behmenyâr b. el-Merzubân (ö. 459/1066) tarafından *et-Tahsil*'de tekrarlanmaktadır. Bkz. Behmenyâr b. el-Merzubân, *et-Tahsil*, tashih ve ta'lik: Murtazâ Mutahharî (Tahrân: İntişârât-i Dânişgâh-i Tihârân, ş.1375/1996), 183 vd. "Bir şeyin bir yönden bilinip bir başka yönden bilinmeyebileceği" hususu, bir mesele olarak İbn Sînâ sonrası kelâm literatüründe de tartışılır hale gelmiştir. Örnek olarak bkz. el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, I, 106; et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyrah (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), I, 202 vd.

²⁵ Fahrreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Muhassal*'da, fikrin ve nazarın bilgi kaynağı olmasını mutlak olarak inkâr eden Sümeniyye'nin, kendi görüşlerini desteklemek üzere getirmiş olduğu deliller arasında Menon paradoksuna yer verir ve buna cevap olarak da İbn Sînâ'nın burada naklettiğimiz görüşüne benzer bir açıklama getirir. O şöyle der: "Onun tasavvuru malum, tasdiki meçhuldür. Matlup tasdikin



Şöyle ki, "her X olan Y'dir" şeklindeki bir bilgiye her hangi bir taleple değil de, tam tersine aklın fitratıyla, duyuyula ya da bunların dışındaki bir şeyle sahip olduğunda, bilkuvve olarak pek çok şeyin bilgisi zaten kuşatılmış demektir. Her hangi bir talep olmaksızın duyularla belirli tikeller gözlemlendiğinde ise, bunlar, ilk bilginin, yani daha önce sahip olunan bilginin içerisine bilfiil olarak dâhil olur. Bu, bir yönden Menon'un kaçak köle örneğine tam olarak uygun düşmektedir. Zira burada matlup ilk önce tasavvur yoluyla bilindiği gibi, kaçak köle de önce tasavvurla bilinmektedir. Aynı şekilde matlubu bilmeden önce tasdikle onun bilgisini veren şey bilindiği gibi, kaçak kölenin mekânını bilmezden evvel de ona götüren yol bilinir. Böylece matluba götüren yola girildiğinde elde öncelikle o şeyin zatına ilişkin bir tasavvur (tasavvurî bilgi) ve ona götüren bir yol bilgisi (tasdikî bilgi) mevcuttur. Bu durumda yolun sonuna gelip ona ulaşıldığında matlup idrak edilmiş olur. İşte benzer bir biçimde kaçak kölenin mekânına götüren yola girildiğinde de, elde öncelikle o kölenin zatına ilişkin bir tasavvur ve ona götüren bir yol bilgisi mevcuttur. Böylece köleye ulaşıldığında o, tanınmış olur.

Diyelim ki, bu köleyi daha önce hiç görmedik, fakat onun alâmetini tasavvur edebildik. Dolayısıyla şöyle bir bilgiye sahip olduk: Her kim ki, bu alâmete sahiptir; o, bizim aradığımız köledir. Sonra da buna rastgele gözlemlerle gerçekleşen bir bilgi eklense ya da böyle değil de araştırma, talep, deneme ve benzeri yollarla gerçekleşen bir bilgi ilave olursa ve böylece bu alâmeti bir kölede tespit etmiş olsak, bu durumda bu kölenin aradığımız kaçak köle olduğunu bilmüş oluruz.

İbn Sînâ'ya göre böyle bir alâmet, kıyastaki orta terim gibidir. Nasıl ki orta terim; büyük ve küçük terimler arasında bağlantı kurmayı, illet birliğini bulmayı ve karşılaştırma yapmayı mümkün kılıyorsa, aynı şekilde bu alâmet de aranan köle ile görülen köle arasındaki bağlantıyı sağlamakta ve aranan kişinin bulunan kişinin kendisi olduğunun nedenini vermektedir. İbn Sînâ'ya göre o alâmetin araştırılıp kölede tespit edilmesi ise küçük terimin husûlü gibidir. 'Her kim bu alâmete sahipse, o kimse aradığımız köledir' şeklindeki bilgi ise, önceden bizde varolan büyük terimin husûlü gibidir. Kaçak kölenin bulunması ise, kıyastaki sonuç gibidir.

Dikkat edilirse buradaki kaçak köle, her yönden bilinmiş değildir. Zaten böyle olsaydı talep edilmesine gerek kalmazdı. Fakat o, tasavvur yönünden bilinmekte; mekânı bakımından ise bilinmemekteydi. İşte onun talep edilmesi, bilinmeyen bu yönüyle alakalı olup bilinen yönü itibarıyla değildir. Ona ulaşım onun bilgisi elde edildiğinde daha önce ona dair bilinmeyen bir şey bilinmiş olur. Bu bilgi ise, iki sebebin bir araya gelmesiyle

kendisidir. Onu (matlubu) bulduğunda, [daha önce] bilinen tasavvurla, o matlubu diğerlerinden ayırır". Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 41, 42. Aynı yaklaşım için ayrıca bkz. İbn Haldûn, *Lübâbü'l-muhassal fi usûli'd-dîn*, thk. 'Abbâs Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 75.



gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, ona götüren yol ve bu yolun izlenmesi; ikincisi ise, onun duyuyula algılanmasıdır. Bu demektir ki, bilinmeyen matluplar (el-matlûbâtü'l-mechûle) iki şeyin birlikteliğiyle bilinir. Bunlardan birincisi, 'her B, A'dır' şeklindeki daha önce bizde mevcut bulunan bilgidir ki, bu, kaçak köle örneğindeki birinci sebebe benzemektedir. Diğeri ise, önceden değil de hâl-i hazırda gerçekleşen bir şeydir ki, bu da, 'C, B'dir' şeklindeki duyuyula elde ettiğimiz bilgidir. Bu da kaçak köle örneğindeki ikinci sebebe benzemektedir. Nasıl ki, o örnekteki iki sebep, kaçak kölenin idrakini gerekli kılmaktaysa; aynı şekilde buradaki iki sebep de matlubun idrakini gerekli kılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre daha önceki bir bilgiyle bir şey bilindiğinde, önceden sahip olunan bu bilgi, talep edilen şeyin ilgili kısmının esasen bilkuvve bilgisidir. Mesela 'her X olan Y'dir' şeklindeki bir bilgi, Z'nin bilkuvve bilgisini içermektedir. Zira Z'de X olma özelliği vardır. İşte başlangıçtaki bu bilgi ('her X olan Y'dir'), talep edilen şeyin âlâmeti mesabesindedir. Ancak bu bilgi, kendisini bilkuvve durumdan bilfiil duruma getirecek bir şeyin kendisine ilişmesine ihtiyaç duymaktadır. Mesela Z'nin görülüp onda X olma özelliğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Eğer bu tespit yapılırsa, bu durumda daha önce Z'nin bilkuvve bilgisini içeren 'her X olan Y'dir' şeklindeki bilgi, bilfiil hale gelmiş olur ve neticede Z'nin Y olduğu da bilinmiş olur.

Öyleyse, İbn Sînâ'ya göre, 'bir şey, her yönden bilinmedikçe bulunduğu bilinemez' şeklindeki yargı kabul edilemez. Yani matlup olan bir şeyin, bulunduğu bilinip tanınabilmesi için, onun bütün yönlerden bilinmesi gerekmemektedir. Zaten bir şey, bütün yönlerden biliniyorsa, bu durumda onun talep edilmesi de anlamlı olmaz. Aksine şöyle demek doğrudur: 'Bir şey, hiçbir yönden bilinmiyorsa, bulunduğu bilinemez'. Bir başka ifade ile matlup olan bir şey hakkında önceden hiçbir bilgi yok ise, bu durumda onun bulunduğu bilinip tanınması mümkün değildir. Esasen, hiçbir yönden bilinmeyen bir şeyin, zaten talep edilmesi de mantıken söz konusu değildir. Dolayısıyla bir şeyin matlup olabilmesi için onun bazı yönlerden bilinir, bazı yönlerden de bilinmez olması gerekir. Böylece matlup olan şey, daha önceden bilinen yönlerine bağlı olarak bulunduğu da tanınip bilinmiş olur. Bu durumda 'öğrenme'nin ve cehâletten kurtulmanın imkânını tartışmalı bir hale getiren Menon'un itiraz ve şüphesine de mahal kalmaz.

İbn Sînâ, *en-Necât* adlı eserinde de 'aynı anda bir şeyin hem âlimi hem de câhili olmanın nasıl mümkün olduğu'na dair bir fasıl açarak bu meselenin açıklamasını yapar. Bir şeyin aynı anda hem bilinip hem de bilinemeyeceğini çeşitli yönlerden ortaya koyan İbn Sînâ, bu sorunu şu şekilde çözümlenmeye çalışır: Bir insan, bazen bir şeyi ona özgü olmayan, onu hususî bir biçimde ortaya koymayan (genel) bir bilgiyle bilir. Öyle ki, bu bilgi, o şeyi kapsadığı gibi onun dışındaki şeyleri de kapsar. Ancak kişi, bir şeye özgü olan bir hususta o şeyin câhili olduğunda ise onu bilmemiş bulunur. Ya da bir kişi o şeye



özgü olan bir hususta batıl bir zanna ya da görüşe inanır da bunun şuurunda dâhi değildir.²⁶

İbn Sînâ bilgiye ve cehâlete ilişkin olarak burada belirtilen alternatif durumları şöyle bir örnekle izah eder: İnsan, 'her ikinin çift sayı olduğu' gerçeğini bilmesine rağmen Zeyd'in elindeki iki şeyin çift mi yoksa tek mi olduğunu bilmez. Hatta onun tek olduğunu bile zannedebilir. Çünkü onun iki olduğunu bilmez. Ya da iki olduğunu bilse bile, her ikinin çift sayı olduğu hatırına gelmez. İbn Sînâ'ya göre böyle bir durumda bir çelişki söz konusu değildir. Yani bir kişinin bir yandan bir şeyi bilirken bir yandan da onun hakkında bilgisiz olmasında bir tenakuz yoktur. Zira bir kimse, her ne zaman iki olan bir şeyi bilirse, onun çift olduğunu da bilir. Her ne kadar o, bilfiil olarak her ikinin çift olduğunu bilmese de bu böyledir. Dolayısıyla Zeyd'in elindeki şeyin iki olduğu bilindiğinde, onun da çift olduğunu küllî ilk bilgisiyle bilir. Çünkü o, önceden küllî olarak her ikinin çift sayı olduğu bilgisine sahip bulunmaktadır. Mademki bu bilgi, küllî bir bilgidir; o halde bu bilginin 'cüz'î cehâlet'le (el-cehlü'l-cüz'î), yani Zeyd'in elindeki iki şeyin çift olduğu yönündeki cehâletiyle çelişmesi söz konusu edilemez.²⁷

