

İbn Sînâ Epistemolojisinde Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilme Süreci*

Obtaining Process of Conceptions and Confirmations in Avicenna's Epistemology

HACI KAYA**

Öz: İbn Sînâ'ya göre, nefsin yetkinliğinin tam olarak gerçekleşmesi için akleden gücün diğer güçlerin yardımıyla elde edip tasavvur ettiği veya tasavvur ve tasdik ettiği ilk bilgiler yeterli değildir. İnsanın ancak akıl sahibi bir varlık olması bakımından yetkinliğini tamamlaması, nefsin bilen gücünü kullanarak bilinen tasavvur ve tasdiklerden hareketle henüz tasavvur ve tasdik bakımından bilinmeyenlerin bilgisini araştırmayla (nazarî) ve bilimsel olarak (sınâî) elde etmesiyle (kesb) mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Bilim, araştırma, tasavvur, tasdik, düşünme, yeti, zihin, kavram, yargı.

Abstract: According to Avicenna, it is enough the first knowledge that the thinking power conceives or both conceives and confirms by means of other powers in order to actualize for the perfection of the soul completely. The completion of its perfection for human being only on account of becoming a rational being is possible by way of investigating the information of unknown things from known conceptions and confirmations and acquiring scientifically as using the knowing power of the soul.

Keywords: Science, research, conception, confirmation, thinking, faculty, mind, concept, judgment.

* Bu makale, yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlanma Teorisi* adlı doktora tezine dayanmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr. | İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Giriş

İbn Sînâ öğretim ve öğrenimi, önce zihinsel (zihni) ve zihinsel olmayan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Zira öğretim ve öğrenimin bir kısmı marangozluk ve boyacılık gibi zanaatsaldır ve ancak zanaatın fiillerini devamlı yapmakla meydana gelir, bir kısmı sesleri ve lafızları devamlı telaffuz etmek suretiyle bir şiir veya bir dili telkin etme örneğinde olduğu gibi telkinle olur, bir kısmı eğiteldir (te'dibî) ve ancak öğrenenle danışıklı olarak gerçekleşir, bir kısmı taklitle (taklîdî) olur ki bu insanın herhangi bir görüşe inanmaya yakınlık duyması ve öğrencide hocaya güvenmesi yönünden gerçekleşir. Öğretim ve öğrenimin bir kısmı da uyarmayla olur (tenbîhî). Örneğin; kendiliğinden açık ilksel (evvelî) önermeleri işitip de ifadedeki veya zihnindeki bir eksiklikten dolayı kavrayamayan kişiye söz konusu önermelerin yeniden anlatılması gibi.¹ İbn Sînâ'ya göre bunların hiçbirisi zihinsel veya düşünsel değildir. Çünkü zihinsel ve düşünsel olan, işitilen ve düşünülen bir sözle elde edilen ve daha önce bulunmayan bir inanç ya da düşünce veya daha önce bulunmayan bir tasavvur oluşturabilen şeydir.²

Her zihinsel öğretim ve öğrenim ancak daha önce var olan bilgiyle gerçekleşir.³ Marangozluğu öğrenen kimsenin, ilk önce odunun ve keserin ne olduğunu; odunun keserle yontulabilir, testereyle doğranabilir, matkapla delinebilir vb olduğunu bilmesi gerektiği örneğinde olduğu gibi nasıl ki pratik (amelî) sanatlarda zihinsel olmayan pratik bilgiler daha önceki bir bilgiyle gerçekleşiyor ise her türlü zihinsel (zihni) ve düşünsel (fikrî) öğretim ve öğrenim de daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir. Çünkü öğretim ve öğrenimle gerçekleşen tasdik ve tasavvur, daha önce işitilen veya düşünülen ve dolayısıyla önceden bilinmesi gereken sözlerden sonra gerçekleşir.⁴ İbn Sînâ, öğretim ve öğrenimle gerçekleşen tasdikten önce talep edilenin (matlûb) henüz tasdik edilmemiş tasavvuru, mertebe bakımından tasdikten önce gelen sözün tasavvuru, mertebe bakımından tasdikten önce gelen sözün tasdiki olmak üzere üç

¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 7.

² İbn Sînâ, *a.g.e*, s. 7.

³ Bu önerme için bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân, en-Nassul'l-Kâmil li-Mantiki Aristo* içinde, nşr. Ferid Cebr, Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1999, c. I, s. 425; Aristoteles, *II. Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, 71a, s. 9.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 8.

bilinenin olması gerektiğini belirtmektedir. Bu üç bilineni talep edilenin tasdiki izler. Tasdikten mertebe bakımından önce gelen söz, ister kıyas ister tümevarım ister analogi ister büyük öncülü gizli kıyas (zamîr) yapılınsın bir öncülün veya öncüllerin var olmasını gerektirir. Bilgi bu öncüllerden, birincisi tasavvur ikincisi tasdik yönünden olmak üzere iki yönden meydana gelir. Öğretim ve öğrenimle gerçekleşen tasavvura gelince, bu tasavvurdan önce bulunması ve bilinmesi gereken şey, sadece tanımın ve betimin (resm) parçalarıdır.⁵

1. Epistemolojik Açıdan Öğretim ve Öğrenim

İbn Sînâ duyulur tikellerin bilgisinin, bilgi (ilm) değil tanıma (ma'rifet) diye adlandırılmasının daha uygun olduğu kanaatindedir. Tikel olanın bilgisi bir öğretim ve öğrenim değil ancak tanıma ve tanıma (ta'rif ve taarrûf) olmalıdır. İbn Sînâ'ya göre, öğretim ve öğrenim ifadesi tümel olanın bilgisini ifade eder ve bu anlamda 'zihinsel' kaydını bunun ayrımı olarak görmeye gerek yoktur. Oysa bazıları 'her zihinsel öğretim ve öğrenim önceki bir bilgiye dayanır' derken buradaki 'zihinsel' ifadesini, öğrenilen şeyi duyusaldan (hissî) ayıran bir ayrım olarak görmüşlerdir ki İbn Sînâ'ya göre bunu bu bağlamda bir ayrım olarak görmeye gerek yoktur, çünkü zaten öğretim ve öğrenim daha ziyade tanıma ve tanıtmaya değil disiplinize bilgiye ilişkindir. Şayet bir insan bir insana duyusuna ilişen bir şeyi gösterse ona daha önce sahip olmadığı duyulur bir şeyin idrakini vermiş olur. Burada duyusuna ilişen bir şeyi bir başkasına gösteren kişi hakkında 'öğretti' denilemeyeceği gibi kendisine duyusal olanın gösterildiği kişi hakkında da 'öğrendi' denilmez. İki kişi arasındaki bu iletişim öğretim ve öğrenimden daha ziyade tanıma ve tanıtmadır. İbn Sînâ, eğer duyusal olanın öğretilmesiyle kişide bir sanat melekesi meydana getirilmek istenirse bunun da öğretim ve öğrenim diye adlandırılabilirliğini ifade etmekle birlikte yine bunun da tanıma ve tanıma diye adlandırılmasının daha uygun olacağı kanaatindedir.⁶

Fârâbî'nin, 'her zihinsel öğretim ve öğrenim daha önce var olan bir

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 8.

⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 9. İbn Rüşd de duyusal bilgiyi tanıma (marifet), tümelin bilgisini ise bilgi (ilm) diye aktarmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân, Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1984, s. 46, 47.

bilgiyle gerçekleşir' önermesinde kast edilen öğretim ve öğrenim hakkındaki yorumu da İbn Sînâ'nın yorumuyla paraleldir. Fârâbî öncelikle en geniş anlamıyla öğretme'nin tarifi niteliğindeki şu ifadelerle yer verir: "Öğretme, insanın yaptığı ve bununla başkasında bir şeyin bilgisinin meydana gelmesini veya başkasından herhangi bir fiile kaynaklık edecek alışkanlığa dayalı (i'tiyâdî) bir melekenin meydana gelmesini amaçladığı her bir fiil hakkında gerçekleşir." Fârâbî'ye göre alışkanlık (âdet) hem insan için hem de çoğu canlı için geçerlidir, ancak alışkanlığın iki anlamı arasında farklılık vardır ve bu iki anlama alışkanlık, eş-anamlılıkla değil eş-adlılıkla/isim ortaklığıyla söylenir. Birincisi, bir şeyin doğasında bulunmadığı halde herhangi bir şeyi o şey için alışkanlık haline getiren i'tiyâd, diğeri ise taklitle dayalı telkindir. Fârâbî birincisine, adını zikretmediği bir toplum için bir çok zehirin alışkanlık yoluyla gıda haline gelmesini örnek olarak zikretmektedir. Yine doğalarında bulunmadığı zannedilen fiillere alıştırılan hayvanlardaki alışkanlık da böyledir. Fârâbî, bunun da hayvanlar için bir tür öğretim olduğunu ifade eder. Alışkanlığın ikinci anlamı ise insanın, başkasına benzetmek ve onu taklit etmek için bir fiil yapması ve kendisinde bir meleke meydana gelinceye dek o fiili tekrarlamasıdır. Fârâbî, bunun da öğretim diye adlandırıldığını belirtir.⁷

Nitekim Muallim-i Sâni'ye göre telkîn iki sınıftır. Birincisi; bir şarkının veya bir dilin telkin edilmesi örneğindeki gibi konuşanın bir lafzı söyleyerek bununla dinleyenin aynı lafzı ezberlemek için pek çok defa telaffuz etmesini amaçlamasıdır. Bu taklit yoluyla öğretim sınıfına girmektedir. İkincisi; konuşanın, lafızları telkin etmenin yanı sıra o lafızların anlamlarının dinleyenin zihninde resmolmasını amaçlamasıdır. Fârâbî, lafızdan başka bilginin meydana gelmesini sağlayacak işaret ve yazı gibi başka fiillerin de yapıldığını ve bu fiillere de öğretim dendiğini ifade eder.⁸ Telkîn'in bu iki sınıfına bağlı olarak Fârâbî öğretimi, kendisinden bir fiil melekesinin meydana geldiği öğretim ve kendisinden yalnızca bilginin meydana geldiği öğretim olmak üzere iki sınıfta ele almaktadır. Birinci öğretim ya benzerini yapmak suretiyle öğretimdir ya

⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker- Ömer Mahir Alper, Klasik Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 52.

⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 53.

da diyalogla (muhâtaba) veya işaret ve yazı gibi diyalogun yerini tutan bir şeyle gerçekleşen öğretimdir. Buradaki diyalogda amaç, yalnızca bir bilginin oluşması değil yanı sıra bir fiilin kendisinden çıktığı bir melekeden de oluşmasıdır. Fârâbî'ye göre, 'her öğretim ve öğrenim' derken burada kast edilen öğretim, kendisinden yalnızca bilginin meydana geldiği öğretimdir ve bunun öğretim olarak adlandırılması daha uygundur. Diğerlerinin ise bir kısmı alıştırma (riyâzet) olarak adlandırılır, bir kısmının da adı yoktur. Fârâbî ahlâkî olan öğretilere ise öğretimden ziyade eğitim (te'dîb) denmesinin daha uygun olduğu görüşündedir. Fârâbî yine anlatma (takrîr) ve hatırlatmayı (tezkîr) da 'her öğretim ve öğrenim daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir' önermesinde kast edilen öğretimin dışında tutmaktadır.⁹

Fârâbî'ye göre kendisinden yalnızca bilginin meydana geldiği öğretim ancak diyalogla¹⁰ veya diyalog işlevi gören bir şeyle olur. Diyalogların bir kısmı, işitenin zihninde onun daha önce bildiği bir şeyi bilfiil hazır hale getirir. Çünkü bir şey insan zihninde iki yönden biriyle bulunur: Ya bilkuvve ya da bilfiil. Bilkuvve, kişinin kendisi yönünden bir engel bulunmaksızın dilediği zaman yazma, konuşma veya bir şey hakkında düşünme gücü gibi fiile yakın kuvvedir. Bir şeyin zihinde bilfiil bulunuşu ise insanın, o şeyin hayalini kendi zihninde resmolmuş halde görmesidir. İşte diyalogların bir kısmıyla, işitenin zihninde fiile yakın kuvve halinde bulunan şeyin bilfiil hazır hale gelmesi amaçlanır. 'Her zihinsel öğretim ve öğrenim'le kastedilen öğretim bu diyalog değildir. Bunun adı ya anlatma (takrîr) ya da hatırlatma (tezkîr)'dir. Bir diğer diyalog sınıfı ise kendisiyle işitenin zihninde onun daha önce gerek tam bilfiil gerekse de fiile yakın bilkuvve sahip olmadığı bir bilginin meydana gelmesinin amaçlandığı diyalogdur. Fârâbî'ye göre işte 'her öğrenim ve öğretim önceki bir bilgiyle gerçekleşir' önermesindeki öğretimle kast edilen diyalog budur.¹¹ Burada hemen ilave edelim ki Fârâbî, bir

⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 53.

¹⁰ Bu kavram ilgili pasajda doğrudan 'muhâtaba' diye aktarılmış, fakat aynı eserin 52. sayfasında mütercim 'el-Muhâtabâtu'l-Burhâniyye' başlığını 'Burhânî Diyaloglar' diye çevirerek muhâtaba kavramının karşılığı olarak diyalog kavramını kullanış, biz de Türkçe'de kullanımı yaygın bir kavram olmadığı ve kapalılık arz ettiği için burada öğreten ve öğrenen arasındaki ilmi konuşma anlamını içeren muhâtaba kavramını mütercimin karşılık olarak yer verdiği diyalog kavramıyla karşıladık.

¹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 53. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakin*, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, içinde, nşr. Macit Fahri, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 77-79.

grup insanın ilahî bir fiille meydana geldiğine inandığı öğretimi de yine söz konusu kast edilen öğretimin dışında tutmakta ve bunu, kendi ifadesiyle; insanın yapabileceğinin dışında kalan felsefeye sözüm ona felsefe yapan (tefelsüf) kimselere bırakmaktadır. Zira söz konusu önermede kast edilen ve üzerinde durulan öğretim, insânî makulleri içeren felsefe dahilindeki 'insânî öğretim'dir. Fârâbî işte bu öğretimin, Sokrates'in Atina halkının liderlerine karşı hakkında şu konuşmayı yaptığı felsefedir: 'Yurttaşlarım! Ben sizin bu ilâhî hikmetinizin yanlış bir şey olduğunu söylemiyorum, fakat diyorum ki ben bunu yapamıyorum ve ben insânî hikmetle hakîm olduğumu söylüyorum.'¹²

İbn Rüşd de, *Tefsîru'l-Burhân*'da Fârâbî'ye referansta bulunarak gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ'yla aynı görüşleri paylaşır. İbn Rüşd, tıpkı Fârâbî'nin ifade ettiği gibi, der, bu önerme (her zihinsel öğretim ve öğrenim önceki bilgiyle gerçekleşir) mevzusu itibariyle bu kitaptaki (*el-Burhân*) işlenen bütün konuları içerir niteliktedir. İbn Rüşd'e göre 'her zihinsel öğretim ve öğrenim önceki bir bilgiye dayanır' önermesindeki 'her zihinsel öğretim ve öğrenim' ifadesi gerek tasavvur gerekse tasdik bakımından bütün araştırılmak istenenleri (metâlib) kapsamına alan bir ifadedir. 'Önceki bilgi' ifadesi ise bütün öncülleri ve tasavvur oluşturan tanımların bütün parçalarını kapsamına almaktadır. Dolayısıyla önerme sadece araştırılmak istenenleri ve bunların bilgisine kendilerinden hareketle ulaştığımız öncülleri değil, beş mantık sanatını (Burhan, Cedel, Safsata, Hitâbet, Şiir), tanım sınıflarını ve tanımların parçalarını kapsamına alan bir önermedir.¹³

İbn Rüşd, Themistius'un bu önermeyi böyle anlamayıp önermenin zihinsel ve kanıtsal olmayan¹⁴ pratik bilimleri ve sanatları da kapsamına aldığı yönünde yorum yaptığını aktarır ki İbn Rüşd'e göre Aristoteles söz konusu önermesiyle bunu kast etmemiştir. Themistius bunun için şu örneği vermiştir: Bina yapımını öğrenen kişinin bunu öğretmeninden/ustasından öğrenmesi ancak öğretmenin kendisine tavsif ettiği ve işaret ettiği taş, toprağa ve sair şeylere ilişkin önbilgiden sonra müm-

¹² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 56.

¹³ İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, *Şerhu'l-Burhân* ve *Telhîsu'l-Burhân içinde*, s. 165.

¹⁴ 'Zihinsel ve kanıtsal olmayan' kaydı özellikle vurgulanmaktadır, çünkü marangozluk gibi bazı pratik bilimler zihinsel ve kanıtsal değilken pratik veçheleriyle Astronomi, Tıp gibi bilimler zihinsel ve kanıtsaldır.

kün olabilir. İbn Rüşd'e göre bu yorum doğru değildir. Zira İbn Rüşd, 'her zihinsel öğretim ve öğrenim' ifadesindeki 'zihinsel' kavramıyla Aristoteles'in, sözle yani kanıtla (hüccet) yapılan öğretim ve öğrenim faaliyetini kast ettiğini belirterek buradan hareketle, taklîdî öğretimi (ta'limu't-taklîd) dışarıda tutmaktadır. Çünkü tıpkı öğretimi kabul eden bazı hayvanların taklit yoluyla öğreniminde olduğu gibi sağır ve dilsiz birisinin de bina yapımını kendisinde hiçbir önbilgi olmaksızın öğretmeninden taklit ve öykünme yoluyla öğrenmesi mümkündür. Dolayısıyla İbn Rüşd açısından da 'her zihinsel öğretim ve öğrenim önceki bilgiyle gerçekleşir' önermesi sadece ve zorunlu olarak kıyasla hakkında bilgi elde edilen öğretimler hakkında doğru ve zorunlu olarak geçerlidir.¹⁵

İbn Sînâ, Aristoteles'in 'her türlü zihinsel ve düşünsel (fikrî-zihnî) öğretim ve öğrenim daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir' önermesi hakkında 'her öğretim ve öğrenim zihinseldir, diyenin sözü her öğretim ve öğrenim düşünseldir diyen kimsenin sözü kadar doğru değildir, çünkü ikinci sözün sahibi, düşünsel sözüyle duyusalı (hissî) dışarıda bırakmaktadır' şeklinde yorum yapanlara katılmamaktadır. Zira bu yorumu yapanlar da önceki mantıkçıların düştüğü hataya düşmüşler ve hatta ilaveten 'zihinsel zihinle kazanılandır, zihin ise duyudan faklıdır; şu halde zihinsel, duyuyla kazanılandan ayırt etmeye ne gerek var!' görüşünü ileri sürerek başka bir hata daha yapmışlardır.¹⁶ İbn Sînâ ise tam aksine zihinsel kavramının düşünsel kavramından daha uygun olduğu kanısındadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre zihinsel kavramı düşünselden (fikrî), sezgiselden (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir. İbn Sînâ şöyle diyor:

