

İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği*

Doç. Dr. Ali DURUSOY**

Özet

Bu makalede İbn Sînâ'nın felsefesinde vehim kavramı, akıl-vehim karşıtlığı bakımında açıklanarak bir algı yetisi olan vehmin, bilgi, varlık ve değer alanındaki eksikliği gösterildi. İbn Sînâ'nın akıl vehim karşıtlığı düşüncesinden hareketle müslüman bir toplumda din ve felsefenin me'ruiyyetine bağlı olarak İslâm'da felsefenin veya İslâm felsefesinin diyalektikine ilişkin yeni bir kuram ileri sürüldü.

Anahtar kelimeler: Akıl, vehim, fitra, din, felsefe, diyalektik, me'ruiyet.

Abstract

In this article, we explained the concept of estimation in Ibn Sina's philosophy in the context of the opposition between intellect and estimation. We showed the imperfection of estimation in areas of knowledge, existence and value. Considering the opposition between intellect and estimation, we developed a new theory concerning philosophy in Islam or Islamic philosophy based on the legitimacy of religion and philosophy in a Muslim society.

Key words: Intellect, estimation, nature, religion, philosophy, dialectic and legitimacy.

Bilindiği üzere herhangi bir bilim dalı ve felsefi düşüncede kavramlar; bilgin ve bilgelerin sözcüklere gündelik anlamlarının ötesinde daha derin ve değişik anlamlar vermeleri sonucu oluşurlar. Bu açıdan ele alındığında, bir kavram, gerçekliğin yani bir varlık veya olgunun sözcüğü kullanan -eğer sözcük dilde yoksa yaratan- tarafından kavranmasını, tasarlanıp yorumlanmasını anlatır. İşte bu yüzden yönleme dayalı bir kavrayışın sonucunu gösteren, bilinçteki konumuyla "kavram", dildeki konumuyla "deyim" dediğimiz sözcüklerin felsefi düşüncede tartışılmaz bir önemi vardır. Bir filozofu başkalarından ayıran özellik, kendine özgü bir yorum ve anlayış içerisinde düşüncesini açıklarken kullanmış olduğu kavram veya kavram öbekleri ile öncekilerden ödünç aldığı kavramlara verdiği değişik anlamlardır. Öte yandan; filozofun felsefesini kurarken kullandığı kavramların hepsi aynı öneme sahip birinci dereceden

* Bu makale; 24-27 Ekim 1996 (İstanbul) tarihinde düzenlenen Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu'na "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı" adıyla sunulan bildirinin geliştirilip genişletilmesinden meydana gelmiştir.

** M.Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kavramlar değildir. Genellikle bunlardan biri veya birkaçı, diğerlerine göre daha önemli bir durumda bulunurlar ve felsefî düşüncenin köşe taşları konumundadırlar. Bu nedenle bir düşünürün felsefesinde temel önemi bulunan kavramlardan birini veya onunla bağlantılı olan birkaçını incelemek ve çözümlemek; bize, filozofun düşüncesini, sorunların çözümüne hangi bakış açısına göre yaklaştığını, dahası içinde yer aldığı felsefî geleneğin temel özelliklerini tanıma imkânını ve birtakım ipuçlarını verebilir.

İşte, biz bu düşünce ve varsayımdan yola çıkarak İbn Sînâ'da (ö.1037) "vehim" kavramını incelemeyi, buna bağlı olarak mensubu olduğu İslâm felsefesinin farklı bir yorumunu yapmayı ve onu daha önce hiç değinilmeyen başka bir açıdan değerlendirmeyi düşünüyoruz.

Doğu ve Batı düşüncelerini derinden etkileyen İbn Sînâ'nın, felsefenin bütün alanlarında yazmış olduğu bir gerçektir. Bu durumu göz önüne alarak "vehim" kavramını; bilgi nazariyesi, mantık, metafizik ve ahlâk açısından incelemeyi, bilâhare varılan bu neticeyi İslâm felsefesinin bütünü içerisinde anlamlı kılmayı amaçlıyoruz.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde, filozofun insan anlayışı diyebileceğimiz "nefs nazariyesi" önemli bir yer tutar. Buna göre manevî bir cevher olan nefisle maddî bir cevher olan bedenden meydana gelen insanın iki temel yeteneği yahut gücü vardır. Bunlardan birisi, salt-bilmeyle ilgili olan ve nazarî akıl gücü dediğimiz, insanın benliğinde gerçekleşen bilme gücü; diğeri ise bilmenin yanı sıra yapmakla da ilgili olan, bilme ve yapmayı birlikte içeren ve beden de yardımcıyla fiile çıkan amelî akıl gücüdür. İbn Sînâ ikincisine dahil olan bilme güçlerini; kısaca dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme gibi duylardan oluşan dış duylar ve bu duyların duyumlarını birleştiren ortak duyu, duyumları saklayan hayal ve musavvire, bunlardan yeni duyum nesnelere üreten tahayyül, bu duyumları tikel olarak değerlendiren vehim, bu değerlendirmeleri saklayan ve gerektiğinde anımsayan duylardan meydana gelen iç duylar olmak üzere ikiye ayırır.¹ Görüldüğü üzere vehim, insanın beş duyu ile duyumladıkları üzerinde işlem yapan bir iç duyum gücüdür. İbn Sînâ'ya göre diğer canlılarda da bu düzeyde bilgi yetisi bulunduğu için söz konusu güçlerin hepsine birden hayvanî güçler adı verilir.

Bir çeşit soyutlama (tecrîd) olarak tanımlanan duylar nesnelere (mahsûsât) ilişkin bilgi, yahut bilmenin (idrâk) İbn Sînâ'ya göre daha az soyuttan daha çok soyuta doğru yükselen ve her birisi bir çeşit yargı seviyesini oluşturan dört aşaması vardır. Vehm gücünün bilgisi veya yargısı (hükm), söz konusu

¹ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Ali Durusoy; *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 88-125.

aşamaların üçüncüsünü oluşturur. Sözü edilen bu aşamaların ilki bilgi konusu olan nesnenin, bilen için hazır bulunduğu durumdur. Burada bir soyutlama söz konusu değil, aksine cismin beş duyu tarafından duyulanıp (ihsâs) gözlemlenmesidir (müşâhede). Duyumlanan ya da duyular seviyesinde bilinen cisim madde ve sûretiyle birlikte duyumlayanın karşısındadır. İkinci aşamada, beş duyunun algıladığı sûret, maddesinden ayrı olarak hayalimizde bulunmaktadır. Bu bilgi düzeyinde madde yoktur, ama sûretle birlikte maddeyle ilişkin olan “en, boy, yer ve durum” gibi özellikler bulunmaktadır. Bu yüzden bu düzeydeki bilgi, tam soyut bir bilgi olamamaktadır. Aynı zamanda hayal seviyesinde idrak edilen bu sûret, bireyseldir.

