

İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I

Şeniz YILDIRIMER*

Özet

İbn Sînâ, Orta Çağ'da yaşayıp çok değerli eserler vücuda getiren ve sonraki asırlarda da Doğu'da ve Batı'da uzun süre etkisi devam eden bir filozof olmuştur. Felsefenin her alanında olduğu gibi bilgi felsefesinde de sistematik bir kuram geliştirerek, özgün bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Rene Descartes ise Avrupa felsefe tarihinde bir dönüşümü temsil ederek modern felsefenin öncüsü kabul edilen ve bilgi felsefesi ile ön plana çıkan bir Yeni Çağ filozofudur. Bu makalede felsefe tarihinde köşe başını tutan filozoflardan olan İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi anlayışları ele alınmıştır. Girişte filozofların bilgi meselesine genel yaklaşımları verilmiş, takip eden bölümde filozoflara ait bilgi kuramları incelenerek, sonuçta karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Descartes, Bilgi, Bilgi Felsefesi, Faal Akıl, Akıl.

Comparing Ibn Sina (Avicenna) and Descartes' Epistemological Understanding I

Abstract

Ibn Sina was a philosopher who lived in the Middle Age, gave many valuable works in his time and he has been very influential in The Eastern and Western World in the following centuries. He developed a systematical discourse on philosophy and as well as epistemology, so he put forward his own significant epistemological understanding. René Descartes was New Age's philosopher, whose epistemological understanding became the frontier of the modern philosophy and the representative of the transformation in European philosophy history. In this article, the epistemological understandings of Ibn Sina and Descartes, who were the cornerstones of the history of philosophy, will be examined. In the beginning part, the philosophers' approaches to epistemology in general will be discussed and in later parts, philosophers' epistemology will be analysed and as a conclusion, a comparative interpretation will take place.

Keywords: Ibn Sina (Avicenna), Descartes, Knowledge, Epistemology, Active Intellect, Intellect.

Giriş

Felsefe tarihinin başından itibaren bilgi ile ilgili meseleler genellikle filozofları meşgul etmiş, bu alanda çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuştur. Başlangıçta bağımsız

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora öğrencisi. E-posta: senizyil@hotmail.com

bir disiplin içinde olmasa da doğruluğu kesin olan bilgilere ulaşma gayreti, filozofları öncelikle bilginin kaynağını araştırarak, güvenilir bir dayanak noktası belirlemeye yönlendirmiş, bu çerçevede özellikle Antik Yunan filozoflarından Sokrates, Platon ve Aristoteles, bu dayanak noktasını “akıl” olarak belirlemişlerdir. Yine Antik Yunan’da Sokrates’ten önce ortaya çıkan sofistlerse bilginin kendisini sorgulayarak doğru ve kesin bir bilgiye ulaşamayacağını iddia etmişlerdi. Bu şekilde Antik dönem filozoflarından itibaren bilgi ile ilgili sorunlar üzerinde çalışıla gelmiştir. Yeni Çağ ile birlikte ise bilgi ile ilgili sorunların tartışılması yoğunlaşmış ve felsefede müstakil bir disiplin olarak bilgi felsefesinin (epistemoloji¹) doğmasına yol açılmıştır. Verilen cevapların çeşitliliğine göre değişik akımlar oluşmuş, bazı filozoflar bilginin kaynağını “akıl” olarak belirlerken, diğerleri “duyu” olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu iki yaklaşım dışında da görüşler öne sürülmüştür. Bazı filozoflar bilginin kaynağının hem akıl, hem duyu olduğunu savunmuş, bazıları ise bütün bunların haricinde yalnızca “sezgi”yi benimsemişlerdir. Beşinci olarak söyleyebileceğimiz yaklaşım ise insanın sadece kendi inşa ettiği şeyleri bilebileceğini öne süren “inşacılık” olmuştur.²

Orta Çağ İslam dünyasında filozoflar varlık felsefesini temele almakla birlikte, insanla ve insanın bilgiyi nasıl elde ettiği konusu ile de ilgilenmişlerdir. Meşşâî okul içinden gelen İbn Sînâ (ö. 1037), felsefenin bütün alanlarındaki değerli çalışmalarıyla birlikte -bilgi kuramı başlığı altında incelememiş olsa da- kendine özgü, kayda değer bir bilgi sistemi kuran ve öne çıkan bir filozoftur. Yeni Çağ’a kadar süregelen çalışmalar, özellikle on yedinci yüzyıl filozofu René Descartes (ö. 1650)’in bilgi kuramını temele alarak oluşturduğu felsefi sistem ile yeni bir yön kazanmış ve felsefe içinde bilgi sorunlarıyla ilgilenen müstakil bir disiplin hüviyetiyle bilgi felsefesine özel bir alan olarak geniş yer vermeye başlanmıştır. Descartes bütün felsefesini epistemolojik bir temele oturtturarak, ontolojik sorunları dahi bilgi sistemi içinde çözümlenmeye çalışan, bilgi felsefesinin ayrı bir disipline dönüşerek ontolojinin önüne geçmesine ön ayak olan bir Yeni Çağ filozofudur.³

¹ “Epistemoloji” tabiri ilk kez 1800’lerin başında James Frederick Ferrier adlı bir İskoç düşünürü tarafından ifade edilmiştir. Bu terim, Yunanca “bilgi” anlamına gelen “episteme” ile “açıklama, yorum, teori” anlamına gelen “logos” terimlerinin birleşiminden meydana gelmiştir. “Bilgi bilimi”, “bilgi kuramı” ya da “bilgi teorisi” gibi karşılıklara da gelen tabir, “bilgi felsefesi” yerine kullanılmaktadır. Epistemoloji ifadesi, bilgiye bilimsel yaklaşımı da göstermektedir. Bkz. A. C. Grayling, “Epistemology”, *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. E. B. Tsui-James N. Bunnin, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 38; Simon Blackburn, “Epistemology”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 154; “Epistemology”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, ed. Jiyuan Yu N. Bunnin, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s. 218.

² Konuyla ilgili bkz. Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 68-80.

³ Descartes meydana getirdiği yeni bilgi kuramı ile Yeni Çağ filozoflarının dikkatini bilgi felsefesine çektiği gibi, bugün felsefede hala tartışılan bilgi ile ilgili problemlerin şekillenmesine yol açmıştır. Descartes’tan itibaren günümüze kadar, modern felsefede çoğunlukla bilgi felsefesinin bir disiplin olarak felsefenin merkezine yerleştiği düşünülmektedir. Bkz. Grayling, “Epistemology”, s. 37; John Cottingham,

Bu çalışmada, felsefe tarihi boyunca filozofları bir şekilde meşgul eden bilgi meselesi ile yakından ilgilenen iki isim olan İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi anlayışları ele alınacaktır. Acaba bu filozoflar bilginin kaynağı meselesinde genel olarak benimsenen akıl-duyu ikiliğinden hangisine dâhil olmuş, bilgiyi elde etme sürecinde nasıl bir yol takip etmiş ve kesin bilgilere ulaşabilmişler midir? Filozoflar arasındaki benzerlik ya da farklılıklar neler olmuştur? İlk olarak filozofların bilgi felsefesine genel yaklaşımları ve bilgiye ulaşmadaki yöntemleri ile birlikte epistemolojiyi etkileyen kavramlar olan "ben" ve ruh-beden ilişkisi yorumları incelenerek, daha sonra bilgiyi elde etme sürecini nasıl tanımladıkları genel hatları ile ele alınacak ve sonuçta karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

Bilgi Anlayışına Genel Yaklaşım

Öncelikle filozofları epistemolojiye yaklaşımları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Bu değerlendirmeyi yaparken her iki filozofun da kendi dönemlerindeki felsefe geleneğinden bağımsız olmadıklarını göz önüne alma zorunluluğu vardır. İbn Sînâ bir Orta Çağ filozofu olarak felsefede varlık felsefesinin (ontolojinin) temele alındığı bir geleneğin etkisindedir. İbn Sînâ'da konusu "varlığın varlık olmak bakımından incelenmesi" ve meselesi "varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişkin şeylerin araştırılması"⁴ ile ontoloji (metafizik⁵) merkezî bir konumdadır. Bununla birlikte onun felsefesinde epistemolojiye dair geniş bir çalışma bulmak mümkündür. Filozofun külliyâtında bilgi kuramına ilişkin müstakil bir başlık yoktur; bilgi meseleleri psikoloji (ilmü'n nefis) ve mantık ile alâkalı bahislerde ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın ontolojisi ve epistemolojisi arasında kendi felsefesi içindeki sistematik yapı açısından bir ilişki kurulabilir.

İbn Sînâ felsefesi mantık, tabiat ve matematik bilimleri ile metafizik gibi çok geniş bir alana yayılmış olmasına rağmen bir bütünlük arz ettiği için onun bilgi ile ilgili görüşleri, diğer alanlardaki fikirlerinden bağımsız düşünülemez. Bilgi anlayışında özellikle varlık ve nefis kuramı arasında doğrudan bir ilişki olup, birbirini besleyen bir yapı söz konusudur. Varlık kuramına göre bilgiye sahip olan insanın varlık mertebesindeki konumuyla, bilgiyi alan ve düşünenin nefis olduğu öğretisi, bilgi kuramı ile iç içe olan durumlardır. İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde, en düşük derecede olan varlıklar dört unsur kabul edilerek sonra cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insan, gök cisimleri, nefisler, akıllar ve nihayet Vâcibü'l Vücûd'a (Zorunlu

"Introduction", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York-Cambridge, 1992, s. 2-3.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik I*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 11.

⁵ İbn Sînâ'nın metafizik tanımı, ontolojik bir tanımdır. Bu yüzden metafizik ve ontoloji kavramları eşdeğer olarak kullanılabilir. Bu yaklaşım, özellikle onun *Metafizik* kitabının birinci makalesinde, metafiziğin konusunun tespiti ile ilgili olan ilk iki faslında açıkça gözlemlenebilir. Bkz. *eş-Şifâ-Metafizik I*, s. 2-14.

Varlık) kadar uzanan hiyerarşik bir sistem belirlenmiş⁶ ve nefis kuramında bitkisel nefis, hayvansal nefis ve insanî nefis sıralamasıyla üçlü bir yapı kabul edilmiştir. Buna göre üreme, büyüme ve beslenme özelliklerine sahip bitkisel nefis, iradî hareket ve tikelleri idrak özelliklerine sahip olunca hayvansal nefis, hayvansal nefis ise fikrî seçim ve akli çıkarım ile hareket edip, tümelleri idrak özelliklerine sahip olunca insanî nefis olarak adlandırılır.⁷ Varlığın alt kategorilerinde bilgi söz konusu olmazken, hayvansal nefis düzeyinden itibaren bilgi elde etmek mümkündür⁸ ancak asıl bilgiye insanî nefis ile ulaşılır. Böylece İbn Sînâ'nın bilgi kuramında nefislerle ilgili bölümlenmeye (psikolojik hiyerarşi) ve ontolojik hiyerarşiye benzer şekilde bir derecelendirmeden söz edilebilir; varlığın özellikleri arttıkça bilginin kalitesi yükselir. Bu hiyerarşi bireyin kendisinde de devam eder, zihni soyutlama derecesi arttıkça bilgi daha çok tamamlanacak ve sonunda mükemmelle ulaşılabilir.