Bana göre zihinsel düşünselden daha uygundur. Çünkü zihinsel, düşünselden, sezgiselden (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir. Düşünsel bir tür taleple olan demektir. Dolayısıyla düşünselde talep edilen bir şey olur ve nefis kıyasın yapılmasında zikredildiği şekilde orta terimi talep eder. Nefis orta terimi buluncaya kadar birbiriyle ilişkili şeylere uğramaya devam eder. Sezgisel ise talep edilen şey zihne görüldüğünde orta terimin, herhangi bir talep olmaksızın zihinde canlanmasıdır. Yahut iki öncülden biri zihne görünür ve görünen bu öncüle ya küçük ya da büyük

¹⁵ İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 166.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 9.

terim bir anda eklenir, böylece herhangi bir fikir ve talep olmaksızın sonuç ortaya çıkar. Anlamaya dayalı olana gelince bu, orta terimin taleple ve görünmeyle değil dışarıdan bir öğreticiden işitmeye meydana gelir. Halbuki zihin bütün bunları (yani düşünce, sezgi ve anlamayı) içine alan şeydir. Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan akli şeyler olduğuna göre bu, ya düşünce ya sezgi ya da anlama yoluyla olacaktır. Bu yalnızca tasdikte değil tasavvurda da böyledir. Şu halde onların ‘zihinsel öğretim ve öğrenim’ sözü daha doğrudur.¹⁷

İbn Sînâ’ya göre ‘her zihinsel öğrenim ve öğretim önceki bir bilgiyle gerçekleşir’ önermesi, ister kesin bilgi içerikli olsun isterse zan içerikli bilgi olsun tüm disiplinize (sınâî) öğrenim ve öğretimleri içeren bir anlama sahiptir. Nitekim İbn Sînâ hemen ilerleyen satırlarda bu anlam içeriğini açık bir şekilde şu ifadelerle ortaya koymaktadır: ‘Kazanılmış her zan ve bilgi sınıfının kazanılması zihni olduğuna göre söz konusu zan ve bilgi, önceki bir bilgi ve zanla kazanılmaktadır. Önceki bilgi ve zan ise ister başkasından öğrenilmiş olsun isterse de nefsin çıkarımıyla elde edilmiş olsun fark etmez.’¹⁸ Zira daha önce de ifade edildiği gibi her bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Her tasavvur ve tasdik de kazanılmamış olan ve kazanılmış olan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ancak ister kazanılmış ister kazanılmamış olsun her tasavvur ve tasdik sadece kesin bilgi vermez. Bir kısım tasavvur ve tasdikler zannî bilgi ifade eder. Kazanılmış olan tasavvur ve tasdik ise kazanılmamış tasavvur ve tasdikten yola çıkılarak elde edilir. Her bir tasavvur ve tasdik bir çeşit bilgi ise ve içerik itibarıyla bu bilginin bir kısmı kesin bir kısım zan ifade ediyorsa ve her kazanılmış kesin bilgi ve zan kendisinden önce gelen bir bilgi ve zanla elde ediliyorsa ve her zan ve bilginin kazanılması da birer zihinsel faaliyet ise o halde; her zihinsel öğretim ve öğrenim kendisinden önceki bir bilgiye dayanır. Şöyle ki;

Bir tasdikten ardından bilkuvve başka bir tasdik geliyorsa ilk tasdik edilen, ardından gelen tasdiki ya gerektirendir (melzûm) ya onun çürütten karşıtıdır (muânid) ya üstündeki bir tümeldir ya altındaki bir tikeldir ya da onun beraberindeki bir tikeldir. Gerektiren ilk tasdik bilfiil

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 9-10.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 11. Pasajda İbn Sînâ’nın bilgi kavramını kesin bilgi anlamında kullandığına dikkat çekmemiz gerekir.

bilindiğinde bu bilgi kendisinin gereği (lâzım) olan ve ardından gelen tasdik bilkuvve bilgisidir. Bu bilgi, kanıtlama enstrümanlarından kıyasın bir türü olan ve bitişik şartlı öncüllerden oluşan seçmeli (istisnâî) kıyasla elde edilir. Çürüten karşıt (muânid) olan, ilk tasdik bilfiil bilindiğinde, karşıtı olduğu tasdik bilkuvve bilgisidir. Bu da kıyaslardan ayrışik şartlı öncüllerden oluşan seçmeli kıyasla elde edilir. Tümel olumlu veya olumsuz hakkında bir hükmün varlığı bilfiil bilindiğinde bu bilgi kıyas yoluyla kendisinin kapsamında bulunan tikelin bilkuvve bilgisidir. Tikel hakkında olumlu veya olumsuz bir hükmün varlığı bilfiil bilindiğinde eğer bilinen, tikellerin bir kısmı hakkında bir hüküm ise bu bilgi onun üstündeki tümel hakkında bilkuvve bir zandır. Bu da kanıtlama enstrümanlarından eksik tümevarımla elde edilir. Eğer bilinen bütün tikelleri kuşatan bir hüküm ise, tikel hakkındaki söz konusu hükmün bilgisi tikelin üstündeki tümelin bilkuvve bilgisidir. Bu da tam tümevarımla elde edilir. Tikel hakkında bir hükmün varlığı bilindiğinde bu, onunla anlam ortaklığına sahip başka bir tikelin de böyle olduğuna dair bilkuvve bir zandır ki bu da analogi yoluyla bilinir.¹⁹

İbn Sînâ'nın söz konusu önerme hakkında yukarıdaki değerlendirmeleri doğrudan Aristoteles'in kendi metniyle mukayese edildiğinde İbn Sînâ'nın 'her türlü zihinsel öğrenim ve öğretimi' özellikle 'zihinsel' kavramını tercih ederek hem kesin bilgi ve hem de zannî bilgiyi kuşatacak şekilde ele alması ve yorumlamasının ne kadar isabetli olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Nitekim Aristoteles'in *II. Analitikleri*'nin orijinal metnine bakıldığında burada 'dianoia' kökünden türetilmiş olan 'dianoetiké' kavramı kullanılmaktadır.²⁰ Linguistik olarak 'dianoia' kavramı Yunanca'da temel anlamı itibariyle anlama, anlama yetisi ve kabiliyeti manasında kullanılmaktadır. Bununla birlikte düşünce anlamı da dahil olmak üzere akıl, akıl yürütme, düşünme, düşünme süreci, düşünme yetisi, konuşmaya dayanan adım adım gidimli (discursive) düşünme, sölemsel düşünme, zihin, niyet, maksat, fikir, inanç, inanış, bir şeyin anlamı veya manası gibi anlamları da içeren anlam haritası geniş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹ Francis E. Peters söz konusu kavra-

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 10-11.

²⁰ Bkz. W. David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary* içinde, Clarendon Press, London and New York 1949, 71a 1-2.

²¹ Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı

mın anlamsal içeriğini ortaya koyduktan sonra şu notu düşmektedir: Aristoteles'te dianoia, entelektüel etkinlik için daha genel bir terim olarak kullanılır.²² *II.Analitikler*'in Ebu Bişr Mettâ b. Yunus tarafından yapılan ilk Arapça çevirisinde de kavramın geniş anlam içeriğine uygun olarak 'zihni' kavramı geçmektedir.²³ Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ına bakıldığında bu metinde de yine kavramın geniş anlamına uygun olarak hem zihni hem de fikri kavramları bir arada zikredilmektedir. Fakat Fârâbî İbn Sînâ'dan farklı olarak 'zihni' kavramı üzerine açık bir vurgu yapmamakta ve birini diğerine tercih etmemektedir.²⁴

İbn Rüşd'ün *II.Analitikler* üzerine kaleme aldığı *Telhîsu'l-Burhân* adlı orta şerh metninde ise Abdurrahman Bedevi'nin tahkik ettiği metin dikkate alındığında 'fitri' kavramı²⁵, Mahmut Kasım'ın tahkik ettiği metin dikkate alındığında 'fikri' kavramı²⁶ kullanılmaktadır. Fakat Abdurrahman Bedevi'nin tahkik ettiği ve neşrettiği *II.Analitikler*'in büyük şerhi *Tefsîru'l-Burhân*'a bakıldığında İbn Rüşd burada Ebu Bişr'in çeviri metniyle paralel olarak 'zihni' kavramını tercih etmekte ve bunun da 'söz' (el-kavl) yani 'kanıt'la (hüccet) yapılan öğrenim ve öğretim faaliyeti anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁷

Yanı sıra Aristoteles *II.Analitikler*'de 'her zihinsel öğretim ve öğrenim daha önce var olan bilgiden hareketle gerçekleşir' önermesinin hemen ardından bütün bilgi türlerini-ister kesin ister zannî olsun- içerecek şekilde şöyle açıklamaktadır:

Her zihinsel öğretim ve öğrenim, daha önce var olan bilgiden hareketle gerçekleşir. Bütün bilimlere baktığımız zaman bunun böyle olduğu bizim için açıktır. Nitekim, matematiksel bilimlerde bu şekilde biz bilgiye ulaşırız. Diğer bütün sözlerde de yani kıyaslarla ve tümevarımla elde edilen bilgilerde de böyledir (önbilgiden hareketle elde edilirler). Zira bu iki bilgi (kıyas ve tümevarım) öğretimi bilgi bakımından önce gelen şeylerle gerçekleştirir. Biri (kıyas) anlaşılabilir (kabul edilen) öncülleri alır diğeri (tümevarım) tümeli tikel olanın açık olmasından hareketle

Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 68.

²² Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 68.

²³ Bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 425.

²⁴ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 58.

²⁵ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân*, s. 45.

²⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân*, s. 43.

²⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 165.

açıklar. Aynı şekilde retoriksel sözler de böyledir; ya örneklerle ikna eder ki bu tümevarımdır ya da kıyasla ikna eder ki bu da örtük kıyasır.²⁸

İbn Rüşd'ün şerhinde ise daha açımlayıcı olarak bu pasaj şöyle aktarılmaktadır:

Her zihinsel öğretim ve öğrenim ancak öğrencide var olan önbilgiyle gerçekleşir, aksi takdirde öğrencinin bir şey öğrenmesi imkansızdır. Bu önermenin doğruluğu tümevarımla ortaya çıkar. Şöyle ki; matematiksel bilimler ve benzeri diğer teorik bilimler incelendiğinde, öğrenim bakımından Söz (kavl) ile yapılan her tasdik ya kıyas, ya tümevarım ya da analogi yoluyla gerçekleşir. Kıyasla öğrenen kişinin, kıyasın sonucunu öğrenmeden önce kıyasın öncüllerinin bilgisine sahip olması, tümel bir öncülü tümevarım yoluyla doğrulamak isteyen kişinin, tümelin bilgisini önceleyen tikellerin bilgisine sahip olması gerekir. Yine analogi (temsîl) ve iknâ yoluyla bir şeyi öğrenen bunlardan elde edilen bilginin, öğrencide var olan önbilgiden yola çıkarak meydana geldiği açığa çıkar. Sözle (kavl) öğrenilme özelliğine sahip diğer şeylerde de aynı durum geçerlidir. kişinin, benzetme yoluyla bildiği şeyi bilmeden önce kendisine benzetileni bilmesi gerekir.²⁹

İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*'da yukarıdaki pasajda zikredilen kıyasın aynı zamanda örtük kıyas olan retoriksel kıyası da, yine tümevarımın diyalektik tümevarımı da kapsadığı yönünde yorumlamaktadır.³⁰

2. Öğretim ve Öğrenimin Gerçekleşmesinde Önbilgi ve Bilme Eylemi

İbn Sînâ, kanıtlamanın yapısal durumunu ortaya koyan 'her zihinsel öğretim ve öğrenim önceki bir bilgiyle gerçekleşir' önermesinde ifade edilen 'önceki bilgi' kavramındaki yanlış anlamaları gidermek için bu kavramın içeriğini de ortaya koymadan geçmemektedir. Filozofumuza göre 'önceki bilgi'yle kast edilen zaman bakımından önce gelen bilgi değil zât bakımından önce gelen bilgidir ve ilk talep de bu zât bakımından önce gelen bilgiye yöneliktir.³¹ O halde kanıtlamanın yapısal durumunu ortaya koyan 'her zihinsel öğretim ve öğrenim kendisinden önceki bir bilgiyle gerçekleşir' şeklindeki temel nosyonunun içeriği İbn

²⁸ Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 425-426.

²⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân*, s. 45. Bu pasaj için ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 165.

³⁰ Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 169.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 11-12.

Sînâ'nın açıklamalarını dikkate aldığımız vakit şöyle ortaya çıkmaktadır: İster kesin ister zannî olsun her zihinsel öğretim ve öğrenim kendisinden zât bakımından/bizzât önce gelen bir bilgiyle elde edilir.

Genel olarak kanıtlamanın yapısal durumunu ortaya koyan bu temel nosyonun içeriği dikkate alındığında diyebiliriz ki; İbn Sînâ açısından en geniş manasıyla bilgi edinme ya da bilme eylemi, ifade kalıplarına yani lafızlara dökülmüş, varlığa ilişkin zihindeki sûret ve manaların kavranması (*idrâk*) ve tasavvur edilmesi, öyle olduğuna veya olmadığına ilişkin bir yargıda (*hüküm*) bulunarak bu sûret ve manaların tasdik edilmesi, ardından ilk tasavvur ve ilk tasdiklerden hareketle başka tasavvur ve tasdiklerin elde edilme sürecidir.

İbn Sînâ hareketle ilintili olan, varlıkta zâtları duyulur olan ve hareketten soyutlanarak akledilir hale getirilen tüm bilgilerimizin temelinde 'duyu'yu koymaktadır. Zira 'bir duyudan (el-hiss) yoksun olan kimse bir bilgidir yani nefsi kendisine yönelttiği bilgidir de yoksun olmalıdır ve bu yüzden duyunun o bilgiye ulaşması mümkün değildir'³² Tüm bilgilerimiz kaynağında duyunun yattığı gerçeğini kesin-burhânî bilgi bağlamına taşırsak; İbn Sînâ, kendilerinden hareketle kesin bilginin elde edildiği ilk ilkelerin bilimsel kanıtlama (burhan) ve tümevarım (el-istikrâ) yani zâtî tümevarım (el-istikrâu'z-zâtî) olduğunu ifade eder. Tümevarım bir duyuya dayanmak zorundadır. Burhanın öncülleri ise tümeldir ve bunların ilkeleri ancak duyuyla ve duyu aracılığıyla tekille- rin hayallerinin kazanılmasıyla meydana gelir. Akıl gücü, tümel şeyleri tekil olarak kazanacağı şekilde bu hayallerde tasarrufta bulunur ve bun-

³² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 165. "Bir duyuyu kaybeden bir bilgiyi kaybeder. Çünkü insan, her şeye ilişkin bilgiyi ya tümevarım ya da burhan yoluyla elde eder. Burhan tümel öncüllerden meydana gelir. Tümevarım tikel şeylerden meydana gelir. Tümel öncülleri bilmek için de tümevarımdan başka bir yol yoktur. Şöyle ki; insan, zihinde maddelerden soyutlanarak elde edilmiş tümel öncülün doğruluğunu açıklamak istediği zaman ancak tümevarımla açıklayabilir: Ya tümel öncül matematiksel öncüller gibi maddeden soyut olarak elde edilmiş bir öncül ise mutlak olarak açıklamakla ya da herhangi bir maddede var olan bir öncül ise maddeyle ilişkilendirerek (açıklayabilir). Dolayısıyla herhangi bir duyumuzu kaybettiğimiz zaman bu duyunun duyulurlarının tümevarımını yapmaya imkânımız kalmaz, tümevarımını yapmaya imkânımız kalmayınca da belli bir cinsteki tümel öncülleri bilme imkânımız da kalmaz. O halde herhangi bir duyumuzu kaybettiğimizde herhangi bir bilgiyi de kaybederiz." İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân*, s. 92-93. Dikkat edilirse İbn Rüşd, tıpkı *II. Analitikler*'de ifade edildiği gibi epagoge kavramını yorumlamadan olduğu gibi 'istikrâ' kavramıyla karşılamakta ve bunun hangi tür istikra olduğu üzerinde durmamaktadır. Aynı pasaj için ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 165.

ları söz formunda bileşime sokar. İbn Sînâ, örnek olarak Yerküre'nin evrenin merkezinde olduğunun açıklanmasında alınan Matematik öncülleri ve yine toprağın ağır ve ateşin hafif olduğunun açıklanmasında alınan Doğa bilimine ait öncülleri zikretmektedir. Bundan dolayı, der İbn Sînâ, konuların her birine ait zâtî arazların ilkeleri ilk önce ancak duyuyla bilinir, sonra da duyulurdan başka bir makul elde edilir. Örneğin, ister ayrık olsunlar ister ayrık olmasınlar Geometri'deki yüzey, üçgen, vs. kavramlar gibi. Zira bunlara ilk önce duyuyla ulaşılmaktadır.³³

Burada hemen belirtelim ki, İbn Sînâ, Aristoteles'in metninde ilgili pasajda tümevarım anlamına gelen 'epagogé' kavramını yukarıda zikredildiği üzere zâtî tümevarım olarak okumakta ve yorumlamaktadır. Zira kesin bilgi söz konusu olduğunda burhandan başka bize kesin bilgi verecek enstrümanlardan birisi de bir şeye ilişkin bütün tikellerini kapsadığından emin olunan zâtî tümevarımdır. Bunun dışındaki tümevarımlar bize kesin bilgi vermez. Dipnotta aktardığımız İbn Rüşd'ün metni dikkatle okunursa burada İbn Rüşd, tıpkı *II. Analitikler*'de ifade edildiği gibi epagogé kavramını yorumlamadan olduğu gibi 'istikrâ' kavramıyla karşılamakta ve bunun hangi tür istikrâ olduğu üzerinde durmamaktadır. Yine *Tefsîru'l-Burhân* metninde ilgili pasajın şerhine bakıldığında burada da İbn Rüşd tümevarımı zâtî tümevarımla yorumlamamıştır.³⁴ Ancak İbn Rüşd'ün, 'burada duyum ve tümevarıma değinildiği bu fasla kendiliğinden bilinen ilk ilkelerin araştırılması bağlamında yer verilmiştir'³⁵ şeklindeki ifadesi dikkate alınırsa her ne kadar açıkça zâtî tümevarım kavramını kullanmasa da İbn Rüşd'ün de tümevarımın bu bağlamdaki yani kesin bilgi veren ilk ilkelerin oluşması bağlamındaki değerinin farkında olduğunu söyleyebiliriz.