Soyutlama yahut bilmenin üçüncü aşaması, inceleme konusu yaptığımız vehim gücüne aittir. Soyutlamanın bu aşaması, önceki iki aşamaya göre, biraz daha ileri olmasına rağmen tümel değil, tikel bir soyutlamadır. İnsan ve hayvanın tikel olarak bildiği bu anlamlar (ma'nâ) maddede ortaya çıkmakla birlikte, özleri itibariyle maddeden ayırırırlar. Şu halde vehim gücü, maddî olmadığı halde maddede bulunan ve duyular tarafından algılanmayan mânâları algılar yani bilir. Meselâ iyi-kötü (hayır-şerr) ile bilen öznenin kendisine uygun gelen ve gelmeyen (muvâfık-muhâlif) anlamlar gibi. İbn Sînâ'ya göre bu kavramların içerdiği anlamlar maddî olsalardı akıl onları bilemezdi. Oysa akıl bunları kavlıyor ve biliyor.² Koyunun kurttan kaçınması ve annenin çocuğuna merhamet edilmesi gerektiğine dair bilgiler gibi beş duyu ile kazanılmayan fakat nesnelere hakkında olan yargılar vehim gücüne aittir.³ Vehmin bu bilgisi, büsbütün soyut bir bilgi değil, maddî bir sûretle ilişkilidir.⁴ Kısaca vehim, kendinde iyi ve kendinde kötüyü bilemez; şu ya da bu şeyin iyi-kötü yahut yararlı-zararlı olduğunu bilebilir. Vehmin bilgilerinin, tikel bilgi olmasının anlamı budur. İbn Sînâ, duyular yolu ile hayalde saklanan nesnenin tikel bilgisine “sûret”, belleme ve hatırlama gücünde saklanan vehmin tikel yargısına ise “ma'nâ” adını verir.⁵

Tikel (cüz'î) olmak bakımından ortak paydaya sahip olan hayal ve vehmin bilgisini, bir tek nesneye ilişkin biçim ve içerik, İbn Sînâ'nın deyimleri ile sûret ve mânâ bilgisi olarak değerlendirebiliriz. Şu farkla ki biçim duyular tarafından algılanırken anlam duyular tarafından algılanmamaktadır. Sonuçta sûret ile mânâ arasındaki ilişki, madenî paranın iki yüzü arasındaki ilişki gibi birbirinden ayrılmadığına göre, yahut nerede bir sûret varsa, orada bir mânâ ve

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyat, en-Nefs* (nşr. G. C. Anawati ve Saïd Zâyd, A. İsmail), Kahire 1957, s. 50-53.

³ *a.g.e.*, 36-37; “el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib”, *et-Tefstrü'l-Kur'ânî ve'l-luğati's-süfîyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde (nşr. Hasan Âsi), Beyrut 1983, s. 227.

⁴ *a.g.e.*, s. 53.

⁵ *a.g.e.*, s. 41, 148-149.

nerede bir mânâ varsa, orada bir sûret bulunduğuna, ayrıca her ikisinin tikel, nesnel bir şeyle ilişkisi olduğuna göre, bu bilgiyi tek bir bilgi gibi düşünebiliriz.

Bilginin en üst ve en soyut aşaması, aklî olanıdır. Bu aşamada bilginin konusunu teşkil eden sûret, madde ve maddeye ilişkin bütün özelliklerden tamamen soyutlanmıştır. Eğer sûret, maddeyle ilişkisi olmayan salt sûretse zaten soyutlamaya gerek kalmadan akıl onu doğrudan kavrar.

Bu açıklamalardan, İbn Sînâ'nın yargılarımızı -tabii ki buna bağlı olarak da bilgilerimizi- hissî, hayalî, vehmî ve aklî olarak dörde ayırdığını söyleyebiliriz.⁶ Şu halde, İbn Sînâ'ya göre, kaynağını gerek duyulardan, gerekse duyu dışından alsın, bizim temelde biri "vehmî" diğeri "aklî" olmak üzere iki yargı gücümüz bulunmaktadır.

Söz konusu gücün idrak ettiği bu mânâlar; yine kendi içinde -ki bunlar nesnelere içinde bulunduğu halde, yargı esnasında duyularla bilinmiyordu- a) koyunun, kurdun sûretinden duyduğu düşmanlık, çirkinlik, nefret vb. kendisini ondan uzaklaştırıp sahibine yaklaştıran duyularla asla idrak edilemeyen mânâlar ve b) sarı bir şeyi görüp bal ve tatlı olduğuna ilişkin hüküm vermemiz sırasında olduğu gibi, duyularla bilinebilecek bir mânâ iken bilfiil yargı esnasında duyulanamayan mânâlar olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikinci durumda bizi sarı şeyin tatlı olduğu yargısına götüren şey, duyular değildir. Bu yargının unsurları duyularla bilinebilir olsa bile, yargının fiilen verildiği sırada tatma duygusu tadı alıyor değildir. Ancak vehmin bu ikinci nevi yargılarında bazan yanılabiliriz.⁷

İbn Sînâ'ya göre vehmin bu yargılarının üç kaynağı vardır. Bunlardan birincisi ilâhî rahmetten dolayı bütün varlık üzerine feyzân eden ilhamlardır. Sözelimi ilâhî ilhamın düşerken tutunmaya çalışmayı, çocuğun benliğinde bir garîze yani içgüdü olarak yaratılması gibi. Bu ilhamlar sebebiyle nefis, şeylerin zararlı veya yararlı olup olmadıklarını bilir. Bir deneyim birikimi olmaksızın evcil ve zayıf hayvanların yırtıcı hayvanlardan kaçması bu yüzdendir. İkincisi; deneyim değil, ama benzeri bir yolla vehim gücü, duyulanamayan anlama ulaşır. Meselâ bir hayvan lezzet ya da elem veya yarar ya da zarar veren bir şeyle karşılaşır ikinci kez onu görünce, onun hakkında bir deneyime sahip olmadığı halde, aynı anlamlarla yargıda bulunur. Kısaca duyular şeyin sûretini duyumlayınca vehim, daha önceki bu sûretlere ilişkin mânâları tekrar ortaya çıkarıyor. Doğrusu filozofa göre bu, bir deney değil, ama deneyimsi yani deneye benzeyen bir yoldur. Vehmin yargısını mümkün kılan üçüncü yol benzetme (teşbih) yoludur. Şöyle ki bazı nesnelere vehmin anlamını (ma'nâ) taşıyan

⁶ "el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-c'âcib", s. 53.