İbn Sînâ duyuyla fiziksel nesnelere elde edilen bilgiyi "yakîniyyat" olarak değerlendirmiştir.⁹ Bilgi, bilinen nesne ile ilgili bilen özne olarak kişinin kendi nefisinde oluşan bir hâl ya da inanç anlamına gelir. Bilginin kesinlik açısından daha üst derecesi ise nesnenin durumuna ilişkin olan birinci inanç ek olarak, bu durumun başka türlü olmayacağına ve birinci inancın değişmeyeceğine dair kuvvetli bir inanç gerektirir. Dolayısıyla yakîni bilginin iki derecesi söz konusu olup, bunlar ikili bir inancı ifade eder.¹⁰ Duyularla başlayan idrak aşamaları gerçek bilgiye ulaşılan akli idrak seviyesine kadar devam eder, akli idrak seviyesinde metafizik bir boyut kazanır ve bu aşamalar ilerledikçe bilginin değeri artar.¹¹ İbn Sînâ, bilgiyle ilgili hiyerarşinin üst sınırını sadece fiziksel nesnelere elde edilen bilgi ile sınırlanmamış, metafizik alanda kazanılan bilgiyi de bilgi kuramında değerlendirmiştir. Son olarak bir de duyu, gözlem ya da düşünme gibi zihinsel süreçleri yaşamadan bilgiyi elde edebilen, nebilerin sahip olabileceği "kutsî akıl" ile elde edilen "vahiy" bilgisinden söz edilmiştir.¹² Böylece duyu bilgisinden başlayarak

⁶ Bu hiyerarşiyi oluşturan süreç İbn Sînâ'nın yaratmadaki sudür anlayışına uygun şekilde Zorunlu Varlık'ın kendini akletmesi sonucu bütün varlıkların "gereklilik" yoluyla O'ndan meydana gelmesidir. Böylece öncelikle İlk Akıl ve sonra diğer akıllarla göksel nefisler ve yüce cisimler oluşur. Bunlardan sonra oluş bozulmuş uğrayan maddenin varlığı başlar, en bayağı olansa unsurların suretleridir. Bu açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 146-147, 151, 180-181.

⁷ *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman, Oxford University Press, London, 1959, s. 39-40; İbn Sînâ, *en-Necât*, Neşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, Kahire, 1938, s. 158.

⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 158. Burada İbn Sînâ hayvansal nefis için "organik tabii cismin cüzileri idrak etme ve iradî hareket etme açısından ilk yetkinliğidir" tanımını yapar.

⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 61.

¹⁰ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 62-63.

¹¹ Akli idrak seviyesinde metafizik bir etken olarak Faal Akıl'ın sisteme dâhil edilmesi ilerideki "İbn Sînâ'da Bilgiyi Elde Süreci" bölümünde ele alınacaktır.

¹² Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165-167.

vahiy bilgisine kadar ulaşan bu kurama göre, İbn Sînâ'nın ontolojisinde uyguladığı hiyerarşik sistemi, epistemolojisine de aktardığı söylenebilir.

Descartes için de öncelikle meseleye ontoloji-epistemoloji ilişkisi açısından bakarsak, Descartes'ın epistemolojiden hareketle ontolojiye ulaştığını görürüz. Bu yaklaşım İbn Sînâ'nın yaklaşımının tam tersidir, çünkü İbn Sînâ felsefesinde ontoloji (metafizik) merkezî bir konumdaydı. Yukarıda da işaret edildiği gibi İbn Sînâ'da ontoloji ve epistemoloji arasında sistematikliği açısından bir ilişki kurulabilir. Zira varlık felsefesinin diğer felsefi disiplinlere önceliği Yeni Çağ felsefesine kadar devam eden bir durumdur. Descartes'ın bir Yeni Çağ filozofu ve modern felsefenin kurucusu olarak gösterdiği tavır epistemolojiyi felsefenin merkezine yerleştirmek olmuştur.¹³ Descartes kendi varlığı, fizik dünyanın ve Tanrı'nın varlığı'na epistemolojik bir süreçten sonra ulaşmıştır. Bu konuda İbn Sînâ ve Descartes arasındaki karşıtlık, Orta Çağ ve Yeni Çağ felsefelerindeki anlayış ve yöntem farkına da işaret eder.

Descartes'ın epistemolojiyi merkeze alan tutumunda, dönemindeki Rönesans ile birlikte gelişen akımların bilim ve felsefeye etkisi ve buna bağlı olarak yeni yöntem arayışlarının meydana gelmesinin etkisi büyüktür. Descartes *Felsefenin İlkeleri*'ne yazdığı önsözde felsefe sözünden bilgeliği incelemeyi anladığını söyler. Ona göre bilgelik ise "yalnız işlerimizde ölçülülük değil", hayatımızı idame ettireceğimiz sağlık vb. bütün zanaatların keşfi için gereken tüm bilgileri içerir. Bu tanımlardan onun felsefe anlayışının pratik hayatı tümüyle kapsayacak kadar geniş olduğunu görürüz. Bilgelik ile anlaşılacak bilginin tam olması için, o bilginin "ilk nedenlerden çıkarılmış olması gereklidir". O halde bu bilgiyi edinme yolunu, ilk nedenleri ve ilk ilkeleri aramakla işe başlamak gereklidir. Descartes'a göre "asıl felsefe budur". Böylece Descartes felsefeden bilgeliği kastettiğini, bilgelikten de hayata dair tüm bilgileri anladığını söyledikten sonra, asıl önemli olan işin bu bilgilere ulaşma yolunu bulmak olduğunu ifade eder.¹⁴

Görüyoruz ki Descartes'ın epistemolojiye takdir ettiği değer onu felsefenin merkezine oturarak, modern dünya görüşünü şekillendiren yeni bilimsel anlayışın temellendirilmesi olarak özetlenebilir. İbn Sînâ içinse benzer şeyler ontoloji açısından söylenebilir. İbn Sînâ'da varlık felsefesi özellikle Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının incelendiği ve genel olarak varlık ile ilgili meselelerin temellendirildiği bir bilimdir.

¹³ Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olarak görülmesindeki sebebin, epistemolojik problemleri felsefenin merkezinde ele alması olduğu söylenebilir. On yedinci yüzyıl felsefesinin bütün doğa bilimlerini de kapsadığı düşünülürse bu durum olağandır ve bu anlamda Descartes'ın bilimsel alanlara katkısı olmuştur. İkinci olarak Descartes metafizik sorgulamaları için bilimsel bir yöntem arayışına girmiş, bu yüzden bilgi ve kesinlik sorunu ile ilgilenmiştir. Bkz. John Cottingham, "René Descartes", *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, Blackwell Publishing, Oxford, 1992, s. 306-307.

¹⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 5-6.

Epistemolojinin İbn Sînâ açısından Descartes'teki gibi bir anlamı olmayıp, onun bilgi kuramı insanın bilme işlemini nasıl gerçekleştirdiğini ve asıl kaynağını belirlemeye yöneliktir. Ancak her iki filozof da ortaya koydukları bilme sürecinden sonra doğru ve kesin bilgileri elde etmeyi hedeflemişler, hakikâtin bilgisine ulaşmak istemişlerdir. Her iki filozofun ortak bir tavırla bilgi meselesine yaklaşımı, Kant'ın sorduğu şekilde nesnenin bilen öznedeki kuruluşu ile ilgili olan "neyi bilebilirim?" sorusu üzerinde durmadan, bilginin nasıl, ne şekilde gerçekleştiği ve kesinliği üzerinde olmuştur.

Bilgi Kuramında Uygulanan Yöntem

Filozofların bilgi kuramında doğru ve kesin bilgilere ulaşmak için uyguladıkları yöntem açısından benzer bir tavrıdan bahsetmek mümkün değildir. Bilginin oluşabilmesi için bilmenin iki elemanı olan bilen özne ve bilinen nesnenin var olması gerekmektedir. İbn Sînâ bilinen nesnelere ilgili olarak, onların dış dünyadaki maddi varlıklarına dair bir ispata girmez, doğrudan var oldukları kabulüyle kuramını oluşturur. Hatta nefsin varlığını ispatlarken kullandığı delillerden biri dış dünyadaki cisimleri gözlemlemektir.¹⁵ Bu sebeple İbn Sînâ bilgi sürecini insanın fiziksel nesnelere kurduğu ilişki ile başlatır. Bizi kesin bilgiye ulaştıran yöntemler olan burhan ve istikra (tümevarım)¹⁶ fiziksel nesnelere edinilmiş bir duyuya dayanmak zorundadır. Daha sonra fiziksel nesnelere soyutlanmasından elde edilen tikel anlamlar ve zihinde devam eden işlemlerle tümel kavramlar elde edilir. Tümel kavramlarla yapılan kıyasa dayalı işlemlerle süreç devam eder ve son akıl seviyesinde kesin bilgi veren yargılara ulaşılır.¹⁷ Bilgiye ulaşma sürecinde İbn Sînâ'nın uyguladığı yöntem kıyastır¹⁸ ve önermelere dayalı kıyasları doğru kabul etmemizi sağlayan mantık ilkeleri kaçınılmazdır. Her ne kadar ilerideki kısımda değineceğimiz gibi bu süreçte mantık ilkelerini ve mâkul suretleri veren, bu önermelerden hareketle elde ettiğimiz yargılara ulaşmamızı sağlayan akıl üstü bir etken söz konusu olsa da İbn Sînâ Aristoteles'i takip ederek kıyaslı bir yöntem olarak benimsemiştir.

¹⁵ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 109; Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 44-46.

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 165.

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 165-168.

¹⁸ İbn Sînâ, *Burhan* kitabının başında düşünceyle kazanılan bilgi ile düşünsel çaba olmaksızın oluşan bilgiyi ayırarak birincisine *tasdik*, ikincisine *tasavvur* adını verir. Düşünceyle kazanılan bilginin de bir kıyasla edinildiğini söyler. Ancak tasdik dereceleri vardır. Buna göre kabaca bir kısım tasdikler kesindir, bir kısım tasdikler kesine yakındır, bir kısım tasdikler iknâ ve zannidir. Bunun gibi kıyasların da mertebeleri vardır: Bir kısım kıyaslar kesin sonuç verir ki bunlar *burhanî* kıyaslardır, ikincisi kesine yakın olup *cedelî*, üçüncüsü ise *zannî* olup hatabî kıyaslardır. (*eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 1-2.) Burada da açıklandığı gibi düşünceyle kazanılan bilgi kıyasla elde edilir. Yukarıda İbn Sînâ kesin bilgiye ulaştırılan ilke olarak burhanı söylerken kesin sonuç veren kıyası kastetmiştir. Zira felsefi bilgiye ulaşmak için cedelî ya da hatabî kıyas söz konusu olamayacağından, buradaki kıyas terimi aynı zamanda burhan yöntemine işaret eder.

İbn Sînâ'da mantık ilkelerine dayalı kıyas önemli bir yöntem olarak kullanılırken, Descartes bilgiye ulaşmada eskilerin (Antik ve Orta Çağ) kullandıkları kıyasın doğru bilgiye ulaştıramayacağını söylemiş ve yeni bir yöntem bulmak gerektiğini iddia etmiştir.¹⁹ Güvenilir olduğuna inandığı kendine özgü yönteminin dört adımını *açıklık ve seçiklik, analiz, sentez ve sayım* (kontrol, bütünü gözden geçirilmesi) olarak belirlemiştir. Öncelikle açıklık ve seçiklik ölçütüne göre bütün yargılar test edilerek elenir. Zihnimiz basit olanları daha iyi kavradığı için ikinci adımda yargılar parçalara ayrılarak analiz edilir. Fakat üçüncü adımda en basit olanlardan başlanarak parçalar birleştirilerek sentez edilir ve bir sıraya göre dizilerek ilerlenir. Son adımda bütün işlem gözden geçirilerek kontrol edilir.²⁰ Bu yöntemin ilkelerini aritmetik ve geometriden alan²¹ Descartes, kesin bilgilere örnek olarak matematiksel kavramları söyler.²² Zihinsel faaliyetimizin gerçekleştirdiği en temel bilgi şüphesiz “düşünüyorum öyleyse varım” (*cogito ergo sum*) yargısıdır. Descartes'a göre bu yargıya çıkarımsal olarak ulaşılmaz, o bu bilgiyi bir anda sezgiyle açıkça elde etmiştir. Bu yüzden doğruluğundan tam emin olduğu bu kesin bilgiyi felsefesinin ilk ilkesi olarak kabul etmiştir.²³

Buna rağmen Dekart'ın bu “kesin bilgi” olarak kabul ettiği ilk ilkesine itirazlar yapılmıştır. Descartes'ın çağdaşı Pierre Gassendi “*cogito*”nun Descartes'ın iddia ettiği gibi açık-seçik bir yargı olmadığı, bunun “her düşünen vardır” öncülünden hareketle bir çıkarım olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Descartes cevabında Gassendi'nin yaptığının tam da onun eleştirdiği türden bir alışkanlık olduğunu söyler. Kıyas alışkanlığı ile bütün önermelerde bir öncül aranır. Hâlbuki burada hiçbir peşin hüküm yoktur, herhangi bir öncül yoktur, çünkü bu önerme idrakimize yeteri kadar açıklıkla görünür.²⁴ Bu önermeyle ilgili daha sonra da yorumlar yapılmaya devam edilmiştir. “*Cogito*”yla ilgili yorumculardan biri olan

¹⁹ Descartes, öncekilerin uyguladığı mantığı ve kullanılan kıyas yöntemini eleştirir ve mantıkçıların kullandığı yöntemleri yok sayar. Bununla ilgili gerekçesi hakikate açıklıkla ulaşabilmek için aklı rehâvetten kurtarmaktır. Mantıkçılar kullandıkları yöntemle, bir kıyas üzerinden diğer kıyası çıkardıklarını düşünürler. Halbuki ilk kıyas dahi kanıtlanmaya muhtaçtır. Açık olmayan bilgilerden doğru bilgilere ulaşamaz. Bu durumda mantıksal yöntem (diyalektik) değersizdir, ancak önceki hakikatleri başkalarına aktarmaya yarar, hatta ona göre diyalektiği felsefeden çıkarıp, retoriğe göndermek gerekir. Bkz. Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, s. 57-58; Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, <http://surftofind.com/descartes>, Rule X (15.01.2009).