İbn Sînâ'nın burada ortaya koyduğu cüz'î cehâlet terimi önemlidir. Bu, bir şeyin tümel olarak bilindiği halde tikel olarak bilinemeyebileceğini göstermektedir. Nitekim her ikinin çift olduğu tümel bilgisine rağmen Zeyd'in elindeki ikinin çift olduğu bilfiil bilinmemektedir.²⁸ Zira Zeyd'in elindeki şeyin iki olduğu bilinmemektedir. Eğer bir kişi bütün ikilerin çift olduğunu bildiğini söyleyip de bazı ikilerin çift olduğunu bilmediğini söylemiş olsa bu durumda elbette bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifade ile her ikinin çift olduğu bilindiği halde Zeyd'in elindeki ikinin çift olmadığı söylene burada bir çelişki var demektir. Fakat İbn Sînâ'nın vermiş olduğu örnekte durum böyle değildir. Zira bu örnekte Zeyd'in elindeki ne olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla bilinmeyen şey, Zeyd'in elindeki ikinin çift olduğu değil, bunun iki olup olmadığıdır. Bu sebeple de burada bir çelişki yoktur. Ayrıca her ikinin çift olduğu tümel bilgisi içerisinde, Zeyd'in elindeki ikinin de çift olduğu bilgisi bilkuvve halde bulunmaktadır. Böylece Zeyd'in elindeki ikinin çift olduğunun bilinmemesi mutlak anlamda olmayıp hususî ya da cüz'î bir durumla ilgilidir, yoksa o da genel manada bilinmektedir. O halde bir şeyin aynı anda

²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beirut: Dâri'ü'l-Cil, 1412/1992), I, 72.

²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, I, 72.

²⁸ İbn Sînâ'nın burada birkaç paragraf içerisinde verilmiş olan yaklaşım biçimine kısmen Aristoteles'te de rastlamak mümkündür. Nitekim o, *Organon'un Birinci Analitikler*'inde, İbn Sînâ'nın söylediği gibi, küllî/umûmî bilgi ile cüz'îleri/hususîleri "görme"nin mümkün olduğunu söylemekte ve fakat bu cüz'îlerin onlara has bilgiyle bilinmediğini kaydetmektedir. Ona göre bir şeyi aynı anda hem bilmek hem de bilmemek bu sebeple mümkün olabilmektedir. O, Menon paradoksuna da atıfta bulunduğu aynı yerde şöyle demektedir: "Her üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu bilmek basit değildir, ya umûmî bilgiyle ya da hususî bilgiyle kendini gösterir. Böylece, umûmî bilgiyle kişi, C'nin iki dik açısı olduğunu bilir; fakat hususî bilgiyle bilmez; dolayısıyla onun bu bilgisi, cehâletiyle bir zıtlık teşkil etmez". Aristotle, *Prior Analytics, The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. Jonathan Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995), I, 107 (II 21, 67^a 15-28).



hem âlimi hem de câhili olunabilmektedir. Bu ise, küllî ve cüz'î yönlerden böyledir. Yani bir şey küllî olarak bilinirken cüz'î olarak bilinemeyebilmektedir.

İbn Sînâ, *el-Burhân*'da²⁹ da aynı örnek üzerinde durarak nispeten farklı vurgu ve terimlerle meseleyi açıklamaya çalışır. O şöyle der: Bir kimse birine “Her ikinin çift olduğunu biliyor musun?” diye sorsa, alacağı cevap “Evet, biliyorum” olacaktır. Ona “Peki, elimdeki çift midir tek midir?” ya da “Falan şehirdeki insanların sayısı çift midir tek midir?” diye tekrar sorsa, o da “Ben bunu bilmiyorum” diye cevap verse, soruyu soran kişi şöyle der: “Siz, her ikinin çift sayı olduğunu bilmiyorsunuz; zira bu elimdeki şey iki olduğu halde siz onun çift olduğunu bilemediniz”. İbn Sînâ, burada bir problem olduğunu görmekte ve eserinde öncelikle bunun çözümüne ilişkin Aristoteles'ten³⁰ şöyle bir alıntı yapmaktadır: “Bir kesim, buna doğru olmayan bir cevap vererek şöyle demiştir: “Biz, ancak bildiğimiz her ikinin çift olduğunu biliriz”. Bu cevap yanlıştır. Çünkü biz, bilinsin ya da bilinmesin mevcut olan her ikinin çift olduğunu biliriz”.