⁷ a.g.e., s. 147-148.

sûretle beraber (mukârin) bulunabilir. Ancak vehmin söz konusu yargısı bu sûret içinde her zaman bulunmaz. Buna rağmen sûretin varlığıyla birlikte vehim mânâyâ yönelir, yani onun hakkında bir yargıda bulunur. Oysa sûret ve mânâ farklı farklı şeylerdir.⁸

Şu halde bizim duyularla kavradığımız nesnelere ayırma ve birleştirme (tafsîl-terkîb) işi demek olan yargıyı yapan iki temel gücümüz bulunmaktadır: Akıl ve vehim. İbn Sînâ'ya göre akıl bu işi yaparken karşımıza "düşünme gücü", vehim yaparken "mütehâyile" yani "hayal kurma gücü" olarak çıkmaktadır.⁹

Sûret ile sûreti, mânâ ile mânâyı ve mânâ ile sûreti birleştirerek yargıda bulunan ve bu özelliği dolayısıyla vehim denilen bu güç, aynı zamanda hayal kurmayı (tahayyül) ve iradeli hatırlamayı (tezekkür) gerçekleştiren bir güçtür.¹⁰

Yukarıda görüldüğü üzere, insanda bulunmasının yanı sıra, öteki canlılarda en büyük yargı gücü olan bu gücün yargıları, herhangi bir incelemeye (tahkik) dayanmaksızın tahayyül ve bir çeşit iç güdüden (inbi'âs) kaynaklanan bir yargıdır. İrine benzetilmesinden dolayı insanın baldan tiksinişi gibi. Her ne kadar akıl, vehmi yanlışlasa da bu konuda vehim böyle bir yargıya varır ve insan, akli bırakarak vehmin bu yargısına uyar.¹¹

Mahiyetini incelemeye çalıştığımız bir yargı ve dolayısıyla bir bilme gücü olan vehim duyularla akıl arasında yer almaktadır. Ulaştığı yargılar, muhteva bakımından olmasa da, sûret bakımından aklın yargılarına benzemektedir. Söz buraya gelmişken bu gücün yargılarını, yargıların doğruluk bakımından değerlendirildiği mantık açısından da incelememiz gerekiyor.

İbn Sînâ, *Şifâ'nın* Mantık bölümünün "Burhan" (bilimsel bilgi) kısmında kıyâsın ilkeleri (mebâdiu'l-kıyâs) olarak ele aldığı önermeleri "zarûret" kavramıyla bağlantılı olarak inceler. Buna göre önermeler (mebâdi) zarûretini; a) ya duyu, deney ve rivâyet yoluyla kazanılan bilgilerde olduğu gibi, dış dünyadan (zâhir); b) ya da akıl veya aklın dışındaki bir güçten kazanılan bilgilerdeki gibi, iç dünyadan (bâtın) alırlar.

Aklın dışındaki zorunluluğu ifâde eden ve nefisten kaynaklanan bu yargılar; vehmin zarûfî ve kesin (cezmi) olarak verdiği yargılardır. Ancak vehmin bu yargıları, aklın apaçık yargılarının bulunmadığı alanlarda söz konusudur. Ayrıca bu yargılar, duyuların ulaşmadığı alanlarla ilgilidir. Duyularla kavra-

⁸ "el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib", s. 163-164.

⁹ *ag.e.*, s. 147; "Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye" (nşr. A. F. El-Ehvâni), *Ahvâlü'n-nefs* içinde Kahire 1952, s. 167.

¹⁰ *ag.e.*, s. 150.

¹¹ *ag.e.*, s. 162.

nan varlık alanında kalarak vehmin vermiş olduğu bu yanlış ve zarûrî yargıyı, insan zihni (nefs) kabul etmek zorunda kalır. Vehim gücünün bu yargıları; insanın (nefs) bilen bir varlık (mümeyyiz) olarak yaratılıp birtakım bilgi (ârâ) ve araştırmaya (nazar) sahip olmadan önce ilk kez, “her varlık bir yerdedir (mekân) veya her varlık işaretle gösterilebilen ve yer kaplayan (hayyiz) bir varlıktır ve âlemin içinde ve dışında olmayan var değildir” şeklindeki yargılardır. Akıl bu tür yargıları gerektirmediği halde, insan zihni (nefs) zarûrî olarak böyle bir yargıya varır. Kendine aykırı olmasına rağmen zihin, bu yargı karşısında bir süre suskun kalır. Ancak daha sonra akıl kendine özgü bilme (nazar) tarzını kullanarak duyulur nesnelere, kendilerinin dışında birtakım ilkelerinin bulunduğu sonucuna varınca insanın vehmi, bu sonucu kabul etmeye yanaşmaz ve engel olur.

İşte burada, yani akıl devreye girdiği zaman vehmin yanlış ve zarûrî yargıda bulunan bir güç olduğu, onun fıtrat ve zarûretinin aklî zarûretin dışında bulunduğu anlaşılır. Her ne kadar ilk bakışta vehmin zarûreti, çok güçlü de olsa, kendisinin kendisi tarafından bilinmemesi öncelikle onun yargısını yanlışlayan (tekzîb) bir durumdur. Böyle olmakla birlikte, İbn Sînâ'nın belirttiğine göre vehmî ve aklî zarûretin arasını ayırmamız çok zordur. Ancak sorun olan şeyin (matlûb) özne (mevzû') ve yüklemine (mahmûl) aklî olarak incelemekle (nazar) bu ayrımı yapabiliriz. Bu incelemeye göre, inceleme konusu olan özne (mevzû'), duyularla bilinen nesneden daha genel ve onun ötesinde; buna rağmen zarûret bu özneyi duyularla bilinen bir şeyin sûretinde kabul etmeye çağırıyorsa bu zarurete iltifat edilmez ve onunla ilgili kanıtlar istenir. Oysa varlık, şey, neden, ilke, tümel, tikel, sonluluk ve benzeri kavramların hepsi duyularla bilinecek şeylerin ötesindedir. İnsanın gerçekliğinin (hakîkat) ve hatta türlerin (nev') gerçekliğinin durumu da böyledir. Kısaca söz konusu olan bu gerçekliklerin hiç biri kesinlikle tahayyül edilip vehimlerimizde temessül eden şeylerden değildir. Bunları ancak akılla bilebiliriz. Aklî hakikatlerin türlerinin durumu bir yana vehim, hissî hakikatlerin türlerinin bilgisine bile ulaşamaz. Kısaca küllî gerçekliklerin hiç birine ulaşamaz.¹²

İbn Sînâ'ya göre yararı konusunda değil ama, karşı duramayıp zihnin (nefs) kabul etmesi açısından vehmî zarûretler, meşhur önermelerden daha güçlüdürler. Şöyle ki bu önermeler bazen meşhur, bazen de çirkin (şenî'a) olarak kalırlar. Bu yargıların çirkin ve kötü oluşları yaratılış (garîze), ahlâk ve kamu yararının (mesâlih) gerektirdiği bir durum sebebiyle değil, aksine aklın gerektirdiği bir şeyden dolayıdır.¹³

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Manuk, el-Burhân* (nşr. Ebû'l-'Alâ el-Affî), Kahire 1956, s. 63-65.

¹³ *ag.e.*, s. 67.

Kezâ, eş-Şifâ'dakine benzer şekilde *Kitâbü'n-Necât*'ta "Vehmiyyât" adıyla zikredilen önergeler, kesinlik duygusunu (i'tikad) vehim gücünden alan bilgiler (ârâ) olarak tanımlanır. Vehim, kendisinde bu bilgilerin aksini tasavvur edemez. Zorla vazgeçirilmediği sürece toplumun büyük çoğunluğunun bütün varlığın boşlukta sona ereceğini veya doluluğun sonsuz olduğunu kesin bir bilgi olarak kabul etmesi yahut yaratılıştan (fitri) kaynaklanan vehimlerin bütün varlığın bir yönde yer kaplamış olduğunu kesin olarak kabul etmesi gibi. İşte bütün bunlar insan vehminden kaynaklanan yargılardır. Vehmiyyât adı verilen bu yargıların bir kısmı bazan doğru da olabilir ve dolayısıyla akıl tarafından onaylanır. Aynı mekânda iki cismin ve bir tek zamanda iki mekânda bir cismin vehmedilmesinin mümkün olmaması yargısı buna örnektir. Çünkü böyle birşey gerçekten ne var olabilir ve ne de akledilebilir.