²⁰ Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, Penguin Books, London, 1968, s. 40-41.

²¹ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, s. 24.

²² Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 221-222.

²³ Descartes, *Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 35.

²⁴ Ülker Öktem, “Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, C. XL, s. 315-316.

Finlandiyalı düşünür J. Hintikka ise bu önermenin bir çıkarım olmadığını söylemiştir.²⁵

Görülüyor ki Descartes kesin bilgiye ulaşmada kıyas ve burhan yöntemini iptal ederek, belirlediği dört adımdan oluşan matematiksel yöntemini kaçınılmaz görmüştür; ancak en açık ve seçik olarak öne sürdüğü “*cogito*” yargısı için bile çok çeşitli eleştiriler almıştır. O halde matematiksel yargılar dışında Descartes diğer alanlara uyguladığı yöntemi ile kesin bilgilere ulaşabilmiş midir? Bugün filozofun ileri sürdüğü pek çok bilgi geçersiz iken aynı zamanda bir matematikçi de olan Descartes’ın geometri sahasına katkıları vardır. Genel olarak onun matematiksel yöneme yaptığı vurgu ile bilimsel gelişmelerin yolunu açtığı söylenebilir. O, öncüllerinin dahi ispata muhtaç olduğunu söylediği kıyas yöntemine ise hiç değer vermemiştir. Belki felsefesinde yenilikçi bir tavrı benimsememiş olsaydı, önceki filozofların kullandığı bu yöntemi ıslah etme yoluna gidebilirdi.

İbn Sînâ ise bu yolu seçmiştir. Kendinden önceki filozofların bıraktıkları çalışmaları dikkatle incelemiş, temellerini Aristoteles’te bulan kıyası daha da geliştirerek kesin bilgilere ulaşma yöntemi olarak benimsemiştir. Öyle ki filozof metafizik, matematik, doğa ve mantık bilimlerinden oluşan büyük *Şifa* külliyyatı içinde dokuz kitabı mantık bilimine ayırmıştır. Bu kitaplar içinde de *Kıyas* ve *Burhan* isimli müstakil eserler vücuda getirecek kadar meseleyi geliştirmiştir. İbn Sînâ da bilgi kuramında kesin bilgilere ulaşmayı hedefler. Bu yüzden Descartes’ta olduğu gibi öncelikle doğruluğu kesin olan ilkelerden hareket etmek gerektiğine inanmıştır; ancak bunlar İbn Sînâ’da mantık ilkelerine tekabül eder. Kıyas konusu üzerinde derinlemesine durmuş, kıyasları kendi içinde sınıflandırarak, her birinin sonuç verdiği bilgiyi de derecelerine göre ifade etmiştir. Öncülleri zayıf olan kıyaslardan elde edilecek sonuçlar da zayıf olacak ve felsefi bilgi için bir değer taşımayacaklardır. İbn Sînâ kesin bilgiyi “tasdik” olarak ifade etmiş, tasdikî bilgiye ulaştırılan kıyasın da burhanî kıyas olduğunu söylemiş²⁶ ve bunun da şartlarını *Burhan* kitabı boyunca uzun uzun anlatmıştır.

Matematiksel yöntem ile burhan yöntemi ilk ilkelere hareket etme noktasında ortak bir özellik gösterir. İlk ilkelerin özelliği ise doğruluğundan şüphe duyulmayan ve açıklığı kesin olan bilgiler olmalarıdır. Bunu kabul noktasında bir farklılık yoktur. Farklılaşma ilk ilkelerin nereden alınacağı meselesiyle başlamaktadır. Descartes bu ilk ilkeleri hazır almaktan yana değildir, akıl ve saf düşünce yoluyla elde etmeyi öne sürmektedir. Ancak bu noktada da herkesin aynı ilkelere ulaşım ulaşamayacağı sorusu ortaya çıkar. Nitekim Descartes’ın kendisi

²⁵ Gülnur Savran, “Düşünüyorum, Öyleyse Varım”, *Felsefe Arkiivi*, Sayı 21, 1978, s. 165-166.

²⁶ Bkz. dn. 17.

“düşünüyorum, o halde varım” bilgisine ulaşmış ve ilk ilkesi olarak kabul etmişken, bu bilginin kesin bir doğru sayılamayacağı konusunda pek çok eleştiri almıştır. Descartes ise ilk ilkelerden sonra da aklın kuralları ile yanılmadan ilerleyebileceğine inanmış, kesin bilgilere bu şekilde ulaşılabilirliğini savunmuştur. İbn Sînâ'nın bu iddiaları kabul etmeyeceği ve burhan yöntemine göre matematiksel yöntemi güvenilir bulmayacağı açıktır.

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı onun bilgi kuramını ele alırken göreceğimiz gibi, insan aklını gerçek bilginin ilkelerine sahip olabilecek yetkinlikte görmemesi ve bu yüzden bu ilkelerin Tanrı'dan gelmesine aracılık eden bir faktörü bilgi kuramına eklemesiyle ilgilidir. Descartes'ta ise bu durum, gerçek bilginin ilkelerini ve kesin bilgilere ulaşma kurallarını belirleyebilen insan aklının Tanrı tarafından verilmiş olmasına dönüşür.

Son olarak filozofların bilgiyi elde etme süreçlerine geçmeden önce bilgi anlayışlarını temelden etkileyen konular olan “ben” kavramı ve ruh-beden ilişkilerini nasıl tanımladıkları incelenecektir.

“Ben” Kavramı ve Ruh-Beden Dualitesi

Kayda değer bir benzerlik olmak üzere her iki filozof da bilgi kuramlarını “ben” kavramı ile temellendirir. Ben, bilgiyi kuran/elde eden merci olarak nedir, nasıl tanımlanabilir ve ona nasıl ulaşılmıştır?

İbn Sînâ ben'in ne olduğunu “boşlukta uçan adam” metaforu²⁷ ile açıklamaya çalışır.²⁸ *İşaretler ve Tembihler*'de bu mevzuya girerken “kendi nefesine dön ve iyice düşün!”²⁹ uyarısını yapar. Daha sonra da insanın kendi nefisinden haberdar olmasının hem uyanık, hem uykuda, hem de sarhoş olunan durum için geçerli olduğunu söyler. Burada sağlıklı bir akıl yaratılışında olup, bedenî organların birbirine değmediği, dolayısıyla hiçbir duyuşal idrake sahip olunmadığı bir durumu hayal ettiğimizde şu sonuç vâki olacaktır: “...havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun”.³⁰ Boşlukta duran bu adam hiçbir duyu idrakine sahip olmadığı için dış dünyaya dair bir şey bilemez, hatta kendi bedeninin varlığını da ileri süremez. Ancak böyle bir durumda dahi zatının varlığına dair bir idrak oluşuyorsa bu idraki sağlayan nedir? İbn Sînâ bu algıyı sağlayanın aracısız olduğunu

²⁷ Bu metaforun otantikliği ile ilgili açıklamalar için bkz. Muhittin Macit, “Aristotelesteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 76, dn. 35. Ayrıca epistemolojik açıdan metaforun modern zihin felsefesindeki yansımaları için makalenin tümüne bakılabilir.

²⁸ Metaforun İbn Sînâ'nın eserlerindeki çeşitli anlatımları için bkz. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 295-298.

²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

çünkü ortada bir aracının bulunmadığını söyler. Zatı algılayan kalp, beyin gibi bir organ ve duyuya benzer bir şey değildir.³¹ Varlığını algılayan güç nefstir; nefis bedende tasarruf eden cevherdir, “dahası gerçekliği incelendiği zaman o sensindir”³². Demek ki ben, bedenden bağımsız olarak kendi varlığını idrak edebilen nefstir ve nefis bedenden ayrı manevî bir cevherdir.

Descartes'ta, “ben”in ne olduğu ya da bilen öznenin zihninde bilgiyi nasıl elde ettiği meselesine gelinceye kadar halledilmesi gereken mevzular vardır. O, öncelikle o zamana kadar kabul edilmiş bütün bilgilere şüphe ile bakar, yeni baştan başlayabilmek için tam güvenebileceği bir dayanak noktası bulma gayreti içine girer. Descartes için kendi varlığı, Tanrı'nın ve maddi dünyanın varlığı ispata muhtaçtır. Burada “şüphe”yi bir yöntem olarak kullanarak sırasıyla kendi varlığına, Tanrı'nın varlığına ve maddi dünyanın varlığına ulaşmıştır. Meşhur “*coğito*”su olan “düşünüyorum, öyleyse varım” yargısına şüphe yönteminin sonunda ulaşmıştır. Şüphe duyan kişi şüphe duyduğundan şüphe edemez. Şüphe duymak bir tür düşüncedir ve şüphe duyarken, şüphe duyan “ben”inin varlığını açık ve seçik olarak bilir. Descartes, bu düşünceler üzerinde iyice yoğunlaştıktan sonra görür ki, “ben-im, ben varım” yargısını zihninde kavradığı her defasında bu netice zorunlu olarak oluşur.³³

Bu düşünme yolculuğunda, bedene bağlı olmayan ruhun sıfatları üzerinde yoğunlaşmış ve “ben”den ayıramayacak olan sıfatın “düşünmek” olduğuna karar vermiştir. Bu durumda ben'i tanımlayan en temel nitelik “düşünme”dir: “...şu halde açıkça söylemek lazım gelirse, ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike (anlayış) veya bir akılım: bunlar daha önce manasını bilmediğim terimlerdi”.³⁴ Böylece Descartes şüphe yöntemiyle kendi varlığına ulaşır, kendi varlığını da “düşünme” ile özdeşleştirir. Descartes, “zihin” ya da “ruh” terimini bilinçli, “düşünen ben”e işaret etmek için kullanır.³⁵ “Ben”, bedeni ve yeri olmayan, hiçbir yere ve maddî bir şeye bağımlı olmayan, bütün özü veya doğası düşünmek olan bir cevherdir. Bu ben, ya da zihin, “kendisiyle ne isem o olduğum ruh”, bedenden bütünüyle farklıdır, hatta ruhun bilinmesi bedenden daha kolaydır ve beden ortadan kalksa bile ruh kendi varlığıyla kalıcıdır.³⁶

Dolayısıyla her iki filozofta da “ben”in/nefsin/ruhun algılanışı vasitasız, doğrudandır ve haberdar olan, düşünen, bilen, beden değil ruhtur. İki filozof da

³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-108.

³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 109.

³³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 154.

³⁴ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 157; Descartes, *Descartes' Meditations, Meditation II*, çev. John Veitch, <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation2.html>, 6. md. (02.02.2009).

³⁵ John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, vd., Doruk Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 240.