Bilgimizin kaynağında duyu ve duyum yatmakla birlikte İbn Sînâ'ya göre hiçbir akledilir hale gelen duyulur değildir. Duyu her ne kadar, pek çok akledilirin (hareketten soyutlanan akledilirlerin) meydana gelişinin bir ilkesi ise de hiçbir duyulur, duyunun konusu olması bakımından akledilir değildir, yani aklın idrakine konu değildir. Örneğin; duyu, duyulur insanlardan her birini bir miktar kemik, belli bir

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 165.

³⁴ Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 414-417.

³⁵ İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 415.

nitelik yapısı ve bulunduğu mekandaki konumu gibi arazlarıyla algılar. Fakat duyu tarafından arazlarıyla birlikte algılanan duyulur insan bütün insanlar arasında ortak değildir. Çünkü henüz insandan soyutlanmamış söz konusu arazlar bütün insanlar arasında ortak değildir. Bütün insanlar arasında ortak olan ise akledilir insandır ve akledilir insan duyulur insanın hayaldeki sûreti olamaz. Çünkü duyunun algıladığı şey duyulur insanlar arasında ortak olan insan hakikati değildir.³⁶ Zira duyu, ifade edildiği gibi insanı algıladığında uzak eklentileriyle, belli bir mekân, belli bir konum, belli nitelik, belli iskelet ölçüsü gibi insanın kendisine özgü maddesi bakımından insana eklenen eklentilerle algılar.³⁷ O halde harekete konu olan ve zâtları varlıkta duyulur olan şeylerin makullerini elde etmenin ilk basamağını duyu teşkil etmekle birlikte duyu hiçbir zaman dış dünyadan aldığı verileri akli tasavvurlar haline getiremez.

3. İlk Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilmesi

İlk ilkeleri/bilgileri (el-mebâdî) elde eden ve aynı zamanda bunların ilkesi olan bir asıl kuvve bir de bu bilgileri elde etme sürecinde bu kuvveye yardım eden yardımcı kuvveler (a'vân/el-kuvvetu'l-muine) vardır ki bunlar İbn Sînâ'ya göre, canlıların hepsinde veya çoğunda bulunan 'dış ve iç duyum kuvveleri'dir (kuvâ'l-hissi'z-zâhir ve'l-hissi'l-bâtın). Dış duyu bütün canlılarda bulunmasına rağmen, dış duyunun nefse ilettiği dış duyum girdilerini koruyan iç duyu her canlıda bulunmayabilir veya bütün canlılarda bulunsun bile bir kısmında etkisi sürekli olmayabilir. Örneğin; tırtıl, sinek ve kelebek gibi canlılar, ateşten kaçarlar ve ateşin yaktığını unutup tekrar geri dönerler. Bu durum onlarda, dış duyunun girdilerini neftse koruyan iç duyunun sürekli olmayışından kaynaklanmaktadır. Yetkin canlılarda ise iç duyu uzun sürelidir ve dış duyudan alınan veriler uzun süre kalırlar.³⁸

İbn Sînâ'ya göre canlılar idrâk eden güçleriyle iki şeyi alırlar. Birincisi; örneğin kurdun canlılara zarar veren yaratılışı ve yine insanların yaratılışı gibi duyulur şeyin sûreti ve yaratılışıdır (hilkât). Canlılar, duyuyla söz konusu sûreti almakta ve beynin ön kısmında bulunan imge-

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 166.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 166, 191, 192.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 263-264.

lem gücünde (hayâl) saklamaktadırlar. Canlıların idrâk eden güçleriyle aldıkları bir diğer şey, örneğin kurdun düşmanlığı ve iyi davrananın dostluğu gibi duyulur şeyin anlamıdır. Canlı bu kısmı duyuyula idrâk edemez, aksine biz insanların akıl yetisi gibi onu ayırıştırıcı bir güçle idrak eder ki bu güç vehim gücüdür. Vehim gücü söz konusu anlamı, hatırlama (ez-zikr) adı verilen başka bir güce iletir ki bu güç beynin arka tarafındadır. İbn Sinâ özellikle hatırlama (ez-zikr), hafıza ve vehim gibi insanın bu iç güçlerinin daha güçlü olduğunu belirtir. Duyu ve vehim güçleri, musavvire ve hafıza güçlerinde depolanan girdileri tekrar sayesinde iyice pekiştirir. İbn Sinâ bu pekiştirilmiş girdileri iç vehimler (el-evhâmu'l-bâtına) olarak adlandırmaktadır.³⁹

Bilginin elde edilme sürecinin asıl aşaması bu noktadan itibaren başlamaktadır. Zira bu aşamadan sonra İbn Sinâ'nın ilk bilgileri elde eden güç dediği basit şeylerin tasavvurunu oluşturan güçle, bu basitler arasında bağlantılar kurmada yardımcı olan müfekkire gücü devreye girmektedir. İlk bilgileri elde eden güç, duyu ve vehim tarafından iletilen ve musavvire ile hafıza gücünde depolanan pekiştirilmiş iç vahimleri mütalaa ederek benzer olanlarını ve farklı olanlarını birbirinden ayırıştırır.⁴⁰ Burada arazlar ve zâtiler bulur. Arazların bir kısmının şeyin gerekeni (lâzım) olduğunu bir kısmının şeyin gerekeni olmadığını görür. Tek tek her bir anlamı ayırır ve onları şeyin zâtına götürür.⁴¹ Her bir sûrette, bu sûrete ilineksel (bilaraz) ait olanları çıkarıp bizzât ait olanları soyutlar. Bu sayede ilk bilgileri elde eden güçte basit şeylerin tasavvuru oluşur. Bir sonraki aşamada müfekkire gücünün yardımıyla basitlerin bir kısmını diğeriyle birleştirir, bir kısmını diğereinden ayırır. Bu sayede de o güçte, basit anlamlar hakkında bileşimler oluşur.⁴² Akıl gücü, bu bileşimleri gördüğünde ilâhi feyzle kurduğu bağ (ittisâl) ve aydınlanmayla (işrâk) bu bileşimleri tasdik eder.⁴³ Bu şekilde akıl gücü, bir kısmı tanım bir kısmı betim bir kısmı da kesin söze/tasdik bildiren sözden ibaret olan sözleri oluşturur.⁴⁴

³⁹ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 264.

⁴⁰ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 264.

⁴¹ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 167.

⁴² İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 264.

⁴³ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 191, 192, 265.

⁴⁴ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 167.

İlk bilgileri elde eden güç, ilâhî feyz’le kurduğu bağ ve aydınlanmayla ve müfekkire gücünün yardımıyla gerçekleştirdiği bu terkip, bilimsel kanıtlamanın temel ilkelerini oluşturacak olan ‘bütün parçadan büyüktür’ gibi orta terimsiz, yani nedeni olmayan ve dolayısıyla herhangi bir öğretime dayanmayan kendiliğinden bilinir ve apaçık olan aksi-yomatik öncülleri oluşturur, bunları bilir ve tecrübe eder. Ancak burada şunu önemle vurgulamamız gerekir; İbn Sînâ’ya göre doğasında basit anlamları birleştirme (terkîb/sentez) ve ayırıştırma (tafsil/analiz) özelliği bulunan nefsin ilk bilgileri elde eden gücü, bu birleştirme ve ayırıştırma eylemini gerçekleştirirken vereceği yargının (hüküm) kendisini yine tecrübe yoluyla duyudan alır. İbn Sînâ açık bir dille bunu şöyle ifade etmektedir: ‘İlk bilgileri elde eden güç, anlamların çoğunda birleştirme ve ayırmanın (terkîb ve tafsîl) hükmünü tecrübe yoluyla duyudan alır.’⁴⁵

Bütün bu duysal ve zihinsel prosesler sonucu elde edilen ilk bilgilerin, İbn Sînâ, tasdik bakımından ilkelerinin olmadığını ancak tasavvur bakımından ilkelerinin olduğunu belirtir.⁴⁶ Tasdik bakımından ilkeleri yoktur çünkü, yukarıda da belirtildiği gibi bu ilk bilgilerin orta terimleri, nedenleri yoktur. Tasavvur bakımından ilkeleri ise, duyu, imgelem (tahayyül) ve vehim gücü (tevehhüm) süreçleriyle elde edilen ‘basit manalar’dır. Bu basit ilkeler elde edildiği zaman, zihin tasdik oluşturmak için onlarda birleştirme ve ayırma ameliyesinde bulunur, böylece söz konusu basit anlamları birleşik (mürekkebe) ve ayrıntılı (mufassal) olmaları bakımından tasavvur eder. Bu tasavvurun ardından o anlamları bizzât akleder. Dolayısıyla bu tasavvur, ilk bilgilerin/ilkelerin ilkelerinden biridir.⁴⁷ Tasavvur ve tasdik edilen bu tümeller orta terimsiz oldukları için tasdik bakımından ilkeleri olmayan ve dolayısıyla burhanı olmayan, kanıtlanamayan ilkelerdir. Çünkü zaten bu ilkeler burhanın ilkelerini oluşturur ve haliyle burhanın ilkeleri ise burhanla elde edilemez. Dolayısıyla, der İbn Sînâ, tasavvur edilen ilk tümelleri ve tasdik edilen ilk tümelleri herhangi bir burhan olmaksızın elde ederiz. Bu nedenle de ilk tümellerin elde ediliş yönü, öğrenim ve öğretim yönünden başkadır. Zira ilk tümeller, öğretim ve öğrenimle değil duysal ve zihin-

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 264.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 264.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 264.