İbn Sînâ'ya göre, insan bilincinde gerçekten çok güçlü bir tarzda yer eden vehmin bâtil önergelerini, ancak akıl geçersiz kılabilir. Ancak akıl tarafından iptal edilmekle birlikte bunlar bilinçten silinmezler. Bu yüzden ilk bakışta vehmin önergeleri, aklın apaçık ve bunlara benzeyen önergelerinden ayırdedilemezler. Çünkü filozofa göre, yaratılışın tanıklığına (şahâdet) başvurduğunda yaratılış aklın önergelerine nasıl tanıklık yapıyorsa vehmin önergelerine de öyle tanıklık yapar.

Burada İbn Sînâ'nın sözünü ettiği vehme tanıklık eden yaratılışın anlamı nedir? İbn Sînâ, yaratılışın ya da insan doğasının anlamını şöyle açıklamaya çalışır: İnsanın, kendisinin (nefs) birden bire âkil ve bâliğ olduğunu, hakkında bir bilgi (rey) edinmediği, bir görüşe (mezheb) kesin olarak bağlanmadığı (i'tikad), bir toplumla (ümme) paylaşmadığı (müşâreke), siyaset yönünü bilmediği, nesnelere birer birer müşâhede ettiği ve onlardan hayaller aldığı "anı" vehmetmesi kısacası kendisinin bir anda yukarıda sayılan durumda bulunduğunu vehmetmesidir. İşte böyle bir ortamda fitratın durumu tespit edilebilir. Şöyle ki insan böyle bir ortamda duyuları yoluyla nesnelere aldığı hayalî sûretlerden birini zihnine arzedince onun hakkında şüpheye düşer. Eğer bu şeyin varlığı insan için şüpheyi (şekk) mümkün kılsa insanın fitratı onun varlığına şahâdet etmez; her ne kadar bu şey, fitrata şüphe imkânını vermese de. İşte fitratın gerektirdiği şey bu kuşku'dur.

Ancak bu, filozofumuza göre insan fitratının gerektirdiği her şey doğru demek değildir. Aksine onun fitratının gerektirdiği şeyin pek çoğu yanlıştır (kâzib). Yalnızca akıl gücünün fitratı doğrudur. Vehmin fitratının çoğu, özellikle varlığı duyularla bilinmeyen konularla ilgili olanları yanlıştır (kâzib). Varlığı duyularla bilinmeyen bu şeyler; madde ve sûret gibi nesnelere ilkeleri olan şeyler, Akıl ve Tanrı (Bârî) gibi varlıklar, birlik-çokluk, sonluluk, sebep ve sonuç gibi, duyuların bilgisinden daha genel olan kavramlardır. Akıl, ve-

himle çelişkiye ve çatışmaya düşmediği öncüllerle yola çıkıp sonra vehmin fitratının gerektirdiği şeye zıt olan sonuçlara ulaştığı zaman, o, bu öncüllerin gerektirdiği hakikati (hakk) teslimden imtina etmeye başlar. Böylece vehim gücünün fitratının özellikle metafizik alanında bozuk (fâsid) bir fitrat olduğu bilinir. Onun fitratının bu yönüyle bozuk olmasının sebebi, bir şeyi ancak somut (mahsûs) bir tarzda tasavvur edebilen bir güç olarak yaratılmış olmasından kaynaklanır. Vehmin, “mekân ve yeri bulunmayan varlık vardır” şeklindeki sonuca götüren bütün öncüllerde, akla yardım etmesi, fakat sonra böyle bir varlığın varlığını tasdik etmekten kaçınması gibi.

Şu halde akıl, vehmin fitratını, yalnızca duyularla kavranılan cisimler ve bu cisimlerin özellikleri açısından doğrudur. Duyularla kavranmayan alanda ise vehmin fitratı, o alanın varlıklarını cisimlerin varlığına çevirmesinden dolayı yanlış (kâzib) ve bozuk bir fitrattır.¹⁴ Meselâ aslında Tanrı'nın varlığını, kabul etmediği halde, O'nun varlığını tasavvur etmek istese O'nu put (s-nem) gibi, yapay bir cisme veya yıldızlar feleği gibi tabî bir cisme benzeterek tasavvur eder.¹⁵

Mantikî değeri açısından vehmin yargıları, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın Mantık bölümünde daha sistematik olarak ele alınıp incelenir. Bu kitapta Kıyas bahsine geçmeden önce önermeler doğruluk değeri bakımından incelenerek; doğru olduğu kabul edilen önermeler (müsellelât), doğruluğu kesinleşmemiş önermeler (maznûnat) ve doğru gibi olan önermeler (müşebbehât bigayrihâ) ve hayalî önermeler (muhayyelât) olarak dört anabölüme ayrılır. İbn Sînâ, ayrıca bu dört bölümü kendi içinde alt bölümlere ayırır. Buna göre birinci anabölüm kesinlik duygusu veren önermeler (mu'tekadât) ve başkasından alınarak doğru kabul edilen (me'hûzât) önermeler olarak ikiye ayrılır. Kezâ kesinlik duygusu veren önermeler de doğruluğu zorunlu olanlar (vâcib kabûlihâ), kamunun doğru kabul ettiği ahlâkî içerikli önermeler (meşhûrât) ve vehmî önermeler olmak üzere üçe ayrılırlar.

Burada doğruluk değeri açısından yapılan bu sınıflandırmada göze çarpan iki durumu öncelikle belirtmemiz gerekir. Birincisi vehmî önermelerin kesinlik duygusu veren önermeler sınıfının en alt derecesinde yer almasıdır. İkincisi, bu önermelerin zannî önermeler olmadığıdır. Çünkü zannî bir önermede zihin, önermenin doğruluğunun tam kesin olmadığına bilincindedir. Oysa vehmî önermede zihin, bu bilince sahip olmayıp onu kesin olarak doğru kabul etmektedir. Ayrıca burada İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *Necât*'takinden ayrı olarak bu önermelere “salt” niteliğini ekleyerek “el-vehmiyyât es-sırfa” adını verir. Önce-

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Muhammed Tâki Dâniş Pejûh), Tahran 1364/1985, s. 115-118.