³⁶ Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 54.

ruhu, bedenden ayrı bir cevher olarak değerlendirmiştir. Ruh bağımsız bir cevher olduğu için iki filozof da ruhun varlığının devamına ve ölümsüzlüğüne inanmaktadır.³⁷ İkisi için de “ben”in algılanışı ile onun varlığının idraki aynı anda olup, ek bir ispatı gerektirmeden verili kabul edilmiştir.³⁸ İki filozof için de ben’in bilgisi doğrudan ulaşılan bir bilgi olduğundan en kesin bilgi olma özelliğine sahiptir.³⁹ Filozofların bu sonuca ulaşmasındaki yöntemde de benzerlik görülmektedir. İkisi de kişinin kendi üzerinde “düşünmesi” faaliyetiyle “ben”in/ruhun varlığına ulaşmışlardır. Aradaki fark, İbn Sînâ şüpheden söz etmeyerek, meseleyi boşlukta uçan adam metaforu ile açıklamış, -zaten var olan- nefsin kendi üzerinde teemmülü ile varlığına doğrudan ulaşabileceğini ifade etmiştir. Descartes içinse uzunca bir şüphe süreci geçerli olmuş, şüpheyi aşamalı bir şekilde yöntem olarak kullanarak “ben”in varlığına ulaşabilmiştir.

Her iki filozofun “ben”e ulaşma yönteminde varlık-düşünce ilişkisi göze çarpar. Ancak filozofların yöntemleri yakından incelendiğinde bu ilişkinin birebir aynı olmadığı görülecektir. Descartes önce kendi varlığını tamamen yok saymış, bunun bir yanılgı olabileceğinden hareket etmiş, şüphe yöntemiyle adım adım ilerleyerek, onu yanılmaya itebilecek seçenekleri elemiştir. Sonuçta bu işi yapan fail olarak kendisinin var olmak zorunda olacağına inanmıştır. Bu faili “düşünme” eylemiyle tanımlamış ve “düşünüyorum, öyleyse varım” demiştir. Descartes’ın düşündüğü anda varlığını bildiğini söyleyerek bu sonuca bir anda ulaştığını ifade etmesi düşünce ve varlığın özdeşliğine işaret eder; o kendi varlığını düşünmeye bağlar. Dolayısıyla Descartes’ta düşünme zorunlu olarak benin varlığına götürür, düşününce varlığını anlamıştır. İbn Sînâ ise “boşlukta uçan adam” metaforu ile bizi cisimsel âlemden ve bedenden bağımsız bir hâli farz etmeye davet eder. Bütün cisimsel özelliklerden arınmış olduğumuzda organlarımızı, bedenimizi hissedemeyen varlığımızdan haberdar olabiliriz. İbn Sînâ “kendi nefsinde dön ve iyice düşün!” derken bu hâli düşünebileceğimize ve bu yöntemle nefsimizin varlığını anlayabileceğimize gönderme yapar. Bedensiz bir durumu düşündüğümüzde zaten var olan kendi varlığımızı biliriz, yoksa Descartes’ta olduğu gibi düşündüğümüz için varlığımızı anlamış değiliz. Bu yüzden İbn Sînâ’nın bu metaforla düşünce-varlık özdeşliği kurduğu söylenemez.

³⁷ Nefs “varlığını kendi özüyle devam ettiren bir cevherdir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 164, 185-188 ve Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 54.

³⁸ İbn Sînâ “varlık” kavramını ispata ihtiyaç göstermeyen verili bir kavram olarak kabul etmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 200. İbn Sînâ’nın *İşârât*’ını şerh eden Nasîreddin Tûsî “Mutlak surette idraklerin ilki ve en bedihî olanı, insanın kendi varlığını algılamasıdır” yorumuyla varlığın idrakinin vasitasız olduğunu ifade eder. “Ben varım” hükmünü veren ruhtur. (H. Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafizik bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 56-57).

³⁹ Bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 65; Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 35, 144.

Diğer taraftan Descartes'ın "cogito"su için değişik eleştiriler ve yorumlar da yapılmıştır. Copleston, onun düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi açık ve tutarlı bir şekilde ortaya koymadığını, bu önermenin geçerliliği için düşünmenin varlığı gerektirmesini yaratılıştan olan bir zorunlulukla sezdiğimizizi kabul etmemizin şart olduğunu söylemiştir.⁴⁰ "Cogito" önermesine başka bir itiraz Bertrand Russell tarafından yapılır. Russell'a göre "düşünüyorum"dan "ben varım" sonucu çıkamaz, çünkü "düşünüyorum"da "ben"e gönderme yapan bir şey yoktur. Ona göre "düşünüyorum" ifadesinden ancak "düşünce vardır" sonucuna ulaşılabilir.⁴¹ Tenkitçilerden biri olan Schelling de "düşünüyorum" ifadesiyle "varım" ifadesine ulaşamayacağını ancak "düşünen bir şekilde varım" denebileceğini ve bunun sadece bir varoluş durumu vereceğini söyler. Ona göre Descartes sadece nesnelere var olduklarını bilmekle yetinmiş, varlığın ne olduğu ile ilgilenmemiştir.⁴²

Görülüyor ki yapılan eleştiriler genellikle Descartes'ın kurduğu düşünce-varlık ilişkisi -zorunluluğu- ile ilgili olup, düşünme fiilinin doğrudan varlığı gerektirmeyeceği yönündedir. Aynı eleştiriler İbn Sînâ'ya yönlendirilemez, çünkü İbn Sînâ ben ve düşünce arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmamıştır. O "düşünme" fiilini sadece varlığımızı fark edebileceğimiz duruma ulaşmak için bir araç olarak kullanmıştır. Yine eleştirilere dönersek, Schelling'in dediği gibi gerçekten de Descartes sadece varlığın bilgisi ile yetinmiş, varlığın ne olduğunu incelemekle ilgilenmemiştir. Felsefesinin başında şüphe yöntemi ile kendi varlığı, dış dünyanın varlığı ve Tanrı'nın varlığına ulaşmış ancak kendinin, dış dünyanın ve Tanrı'nın ne olduklarına dair ayrıntılı araştırmalara girişmemiştir. Buna karşılık Descartes genel olarak varlığı "düşünen, uzamsız cevher" (*res cogitans*) ve "uzamlı, düşünmeyen cevher" (*res extensa*) olarak bağımsız iki cevhere ayırarak⁴³ kartezyen bir bakış ortaya koymuş ve kendinden sonra da felsefede uzun tartışmalara yol açacak ruh-beden sorununun gelişmesine yol açmıştır.

Filozofların ruh-beden ilişkisi konusundaki görüşleri bilgi anlayışlarının ilkelerini belirlediğinden bu konuyu da incelemek uygun olacaktır. İbn Sînâ yukarıda bahsedilen "uçan adam metaforu"nu eserlerinin değişik yerlerinde kullanarak kişinin zatının beden olmadığına vurgu yapmaya çalışır. *Eş-Şifa* külliyyatının *Kitâbü'n-Nefs* bölümünde meseleyi anlatmak için kıyafetlerimizden örnek verir. Kendimizi sürekli olarak kıyafetlerimizle birlikte düşündüğümüz gibi bedensel organlarımızı da bizden ayıramayan varlığımızın bir parçası olarak görürüz. "Ben" dediğimiz bir organ olamaz çünkü organlarımızı duyarak, işiterek, deneyerek biliyoruz. Organlar

⁴⁰ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. IV-V-VI, Image Books, New York, 1985, s. 92.

⁴¹ Şehabettin Yalçın, "Descartes ve Özne Olarak Benlik", *Felsefe Dünyası*, s. 38, İstanbul, 2003, s. 113.

⁴² Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2005, s. 22-23.

⁴³ Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 60-61.

dolaylı olarak “ben”in varlığını sağlarken, doğrudan kendimin olduğunu bildiren ben “hissettim, aklettim ve yaptım” ifadelerindeki “ben”dir. Bu niteliklerse toplu olarak bir başka şeyi ifade eder.⁴⁴ Bu nitelikler bedene izâfe edilemeyeceği için “ben”in nefis/ruh olduğunu söyleyerek onu bedenden ayırır ve -ilk alıntıda geçtiği gibi- bağımsız bir cevher olarak kabul eder. Nefis, Faal Akıl’dan gelen manevî bir cevher iken, beden Gök cisimlerinin hareketleri sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı şekilde tabîi unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş bir cevherdir.⁴⁵ İbn Sînâ ruhun bedenden farklılığını anlatmak için daha pek çok delil ileri sürmüştür.⁴⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ da Descartes’ta olduğu gibi ruh ve bedeni farklı cevherler olarak değerlendirmiştir. Ancak filozoflar ruh-beden dualitesi konusunda ortak bir yöne sahipken, ruhun ve bedenin tanımları, birbirleriyle olan ilişkileri konusunda farklı açıklamaları bulunmaktadır.

İnsanın ruh ve beden bütünlüğüne sahip olmasını İbn Sînâ cisimlerle ilgili madde-suret teorisine göre açıklar. İbn Sînâ’ya göre her cisim biri “güç”, diğeri “fiil” olan iki unsurdan meydana geldiğinden insan için nefis fiilî, beden ise kuvvesel olan dayanaktır. Başka bir deyişle nefis “suret”, beden “madde” yerine geçmektedir.⁴⁷ Her insan ayrı bir ferttir, bu yüzden her nefis bir bedene aittir ve bedeniyle birlikte meydana gelir. Nefsin içine girdiği beden onun alanı (mahalli) ve aleti olur. Nefis ise bedenle meşgul olur, onun hallerine önem verir, ona meyleder ve ona özgü olur. Böylece beraber bulunduğu bedenin özel bir mizaca sahip olmasının sebebi olarak bedene ferdiyet kazandırır. Ayrıca beden nefsin aracı olmasına rağmen, nefis bedenle birlikte yetkinliğe/olgunluğa ulaşabilir.⁴⁸ Bedende fiilleri gerçekleştiren nefistir. Bedenin yapısıyla ilgili olarak İbn Sînâ organların ve kemiklerin oluşumunu dört sıvının (kan-balgam-safrâ-sevdâ) birleşmesiyle açıklar. Bu sıvıların en ince birleşimi “ruh”u meydana getirir, “ruh” nefsin güçlerini bedenin her tarafına taşır. Bedendeki etkilerine göre ruh *tabîi*, *hayvanî* ve *nefsanî* ruh olarak üç bölüme ayrılır. Böylece insanî nefis bedenle ilişkisini cismin en ince parçası olan “ruh” ile kurarak bedendeki fiillerini bu yolla gerçekleştirmektedir.⁴⁹ İbn Sînâ’nın verdiği bu tanımlamalara göre her ne kadar nefis ve beden farklı iseler de birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedirler. Fakat hâkim konumda olan nefistir ve beden onun yetkinliği için aracılık yapan ve hizmet eden konumdadır.

⁴⁴ İbn Sînâ, [*eş-Şifâ-Kitâbü'n-Nefs*], *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 296-297.

⁴⁵ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 103.

⁴⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 67-77.

⁴⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 44-45.

⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 184.

⁴⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 106-107; “ruh” ve “nefs” kavramlarının farkı ile ilgili olarak bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2000, s. 7-11.

Diğer taraftan ruhun bedendeki fiilleri nasıl gerçekleştirdiği konusu tam olarak açık değildir. İnsani nefsin bedenle ilişkisini “ruh”un (bazen ruh ve nefis terimleri birbirinin yerine kullanılır) sağladığını söylemek meseleyi tamamen çözümler. Belki epistemolojik açıdan bu fiilleri pratik akıl ve hayvansal nefis kavramları ile açıklayabiliriz. İnsani nefis tek bir cevherdir fakat onun bedene ve yüce ilkelere bakan iki yönünden biri olan pratik akıl (yapan-âmil) yetisi⁵⁰ bedeni yönetir. Böylece İbn Sînâ teorik aklı bedenden ayrı tutarken, nefsin bedenle ilişkisini pratik akıl aracılığı ile kurar.