sel prosesler neticesinde ilk ilkeleri akleden güçle elde edilir.⁴⁸

Bizim daha önce bu ilkeleri/ilk tümelleri bilmeyişimizin nedenini, İbn Sinâ, bunların basitlerinin bize görünmemesi ve aklımıza gelmemesiyle açıklamaktadır. Yukarıda açıklandığı şekilde duyu ve tahayyül yoluyla bunların basitleri elde edildiği ve müfekkire gücünün yardımıyla ilk bilgileri elde eden güç bunları telif ettiğinde, buna ilaveten yetenekli (isti'dâd) insanın hiç ayrı kalmadığı ilâhî feyzle ittisâl (ittisâl bi'l-feyz il-ilâhî) gerçekleştiğinde bu, o ilkeleri zâtı gereği tasdik etmemizin sebebi olur.⁴⁹ Burada İbn Sinâ'nın yer verdiği ilâhî feyzle ittisâl ve ilâhî feyzin aydınlatması nosyonunun epistemik bir değer ifade ettiği açıktır. O, ilk bilgileri elde etme sürecini, Aristoteles'e referansla özetlemektedir:

İlk Muallim (Aristoteles) tümelin sûretinin nefiste toplanma durumunu, savaşta safın toplanma durumuna benzetmiştir. Buna göre yenilgi gerçekleştiğinde saftan biri yerinde durduğunda diğeri ona yönelir ve onunla birlikte durur. Sonra ikincisini üçüncüsü izler ve bir saf oluşur; böylece tek tek her biri dönmeye başlar ve ikinci bir saf oluşur. Saf yavaş yavaş düzene girer. İşte bilgi ve tümel-aklı sûret de aynı bunun gibi nefiste yavaş yavaş tek tek duyulurlardan oluşur. Duyulurlar nefiste bir araya geldiğinde nefis onlardan tümel sûret elde eder ve duyulurları bir kenara bırakır. Bunun da sebebi, tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli de duyumsamış olmasıdır. Çünkü Sokrates'i duyumsayan kişi, bir insanı da duyumsamıştır. Duyunun nefse getirdiği şey de böyledir. Duyu nefse Sokrates'i ve insanı getirir. Fakat duyunun getirdiği insan, arazlarla karışık ve belirsiz bir insandır, açık insan değildir. Sonra akıl onu soyutlar ve arazları ondan uzaklaştırır. Böylece akılda Sokrates'in Platon'dan ayrılmadığı soyut insan kalır. Eğer duyu, herhangi bir şekilde insanı idrâk etmemiş olsaydı bizdeki ve hayvandaki vehim, bir türün fertleri ile diğer türün fertlerini akıl olmadığı sürece ayırıştırıramazdı. Duyu da bu ayırıştırırmayı yapamazdı. Vehim bir ayırıştırma yapardı ama vehim bir şeyi ayırıştırır ve akıl da başka bir şeyi ayırıştırır. Bu güç tümel bir anlam elde ettiğinde onu bir başkasına ekler ve bu ikisiyle birlikte başka bir tümel anlam elde eder.⁵⁰

⁴⁸ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 265.

⁴⁹ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 265. İlk tasavvurların ve ilk ilkelerin elde edilme süreçlerine ilişkin yorum için bkz. Ömer Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 160-172.

⁵⁰ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 265. "Duyumdan bir anı (hıfz) mey-

İbn Rüşd de tıpkı İbn Sînâ gibi ilk ilkelerin elde edilmesini gerek *Telhîsu'l-Burhân* gerekse *Tefsîru'l-Burhân*'da aynı minvalde yorumlamaktadır. Ancak farklı olarak İbn Rüşd'ün, tıpkı Aristoteles'in *II.Analitikleri*'nde olduğu gibi ne *Telhîs* ne de *Tefsîr*'inde, tümel ilkelere elde edilmesinde İbn Sînâ'da epistemik bir değeri olan 'ilâhî feyzle ittisâl' nosyunu bulunmamaktadır.⁵¹

İbn Rüşd *Tefsîr*'inde ilk ilkelerin oluşumunu daha açık ve net olarak ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'e göre ilk öncüllerin duyumdan hareketle oluşuyla ilgili herhangi bir tartışma ve kuşku yoktur. Bununla birlikte İbn Rüşd kuşkunun, bütün ilksel öncüllerin bu şekilde tümevarımla oluşup oluşmadığına yönelik olduğunu belirtir. Çünkü ilksel öncüller iki sınıfa ayrılmaktadır: Birisi tümevarımla elde edilen öncüller diğeri ise doğal olarak (bit'tab') bizde hasıl olan ve fakat ilk bakışta ne şekilde ve nereden hasıl olduğunu bilmediğimiz öncüller. İlk bakışta bu öncüllerin tümevarıma ihtiyaç duymadığı yani tümevarımla elde edilmediği, tümevarıma ihtiyaç duymayınca da duyuma da ihtiyaç duymadıkları zannedilir. Oysa iyice araştırıldığında İbn Rüşd'e göre bu öncüller de duyu ve duyuma dayanır. Zira bu öncüller müşterek duyulurlardır (el-mahsûsâtü'l-müştereke). Örneğin; 'bütün parçadan büyüktür',

dana gelir, sonra bu anının birden fazla tekrar etmesiyle tecrübe hasıl olur. Zira birden fazla anıdan bir tecrübe meydana gelir. Tecrübeden de zihinde, birden fazla şeye söylenen ve onlar için bir olan tümel oluşur ve sabit olur. Bütün bilimlerin ve sanatın ilk ilkeleri işte bu şekilde oluşur. Eğer ilke oluş hakkında ise sanatın ilkesi; varlık hakkında ise bilimin ilkesi olur. O halde bu ilkeler, ne doğuştan getirdiğimiz ve bizde hep var olan/içkin (müteferriden) ilkelerdir ne de başka melekelerden elde edilmiş ilkelere, aksine bu ilkeler duyumdan yola çıkılarak elde edilir. Tıpkı savaşta olduğu gibi. Nasıl ki bir savaşta bir asker sıraya giriyor, ardından diğer bir asker onun yanına duruyor sonra bir başka asker sonra bir başka asker yana dizilip bir saf oluşturuyorsa aynı şekilde tümelin zihinde oluşumu da böyledir...şöyle ki; tikel duyumsanır, duyumdan hareketle kendisine ulaşılan ise tùmeldir. Örneğin 'insan' gibi. Kallias olarak tek bir insan değil. Sonra böylece parçalanamayan manalara varıp dayanır ki işte bu parçalanamayan manalar tùmeldir. 'Canlı' da böyledir. Bir canlı diğer canlıya eklenerek sonunda parçalanamayan 'canlı' kavramına ulaşılır. O halde açıktır ki; ilksel ilkeler (evâil) duyunun tümevarımla zihinde tùmeli bu şekilde hasıl etmesiyle, tümevarımla bilinir." Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 617- 618.

⁵¹ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân*, s. 150-151; İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 414-417. İbn Rüşd'ün şerhettiği pasajlar için bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 616-618. İbn Rüşd'ün *Telhîs* şerhi tam metin olarak elimizde olduğu için buradaki ilk ilkelerin elde edilmesi sürecine ilişkin bilgi daha doyurucudur. Ancak *Tefsîr*'in ikinci makalesi elimizde bulunmamaktadır. O nedenle de muhtemelen yine İbn Rüşd'ün bu metinde de ikinci makalenin sonunda çok daha detaylı olarak ele aldığı ilk ilkelerin elde edilmesi sürecine ilişkin yorumları ne yazık ki *Tefsîr*'den takip etme şansımız yoktur. İbn Rüşd, *Tefsîr*'inde sadece ilk ilkelerin elde edilmesi sürecinde duyum ve tümevarım süreci üzerinde durmaktadır.

'bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir' ilkeleri gibi. Bu ilkeler de duyularımızın, duyumsadığı şeylerdeki müşterek duyulurların varlığından dolayı bizde hâsıl olmuşlardır. İbn Rüşd, ta çocukluktan itibaren bizde meydana geldikleri için bu ilkelerin ne şekilde ne zaman ve nereden hâsıl olduğunu ilk bakışta bilemediğimizi ifade eder. İbn Rüşd'e göre oysa iyice araştırılırsa bu ilkelerin de duyumdan elde edildiğine ilişkin hiçbir kuşku yoktur.⁵²

Fârâbî ise bu ilkelerin ne şekilde elde edildiği tartışmasına girmez, hatta Fârâbî bu tartışmanın Mantık biliminde ele alınacak bir tartışma olmadığı ve bu konuda tartışmanın gereksiz olduğu kanısındadır. Fârâbî, kıyassız elde edilen ilkeleri öncelikle doğal olarak elde edilmiş (el-hâsıl bit-tıba') öncüller ve tecrübeyle elde edilmiş (el-hâsıl bit-tecrübe) öncüller olmak üzere ikiye ayırır. Doğal olarak elde edilen öncüller, nereden ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin, herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi idrak etmeksizin, onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte de bulunmaksızın ve herhangi bir zaman dilimi içerisinde onları asla bir araştırma konusu yapmaksızın elde ettiğimiz öncüllerdir. Fârâbî'ye göre nefislerimizi ta başından itibaren sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz ve sanki onlar bizde doğuştan itibaren varmış gibidir. Bunlar insana ait 'doğal ilk öncüller' (el-mukaddemâtu'l-üvel et-tabîyye) olarak ve yine 'ilk ilkeler' (el-mebâdiu'l-üvel) olarak adlandırılır.⁵³

Fârâbî bu öncüllerin nereden ve nasıl elde edildiğini Mantıkta tartışmayı gereksiz bulur, çünkü onların elde edilme yönünü bilmememiz, kesinliği ortadan kaldırmaz, eksiltmez ve bu öncüllerden, kesinliği oluşturan bir kıyas düzenlememizi engellemez. Fârâbî'ye göre bu öncüllerin nasıl elde edildiğine dair kesin bilgiye yine bu türden öncüllerle kurulu kıyaslarla ulaşabiliriz, ki bu sonsuza gider ve bu durumda biz hiçbir şeyin bilgisine ulaşamayız. Fârâbî'ye göre Mantık biliminde onlar hakkında bilinmesi ve yapılması gerekli olan şey sadece, bu öncüllerin sınıflarının belirtilmesi, betimlenmesi ve sayımının yapılması ile onların kıyasın parçaları olarak kullanılma yönünün tanıtılması ve diğer bilgilerin onların seviyesine nasıl çıkacağına açıklanmasıdır. Fakat onları

⁵² İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân*, s. 416.