¹⁵ İbn Sînâ, “Hayy b. Yakzân” (nşr. Hasan Âsi), *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-luğatü's-sâfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983, s. 332.

ki iki kitapta olduğu gibi, burada da bu önermelerin yanlışlığını ve vehim gücünün katı bir şekilde bu yargılara ulaştığını vurgular. Vehmin bu özelliğinin nedenleri ve akılla olan ilişkisi açıklanır. İbn Sînâ, daha önce olduğu gibi, burada da vehmin metafizik alandaki yargılarını verdikten sonra, dinî yasalara (es-sünenü'ş-şer'iyeye) ters gelmemiş olsaydı bu önermelerin “meş-hûr” olabileceğini yani kamuca kabul görebileceğini ilâve eder. İşte İbn Sînâ'ya göre vehmin önermelerinin şöhretini, yani kamu vicdanı tarafından kabul görmesini, ancak gerçek dindarlıklar ve felsefî bilgiler (ed-diyânâtü'l-hakikiyye ve'l-ulûmü'l-hikemiyye) engeller. Şu halde sonuç açıktır: Vehim dışlanmalı ve reddedilmelidir (medfû' ve münker). Ancak din ve bilimle çatışmayan vehmî önermeler meşhur olabilir; fakat aksi doğru olmayıp meşhûrât sınıfına giren önermeler vehmî önermeler değildir.¹⁶ Vehmin önermeleri mantık yanlışlarında (mugâlata) kullanılan öncüllerdir.¹⁷

Metafizik açıdan bakılınca, İbn Sînâ'ya göre gerçekten bizim tabiatımızın hayalimizde irtisam etmeyen ve varlıklarını tahayyül edemediğimiz şeylerin varlıklarını imkânsız görme yönünde bir eğilimi vardır. İşte bu durum bizim vehim gücümüzün bir özelliğidir.¹⁸ Nitekim bu gücün yargılarını mantikî açıdan değerlendirirken metafizik alanla ilgili vehim yargılarının tümünden yanlış olduğunu söylemiştik. İbn Sînâ, *el-İşârât*'ın dördüncü Nemat'ında da metafizik bilginin imkânını, bu bilgiyi imkânsız gören vehim gücünün eleştirisi ile temellendirir. Şöyle ki insanlar çoğunlukla varlıkların yalnızca duyularla bilinebileceğini, duyuların bilemediği şeylerin varlıklarının muhal olduğunu vehmederler. Oysa İbn Sînâ'ya göre, bizzat duyularla bilinen bu cisimlerin kendisini düşünmek bile, bu görüşün yanlış olduğunu ortaya koyar. Çünkü her varlık, duyu ve vehmin bilmesi açısından var olmuş olsaydı o zaman bizzat duyu ve vehmin de ve hatta gerçek hakem olan aklın bile, duyu ve vehim tarafından bilinmesi gerekirdi. Oysa duyular tarafından bilinen cisimlerin niteliklerinden olmamakla beraber, yine de cisme yakın olan korku, öfke, kin, aşk, yiğitlik gibi şeyler bile duyular ve vehim tarafından idrak edilemezler. Duyuların kavradıklarının dışında varlıklar varsa bu konuda ne denilecek, nasıl bir zanna sahip olunacaktır.¹⁹ Görüldüğü üzere metafiziği imkânsız gören akıl değil, vehimdir. Birtakım tezahürleri görülmesine rağmen, vehim; sevgi, aşk, kin, öfke gibi nefsanî hallerin mahiyetini bile kavrayamamaktadır. Çünkü bunların hayalde canlanan sûretleri yoktur.

¹⁶ İbn Sînâ, *İşareter ve Tembihler* (metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005, 58. paragraf.

¹⁷ İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme* (nşr. A. Bedevî), Beyrut 1980, s. 12.

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, s. 148. *İşareter ve Tembihler*, 58. paragraf.

¹⁹ İbn Sînâ, *İşareter ve Tembihler*, 166, 167 ve 168. paragraflar.

İbn Sînâ, vehim gücünü ahlâkî açıdan da olumsuz olarak değerlendirir. *İşârat*'in mutluluk ve sevincin (es-saâde ve'l-behce) işlendiği sekizinci bölümünde mutluluğun temeli olan lezzet ve elemin hissî değil, akllî olduğunu açıklarken vehmin, hissî lezzet ve hissî mutluluk yönündeki olumsuz eğilimine dikkat çeker. Buna göre derin bilgi sahibi olmayan insanlar (nefsler), gerçek ve kuşatıcı lezzetlerin hissî lezzetler, ötekilerin ise sönük lezzetler ve gerçek olmayan hayaller olduklarını vehmeder. Oysa temyiz sahibi insanlar yeme, içme ve cinsi münasebet gibi hissî lezzetlerin ötesinde bazı lezzetlerin var olduğunu bilir. Söz gelimi satranç ve tavlâ oyununda başarı kazanmak üzere olan bir insana hissî lezzetleri veren şeyler sunulmuş olsa vehim gücüne ait başarı kazanma (galebe) lezzetini bunlara tercih eder. Kezâ riyâseti ve iffeti isteyen kimseye söz konusu hissî lezzetler sunulsa, o birinciyi tercih eder. Yine kerem sahibi kimseler, bu lezzetler sunulunca onlara hayvanî arzularla yönelmeyip başkalarını kendilerine tercih ederler. Bu konuda daha başka örnekler de verilerek iç duyu hazlarının dış duyu hazlarına tercih edildiği gösterilebilir. Bütün bunlarla akllî lezzetler yani manevî hazlar mukayese edilince manevî olanların daha üstün olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, akllî lezzetlerin olmadığını yahut lezzetlerin hissî olduğunu ileri sürmek vehim gücünün işidir.²⁰ Bu itibarla yalnızca hayvanlar ve insanlardan hayvanlara (behâim) benzeyenler, davranışlarında hiçbir mantıkî ayrım bulunmayan ve sadece bir çeşit içgüdü tarzında yargıda bulunan vehim gücünün yargılarına uyarlar.²¹ Oysa insan için sorumluluğun (mükellef) dayanağı vehim değil, akıldır.²²

Gerçek mutluluğun ölüm ötesinde gerçekleşeceğini ileri süren İbn Sînâ'ya göre, insan, vehmine uyarsa helâk olur.²³ Kezâ filozof, ölüm ötesi âlemi; cennete karşılık gelen akllî âlem, ceza (ikab) verilen yere karşılık gelen hayalî-vehmî âlem ve kabir âlemine tekabül eden hissî âlem olmak üzere üçe ayırır. İşte insan, vehim seviyesinden akıl seviyesine yükselemez, oraya takılıp kalır da kendi vehmini akıl, vehmin gösterdiği şeyi Hakk olarak tahayyül ederse "cahîm"²⁴ de durur, cehennemın sakini olur, kısacası helâk olup büyük bir hüsrâna uğrar.²⁴

İnsanın, vehim seviyesinden akıl seviyesine yükselememesi; vehim ile aklın (nutk) birbirine komşu olmasındandır. Ayrıca diğer canlılardan ayrı olarak insanın iç ve dış duyu güçlerine akllî olma (nutkî) özelliğinin ârız olmasından

²⁰ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 276. paragraf.

²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, s. 162.

²² İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 58. paragraf.

²³ İbn Sînâ, *İsbâti'n-nübüvât* (nşr. Micheal Marmura), Beyrut 1968, s. 56.