Descartes'ta ise durum daha karışıktır. Descartes'ın ruhu “düşünen ama uzamsız” ve bedeni de “uzamlı ama düşünmeyen” şeklinde iki zıt cevher olarak ayırması akılcı (rasyonalist) felsefesi için kendisine bir temel sağlamıştır ancak insanın beden ve ruhtan oluşan birliğini açıklamasını hayli zorlaştırmıştır. H. Z. Ülken'e göre Descartes'ın İbn Sînâ'dan farkı “canlılık” (hayvansal nefis) diye bir araç kabul etmemesidir. Böyle bir araç kabul edilmeyince ruh dışındaki her şey madde olur.⁵¹ Bu durumda beden de bir maddedir. Nitekim Descartes bedenini işleyişini bir makineye benzeterek ruhun beden üzerindeki etkisini damarlarda dolaşan “hayvani ruhlar”⁵² dediği bir akımla açıklar. Karşıt cevherler olarak kabul ettiği beden ile ruhun iletişimini beynin en iç bölümlerinden biri olan küçük bir bez (kozalaksı bez-pineal gland) ile kurmaya çalışır. Ruh, bedenle birleşmiş olsa da başka bölümlerinden ziyade fonksiyonlarını beynin en iç kısmında bulunan sadece bir bezde yerine getirir.⁵³ Bedenin bütün organlarından alınan izlenimler organlardan gelen “ruhlar”⁵⁴ (cisimcikler denebilir) vasıtasıyla bu bezde toplanırlar.⁵⁵ Ruh ile bedenini ilişkisinde ruh, yine bu bez üzerinden sınırlar, atardamarlar ve bütün organlara ulaşan kan yoluyla bütün bedene yayılır, bu şekilde organlar harekete geçer.⁵⁶

İbn Sînâ'nın beden ve ruh arasında kabul etmek, meyletmek/sevmek, yetkinleştirmek gibi terimlerle açıkladığı ilişkinin canlılığına karşılık Descartes'ta bedenini tabiatındaki mekanik kurallara göre işleyen bir madde kabul edilmesinden kaynaklanan bir donukluk göze çarpar. İbn Sînâ beden ve ruhun bir araya gelerek insanın şahsiyet kazanmasından söz ederken, Descartes bedenini uzama sahip bir madde olduğuna, ruhtan farklılığına vurgu yaparak adeta insanı ikiye bölmüştür.

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163.

⁵¹ H. Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000, s. 145.

⁵² “Kanın pek ince parçaları hayvani ruhlardır”. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1972, s. 13.

⁵³ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 29.

⁵⁴ “...benim burada “ruhlar” dediğim şeyler aslında cisimler”dir... sadece alev parçaları gibi pek hızlı hareket eden cisimlerdir”. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 13.

⁵⁵ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 30.

⁵⁶ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 31.

Fakat ruh-beden etkileşimini bir şekilde açıklamak için ruhun bedende ancak "cisimcikler" şeklinde kan yoluyla dolaştığını ve organlara etki ettiğini söyler. Descartes'ın bu etkiyi anlatırken kullandığı "ruhlar" ve "hayvan ruhları" terimleri ilginçtir. Bunların ruhsal olmayıp cisimsel olduğu açıktır; buna rağmen "ruh" terimiyle kullanılması doğrudan İbn Sînâ'da yukarıda bahsettiğimiz "ruh" teorisini çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ "ruh"u cisimsel kabul etmiş, "ruh"un kalbin boşluğunda oluştuğunu söylemiştir.⁵⁷ Descartes ruhun bedenle ilişkiye girdiği yeri tespit ederken öncelikle "bu bölümün dimağ veya belki de yürek olduğu sanılır" ifadesini kullanır ve bunun yanlış olduğunu söyler.⁵⁸ Bu ifadeler Descartes'ın İbn Sînâ'nın felsefesinden ve bilgi kuramından haberdar olduğuna işaret eder. Büyük ihtimalle Descartes İbn Sînâ'nın "ruh" teorisinden haberdardır; ruh-beden ilişkisinde aynı terimi kullanmakta ve "ruhlar"ın işleyişini benzer şekilde açıklamakta bir sakınca görmemiş ancak onun yerinin İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi kalp değil, beyin olduğunu söylemiştir.

Bohemya Kralı'nın kızı Prensess Elisabeth'in de isabetli bir şekilde Descartes'a sorduğu gibi ruhun cismi (bedeni) harekete geçirmesi ruhun *ruhlara* (cisimciklere) şekil vermesiyle oluyorsa o zaman *ruhların* (cisimciklerin) akıllı olması gerekir, oysa Descartes cisimlere akıllı olma özelliği vermez. İlk mektuba gelen açıklamayla tatmin olmayan Prensess Elisabeth'e Descartes ikinci olarak verdiği cevapta, ruh-beden ilişkisini duyularla düşünen insanların rahat kavrayacağını ancak akılla (zihin-anlayış) karanlık olarak kavranacağını söyler: "...zira insan zihninin hem ruhla beden arasındaki ayrılığı, hem de ikisinin birleşmesini aynı zamanda kavrayabileceğini sanmıyorum".⁵⁹ Descartes başka bir mektupta bedenin ruhu ve ruhun da bedeni etkilediğinden söz eder. Bedende meydana gelen hareketler ruhta aynı düşünceleri oluşturur ve benzer şekilde ruhumuzdaki düşünceler, bedende aynı hareketleri meydana getirir. Vücudumuzun makinesi o şekilde yapılmıştır ki sadece bir sevgi düşüncesi "hayvan ruhlarını" sınırlar aracılığıyla bütün kaslara göndermek için yeterlidir.⁶⁰

Görülüyor ki Descartes beden ve ruhun birbiriyle olan etkileşiminin çok sıkı, düzenli ve uyumlu olduğunu kabul etmekte, neredeyse bundan hayranlıkla söz etmekte fakat birbirine tamamen zıt olan bu cevherlerin nasıl olup da iç içe bir iletişime sahip olduğunu açıklayamamaktadır. Descartes'ın kabul ettiği bu etkileşim bir paralelliktir, karşılıklı olarak beden ve ruhta aynı hareketler oluşmaktadır. Sadece

⁵⁷ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 8.

⁵⁸ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 29.

⁵⁹ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s. 8-11.

⁶⁰ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 74.

mahiyeti tanımlanamayan bir bez ile bağlantısı kurulan iki farklı cevherin paralel faaliyetler göstermesi, Descartes'ın da acizliğini ifade ettiği gibi açıklanabilir bir durum değildir. Belki akıl ile elde ettiğimiz bilgilerimizin kesinliği konusunda doğuştan gelen fikirlerin doğruluğunu ispatlamak durumunda kalan Descartes, bu ispatı Tanrı teminatına bağladığı⁶¹ gibi ruh-beden ilişkisi konusunda da benzer bir tutuma gidebilirdi. Bunun için iki farklı cevheri aynı anda idare eden ve bu cevherlerin daha üstünde bulunan bir gücü devreye sokması gerekecekti.

H. Ö. Özden, İbn Sînâ ve Descartes felsefelerini karşılaştırdığı kitabında bu konuyla ilgili olarak iki filozofun arasındaki en önemli farkın ruh anlayışı olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre beden bütün fonksiyonlarını ruh aracılığı ile gerçekleştirir, ona canlılığını veren ruhtur. Bedenin fâili ruh olduğu için ruh gidince beden ölür. Oysa yaşayan bir bedenle ölü bir beden arasındaki farkı sadece biri çalışan, diğeri çalışmayan makine gibi kabul eden Descartes'a göre bedenin canlılığını sağlayan kandır, bu sebeple bedenin ölümü ruhun gitmesiyle değil, organların işleme hale gelmesiyle olur. İbn Sînâ'ya göre ruh bir yetkinlik olmasına rağmen girdiği bedende olgunlaşır, beden de ruh sayesinde varlığına devam eder. Bu şekilde ruh ve beden arasında bir birlik kabul eden İbn Sînâ dualizm çıkmazından kurtulmuştur.⁶²

Diğer taraftan T-A. Druart bu konuya daha farklı yaklaşarak İbn Sînâ'nın ruh-beden dualizmini açıklamakta yetersiz kaldığını, Descartes'ın ise ruh-beden bütünlüğünü vurgulayarak meseleye daha çok açıklık getirdiğini savunur. Ona göre Descartes ruh ve bedenin birliğinden bahsetmiş ve bedeni bir araç olarak görmemiştir. Buna karşın İbn Sînâ ruh-beden birliğinden söz etmemiş ve bedeni ruhun bir aracı olarak tarif etmiştir.⁶³ Druart'ın Descartes ile alakalı kullandığı örnekler onun Prensess Elisabeth'e verdiği cevaplardan alınmıştır.⁶⁴ Ancak bu alıntılarda Descartes'ın ruh-beden birliğinden bahsetmesi delil olarak söylenirken filozofun bu ifadeleri ne şekilde kullandığına dikkat edilmemiştir. Elisabeth'in 21 Mayıs 1643 tarihli ilk mektubuna cevap verirken Descartes, Druart'ın belirttiği gibi bütün bilginin dayandığı temel kavramlar arasında "ruh ile bedenin birleşmesi" kavramını saymıştır. Ancak bu birleşmenin nasıl olduğu konusunda tatminkâr bir cevap vermediği için Prensess ikinci kez aynı soruyu sormuştur. Bu seferki cevabında Descartes açıkça ruh-beden birliğini ruhun kavrayamayacağını söylemiştir.⁶⁵ Dolayısıyla Descartes'ın eserlerinde ruh-beden birliğini ifade etmesi meseleye çözüm

⁶¹ Bütün bilgilerimizi oluşturduğumuz ilk bilgilerin doğru olması gerekir. Descartes, bu bilgilerin doğruluğunun teminatını Tanrı'ya bağlar. Bkz. *Metafizik Düşünceler*, s. 204; *Metod Üzerine Konuşma*, s. 42.

⁶² Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafizik bir Karşılaştırma*, s. 213-214.

⁶³ Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart, Georgetown University, Washington, D.C., 1988, s. 38-41.

⁶⁴ Bkz. Druart, "The Soul and Body Problem", s. 42.

⁶⁵ Daha önce konuyla ilgili alıntı yapılmıştı. Bkz. s. 19, dn. 56.

getirebildiği anlamına gelmez. Benzer şekilde İbn Sînâ'nın da doğrudan ruh-beden birliği ifadesini kullanmaması onun bu birliği kabul etmediğine işaret etmez. Esasen Descartes'ın ruh-beden birliğinden bahsetmesi onu daha çok çıkmaza sokan bir durumdur. Ruh ve beden birbirine karşıt cevherler olduğunu ısrarla vurgularken diğer taraftan onların ayrılamaz bir birliği olduğunu savunmak mantıksal açıdan bir çelişki oluşturmaktadır. Aynı zamanda Druart, İbn Sînâ'nın bedeni bir araç olarak görmesiyle ilgili "binilen hayvan"⁶⁶ benzetmesini örnek gösterir.⁶⁷ İbn Sînâ bedenini ruh/nefs için bir araç olduğunu çeşitli yerlerde ifade etmiştir ancak bu görüş ruh-beden birlikteliğini engelleyen bir durum değildir.

Özetle İbn Sînâ ruh ve beden birbirine ilişkileri olduğunu söyleyerek, iki unsura ait fiilleri ve birbirlerini nasıl etkilediklerine dair tanımlar geliştirmiştir. Ancak mahiyeti konusunda İbn Sînâ ruh ve beden arasındaki ilişkinin bir sır olduğunu söylemiştir. Beden ve ruhu geldikleri kaynakla açıkladığı tarifinde belirttiği gibi her iki cevher de göksel âlemden gelmiştir⁶⁸ ve aralarındaki ilişki fiziksel boyutta çözümlenemeyecek şekilde metafizik bir hâldir.⁶⁹

Descartes ruh-beden birlikteliğini "kozalaksı bez" görüşüyle çözmeye çalışmışsa da kendisi de bedensel bir unsur olup beynin merkezinde bulunan bu bezin nasıl bir organ olduğuna açıklık getirmemiştir. Ayrıca yine bedensel bir unsur olan bu bez bedensel olmayan ruh ile nasıl iletişime girebilmektedir? Kanımızca Descartes'ın bu konudaki en yerinde açıklaması Prensés'in sorusuna ikinci kez cevap verirken söylediği "bu birliğin anlayışla/zihinle kavranamayacağı" ifadesidir.

Ruh ve beden ilişkisi meselesinde İbn Sînâ'nın madde-suret teorisine göre beden ve ruhu tanımlaması ruh-beden birlikteliği açısından daha anlaşılır bir durumdur. Bu teoriye göre beden ruhu kabul etmiş ve ruh da ona bir suret ve şahsiyet kazandırmıştır. Oysa Descartes için madde temel özelliği uzam olan cisimsel bir cevherdir, bu anlamda masanın maddeselliği ile insan bedeninin maddeselliği arasında bir fark yoktur. Beden de tabiatın mekanik yasalarına tâbidir. Nitekim üstte yaptığımız alıntılarda da görülebileceği gibi Descartes beden fonksiyonlarını tamamen sinirler, damarlar ve kanın hareketiyle tarif ederek mekanik bir işleyiş kabul eder. Bu yaklaşım bedeni ruh ile kurulabilecek bir ilişkiden daha da uzaklaştırmaktadır.