⁵³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

kullanmamız esnasında nereden ve nasıl elde edildiklerini bilmemiz gerekmez.⁵⁴ Yine de Fârâbî tümel öncüllerin büyük bir kısmının dış dünyadaki varlıklarının (a'yân) duyulur (mahsûs) olduğunu ifade etmeden de geçmemektedir. Bundan dolayı, der Fârâbî, bir topluluk, onların duyulardan meydana geldiğini söylemiştir. Ancak İbn Sînâ gibi o da her ne kadar duyudan meydana gelmişlerse de tek başına duyuların onların tam olarak meydana gelişinde yeterli olmadığı görüşündedir:

Her ne kadar onlar duyudan meydana gelmişlerse de, tek başına duyular, onların tam olarak meydana gelişinde yeterli değildir. Çünkü bunlarla ilgili olarak kendimizi duyularımızla algıladığımız kadarıyla sınırlarsak – ki biz, onlara dair dış dünyada yalnızca sınırlı sayıdaki varlıkları duyumsamışızdır- bizde onlardan meydana gelenlerin tümel değil de tikel öncüller olması gerekir. Oysa biz onların tümel olarak meydana geldiğini ve böylece bu öncüllerin konuları hakkında hem duyumsadıklarımızı hem de duyumsamadıklarımızı kapsayan genel hükümler verdiğimizizi görüyoruz. Bundan açığa çıkmaktadır ki nefis, duyulurlarda onları duyumsadığımızdan daha fazla bir fiile/işleme sahiptir.⁵⁵

Tecrübe ile meydana gelen öncüllere/ikelere gelince; Fârâbî'ye göre bu öncüller, az ya da çok tikellerini duyumsamaya yönelik bizdeki bir kasıt sayesinde kesinliğin kendileri hakkında meydana geldiği öncüllerdir. Çünkü tecrübe, bizde zorunlu kesinlik oluşana kadar tümel öncüllerin yüklemelerinin onların tikellerinin her birinde bulunup bulunmadığını tespit amacıyla, söz konusu öncüllerin tikellerini incelememiz ve tikellerin tümünde ya da çoğunda yüklem izini sürmemizdir. Çünkü tümel öncülde hüküm, o türün tümünü kuşatan bir hükümdür.⁵⁶ Her ne kadar tecrübe tümevarımdan farklı olarak zorunlu-tümel bir hükme dair kesinlik oluştursa da her ikisinde de zihin, sadece inceledikleriyle yetinmemekte, incelemeyen sonra hem incelediklerini hem de incelediklerini kapsayan genel bir hüküm vermektedir. Ama nefiste bu incelemenin ardından söz konusu genel hükmün nereden oluştuğu meselesini Mantık biliminde tartışmak ve bunu bilmek Fârâbî açısından gerekli değildir. Fârâbî'ye göre bunu bilmenin söz konusu öncüllere dair olu-

⁵⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5-6.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 6.

şan kesinlikte bir faydası olmadığı gibi bilmemenin de öncüllere ilişkin kesinliği artırması ya da eksilmesi söz konusu değildir. Ayrıca tümel öncüllerdeki genel hükmün nereden ne zaman ve nasıl meydana geldiğini bilmemek, bu öncüllerin kullanılmasını da engellemektedir. Fârâbî, her iki tür öncülü de; gerek doğal olarak elde edilen öncülleri gerekse tecrübe yoluyla elde edilen öncülleri kesinliğin ilkeleri (evâilu'l-yakîn) diye adlandırmaktadır.⁵⁷

İbn Sînâ açısından tümel öncüllerdeki genel hükmün nereden ne zaman ve nasıl elde edildiği gayet açıktır. Duyulur şeylerin sûretleri nefste arazlarından soyutlanıp basit manalara dönüştüğü anda nefsin ilk ilkeleri akleden gücü, müfekkire gücünün de yardımıyla bunları bir takım bileşimlere sokar, bunlara ilişkin genel hükmü tecrübe yoluyla duyudan ve bu genel hükmü vermek için etkinliğini de ilâhî feyzden alır. İbn Sînâ, 'ilk bilgileri elde eden' asıl gücün ve ilk bilgilerin ilkesinin, nefsin akleden gücü/akıl (kuvve âkile) olduğunu ifade eder. Bu güç, yaratılıştan beri var olan nazarî akıl gücü (el-kuvvetu'l-akli'n-nazarî) bir başka adlandırmayla sağlıklı fitrî istidattır. Bu güç, ilk bilgilerin ilkesidir. Bilginin kabulünün ilkesine gelince, der İbn Sînâ, bu bilmeleke akıldır. Nefsin diğer güçleri ise bilme gücü (kuvve allâme), zanneden gücü, düşünen (müfekkire) gücü ve vehmeden (mütevehhime) gücüdür. İbn Sînâ iç güçlerimiz arasında bunlardan başka idrâk eden gücün olmadığını belirtir. Zanneden, vehmeden ve düşünen güçlerin verdiği yargılar her zaman doğru olmadığı için bunlar ilk bilgilerin ilkesi olmazlar. İmgelem (mütehayyile), hatırlama (zikr), zanneden, vehmeden (mütevehhime) ve düşünen (mütefekkire) güçleri, akleden gücün yardımcı güçleri (el-kuvâ'l-muîne) ve enstrümanlarıdır (âlâtu'l-akl). Bu nedenle akleden gücün ilk fiilini (fi'luhâ el-evvel) gerçekleştirebilmesi için bu güçlerin güçlenmesi ve tamam olması, sağlıklı olup beynin mizacının itidâlde olması gerekir. Nefsin bilme gücü (kuvve allâme) de tıpkı akıl gücünün dışındaki diğer güçler gibi ilk ilkeleri elde eden ve oluşturan güç olamaz. Çünkü bilginin ilkesine bilme gücüyle ulaşılamaz. Bilme gücü, söz konusu yardımcı güçlerle birlikte asıl güç olan akıl gücünün oluşturduğu ve elde ettiği bilinen ilk bilgilerden hareketle,

⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 6.

teorik araştırmayla (nazar) bilinmeyenlerin bilgisini elde eden güçtür.⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Medhal* 'de 'kalbi' de akleden gücün bir âleti olarak görmektedir. Beyin ve kalb insan türünü var kılıcı bir fasıl olan akleden ve düşünen gücün birer âletidir ve akleden gücün ilk anlama, ayırıştırma vb. fiilleri bunlarla gerçekleşir. Kalp ve beyin mizaçlarının mutedil olması ve olmayışıyla söz konusu fiiller de farklılaşır.⁵⁹

Nefsin akleden gücü'nün, diğer yardımcı güçlerle elde ettiği ilk ilkelere (el-mebâdî) dışında kalan diğer bilgiler ise ya tecrübeyle (et-tecrübe) ya da basitlerin bileşiminin kendisi tasdiki gerektirmiyorsa bir aracıyla (vasat) elde edilir. İbn Sînâ bu bilgileri de en geniş manada kazanılmış bilgiler (el-müktesebât) diye adlandırmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla kazanılmış bilgileri önceleyen bir bilgi söz konusudur ve nefsin kuvvelerinden, iki şey arasında bağ kurma özelliği olan bilme (kuvve allâme) ve düşünme (fıkr/müfekkire) kuvveleri, önceki bir bilinenden hareketle bilinmeyenlerin bilgisine geçerek söz konusu bu kazanılmış bilgileri elde ederler. Bu bağlamda kazanılmış bilgilerin ilkelerini/ön bilgilerini/öncüllerini bir, aracıyı (vasat) kendilerinde barındıran 'ilk ilkeler' (el-mebâdî) ve sâir önermeler bir de tecrübe (et-tecrübe) verileri oluşturmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Burhân*'da en geniş manasıyla akledilirlerin tasdikinin duyuyla dört tarzda ele edildiğini belirtir. Birincisi bilarazdır, ikincisi tikel kıyasladır, üçüncüsü tümevarımladır, dördüncüsü ise tecrübeyle. Bilaraz olan, yukarıda detaylı olarak üzerinde durulduğu gibi, duyardan duyusal ve hayalî karışımdan soyutlanmış akledilir tekil anlamların elde edilmesi ve ardından aklın, bunların bir kısmını diğerinden ayırması ve bir kısmını diğeriyle bileşime sokmasıdır. Bunun ardından aklın bir kısmında, yukarıda anlatıldığı üzere, fitratla verdiği hükümler ve bir kısmında ise burhandan hareketle elde ettiği hükümler gelir. Bu ikisinden ilk kısım, yani aklın fitratla verdiği