İbn Sînâ Aristoteles'in bu cevabını yeterli bulmamakta ve bunu şu şekilde çözüme kavuşturmaktadır: “Biz her ikinin çift olduğunu [her yönden ve her durumda] biliriz demedik ki, bir 'iki'nin çift olduğunu bilmediğimizde sözümüzle çelişki oluşsun. Aynı şekilde biz, her iki olan şeyin iki olduğunu biliriz ve böylece de onun çift olduğunu biliriz de demedik. Aksine biz, şu iki sözden birini söyledik: “[1] Ya bildiğimiz her ikinin çift olduğunu biliriz [2] ya da bilsek de bilmesek de kendinde (fî nefsihî) her iki, kendinde çifttir”.

İbn Sînâ, birinci kısmın, ortaya atılan mezkûr şüphe ile çürütülemeyeceğini düşünmektedir. Zira buradaki ‘bildiğimiz’ kaydı, bilinmeyen ikiyi (mesela Zeyd'in elindeki ikiyi) dışarıda tutmakta ve böylece bir çelişki oluşturmamaktadır. Nitekim İbn Sînâ, her iki olan şeyin iki olduğunun bilineceğini, dolayısıyla da onun çift olduğu bilgisine varılacağını iddia etmemektedir. Ona göre ikinci kısım da bir çelişki oluşturmamaktadır. Çünkü bu, genel bir bilgi olup özel bir cehâlet bununla çelişmez. Şöyle ki, “biz, Falanın elindeki şeyin çift olup olmadığını bilmesek de her ikinin kendinde çift olduğunu –anlamı sabit ve değişmez bir biçimde- biliriz. Câhili olduğumuz şey ise, bilfiil değil bilkuvve bilgimize dâhildir.” Zira biz bütün ikilerin kendinde çift olduğunu bildiğimizde bilkuvve olarak Zeyd'in elindeki ikinin de çift olduğunu bilmiş oluruz. Ama denildiği gibi bu, bilkuvve bir bilgiyle olur. Zeyd'in elindekinin iki olduğunu bilip de buradan onun elindekinin çift olduğu sonucuna kıyas yoluyla ulaştığımızda ise, bu durumda, bunu bilkuvve bilgiden bilfiil bilgiye çıkartmış oluruz. Fakat aşağıda açıklandığı üzere İbn Sînâ, bunun gerçekleşmesi için bazı şartların yerine getirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Mesela, bütün ikilerin kendinde çift olduğu bilgisi yanında

²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 73-74.

³⁰ Aristoteles'e atfen ortaya konulan bu ifadeler ile Aristoteles'in kendi metnindeki ifadelerinin bir karşılaştırması için bkz. Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 114-115 (I 1, 71^a 29-71^b 5).



Zeyd'in elindeki çift olduğunun da bilinmesi, her iki bilginin birlikte hatırdada tutulması ve bunlar arasında sonuca götürecektir şekilde bir ilişki kurulması bu şartlardandır.

İbn Sînâ'ya göre özel cehâlet, mesela Zeyd'in elindeki bilinmemesi, bizdeki genel bilgiyi bilfiil bilmemek demek de değildir. Yani biz; Zeyd'in elindeki iki, dolayısıyla da çift olduğunu bilmediğimizde bu, kendinde her ikinin çift olduğu yolunda bizde mevcut olan bilgiyi bilfiil bilmemek anlamına gelmez. Nitekim Zeyd'in elindeki şeyin iki olduğu bilgisi bizde hâsıl olup daha önce bizde varolan genel bilgi hatırlandığında, o anda, Zeyd'in elindeki şeyin çift olduğunu biliriz. Eğer bizdeki genel bilgiyi bilfiil bilmemiş olsaydık, özel bilgiyi, yani Zeyd'in elindeki iki olduğunu bildiğimizde, derhal bunun da çift olduğunu bilemezdik. Demek ki, bildiğimiz ile bilmediğimiz şeyler başka şeylerdir. Dolayısıyla, özeli ya da cüz'iyi bilemeyeşimiz, bizdeki geneli ya da küllîyi de bilemediğimiz anlamına gelmemektedir. Öyleyse biz, bir şeyi bir yönden bilirken bir başka yönden bilemeyebiliriz. Sonuç olarak, bir şeyin iki olup olmadığını bilmediğimiz için o şeyin çift olup olmadığını bilmediğimizde bu, kendinde her ikinin çift olduğunu bilmemiz gerçeğini iptal etmez. Böylece, mademki biz bütün ikilerin çift olduğunu biliyoruz; bu durumda, bilfiil olmasa da bilkuvve bir şekilde Zeyd'in elindeki ikinin de çift olduğunu biliyoruz demektir.