Filozofların ruh ve beden ilişkilerine dair görüşlerinin bilgi anlayışlarına olan yansımaları makalenin ikinci bölümünde, "Değerlendirme" kısmında ele alınacaktır.

⁶⁶ Bkz. *Avicenna's Psychology*, s. 56.

⁶⁷ Druart, "The Soul and Body Problem", s. 41.

⁶⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 103.

⁶⁹ Bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 105-106, dn. 73.

Artık filozofların bilgi anlayışına genel yaklaşımları, yöntemleri ve ben-ruh-beden yorumlarını belirledikten sonra bilgiye nasıl ve ne şekilde ulaştığımız konusundaki açıklamalarına geçebiliriz. Sırasıyla İbn Sînâ ve Descartes'ta bilgiyi elde etme süreci ele alındıktan sonra sonuçta karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

İbn Sînâ'da Bilgiyi Elde Etme Süreci

İbn Sînâ'nın bilgi kuramı, bilginin ne olduğu ve bilgiyi nasıl elde ettiğimiz üzerinde temellendirilmiştir. Aristoteles'in bilgi anlayışına paralel bir şekilde, kişinin bilen özne olarak, bilinen nesnenin suretini nitelik, nicelik, yer, durum, zaman gibi maddesel özelliklerinden soyutlayarak bilgiyi elde ettiğini söyleyerek, bu soyutlama işlemini "idrak" terimiyle karşılamış ve idrak fiilini de "idrak edilen şeyin suretini almak" olarak tanımlamıştır.⁷⁰ İnsan zihnini doğuştan bilgi edinme ve eğitim potansiyeline sahip bir *tabula rasa* (boş levha) olarak kabul eden İbn Sînâ⁷¹ bilgiyi, ilk olarak nesnelere fiziksel niteliklerinin soyutlanması işlemiyle başlatır. Zihinde nesnenin kendisi yerine sureti bulunur ancak geometrik şekillerde olduğu gibi bu suretin bilfiil zihin dışında olmasına gerek yoktur.⁷² Soyutlamanın derecesine göre idrak fiili için *hissî idrak*, *hayalî idrak*, *vehmî idrak* ve *aklî idrak* olmak üzere dört aşamalı bir idrak süreci belirlemiştir.

İbn Sînâ'da bilgiyi edinmenin ön aşaması olan duyu-deney kısmı ve bunu gerçekleştiren duysal idrak yetileri hayvansal nefsin bir özelliği olarak değerlendirilir. Bu idrak yetilerini de "dış idrak yetileri" ve "iç idrak yetileri" şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bilme işleminin başlangıcını oluşturan dış idrak yetileri görme, işitme, koku, tat alma ve dokunma duyusu olarak bilinen beş duyumuzdur.⁷³ İç idrak yetileri ise *ortak duyu*, *hayal*, *muhayyile*, *vehim* ile *hafıza ve hatırlama* şeklinde beş idrak yetisi olarak belirtilmiştir.⁷⁴

Bilme süreci öncelikle dış idrak yetileri olan görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma ile fiziksel nesnelere arasındaki etkileşimle başlar. Dıştaki beş duyunun iç idrak yetilerine verileri aktarmasıyla süreç iç duylara aktarılmış olur. Dış idraklerden elde edilen nesnelere ait niteliklerin hepsi, beynin ön boşluğunda bulunan "ortak duyu"ya ulaşır.⁷⁵ Hissî idraki sağlayan yeti olan "ortak duyu", dış

⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 168; *Avicenna's De Anima*, s. 58. Şeyin idraki, *İşaretler ve Tembihler*'de "bir şeyin hakikatinin idrak edende temsil edilmesi" olarak tanımlanır. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110.

⁷¹ *Avicenna's De Anima*, s. 234. Burada İbn Sînâ insan nefsinin önce kuvve halindeki akla sahip olduğunu, fiil halindeki akla daha sonra sahip olduğunu söyler. Kuvve halindeki akıl hiçbir bilgiyi içermez. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165.

⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110.

⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 159.

⁷⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 162-163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁷⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

idraklerin merkezidir ve gerçekte algılayan (hissi sağlayan) bu yetidir.⁷⁶ Beynin ön kısım boşluğunun sonunda yer alan⁷⁷ “hayal” yetisi ortak duyu ile alınanları, duyular kaybolduktan sonra da muhafaza edebilen yetidir. Soyutlamanın ikinci derecesi olan hayalî idrakte hayal yetisine aktarılan suretler idrak edilir. Hissî idrak seviyesinde idrak edilenler doğrudan fiziksel nesneye bağımlı iken, hayalî idrak seviyesinde nesne kaybolursa da, hayal yetisinde korunan nesnenin sureti tahayyül edilerek idrak edilebilir; ancak hâlâ nesneye ait özellikler korunmaktadır.⁷⁸ Soyutlamanın üçüncü derecesi olan vehmî idrak nesnelerdeki tikel anlamlarla ilgilidir; nesnelerdeki tehlikeli, iyi, kötü gibi anlamlar idrak edilir.⁷⁹ İç idrak yetilerinden olan “muhayyile” beynin orta boşluğunda yer alır, hem duyudan gelen hayaldeki suretleri, hem de vehimle algılanan anlamları birleştirip, ayrıştırabilen bir yetidir. İbn Sînâ onu hayvansal nefse kıyasla “muhayyile”, insanî nefse kıyasla “müfekkire”⁸⁰ olarak isimlendirir.⁸¹ Hayalin ortak duyu ile olan ilişkisine benzer şekilde, beynin arka boşluğunda bulunan “hafıza ve hatırlama” yetisi, vehimdeki anlamları korur ve saklar. Tikellere ait anlamları koruma yönüyle hafıza, bu anlamların istenildiğinde ulaşılabilmesi yönüyle de hatırlama adını alır.⁸² Bu yetinin gerçek tümel bilgilerin oluşmasındaki rolü büyüktür, bilimsel ve felsefî bilginin malzemesi hafızadan alınır.⁸³

Soyutlamanın dördüncü derecesinde artık idrak tamamen nesneden ve nesneyle ilgili özelliklerden arınmıştır. Suretleri nesneden her haliyle soyutlayarak idrak edebilen yeti akıl yetisidir. Akıl, mahiyete eklenmiş somut yabancı ilişenleri soyutlayabilen bir yetidir.⁸⁴ Maddeden zaten arınmış soyut varlıklar ise kendileri akledilir olduklarından akıl bunları kolayca idrak eder.⁸⁵ Akli idrak seviyesinde nesnelere maddi özellikleri tamamen soyutlanıp, mahiyetleri idrak edilebildiği için⁸⁶

⁷⁶ Avicenna's *De Anima*, s. 165.

⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163.

⁷⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163, 170; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁷⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163, 170; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112. “Vehim” kavramının İbn Sînâ'ya özgü sayılması ile ilgili bkz. Fazlur Rahman, “İbn Sînâ” (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi II*, Ing., ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 113.

⁸⁰ Davidson'a göre İbn Sînâ, idrak işlemine muhayyileden çıkarılmış bir kavram olan “müfekkire”yi dâhil etmekle süreci tamamlamıştır. İdrak sürecinde müfekkirenin anahtar bir rolü vardır. Müfekkire hayaldeki suretleri birleştirip ayrıştırarak teorik akla sunar ve onu Faal Akıl ile birleşmeye hazırlar. İkinci aşamada düşüncelerin ayrıştırıldığı, açıkça belirtildiği ve sırasına göre düzenlendiği ek bir ışımaya sebep olur. İbn Sînâ “müfekkire birinci mâkulleri kurar, ikinci mâkulleri elde eder” demiştir. Bütün bu faaliyetlerine rağmen müfekkire bedensel bir yetidir. (Bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 95-97).

⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁸² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁸³ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51.

⁸⁴ Düşünülür suretler cisimsel olmadığı için ancak yine cisimsel olmayan akıl tarafından idrak edilebilirler. (Bkz. Avicenna's *De Anima*, s. 209-210).

⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 110-111.

⁸⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110.

tikel anlamlardan birleştirip, ayırıştırma yoluyla⁸⁷ genel anlamlara geçilir. Mesela ayrı ayrı insanlardaki “insanlık” tek bir mahiyet olarak idrak edilir, böylece tümel kavramlara ulaşılmış olur.⁸⁸ Sonra da tümel kavramlardan tümel yargılar elde edilir. Soyutlamanın bütünüyle gerçekleşmesi son aşama olan akli idrak ile mümkün olur. Bu şekilde elde edilen bilgi, İbn Sinâ'nın gerçek bilgi olarak kabul ettiği tümelin bilgisidir.⁸⁹

İbn Sinâ akli idrak seviyesinde idraki gerçekleştiren akli “teorik akıl” olarak tanımlar. Ancak bir de nefsin bedene bakan yönünü yöneten pratik akıldan söz etmiştir. Düşünen nefsin güçlerini yapan-pratik (âmil) ve bilen-teorik (âlim) olmak üzere ikiye ayırarak ikisini de ortak bir terim olan “akıl” ile karşılamıştır.⁹⁰ Pratik akıl nefsin bedene bakan yönünü olduğundan, yüce ilkelere doğru olan teorik akıldan farklı işlevlere sahiptir. Pratik akıl, muhayyile ve vehim yetileriyle ilişkiye geçerek günlük hayatla ilgili organlarla yaptığımız işleri ve zanaatları gerçekleştirmemizi sağlar. Sıkılğan olmak, gülmek, ağlamak, utanmak gibi fiiller onunla ilişkilidir. Dikkat edilirse bu fiiller ahlakla ilişkilidir, o halde bu gücün diğer bedenî güçler üzerine hâkim olması, onlardan etkilenmeyip yönetmesi gerekir. Böyle olursa ahlaksızlık değil, fazilet ortaya çıkar.⁹¹ Ayrıca bedene ait fiiller olan algı, tahayyül, tatma, kızma, korku, üzüntü ve acı duyma pratik aklın faaliyeti olarak meydana gelir. İbn Sinâ, kendi ilkeleriyle bağlantısı olan teorik akıl ile bedene bağlı olan pratik aklın fiillerinin farklı olup birbirini engelleyici tabiatta olduğunu söylemiştir. Ancak ikisi aynı anda çalışmaz, düşünce aktif iken bedenle ilgili fiiller suskun haldedir.⁹²

Özetlenen idrak sürecinde İbn Sinâ'nın bilgi kuramındaki hiyerarşik yapıyı yakından gözlemlemek mümkündür. Bu sürece göre iç idrakler yoluyla gelen ilk suretlerden, o suretlere ait olan tikel anlamlar elde edilir. Daha sonra tikel anlamlar genel anlamlara dönüşür, sonra tümel kavram ve yargılara ulaşılır. Süreç içindeki faaliyetler gerçekleşirken dış idrakler iç idraklere, iç idrakler de hem pratik, hem teorik akla hizmet etmiş olurlar. Buraya kadar bahsedilenlere bağlı olarak İbn Sinâ'ya göre, bilme sürecinde bilen özne olarak insanın bilme yetilerini genel olarak “duyu” ve “akıl” başlıklarında toplayabiliriz. Dış ve iç idrak yetileri bilme sürecinin ön aşamalarını oluşturur ve son aşamaya gelinmesi için kaçınılmazdırlar. İbn Sinâ'ya göre duyu ve deney olmadan bilgi süreci başlayamaz; örneğin, hiç köpek görmeyen bir kişinin köpeğin ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğine inanır. Bu açıdan

⁸⁷ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112.

⁸⁸ İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 170-171.

⁸⁹ Alper, *İbn Sinâ*, s. 65.

⁹⁰ İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 163.

⁹¹ İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 164.