²⁴ a.g.e., s. 58-59.

dolayıdır. Ancak bu durumun insan için bazı yararları vardır. Vehimle aklın komşuluğundan dolayı insan birtakım düzenli sesler, renkler, kokular, tatlar, ve başka canlıların ulaşamadığı bazı şeyleri umut (recâ) ve temenni edebilir. Çünkü aklın ışığı (nûr) aklın altındaki güçlerin üzerine parlıyor gibidir.²⁵

Yukarıda yapılan açıklamalar ışığında İbn Sînâ'ya göre bizim, biri vehim diğeri akıl olmak üzere iki temel yargı gücümüz vardır. Vehmin yargısı, mantık ve metafizik açıdan yanlış olan yargılar iken aklın yargıları doğru yargılar olarak kabul görmektedir. İbn Sînâ bilgi nazariyesi ve mantıkla doğrudan ilgili olan bu anlayışını mantık, fizik ve metafizikle ilgili ulaştığı en son düşüncelerinin özünü oluşturan *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı kitabının yazımında bir yöntem olarak uygulamaktadır. Aklın yalnızca metafizik değil, fizik alanda da doğru yargı veren bir güç olduğunu belirterek filozofun söz konusu kitabın yazımına bu yöntemi nasıl uyguladığını açıklayalım. Bu kitapta İbn Sînâ genel başlıklardan sonra ana paragraf başlarında sıkça "işaret, tembih, vehim ve tembih" gibi başlıklar kullanır. Filozof bunların ilkiyle doğruluğu fizik alanda sınanabilecek önermeleri, ikincisi metafizik alanda sınanabilecek önermeleri, üçüncü başlayan başlık altında ise konuyla ilgili daha önce ileri sürülmüş yanlış bir önermeye dikkati çekerek düzeltir. Burada vehim sözcüğünden sonra hemen tembih sözcüğünün gelmiş olması, yanlışların daha çok metafizik alanda yapıldığını gösteriyor.²⁶

Acaba İbn Sînâ'ya göre insanın vehminden kurtulması mümkün değil midir? Yukarıda vehmî önermelerin durumu incelenirken bunlara ancak gerçek dinler ve felsefî ilimlerle karşı konulabileceğini nakletmiştik. İşte bu bağlamda felsefî ilimlerden birisi var ki, bu kendisinden sonra felsefesini eleştiren Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi²⁷ özellikle vehmin yanlışlıklarından korunmanın yegâne ilacıdır. Şimdi bu konuda sözü İbn Sînâ'ya bırakalım:

"İnsan (nefs) bilgi konusunda ilk önce sıkı sıkıya duylara bağlı olan vehmin yardımıyla yürümeye çalışır. Bu yüzden vehmin kendisine getirdiği her şeyi kana kana içmekten zorla vazgeçer. Gene de onun vehimle varolması gerekir. Vehmin değişik açıklamalar ve misallerini bırakıp aklın apaçık öncüllerle dayalı bilimsel (burhanı) izahlarını ve yargılarını kabul etmesi insan nefesine çok zor gelir. Ama en sonunda insan (nefs) akla alışır ve onun vehim karşındaki faziletini ve üstünlüğünü öğrenir. Eğer mantık, açıklandığı üzere, akli öncüllerin biricikliğini, vehmî ve meşhur önermeleri, tümevarım ve başka neviden öncüllerle yapılacak kanıtlamanın (burhan) şartlarının ne olduğunu göstermemiş olsaydı, hakikati bulamama durumu (dalâlet) herkesi kuşatırdı.

²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, s. 162.

²⁶ bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 147-148.

²⁷ Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, s. 61-62.

Öyle ise mantık bütün sanatların en şerefliisidir. İşte bu sanatla müşerref olan kimse gizli (sırr) olan her şeyi bilmeye (hidâyet) en lâyık olandır.”²⁸

Acaba İbn Sînâ'yı bilgi konusunda akıl-vehim ayırımına götüren temel sâik ne idi? Bize göre bu durum İslâm felsefesinin genel yapısı göz önüne alınarak açıklanabilir. İslâm felsefesi, temelde bir din felsefesi olmamakla birlikte onun yorumlanmasında mutlaka felsefe-din (İslâm) ilişkisinin dikkate alınması gerekir. İşte felsefe-din ilişkileri bağlamında filozofların felsefe yaparken doğrudan ya da dolaylı olarak bir “meşrûiyet” sorunuyla karşı karşıya geldiklerini görüyoruz. Bu meşrûiyet çerçevesinde felsefe-din ilişkisine dair iki temel bakışın bulunduğunu görüyoruz. Ayrıca aşağıda açıklanacağı üzere bu iki temel bakış, meşrûiyet kavramının anlamına bağlı olarak, bir savunma ve meşrûlaştırma durumunda bulunmaktadır.

Bunlardan biri dinden felsefeye doğru olanı ve felsefenin meşrûiyetini savunan bakış açısı; diğeri ise felsefeden dine doğru olan ve dinin meşrûiyetini savunan bakış açısıdır. Bu ayırımın mantıkî sonucu olarak her iki bakış açısının karşısında kendi konumuna uygun olarak yer alan biri felsefenin, diğeri dinin meşru olmadığını savunan iki tutumdan söz edilebilir. Şimdi biz bunlardan ilk ikisinin konuyla ilgili temel görüşlerini vermekle yetineceğiz. Bunların karşısında yer alanlara incelememizin konumu gereği değinmeyeceğiz. Tekrar söylemek gerekirse buradaki amacımız, İslâm felsefesinde felsefe-din ilişkisini ele almak değil, felsefe yapmanın temelinde bulunan nedeni irdelemeye çalışmak ve filozofların konuya ilişkin temel açıklamalarına kısaca değinmektir.

Din (İslâm) adına felsefenin gerekliliğini ve meşrûiyetini savunan filozofların başlıcaları Kindî (ö.866), Ebû Zeyd Belhî (ö.934.), Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. 992), Gazzâlî (ö.1111) ve İbn Rüşd (ö.1198)'tür. Bu kümeyle dahil edilecek başka filozoflar da bulunabilir. Bunların hemen hepsi, müslüman oldukları halde felsefe yapmaya itiraz edenlere karşı, din açısından böyle bir iddianın geçersiz ve saçma olduğunu, aksine din açısından bakılınca felsefe yapmanın meşrû ve zorunlu olduğunu savunmaya çalışırlar. Burada onların anladığı felsefenin, bu günkü anlamıyla hem bilimi hem de felsefeyi içine aldığı özellikle belirtmemiz gerekir.²⁹ Dolayısıyla onların gözünde felsefeye karşı olmak aynı zamanda bilime karşı olmayı da içermektedir.

Felsefeye itiraz edenler hakkında, ilk İslâm filozofu olan Kindî, felsefeyi gerçeğin bilgisi ve buna göre davranmak diye tanımlayıp ve en değerli bölümünün “ilk felsefe” olduğunu açıkladıktan sonra bize şu açıklamaları yapar:

²⁸ İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bidârfer), Tahran 1992, s. 157 (187).

²⁹ bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 145 vd.

“Bu insanların hayvanî nefslerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını kapayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir. Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyâset ve din tâcirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticâretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tâcirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatının bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.

Çünkü ilâhiyat, vahdâniyet ve ahlâk bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan herşeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer. İşte peygamberlerin şanı Yüce Allah'tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir. Zira peygamberler -Allah'a rahmeti üzerine olsun- Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terk edilmesi fikrini (ikrâr) getirmişlerdir. O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) bizde sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız.