İbn Sînâ'ya göre bazen bir şey, bilkuvve bilindiği halde bilfiil bilinmeyebilir.³¹ Şöyle ki, küllî büyük öncül bilindiği halde ya da bununla birlikte küçük öncül de bilindiği halde neticeye ulaşılamayabilir. Çünkü bu ikisini bilmek, neticeyi bilmekten başka bir şeydir. Büyük ve küçük öncülü bilmek, bilfiil neticeyi bilmeyi gerektirmez. Ancak bunu bilmek, neticeyi bilmenin illetidir. Bu da rastgele bir illet değildir. Aksine büyük ve küçük öncül zihinde bir araya getirildiğinde netice için illet olma durumu söz konusu olur. Şayet iki öncül ayrı ayrı bilinip de bunlar birbirine bitiştirilmemiş bulursa ya da ikisi birlikte neticeye gitme yönünde hatıra gelmemiş olsa, bu durumda bu iki öncül bilfiil illet olmaz; bunların malulü, yani bilfiil netice bilgisi de gerekmez. Mesela, insan, (1) her dişi katırın kısır olduğunu müstakil olarak bilir. Aynı şekilde (2) 'bu hayvan'ın dişi katır olduğunu da bilir. Ancak onun karnının şişkin olduğunu görüp vehim gücünün etkisiyle onun hâmile olduğunu zannedebilir. Eğer bu iki bilgi, o kişinin zihninde bir araya gelmiş olsaydı, böyle bir zanda bulunmazdı.³² Demek ki, ilk iki bilgiye sahip olmak bilkuvve neticeyi bilmek anlamına gelse de bilfiil neticeyi bilmek anlamına gelmemektedir. 'Her dişi katır kısır' ve 'Bu hayvan, dişi katırdır' bilgileri her tümden gelimde olduğu gibi,

³¹ İcî, "bazı kelâmclar"ın da bu görüşü savunduğunu kaydetmektedir. O, bunu açıklama bağlamında, isim zikretmeksizin İbn Sînâ'nın vermiş olduğu örneği tekrar etmektedir: Zeyd'in elinde iki şey olsa ve bize bunun çift olup olmadığı sorulsa, biz, Zeyd'in elindeki şeyin çift olduğunu bizzat bilmemek de her ikinin çift olduğunu ve bunun da iki olduğunu bilince bilkuvve onun da çift olduğunu biliriz. Aynı şekilde, küllîler altına giren cüz'ilerin tamamı da böyledir. Çünkü sonuç, iki öncülün birinde bilkuvve mevcuttur. Dolayısıyla neticeye gidilmemiş olsa bile, öncül bilinirse, bilkuvve olarak sonuç da bilinmiş olur. İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keleâm*, 145.

³² İbn Sînâ, *en-Necât*, I, 72-73; *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-Kıyâs*, 544.



bilkuvve olarak 'Bu hayvan, kısırdır' bilgisini içermektedir. Ancak bu, neticeye gidilmediği sürece bilfiil biliniyor değildir. Dolayısıyla bir şey bazen bilkuvve bilindiği halde bilfiil bilinemeyebilmekte, onun câhili olunabilmektedir.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, "bilgi (ma'rife) ya geneldir ya da özeldir. Aynı şekilde bilgi, ya bilkuvve ya da bilfiildir. Bu sebepten ötürü cüz'îyi bilmediğimiz halde külliyi bilmemiz mümkündür".³³ Böylece bir şeyin hem âlimi hem de câhili olunabilmektedir. Bunda herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Ancak burada bir hususun altını çizmek gerekir ki, bir şeyin bilinen yönü, onun bilinmeyen yönünden, bilinmeyen yönü de bilinen yönünden daima farklıdır. Bir başka ifade ile bir şey, 'aynı yönden' hem bilinen hem de bilinmeyen olamaz. Dolayısıyla 'matlub'un bilinme ve bilinmeme yönleri mutlaka farklı olmalıdır. Ayrıca onun bütün yönlerden bilinen ya da bütün yönlerden bilinmeyen olması da imkân dışıdır. Esasen matlub, bazı yönlerden bilinmeyi ve bazı yönlerden de bilinmemeyi bizzat gerektirir.

V

İbn Sînâ'nın cehâlet teorisi, psikoloji ve mantık yanında onun ahlâk felsefesi ve dolayısıyla mutluluk görüşüyle de doğrudan irtibatlıdır. Ona göre bilgi, insanı kemâl ve mutluluğa götüren temel bir etken iken bilgisizlik, bu kemâl ve mutluluğun önündeki en büyük engellerden biridir. İbn Sînâ düşüncesinde mutluluk, gerçek anlamını öte dünyada bulacağından bilgi ve bilgisizlik, doğrudan insanın ebedî varoluşunu etkileyen bir özelliğe sahiptir. İnsan, öte dünyada ya mutlu ya da mutsuz olacaktır. Mutluluk ve mutsuzluk dışında bir başka seçenek söz konusu değildir. Değişkenlik sadece mutluluk ve mutsuzluğun derecesi ile bunların süresiyle ilgili bir husustur. Yine de neticede insanın mutluluğu ya da mutsuzluğu, onun, bu dünyada hakikati ya da akledilirleri bilip bilmemesiyle doğrudan irtibatlı bir durum arz etmektedir.

el-Adhaviyye fi'l-me'âd adlı eserinde³⁴ İbn Sînâ, *-el-İşârât ve't-tenbîhât*'takine benzer ve fakat daha sistemli bir şekilde- insanın teorik ve pratik ya da ilmî ve amelî düzeyde kendini gerçekleştirme seviyesine bağlı olarak insanî nefisler ile onların öte dünyadaki durumuna dair bir tasnifte bulunur. Buna göre cehâlet, kişinin gelecekteki hayatını belirlemede yegâne etken değilse de oldukça önemli bir etkidir. Hatta onun ebedî mutsuzluğunun kaynağı dahi olabilecek bir etkiye sahiptir. İbn Sînâ'nın tasnifine yakından bakıldığında bu durum daha bariz bir biçimde görülebilecektir. Onun mezkûr eserinde yaptığı tasnif şu şekildedir:

³³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Kıyâs*, 546.

³⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, thk. Hasan 'Âsî (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmi'a li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987), 152-154.



1. Yetkin (kâmil) ve arınmış (münezzeh) nefisler: Bu nefisler, hem teorik hem de pratik bakımdan yetkinliğe erişmiştir. Bir başka ifade ile bunlar, insanın gücü ölçüsünde hem eşyanın hakikatini bilen hem de ahlâkî olgunluğa eren, yani cisimsel ve duyuşsal ilgilerden arınıp erdemleri elde eden nefislerdir. İbn Sînâ'nın "mutlak saadet"i elde edeceklerini söylediği bu nefisler, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki ifadeyle "aklın ve ahlâkın faziletinde en ileri noktaya ulaşan ve böylece uhrevî mutluluğun en üst derecesine sahip olan"³⁵ nefislerdir.

2. Yetkin olup arınmamış (gayr-i münezzeh) nefisler: Bunlar, teorik bakımdan yetkin oldukları halde pratik bakımdan eksik olan nefislerdir. Bu nefisler evrensel doğruları bildikleri halde ahlâkî olgunluğa ermemişlerdir. Bu nefislerin ahlâkî yönden eksik oluşu, onların öte dünyada mutlak saadeti elde etmelerine engeldir. Zira böyle bir saadet, ilim yanında nefsin bedenden ve bedenî meşguliyetlerden tam bir kopuşunu gerektirir. Bunların sahip oldukları düşük ahlâkî yapı, onların öte dünyadaki mutluluğuna engel olur. Bununla birlikte bu bedensel meşguliyetler ve düşük karakter, bu nefisler için cevheresel olmadığından, onlar, daimî bir şekilde mutsuz olmazlar. Aksine onlar, nihayetinde bu bedenî meşguliyetlerden ve düşük nefsanî karakterden kurtularak gerçek mutluluğa ererler.

3. Eksik (nâkis) ve arınmış nefisler: Bu nefisler, teorik bakımdan yetkin olmamakla beraber pratik bakımdan yetkindirler. Bir başka ifade ile bunlar, ahlâkî bir olgunluğa ermekle birlikte, ilmî olgunluğa ermemiş nefislerdir. İbn Sînâ bunları kendi içerisinde üç grupta ele alır:

3a. Bu grup, dünya hayatında kendilerine ait (teorik) bir kemâl olduğunu bildikleri halde bunu elde etme yönünde bir talebi olmayanlardan müteşekkildir. Bunlar, böyle bir yetkinliği elde etmeye yönelme bir yana, bunu reddetmiş, direnip karşı çıkmış ve hatta gerçek dışı şeylere inanmıştır. Bunları daimî bir mutsuzluk beklemektedir.

3b. Bu grup da, dünya hayatında kendilerine ait bir kemâl olduğunu gerçek anlamda bilmediklerinden bunu talep etmeyen ve böyle bir kemâlin tam olarak farkında olmayan nefislerden müteşekkildir. Bunlar ne mutlak mutluluğa ne de mutlak mutsuzluğa ererler. Yine de bu nefisler, sahip oldukları bilginin derecesine göre öte dünyada belirli düzeyde de olsa mutluluktan pay alırlar. Bunların mutluluğunun sebebi, hem ahlâkî olgunlukları hem de belirli düzeyde de olsa bir bilgiye, özellikle de "ilkeler" in bilincine sahip bulunmaları sebebiyledir.

³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 307. İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta bu grup içerisinde yer alanları "arınmış ârifler (el-'ârifûn el-mütenezzihûn)" olarak da adlandırır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1968), IV, 32.



3c. Bu gurupta yer alanlar ise, kendilerine ait bir kemâlin bulunduğunu yapıları gereği bilemeyen ve bunu düşünemeyen nefislerdir ki, aptallar (bulh)³⁶ ile yetişkinliğe eremeyen çocukların nefisleri böyledir. Bunların öte dünyadaki halleri de bir önceki gurup (3b) gibidir.

4. Eksik ve arınmamış nefisler: Bunlar, hem teorik hem de pratik olarak kemâle ermemiş nefislerdir. Bir başka ifade ile bu nefisler hakikati bilmedikleri gibi ahlâkî olgunluğu da elde edememiş nefislerdir. İbn Sînâ, bu nefisleri de kendi içerisinde iki guruba ayırır:

4a. Bu gurup, kendilerine ait bir kemâlin olduğunu bildikleri, yani bunun şuurunda oldukları halde bunun gereğini dünyada yerine getirmeyen nefislerden müteşekkildir. Bunları öte dünyada mutlak bir mutsuzluk beklemektedir.