⁹² *Avicenna's Psychology*, çev. Fazlur Rahman, Oxford University Press, London, 1952, s. 53.

bakılırsa o bir deneyci (empirist) gibidir.⁹³ Ancak İbn Sînâ özellikle bilmenin duyuşal bilgi seviyesinde kalmaması gerektiğini vurgular. Amaç, duyulur olandan ve duyulardan hareketle akli bilgiye ulaşmaktır. Onun bilgi kuramı için “her türlü bilginin akledilir şekillerden ibaret” olduğunu kabul etmesiyle Leibniz gibi idealizme vardığı da söylenmiştir.⁹⁴ İbn Sînâ'nın bilgi sürecinde duyu verilerini zorunlu olarak görmesi ya da akli bilgiyi asıl olarak kabul etmesinden dolayı onun doğrudan “deneyci” ya da “akılcı” şeklinde tanıtılması pek uygun bir niteleme olmamaktadır. İbn Sînâ akli idrak seviyesinde idealist görüşü çağrıştıran metafizik boyutu devreye sokmuştur ancak bu sistemin klasik idealizm kuramlarından çok farklı bir yapısı bulunmaktadır. Şimdi kuramının bu yönüne bakabiliriz.

Son idrak seviyesinde önceki yetilerin elde ettiği tikellerin suretleri (duyulurların suretleri) akla getirilir ve akıl onları akledilir hale çevirir.⁹⁵ Ancak akıl, gerçek bilgiyi verecek olan mâkullerin elde edilmesi faaliyetini tek başına gerçekleştiremez. İşte bu noktada İbn Sînâ, duyu ve akıl üstü başka bir âleme uzanır. Bilgiyi oluşturan mâkuller ne daha önce algılanmış olan tikellerde, ne de aklın kendisinde hazır olarak bulunmadığından bir dış etken gereklidir. Bu etkenin etkisiyle akıl kuvve halinden⁹⁶ fiil hale geçer. Aklın fiil hale geçmesinin sebebi İbn Sînâ'nın “kendisiyle ilgili olan cevheri aydınlatma” olarak tarif ettiği, mâkulleri idrak edebilme yeteneğine sahip olması gerektiğidir. Fiil mâkullerin suretidir. Akıl fiil hale geçince ona mâkullerin sureti yansımış olur.⁹⁷ Fiil haline geçebilmesi, kuvve halindeki aklın mutlak istidat, bir ölçüde gerçekleşmiş olma ve tam istidat özelliklerine sahip olması ile mümkündür. İstidat, aklın mâkulleri alabilme ve fiilî hale geçebilme gücüdür. Akıl, bu değişim gücünü ve mâkul suretleri kozmolojik akılların sonucusu olan Faal Akıl⁹⁸dan alır. Faal Akıl da bir akıl olduğundan onun mütemadiyen devam eden akletme faaliyeti aslı özelliğidir. Mâkul suretlerin kaynağı o olduğu gibi, bunları ışımaya yoluyla aklın idrakine sunan da odur.⁹⁹ İbn Sînâ, Faal Akıl'ın kuvve halindeki nefsimize nispetini güneşin gözlerimize nispetine

⁹³ Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London, 1992, s. 137; Duyudan yoksun olan kişinin bilgiden de yoksun olacağı meselesi ile ilgili bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 165-169.

⁹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 110.

⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 167.

⁹⁶ Başlangıçta akıl kuvve halindedir. Bkz. *Avicenna's De Anima*, s. 234.

⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 192.

⁹⁸ Faal Akıl, İbn Sînâ'nın ontoloji ve epistemolojisinde ortak olarak kullandığı bir kavramdır. Ontolojik olarak Faal Akıl, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudür eden akılların onucusu ve sonucusudur. Ay altı âlemdeki maddelerin suretlerinin resmini bulundurduğu için onlara suretlerini vererek cisimlerin meydana gelişine sebep olur. Epistemoloji açısından Faal Akıl hem “akıl” hem de “faal” olma özelliklerine sahip olarak insan bilgisinin oluşumuna etki eder. Akıl olarak maddesel özelliklerden bağımsız formel öze sahip cevherdir. Faal olma özelliği ile insan aklını aydınlatarak etkin (fiilî) hale getiren bir akıldır. (Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik I*, s. 128; *Metafizik II*, s. 145, s. 154-158; Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 88.)

⁹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 193; İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 168; Heath Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (İbn Sînâ)*, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1992, s. 84-85.

benzetmiştir. Güneş, kendisinden çıkan ışınla kuvve halinde olan gözlerimize etki edince gözlerimizin görür hale gelmesi gibi, aklımız da Faal Akıl'ın etkisiyle etkin hale gelir.¹⁰⁰ Böylece bilgi edinme sürecine metafizik bir boyut eklenirken, Faal Akıl yeni bir kavram olarak sisteme katılır.

İbn Sînâ'da Faal Akıl, fiziksel âlemdeki varlıklara formlarını veren ve ay altı âlemi yöneten Aristoteles'teki "aktif akıl" ile aynileştirilmiş ancak edilgin akıl olan insanî akıldan tamamen ayrılmıştır. Her ne kadar akıl, duyu ve deney yoluyla elde edilen veriler üzerinde birleştirip, ayırma ve gruplandırma gibi birtakım faaliyetler yapsa da, son tahlilde idrakini tamamlayabilmesi için Faal Akıl'dan alacağı mâkul suretlere ihtiyaç duyar.¹⁰¹ Aklın ayırıştırma ve birleştirme gibi faaliyetleri tikel anlamlarla ilgili olduğundan tümel bilgiyi vermez, bu yüzden gerçek bilgiye ulaşmak için süreç devam etmelidir. Ancak aklın bu faaliyetleri boşuna değildir, bunlar nefsi Faal Akıl'dan gelecek olan mâkul suretlere hazırlamak içindir. Akılda bu bilgilerin sadece tikel ve parçalı suretleri ile anlamları bulunabildiği için akıl tümelleri hatırlamak ya da tekrar ulaşmak için Faal Akıl ile ilişki kurmak zorundadır. Eğer böyle olmamış olsaydı, zihindeki bütün veriler üzerinde birleştirme ve karşılaştırma faaliyeti ile tarama yapması gerekecekti ki, bu da mümkün olmayan bir durumdur. Faal Akıl'dan mâkul suretlerin alınabilmesi durumunda ise sadece Faal Akıl ile kurulacak bir ilişki amaca ulaşmak için yeterli olmaktadır.¹⁰² Peki, bu ilişki nasıl olacaktır? İbn Sînâ, bunun için "ittisal"¹⁰³ terimini kullanır. Faal Akıl ve insanî akıl farklı varlık mertebelerine ait olduklarından, hiçbir zaman birleşip tek bir varlık olamayacakları için "ittihat" değil, sadece temasa geçebileceğine işaret eden "ittisal" terimi tercih edilmiştir.¹⁰⁴ Böylece İbn Sînâ, tamamen kendine özgü bir yaklaşımla bilgi kuramına "Faal Akıl" kavramını yerleştirir. Bu durumda akıl pasifleşir, akıl tümelleri "alan" iken, Faal Akıl "veren" konumunda bulunmakta, bilgi de "alınan" olmaktadır.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 193.

¹⁰¹ A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yaktı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1986, s. 43-44.

¹⁰² Fazlur Rahman, "Avicenna VI. Psychology", *Encyclopedia Iranica*, V. III, ed. Ehsan Yarshater, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1989, s. 84.

¹⁰³ Temas, birleşme manalarına gelen "ittisal" terimi teorik aklın Faal Akıl ile olan ilişkisini ifade eder. Ancak farklı bir varlık kategorisine ait olan Faal Akıl ile teorik aklın nasıl bir temas kuracağı muğlaktır. Faal Akıl'dan gelen "ışma (feyz)" teriminde olduğu gibi "ittisâl" terimi de tasavvufi çağrışımlara yol açar. Ö. Türker, İbn Sînâ'nın *Mübâhâsât*'ından yaptığı alıntılarla "tam ittisal hali"ni şu şekilde açıklar: İnsan dünyada bedenle birlikte bulunduğu ruhun tek başına edineceği tümel idraki bilemez. İbn Sînâ bu tümel idrake en yakın durumu "müşâhede" olarak tanımlar. Müşâhede Faal Akıl ile tam bir ittisal hâlidir, bu halde kıyas ve istidlâl söz konusu olmayıp orta terimin daima hazır bulunduğu ve her mâkulün sûretinin de kavrandığı bir akli idrak geçerlidir. Nefis zatını ve birliğini müşâhede ile idrak eder ve akli haz tam olarak bu haldeyken olur. Bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 152.

¹⁰⁴ Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 138.

İbn Sînâ'da insan aklının yetersizliğine karşılık Faal Akıl, mâkul suretleri kendisinde bulunduran güvenilir bir kaynaktır. Bu yaklaşım filozofun bilgiyi sağlam temellere oturtma kaygısı ile de ilgilidir. Zira İbn Sînâ eserlerinde uzun uzun neye bilgi diyebileceğimiz üzerinde durmuştur. Onun *Burhan* kitabı kesin bilgiye bizi ulaştıracak olan kıyasın “kesin sonuç verdiği maddelerinin” araştırılması amacıyla yazılmıştır.¹⁰⁵ Bilginin zan¹⁰⁶ ile karıştırılmaması gerektiğine vurgu yaparak, asıl bilginin tasdikî bilgi olduğunu söylemiştir. Kesin tasdikî bilgiyi bir şeyin öyle olduğuna inanılması ve bu durumun asla değişmeyecek olduğuna duyulan güçlü bir inanç olarak tarif etmiştir.¹⁰⁷ *Burhan* kitabında İbn Sînâ, bilginin duyusuz başlayamayacağına dair açıklamalarda bulunarak, kesin bilginin elde edilme şekilleri üzerinde durur. Buna göre öncelikle duyu nefse akledilir olmayan karışık şeyler getirir. Bunların akledilir hale getirilmesi aklın görevidir.¹⁰⁸ Akıl bu karışık suretleri bilgi haline getirirken gerçekleştirdiği işlemlere göre dört farklı halden geçer. Başlangıçta akıl kuvve halindedir, İbn Sînâ ona “heyûlanî akıl” demiştir. Bütün insanların sahip olduğu, bilme yetisine hâiz olan, fakat henüz bu yetinin fiile çıkmadığı heyûlanî akıl ilk aşamayı temsil eder. Bu akılda soyut suretlerden bir şey bulunmaz, henüz bilgi yoktur ancak bu suretleri almaya hazır durumdadır.¹⁰⁹ Nefse getirilen suretler üzerinde çalışan akıl¹¹⁰ duyudan gelen karışımı soyutlayarak, tikel anlamlara ulaşır. Akıl bu anlamlar üzerinde birleştirme, ayırma gibi faaliyetler yapar.¹¹¹

Tasdikî bilginin oluşabilmesi için aklın fitrî olarak verdiği hükümler (ilk mâkuller¹¹²) ve burhana¹¹³ dayanarak oluşturulan ikinci mâkuller gereklidir. İlk mâkullerin fitrî hüküm olmasının sebebi bunların herhangi bir kıyas işlemini gerektirmeyip, doğrudan Faal Akıl tarafından “neflere feyiz eden nurla” verilmiş olmalarındandır. İkinci mâkullerse kıyastaki orta terimin bulunması yöntemiyle elde edilir.¹¹⁴ İbn Sînâ aklın Faal Akıl'dan mâkulleri alırken bilgilenmesine göre dereceler belirlemiştir. Faal Akıl, aynı zamanda aklın kuvveden fiile geçmesini de sağlayarak

¹⁰⁵ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 3.

¹⁰⁶ Bkz. İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 197-199. İbn Sînâ bu bölümde zan'ı tarif ederek, zan çeşitlerinden bahsetmiştir.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 197.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 167.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁰ İbn Sînâ, aklın birleştirme-ayırma gibi işlemleri yapmasına yardım eden güçten bahseder, ancak bu gücün ne olduğunu aynı yerde zikretmez. Diğer yerlerdeki açıklamaları da dikkate alınarak bu gücün müfekkire ismiyle vehim gücü olduğu söylenebilir. Bu konuda bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 32-45.

¹¹¹ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 167-168.

¹¹² Bunlar “bütün parçadan büyüktür”, “aynı nesneye eşit nesnelere de birbirine eşittir” gibi, aklın tanım ve kıyas yapabilmesi için gerekli olan mantığın ve düşünmenin temel ilkeleridir. (Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 166.)