Daha önce de söylediğimiz gibi, felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Şöyle ki onlar, felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icâp eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme varlığın hakikatini bilmenin alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur. Kindî bu açıklamalardan sonra Allah'tan kendilerini ve kendilerinin yolundan gidenleri korumasını ister.”³⁰

Kindî böylece felsefenin meşruiyetini ortaya koyduktan sonra bu kez de felsefe canibinden yapılacak yanlış bir anlayışa meydan vermemek için mantık ve riyâzî yöntemlerle kazanılmayıp doğrudan doğruya vahyin ürünü olan dinî bilginin insanî bilgiden üstün olduğunu ifâde eder. Böylece felsefî bilgiyi, dinî bilginin üstünde görmek isteyenleri de uyarılmış olur.³¹

Kezâ kaynaklarda Kindî'nin öğrencisi olan Ebû Zeyd el-Belhî de hikmet ve şeriati uzlaştıran bir filozof olarak zikredilir.³² Onun felsefe ve şeriati anne ve

³⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler* (çeviri: Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 1, 4-6.

³¹ a.g.e., s. 159-160 vd.

³² Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 42.

sütanne gibi birbirine benzettiği ve şeriatın yardımıyla felsefeyi yaymaya çalıştığı nakledilir.³³

Bilgiyi ilk kez beşerî ve ilâhî olarak ikiye ayıran Kindî gibi, bilimi de ilk kez felsefî ve dinî olarak ikiye ayıran³⁴ Âmirî; sahih akıl ile sahih din, hakikî hikmet ile hakikî din ve din nuru ile hikmet nuru kavramları ile ifâde ettiği gerçek din ile gerçek felsefenin arasında asla bir zıtlık ve çatışmanın bulunmadığını belirtir.³⁵ Aksine Âmirî'ye göre insanın kemâle ermesi ve ulvî âleme yükselmesi,³⁶ aklının mutazammın olduğu hikmet ve fazilet tohumlarının çiçeklenmesi, din ve felsefenin nûru ile mümkündür.³⁷ Ancak ne var ki Âmirî'nin anlattığına göre haşviyeden olan bir topluluk genel olarak felsefî ilimlere ve özellikle mantık bilimine karşı çıkmıştır. Bunlar felsefî ilimlerin dinî ilimlere aykırı olduğunu iddia ederek bu ilimlere hücum etmişler ve onları öğrenmeye çalışan kimselerin dünya ve âhretlerini kaybedeceği zannına düşmüşlerdir. Bunlara göre felsefî ilimler bir şeyden haberi olmayan câhil ve görünüşe düşkün zavallı kimseleri kandırmak için ortaya atılmış aldatıcı fikirlerle süslenmiş tuntu-raklı ifâdeler ve boş sözlerden başka bir şey değildir.

Oysa Âmirî'nin anlayışında felsefî ilimler boş ve süslü ifâdelerden ibaret olmayıp dinî ilimler gibi sarih akılla uyum halinde bulunan kesinliklere dayanmakta ve sahih ispatla desteklenmektedir. Bu durumda burhanî ispatla desteklenen aklın gerekli gördüğü şeyle gerçek dinin vâcip kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık söz konusu olamaz.³⁸ Fakat felsefenin meşrûyetini savunmakla birlikte, Kindî gibi Âmirî de nebevî bilginin felsefî bilgidен üstün olduğunu vurgulamadan edemez. O, bu durumu "her nebî hakîmdir fakat her hakîm nebî değildir" sözüyle veciz bir şekilde ifâde etmeye çalışır.³⁹

Kezâ felsefeyi eleştirmekle tanınan Gazzâlî de felsefenin bazı bölümlerinin meşrû olmasa bile, en azından zararsız ve hatta onun bir bölümü olan mantığın gerekli olduğunu ileri sürer.⁴⁰

Gazzâlî'nin eleştirilerine karşı çıkarak Endülüs'te Aristocu felsefeyi yeniden ihya etmeye çalışan, vehim gücünü felsefeye ilk kez İbn Sînâ'nın soktuğunu⁴¹

³³ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 44.

³⁴ a.g.e., s. 62-76.

³⁵ a.g.e., s. 262-264.

³⁶ a.g.e., s. 264.

³⁷ a.g.e., s. 176.

³⁸ a.g.e., s. 66.

³⁹ a.g.e., s. 266.

⁴⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, ts., 7. baskı, s. 76-87; *el-Müstasfâ min İbni'l-usûl*, I (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfiz), Medine, ts., 30; *Mi'yânu'l-ilm*, s. 59-69.

⁴¹ İbn Rüşd, *el-Hâs ve'l-mahsûs* (nşr. A. Bedevî), Beyrut 1980, s. 209-210.

ve gereksiz bir iş yaptığını⁴² söyleyen İbn Rüşd ise felsefe-din ilişkileri konusunda kendi türünün ilk ve en mükemmel örneği diyebileceğimiz *Faslü'l-makâl*'de bize şu bilgileri vererek felsefeyi ve özellikle mantık bilimini savunmaya çalışır. Ona göre felsefe yapmak, varlıkları (mevcudât) incelemek ve onları Yaraticı'ya (Sâni') delaletleri açısından yorumlamaktan daha fazla bir şey değildir. Varlıkların ancak yapılaş tarzları bilinmekle yapana delaletleri bilinebilir. Şu halde onların yapılaş tarzları ne kadar tam bilinirse Tanrı'yı bilmek de o kadar tam olacaktır. Nitekim din de varlıkları incelemeyi (nazar) teşvik etmektedir. Bu durumda felsefe, sonucu insanı Tanrı'nın bilgisine götüren varlığa ilişkin bir inceleme ve değerlendirme olup din de bu incelemeyi emir kipiyle isteyince, akli kıyasla varlıkları incelemek din açısından vacip olmaktadır.⁴³ Kısaca *Faslü'l-makâl* bir bütün olarak okunduğunda görülecektir ki İbn Rüşd bu kitapta felsefenin ve onun bir aleti olan mantığın din açısından meşru ve bunlarla ilgilenmenin vacip olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Felsefeden dine doğru ve felsefe içinde kalarak dinin meşruluğunu, birey ve toplum için gerekliliğini felsefi açıdan temellendirmeye çalışan bakış açısına sahip olan filozoflar ise Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1037)'dir.

Felsefe yapmanın amacını kutlu ve mutlu olmayı kazanmak olarak belirleyen ve İslâm dünyasında kelimenin tam anlamıyla filozof olarak bilinen Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*'sinde dinin ne olduğunu, hangi bilgileri içerdiğini, bünyesinden hangi bilimlerin doğduğunu veya dinin hangi bilimlerin ne açıdan inceleme konusu olduğunu, kısaca dinî bilginin mahiyetini ele alırken,⁴⁴ adını *Erdemli Toplumun Metafizigi* olarak çevirebileceğimiz *Kitabü Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'da dinî bilginin imkânı, birey ve toplum için hangi açılardan ve niçin gerekli olduğu, ve dinî bilgiye dayanarak erdemli toplum kurmaya çalışan nebî'nin özellikleri incelenir.⁴⁵

Kitâbü'l-Hurûf da ise dinî bilginin hangi kavrayış düzeyin de algılanması gerektiği, din dilinin ne olduğu, onu gösterdiği gerçekliğin kavranmasında gerçek felsefenin katkısının ne olabileceği, bu dilin ifâde ettiği gerçeklik gerekli düzeyde algılanmazsa ortaya ne gibi sonuçlar çıkabileceği incelenir.⁴⁶ Fârâbî'nin söz konusu çalışmalarından çıkan neticeye göre kısaca din, birey ve toplumun mutluluğu ile doğrudan ilgili olan metafizik ve ahlâkla ilgili bilgileri içerir ve

⁴² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bougges, S. J.), Beyrut 1992, s. 546-547.