4b. Bu gurup ise, kendilerine ait bir kemâlin bulunduğunun bilincinde olmaksızın eksik ve arınmamış olan nefislerden oluşmaktadır. Bunlar mutlak mutsuz olmayacaklarsa da bedensel ilgilere ve nefsin düşük yapısından dolayı belirli bir elemi yaşayacaklardır.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, öte dünyada gerçek manada mutsuz olacakların, bu dünyada kendilerine ait teorik ya da ilmî bir yetkinliğin bulunduğunu bildikleri halde bunu gerçekleştirmeye yönelmeyen (câhil kalan), buna direnen ve dahası bundan yüz çevirip gerçek dışı inançlara sahip bulunan nefisler olduğunu düşünmektedir. Nitekim 3a'da ve 4a'da belirtilen nefislerin, bu özellikleri bir şekilde taşıdığı görülmektedir.

Dikkat edilirse bu tasnif içerisinde teorik yönden, yani bilgisel eksiklikten dolayı cezaya müstahak olacaklar, hakikatin bir yönünü bilip de diğer yönünü bilmeyenlerdir. Bir başka ifade ile bilgi/bilgisizlik bağlamında öte dünyada mutsuz olacaklar, esasen kendilerine ait belirli bir kemâl olduğunu bildikleri ve buna imkânları oldukları halde bunun gereğini yerine getirmeyen ve bunun aksi bir tavır içerisine girenlerdir. Bu çerçeveden bakıldığında bu dünyada insanî nefse ilişkin bir yetkinliğin bulunduğundan gerçek anlamda habersiz olan basît ve saf nefisler, bunu bilip de gereğini yetirmeyenlere göre daha iyi bir konumda bulunmaktadır. Bu demektir ki, insanî kemâlin ne demek olduğunu bilmemek, bunu bilip de yerine getirmeyenlere göre daha avantajlı bir konumu ifade etmektedir. Nitekim 3b, 3c ve 4b'deki nefislerin konumu 3a ve 4a'dakilere göre daha müspettir. Çünkü bunlar, doğal ya da çevresel şartlar sonucunda tezahür eden saf ve basît düzeydeki bilgisizlerdir. Oysa 3a ve 4a'daki gibi belirli bir gerçekten (kemâlin bulunduğu gerçeği) haberdar oldukları halde buna yönelmeyenler (bilgi sahibi olmayanlar, câhil

³⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta, buradakine benzer bir şekilde şöyle der: "Aptallar arınınca, beden ve bedensel ilgilere kurtulup kendilerine layık bir mutluluğa ererler". İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 35. Bunun öncesinde ise, İbn Sînâ, aptalların eksiklikten dolayı öte dünyada acı çekmeyeceğini söylemekte; acının (azap) ancak, inkâr edenler, ihmalkârlar ve hakikatten yüz çevirenler için olduğunu kaydetmektedir ki, bu, *el-Adhaviyye*'deki görüşleriyle uygunluk arz etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *a.g.e.*, 31.



kalanlar) açıkça olumsuz bir konuma yerleştirilmektedir ki, bu, öte dünyada azaba uğramak anlamına gelmektedir.

Öyleyse İbn Sînâ'ya göre mutlak anlamda bilgisizlik, öte dünyada mutsuz olmayı ya da azaba uğramayı gerektirmemektedir. Aksine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta da belirttiği gibi, "ancak cehâletin bir türü, ebedî (sermedî) bir helâke götürür".³⁷ Diğerleri ya süreli bir azabı gerektirir ya da bunu hiç gerektirmez türdendir. Nitekim İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ* adlı eserinde her eksik nefis için (li-küllü vâhidin mine'n-nâkisîn) azabın olmayacağını, bunlardan "ebedî" azaba uğrayacakların ancak kendileri için bir kemâlin bulunduğunu bilip de sonradan buna şevk duyacak nefisler olduğunu kaydetmektedir.³⁸ Aynı eserinde İbn Sînâ, nefsin kendisi için bir kemâl bulunduğunu bilmesini ise, bilinenden hareketle bilinmeyenin kazanılması ve bilfiil kemâlin elde edilmesiyle nefsin "küllün mâhiyetini idrâk edebilme" gücü ve işlevinin olduğunun farkına varması olarak izah eder.³⁹ İşte insanı azaba götürecektir olan şey, temelde bu farkındalığa rağmen bunun gereğini yerine getirmemek, bilme imkânını ve gereğinin şuurunda bulunduğu halde cehâleti buna tercih etmektir.

İbn Sînâ bütün cehâlet türlerini eşit görmediği gibi, öte dünyada mutsuz olacak câhillerin konumlarını da eşit görmez. Aksine o, mutsuz olacak bu câhil nefisleri de kendi içerisinde iki guruba ayırır. Bunlardan birincisi, (farkındalığa rağmen) insanî kemâli kazanma yönünde bir çaba içerisinde olmayanlar; diğeri ise, (birinci gurupta yer alanların ötesinde) inatçı ve inkarcı olup "hakikî görüşlere zıt bozuk görüşlere sınıksı sarılanlar" dır. Ona göre bu ikinciler, "kemâle zıt bir takım yapılar kazanmış olmalarından dolayı hâl olarak daha kötü" bir konumda yer alırlar.⁴⁰

İbn Sînâ'nın *el-İşârât* yorumunda Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de, öte dünyada "mutlak mutsuz" olacakların, yani sınırsız azap göreceklerin basit cehâlet değil de özellikle mürekkep cehâlet içerisinde bulunanlar olduğunu kaydeder.⁴¹ Bu anlamda İbn Sînâ'nın 4a'da yer alan nefisler yanında 3a'da yer alanların, yani belirli bir ahlâkî olgunluğa sahip bulunmalarına rağmen câhil kalmış nefislerin daimî bir azaba maruz kalacaklarını söylemesi de oldukça manidardır. Zira bu gurupta yer alanlar, İbn Sînâ'nın niteliklerini açıkça belirttiği gibi mürekkep cehâlet içerisinde bulunan nefislerdir.⁴²

³⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 309.