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 265-266. Nefsin kuvvelerinin detaylı açıklaması için bkz. *Avicenna's De Anima*, ed. Fazlur Rahman, Oxford University Press, London 1959, s. 39-52. İbn Sînâ hakkında 'nefs, akıl ve ruh' üzerine yapılmış çalışmalar için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992; Hayrani Altıntaş, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi", *İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1983, s. 241-254.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 74.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 265.

hükümler, aklın Yararıcı'dan nefslere feyz eden nurla ve Faal Akıl adı verilen doğayla ilişki kurmasıyla gerçekleşir. Akıl burada kuvve halinden fiile çıkararak Faal Akıl'dır. Fakat her ne kadar durum böyle olsa bile duyu, aklın bizzât değil bilaraz ilkesidir. İkinci kısma yani aklın burhana dayandığı kısma gelince; akıl burada orta terimi talep eder. Orta terim meydana çıkınca akıl, tasdik edilen aklediliri aynen ilksel bilgileri (evveliyât) elde edişi gibi ve o ilkeleri elde ettiği güçle elde eder.⁶¹

Tikel kıyasla olan ise şöyledir: Akılda cins hakkında tümel bir hüküm olur ve akıl, cinse ait türün fertlerini duyumsayarak ondan türlü sùretini tasavvur eder; söz konusu tümel hüküm türe yükler ve daha önce bulunmayan bir akledilir elde eder. Tümevarımla olana gelince; ilksellerin (evveliyât) çoğu ilk başta zikredilen yolla akıl için açık hale gelmez. Bunların tikelleri tümevarıma tâbi tutulduğunda akıl, tümel inancın farkına varır. Fakat İbn Sînâ, duyusal ve tikel bir tümevarımın kesinlikle tümel bir inancı zorunlu kılmadığını, aksine yalnızca dikkat çektiğini belirtir. Örneğin; 'bir şeye temas eden ama birbirlerine temas etmeyen iki şey o şeyin bölünmesini gerektirir' ilkesi neftse sabittir ve fakat fark edilmez. Fakat bu ilkenin tikellerinin duyumsanmasıyla akıl onun farkına varır ve ona inanır.⁶²

Tecrübeyle olana gelince; İbn Sînâ, tecrübenin bir nevi tümevarım ve kıyasın karışımı olduğunu ve bu anlamda kıyastan daha güçlü olduğunu belirtir. İbn Sînâ, burada tecrübe yoluyla akledilirlerin tasdikine örnek olarak 'sakamonya safrayı ishal eder', 'mıknatıs demiri çeker' örneklerini vermektedir.⁶³ İbn Sînâ, duyu sebebiyle/duyudan hareketle/duyu temelli tasdikî bilgi elde etme tarzlarının bu dört tarzdan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse, bir duyudan yoksun olan bir kimse bir bilgiden de yoksun demektir.⁶⁴

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, II. Analitikler (Burhân)* s. 167-168. Üç büyük filozof Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre 'akıl' kavramı üzerine yapılmış önemli çalışma için bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford and New York 1992. İbn Sînâ mantığında faal akıl konusunda farklı bir yorum ve orta terimin rolüne ilişkin açıklama için bkz. John McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method", *The Unity of Science of Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology, and Their Interactions*, ed. Shahid Rahman- Tony Street- Hassan Tahiri, Springer, Berlin 2008, s. 109-127, s. 116, 117, 120, 121.

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 168.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 168.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 169.

Sonuç

İbn Sînâ'ya göre nasıl ki bilinen bir şey tasavvur ve tasdik olmak üzere iki yönden biliniyorsa henüz bilinmeyenlerin bilinmemesi de yine tasavvur ve tasdik yönünden olmak üzere iki yöndendir. Tasavvur bakımından bilinmeyen şey, tanımlanıncaya kadar onun anlamı kavranamaz. Tasdik bakımından bilinmeyen şey ise hakkında bilgi sahibi olup zihinde ona ilişkin yargı oluşuncaya dek tasdik bakımından bilinemez. Örneğin; 'bilkuvve dik açının iki kenarını kesen kiriş olmasının' bilinmemesi gibi.⁶⁵ Dolayısıyla bunlardan her birinin bilinmesi kazanım (kesb) ile olur. Bunların kazanılmasının da İbn Sînâ, önceki bir bilinen ve bu bilinene ait bir yapısal özellik (hey'e) ve sıfatla mümkün olduğunu söyler. Bu yapısal özellik ve sıfat sayesinde zihin, yapısal özelliğin ve sıfatın bilgisinden bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktadır.⁶⁶

İbn Sînâ mükteseb olan tasavvur ve tasdik, yani bilinenlerden hareketle sonradan düşünceyle bilgisi elde edilen tasavvur ve tasdik; her birinin kendi arasında bir takım mertebelerinin olduğunu belirtir. Mükteseb tasavvurların bir kısmı, bir şeyin, toplamı kendisine özgü olan veya hem kendisini hem de başkasını kuşatan ilineksel (arazî) manalarla tasavvurudur. Bir kısmı ise bir şeyin, yalnızca kendisine özgü olan veya kendisini ve başkasını kuşatan zâtî manalarla tasavvurudur. Yalnızca bir şeyin kendisine özgü olan zâtî manalarla tasavvuru da ya o şeyin varlığının hakikatini tam olarak içerir ve bu sayede zâtî manalarından hiçbirini dışarıda kalmadığı için o şeyin dış dünyada var olan sûretine paralel aklî bir sûret olur ya da hakikatinin tamamını değil bir kısmını içerir.⁶⁷

Mükteseb tasdiklerin bir kısmı kesin (yakînî) tasdiktir ki bu tasdikle birlikte 'tasdik edilen şey hakkındaki inancın ortadan kalkması mümkün olmadığında tasdik edilen şeyin bulunduğu durumda olmaması imkansızdır' şeklindeki ya bilfiil ya da fiile benzer bilkuvve ikinci bir inanca inanılır. Bir kısım tasdikler ise kesine benzer olan tasdiktir. Bu tasdikte ya tek bir inanca inanılır ve söz konusu ikinci inanca gerek bilfiil gerekse fiile yakın bilkuvveyle inanılmayıp aksine ikinci inanca

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy- Muhittin Macit- Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 3.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 2.

dikkat çekilecek olsa birinci tasdikın sağlamlığı ortadan kalkar, ya da ikinci inanca inanılsa bile bu inanç ortadan kalkabilir, fakat birinci inanç yerleşiktir ve bununla birlikte bilfiil onun çelişğinin mümkün olduğuna inanılmaz. Tasdiklerin diğeri bir kısmı ise ikna edici ve zan içeren (iknâî ve zannî) tasdiktir. Bu tasdik birinci inanca inanılması ve bu inançla birlikte ya bilfiil ya da fiile yakın bilkuvveyle birinci inancın çelişğinin mümkün olduğu yönünde ikinci bir inanca inanılmasıdır.⁶⁸

İbn Sînâ'ya göre nefsin yetkinliğinin tam olarak gerçekleşmesi için akleden gücün diğeri güçlerin yardımıyla elde edip tasavvur ettiği veya tasavvur ve tasdik ettiği ilk bilgiler yeterli değildir. İnsanın ancak akıl sahibi bir varlık olması bakımından yetkinliğini tamamlaması, nefsin bilen gücünü kullanarak bilinen tasavvur ve tasdiklerden hareketle henüz tasavvur ve tasdik bakımından bilinmeyenlerin bilgisini araştırmayla (nazarî) ve bilimsel olarak (sınâî) elde etmesiyle, kazanmasıyla (kesb) mümkündür. Çünkü biz, bilinenler zihinde zorunlu bir düzene girdiklerinde ve o bilinenlerin sûreti söz konusu zorunlu düzende karar kıldıklarında nefsimizin bilme gücüyle onlardan hareketle bilmeyi amaçladığımız şeyin bilinmesini isteriz,⁶⁹ yani akıllarımızda ve nefislerimizde bilmediğimiz ve fakat elde etmek istediğimiz şeylerin bizde ya tasavvurunun ya da tarafımızdan tasdikinin hasıl olmasını talep ederiz.⁷⁰ Çünkü henüz bilinmeyen ve bilinmek istenen bir bilinmeyi kavramak için elde edilmiş bir bilinenden başka yol yoktur.⁷¹

Kaynaklar

Altıntaş, Hayrani, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi", *İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1983.

Aristoteles, *II. Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân, en-Nassul'l-Kâmil li-Mantıki Aristo* içinde, nşr. Ferid Cebr, Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1999.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s. 1-2.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 10.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, nşr. Mektabetu Ayetillahi'l-Uzma El-Ma'raşî en-Necefi, Matbatu'l-Velâye, İran 1910, s. 9. İlk bilgilerden hareketle kazanılmış bilgilere geçiş süreci hakkında yapılan okuma ve yorumlar için ayrıca bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.177-188.

⁷¹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 4.

- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford and New York 1992.
- Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker- Ömer Mahir Alper, Klasik Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn, el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Macit Fahri, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- İbn Rüşd, *Tefsîru'l-Burhân, Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1984.
- İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân, Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1984.
- İbn Sinâ, *Avicenna's De Anima*, ed. Fazlur Rahman, Oxford University Press, London 1959.
- İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy- Muhittin Macit- Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbn Sinâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, nşr. Mektabetu Ayetillahi'l-Uzma El-Ma'raşi en-Necefi, Matbatu'l-Velâye, İran 1910.
- McGinnis, John, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method", *The Unity of Science of Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman- Tony Street- Hassan Tahiri, Springer, Berlin 2008.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Ross, W. David, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, London and New York 1949.
- Türker, Ömer, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.