⁴³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (metin ve çeviri: B. Karlığa), İstanbul 1992, s. 63-65.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 43 vd.

⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla* (nşr. Elbir Nasri Nadir), Beyrut 1986, s. 108-116, 122-130.

⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 131-161.

onları kendine özgü bir dille sunar. Felsefe bize dinin gerekliliğini ve en üst seviyede nasıl algılanıp yorumlanması gerektiğini gösterir.

Keza Fârâbî'nin manevî öğrencisi ve iyi bir izleyicisi olan, ayrıca ondan övgüyle söz eden⁴⁷ İbn Sînâ da Fârâbî gibi, felsefesinin bütününde dinin birey ve toplum için gerekli olduğunu, vehim kavramını incelerken de görüldüğü üzere akıl adına meşru sayılması gerektiğini vurgular. O, felsefe ve akıl adına dine karşı çıkılmayacağını, böyle bir iddianın ancak vehim tarafından ileri sürülebileceğini açıklar.⁴⁸ O, nefle ilgili kitaplarında dinî bilginin imkânını,⁴⁹ Mantıkla ilgili yazılarında dinî-ahlâkî önermelerin, mantık dışı değil, mantık üstü oluşunu⁵⁰ ve metafiziğe dair yazılarında dinî bilginin muhtevasını, dilini, birey ve toplum için hangi bakımlardan gerekli olduğunu inceler.⁵¹

Şimdi bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ felsefesinde vehim kavramının ne anlama geldiği ve ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Şunu özellikle belirtmeliyiz ki Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefe yapımlarındaki ya da felsefeye başlamalarındaki ilk amaç; öncelikle dinin meşruluğunu ve gerekliliğini savunmak değildir. Din konusundaki bu tutum onların felsefelerinin doğal bir sonucu olarak tezahür etmektedir. Her iki filozofun da İslâm dünyasında mantığın kurucu ve sistemleştiricisi oldukları dikkate alındığında, salt akıldan yola çıkarak dinle ilgili böyle bir sonuca varmış olmaları, hem felsefe hem din adına üzerinde düşünülmesi gereken bir durum olarak görülmelidir.

Bütün bu açıklamalar ışığında her iki bakış açısına sahip filozofların vardıkları sonucun güncel dille ifadesi şu olmalıdır; hiç kimse bilim ve felsefeye karşı çıkarak dinî istismar edemeyeceği gibi, dine karşı bir tutum içine girmek için bilim ve felsefeyi istismar edemez. Düşünce tarihimiz boyunca "bu bakış açılarının hangisi öne çıkmıştır" sorusu bir yana, "bunlar mı yoksa bunların karşısında yer alan zihniyet midir" sorusu daha anlamlı olacaktır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki bilimin ve felsefenin ilerleyip gelişmesinde bu bakış açılarının karşısında yer alan her iki tavrın biri diğerinden daha az tehlikeli ve engel oluşturucağıdır.

Kısaca dini esas kabul ederek felsefenin dinî bir toplumda gayri meşru, gereksiz ve reddedilip dışlanması gerektiğini ileri sürenler selefler ve ehli hadis diye

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, s. 122.

⁴⁸ Bu konuda bk. İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, İstanbul 1996, s. 69-106.

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, s. 208-220, 172-178; *İşaretler ve Tembihler*, 329, 330, 331, 332 ve 333. paragraflar.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 8-9, 115-119; *İşaretler ve Tembihler*, 58. paragraf.

⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik-el-İlâhiyyât*, II (metin ve çeviri: Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul 2005, 907. ve devamı paragraflar.

isimlendirilen düşünürlerdir. İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi isimler bu kümeye giren en tanınmış simalardır. Bunlar olanca güçleriyle Yunan felsefesine ve bilimine karşı çıkmışlar ve bu konularda kitaplar yazmışlardır.⁵²

Kezâ İslâm dünyasında felsefeden yola çıkarak ve ondan güç alarak dinin akıl için gereksiz ve gayrı meşrû olduğunu, barıştan çok, savaşa neden olduğunu ileri süren bazı düşünürler görülmektedir. Bu görüşün temsilcileri olarak İbnü'r-Ravendî ve Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî zikredilse de biz bu görüşlere başka yazarların nakillerinden ulaşmaktayız.⁵³

Her ne olursa olsun, İslâm dünyasında dokuzuncu yüzyılda Yunan bilim ve felsefesi girince buna karşı birbirinden ayrı çeşitli tutum ve tavırlar sergilenmiştir. Tarih içinde bu tutumlar sürekli birbiriyle çatışma içine girmişlerdir. İşte biz bu çatışma sürecine İslâm felsefesinin veya İslâm'da felsefenin diyalektiği adını veriyoruz. Söz konusu bu diyalektik aynı zamanda dinî düşünce için de geçerlidir.

Sözünü ettiğimiz diyalektiğin dört unsurunu kısaca maddeler halinde verdikten sonra, yukarıda yaptığımız değerlendirmelere ek olarak tek bir soruyla yazımızı noktalamak istiyoruz. Buna göre:

1. Felsefeden yola çıkarak dinin meşrû ve anlamlı olduğunu savunan görüş.
2. Dinden yola çıkarak felsefenin meşrû ve anlamlı olduğunu savunan görüş.
3. Felsefeden yola çıkarak dinin anlamsız ve gereksiz olduğunu savunan görüş.
4. Dinden yola çıkarak felsefenin anlamsız ve gereksiz olduğunu savunan görüşler İslâm felsefesinin diyalektiğini oluşturmaktadır.

Bize göre İslâm dünyasındaki tüm düşünsel ve toplumsal sorunların araştırılmasında bu diyalektik mutlaka göz önüne önüne alınmalıdır.

Yazımızı noktalarken sormak istediğimiz soru şudur: İslâm dünyasında veya daha açık bir ifade ile müslüman toplumlarda bilimin ve felsefenin gelişmesinde veya gelişmemesinde, toplumsal sorunların çözülmesinde veya çözülmemesinde söz konusu diyalektik yapının etkisi nedir? Bu diyalektik, verimli ve sürdürülmesi gereken bir yapı mı yoksa vazgeçilmesi gereken bir yapı mıdır? Bir filozofun önemli bir kavramının açıklanması bağlamında değinmek durumunda olduğumuz bu meselenin kitap çapındaki bir araştırmaya konu edilmesi uygun olacaktır.

⁵² Bu konudaki kaynaklar ve değerlendirmeler için Fatih Toktaş'ın, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul 2004) adlı eserine bakılabilir.

⁵³ bk. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 63-74; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 10-67.