³⁸ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, thk. Fuâd el-Ahvânî (Kâhire: 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952), 133.

³⁹ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 133-134.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 134.

⁴¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), III, 307.

⁴² Şemseddîn eş-Şehrezûrî (ö. 688/1289'dan sonra) de *Şerhü Hikmeti'l-işrâk* adlı eserinde, Meşşâî filozofların, kemâle ermemiş nâkis nefisler hakkında şöyle düşündüklerini belirtir: Gerçek ilimlerin câhili olanlar ve düşük ahlâkî yapıları bulunanlar, yüce mutluluğa eremezler. Bunların nefisleri, cehâlet ve düşük ahlâk sebebiyle azapta kalır. Eğer bunların cehâleti mürekkep, ahlâkları da son



Demek ki, mürekkep cehâlet içerisinde olmak, İbn Sînâ'ya göre, belirli bir ahlâkî olgunluk elde edilmesine rağmen kesintisiz bir azabı gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Aristotle. "Posterior Analytics." *The Complete Works of Aristotle* içinde, Editör Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. "Prior Analytics." *The Complete Works of Aristotle* içinde, Editör Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. *Metaphysics*. Çeviri Hugh Lawson-Tancred. England: Penguin, 1998.
- Behmenyâr b. el-Merzubân. *et-Tahsil*. Tashîh ve Ta'lik Murtazâ Mutahharî. Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tihârân, ş.1375/1996.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. Neşreden Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Konularıyla Klasik Mantık*. Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- et-Teftâzânî. *Şerhü'l-Mekâsîd*. Tahkik Abdurrahman 'Umeyrah. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Fahreddin er-Râzî. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*. Neşreden Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, trhsz.
- Fârâbî. "The Philosophy of Plato." *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, Çeviren Muhsin Mahdi, 53–70. USA: The Free Press of Glencoe, 1962.
- Fârâbî. *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve muzâddâtihâ*. Neşreden Ali Bû Melhem. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *Fusûlün münteza'a*. Tahkik Fevzî M. Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. Çeviren Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî. *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi'i'l-mevcûdât*. Tahkik Fevzî M. Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993.

derece kötüyse sonsuz bir azaba, yok eğer böyle değil de cehâletleri basit ve ahlâkları da bu derecede kötü değilse belirli bir zaman sonra zail olacak bir azaba uğrarlar. Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*, thk. Hüseyin Ziyâî Turbetî (Beyrut: Müessesetü't-Ta'rîhi'l-'Arabî, 1468/2007), 518.



- İbn Haldûn. *Lübâbü'l-muhassal fi usûli'd-dîn*. Tahkik 'Abbâs Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- İbn Rüşd. *Tefsîrû Mâ Ba'de't-Tabî'a*. Editör Maurice Bouyges. Tahran: İntişârât-i Hikme, 1999.
- İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*. Tahkik Fuâd el-Ahvânî, Kâhire: 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952.
- İbn Sînâ, "*Tefsîrû Kitâbi Usûlüciyâ*." *Aristû 'inde'l-'Arab* içinde, Neşreden Abdurrahman Bedevî 35-74. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978.
- İbn Sînâ. *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*. Tahkik Hasan 'Âsî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'a li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Tahkik Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, trhsz.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Tahkik Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1968.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. Tahkik Abdurrahman 'Umeyra. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-Hidâye*. Tahkik Muhammed Abduh. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhîretî'l-Hadîse, 1974.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, Tahkik Ebu'l-'Alâ Afîfî. Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1956.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Kıyâs*. Tahkik Sa'îd Zâyd. Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbî'i'l-Emîriyye, 1964.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Medhal*. Tahkik G. C. Anavâtî, Mahmûd el-Hudayrî ve Fu'âd el-Ehvânî. Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1952.
- Kalın, İbrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2010.
- Muhammed Ali et-Tehânevî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. Tahkik Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Muhammed Rızâ el-Muzaffer. *el-Mantik*. Ta'lik: Gulâm Rızâ el-Feyyâzî, Tahkik Rahmetullah er-Rahmetî el-Arâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, K. 1421/Ş. 1374.
- Nasîruddîn et-Tûsî. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Tahkik Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, trhsz.
- Plato. "Sophist." *The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, Editör Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Plato. "Lesser Hippias." *The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, Editör Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Plato. "Meno." *The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, Editör Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.



Platon. *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.

Seyfüddîn el-Âmidî. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. Tahkik Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 1423/2002.

Seyyid Şerîf Cürcânî. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.

Şemseddîn eş-Şehrezûrî. *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*. Tahkik Hüseyin Ziyâî Turbetî. Beyrut: Müessesetü't-Ta'rîhi'l-'Arabî, 1468/2007.