¹¹³ İbn Sînâ kesin sonuç veren kıyasa “burhanî” demiştir. Bkz. İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 2.

¹¹⁴ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 167-168.

diğer aşamaların oluşmasını da sağlar. İlk mâkullerin alındığı sırada hâsıl olan kuvve, aklın ikinci hali olan *meleke halindeki akıldır*. Aklın bu derecesinde bilgilerin elde edilmesi için ilk kazanılması gerekli ilkeler kabul edilirken, ikinci mâkulleri almaya hazırlanılır. Bu akıl bilfiil akletmez ama bilfiil kıyaslar.¹¹⁵ Üçüncü aşamadaki *fiil halindeki akıl*, ilk ilkelerden yeni bilgilerin (ikinci mâkuller) kazanıldığı, daha yetkin bir yetenek düzeyini temsil eder. Akıl, bu derecede iken istenildiğinde ulaşılmak üzere sureti muhafaza eder, onu bilfiil inceler ve akleder.¹¹⁶ Akıl tam olarak bilfiil hale geldiği *müstefâd akıl* aşamasında, mâkul suret hazır olarak bulunur, bunlar üzerinde bilfiil düşünür ve akleder, bilfiil aklettiğini de akleder. En üstün amaç olan bu kazanılmış akıl ile canlı cinsi ve insan türü derece bakımından tamamlanmış olur, yetkinliğe erer.¹¹⁷

İbn Sînâ'da bilgiyi elde etme sürecinde başlangıçta dört idrak aşamasının geçerli olduğunu söyledik, aklî idrak aşamasında sisteme Faal Akıl'ın girmesiyle birlikte aklın geçirdiği yine dört dereceden ve bunların özelliklerinden söz ettik. İbn Sînâ'nın yoğun kavramlaştırma ve tanımlamalarına paralel olarak süreci takip ederken iç içe geçen bazı noktaların ayrıca ele alınmasına gerek vardır. Bu noktaların en önemlisi bedensel yetilerin idrakiyle başlayan soyutlamanın hangi aşamada ve ne şekilde tamamen bedensel boyuttan çıkarak düşünen nefsin/aklın faaliyetine dönüştüğü ve akıldaki idrakin de ne şekilde Faal Akıl'ın ışımasıyla feyze dönüştüğüdür. İlk olarak saydığımız idrak aşamalarından hissî, hayalî ve vehmî idrak bedensel idrakler grubundadır. İbn Sînâ vehmî idrakten hemen sonra aklî idraki söyler. Aklî idrak bedensel olmadığına göre vehmî idrakten aklî idrake geçişi biraz daha yakından incelemek gerekmektedir. Hem bedensel olup, hem de aklın faaliyetlerine en yakın olan yeti İbn Sînâ'nın muhayyilenin akıl tarafından kullanılması diye tarif ettiği "müfekkire" yetisidir.

A. Davidson'un da ifade ettiği gibi müfekkire bedensel ve aklî/nefsî idrak arasında etkin bir görev üstlenir. Müfekkire öncelikle hayaldeki suretleri birleştirme-ayrıştırma gibi işlemler yaparak, bunları akla sunar ve aklı Faal Akıl ile ittisale hazırlar. İbn Sînâ, müfekkirenin Faal Akıl ile sağlanacak bir temas için en uygun durumu "arayan" olduğunu da söylemiştir.¹¹⁸ Bu görevler tikel anlamları idrak eden vehmin ve aynı zamanda muhayyilenin de işlemleriydi. Aynı işlemlere üç isim verilmesi karışıklık gibi görünse de bu fiilleri vehim tek başına yapmayıp, nefsin tesiriyle yaptığından¹¹⁹ nefse nispetle müfekkire denmesi anlaşılabilir. Ancak bu

¹¹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165-166; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 166; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 166; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁸ Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 96.

¹¹⁹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 40.

işlemler sadece tikellerin anlamlarıyla birlikte genel anlamları verebilir, asıl bilgi olan tümelleri veremez.¹²⁰ Bu işlemler Ö. Türker ve A. Davidson'un işaret ettiği gibi, aklın Faal Akıl'dan gelecek feyze hazırlanması içindir.¹²¹ İbn Sînâ, düşüncelerin açıkça belirginleştiği ikinci aşamanın "düşünme" ile olduğunu söylemiştir. Müfekkire bu "düşünme" eylemini gerçekleştirerek ayrıştırılmış suretlerin yansıtıldığı sonraki aşamaya da sebep olur.¹²²

Aklın mâkulleri bedensel yetilerden elde edemez, ancak müfekkirenin son işlemleriyle onları Faal Akıl'dan almaya hazır hale gelir. Bu aşamaya kadar soyutlama devam etmiştir, bundan sonra Faal Akıl'dan gelen feyz geçerli olacaktır. Vehim aşamasından sonra Faal Akıl devreye girdiğinden Türker, soyutlamayı bir önceki aşama olan muhayyile, müfekkire ve vehim gücünün fiillerinin niteliği olarak tanımlar. Dolayısıyla feyzi almaya yönelik hazırlık da bir akletme faaliyeti değildir.¹²³ Bize gerçek bilgiyi veren mâkuller ancak kendisi de bir akıl olan Faal Akıl'dan alınabilir.¹²⁴ O halde mâkullerin alınmasından önceki faaliyetler soyutlama iken, aklın gelen feyz ile mâkul suretleri alması ve bunlarla gerçek bilgiyi oluşturması akletme faaliyetidir.

Davidson'un ifadesine göre müfekkire yetisi düşünme faaliyetine katılarak Faal Akıl'dan birinci mâkullerin kazanılarak, ikincilerin elde edilmesine sebep olur ve aklın önermelerin ve kavramların bulunduğu meleke kazanmış hale (meleke halindeki akıl) geçmesini sağlar.¹²⁵ Bundan sonra akıl mâkulleri elde etme aşamasına geçtiğinden ve mâkuller de bedenle değil, nefle idrak edilebildiğinden bedensel yetilerin görevi bitmiştir.¹²⁶ İbn Sînâ bunu şöyle ifade eder: "Düşünen nefis, Faal Akıl ile bitişme melekesini kazandığı zaman, aletlerin yitirilmesi ona zarar vermez. Çünkü bildiğin gibi o, aletle değil zatıyla akleder".¹²⁷ Müfekkirenin faaliyeti aynı zamanda hayvansal nefsin ve bedensel özelliklerin sınırınıdır. Bundan sonra bedensel yetiler nefsin özelliklerinden daha düşük olduğundan onun faaliyetini meşgul ederek olumsuz yönde etkileyebilir.¹²⁸ Akıl fiilî özellik kazandıktan sonra daha ileri

¹²⁰ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 41.

¹²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 167-168.

¹²² Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 96-97.

¹²³ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 40-41.

¹²⁴ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 43.

¹²⁵ Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 97.

¹²⁶ Bedensel/duyusal yetilerin bu aşamada niçin görevlerinin bittiği konusunu anlamak için İbn Sînâ'nın varlık mertebeleri arasında bir geçiş kabul etmemesi hatırlanmalıdır. Dolayısıyla bedenle ilgili olan şey nefse geçemez. Vehmî idrak ile elde edilen tikel anlamlardan tümel bir anlam çıkarılamaz. Oysa gerçek bilgi için bize gerekli olan tümellerdir. Tümellerin suretleri ancak kendisi de akıl olan bir varlıktan alınabilir, bu almayı gerçekleştirecek yeti ise akıldır. Akıl devreye girince nefse geçilmiş olduğundan bedensel yetilerin görevi bitmiş olur. Konuyla ilgili bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 38-39.

¹²⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 160.

¹²⁸ *Avicenna's Psychology*, s. 55-56.

bir bilgi boyutuna geçer ve bedenden yardım almadan sadece Faal Akıl ile kurduğu ilişki ile bilgiye ulaşabilir. Bununla beraber aklın da bir sınırı vardır. Akıl bilgiyi üreten merci olmasına rağmen, Faal Akıl'dan gelen mâkullere bağımlı durumdadır.

Aklın fiili özellik kazanmasını sağlayan da yine Faal Akıl olduğuna göre Faal Akıl hem tümellerin bilgisinin kaynağı, hem de bunları beşerî akla aktararak, aklın tekâmülünün sebebi ve şartı olmaktadır. İbn Sînâ, müstefâd akılı insanın yetkinliği olarak gördüğüne ve bu yetkinlik de mutluluğu getirdiğine göre Faal Akıl, aynı zamanda gerçek mutluluğun da şartı olmaktadır. Ancak bu iktisab (kazanma), bütün insanlarda aynı şekilde tezahür etmez. Bazı insanlarda kazanma istidadı çok büyüktür ve bu insanlar İbn Sînâ'nın "kutsî akıl" dediği lûfta sahiptirler. Bu yüzden herhangi bir öğretime ihtiyaç duymadan tümelleri hemen kavrayabilmektedirler.¹²⁹

Bilginin kaynağını beşerî aklın kendisine değil, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudûr eden akılların sonuncusu olan Faal Akıl'a bağlaması, İbn Sînâ'nın bilgi kuramının temel özelliğini oluşturur. O, bu şekilde bilginin kaynağını fiziksel nesnelere dünyasından alıp, metafizik âleme taşımış olur. Aristoteles'in çıkarımı kendi bilincimize ait bir işlev olarak görmesi gibi, İbn Sînâ da tümel kavramları fark edişimizin ancak kıyasla mümkün olabileceğini söylemiştir. Fakat aynı zamanda, sadece bu yöntemle nesnelere gerçek bilgisine ulaşamayacağına inanmıştır; gerçek bilgi için insanüstü etkenlere ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımı sebebiyle Aristoteles'in, Sokrates'in çıkarım görüşüne getirdiği yeni yorum gibi, İbn Sînâ'nın da Aristoteles'e yeni bir yorum getirdiği söylenebilir. Çünkü onun bilgi sistemi, sadece akılla idrak edilebilen bir model olmaktan ziyade, zihinsel bir sezidir.¹³⁰

İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramında Önemli Bir Kavram Olarak Sezgi

İbn Sînâ'nın, "ilk mâkuller" ve "ikinci mâkuller" olarak ikiye ayırdığı mâkullerin hepsi bütün kavramları da içine alacak şekilde akli bilgiyi oluşturur. İbn Sînâ insan aklının kendi zatında mâkul suretlere sahip olamayacağını, onların öğrenme dışında ve duyulardan uzak bir şekilde, sadece ilâhî bir ilhamla¹³¹ meydana geleceğini söylediği için ilk mâkullerin Faal Akıl'dan alınmaları gerekmektedir. Ancak bu "alma" işlemi nasıl olmaktadır? Ayrıca ilk mâkullerin alınmasından sonra bunlardan ikinci mâkullerin ve yeni bilgilerin oluşumu nasıl gerçekleşmektedir?

Burada şimdiye kadar söz edilmeyen bir kavram olarak "sezgi" devreye girmektedir. Bilgiyi Faal Akıl'dan alabilme yollarını İbn Sînâ düşünme ve sezgi

¹²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114.

¹³⁰ Goodman, *Avicenna*, s. 138.

¹³¹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 168. Burada İbn Sînâ, "fitri hükümler" dediği ilk mâkullerin Yaraticı'dan nefslere feyiz eden nurla elde edildiğini söyler.

olarak ifade etmiştir.¹³² Aklî işlemlerin zihinsel süreçler olduğunu söyleyip, bunların düşünme, sezgi ya da anlama yoluyla olduğunu belirtmiştir.¹³³ Anlama yerine bazen öğrenme tabirini kullanmış, bunu öğrencinin öğretmenden dinleyerek öğrenmesi manasına almış fakat bunlar üzerinde fazla durmamıştır. Daha çok düşünme ve sezgiden bahseden İbn Sînâ için bu yeteneklerin işlevi bilinenden bilinmeyi elde etmede orta terimi¹³⁴ bulup çıkarmaktır. İnsanın orta terimleri bulmaya yönelik çabaları ise bize bilgiyi verir.¹³⁵ Çünkü ikinci mâkullerin elde edilmesi kıyas yoluyla, kıyas da orta terimin bulunmasıyla yapılır.¹³⁶ Geçen bölümde düşünme faaliyetini müfekkirenin gerçekleştirdiğinden bahsetmiştik. Müfekkire feyz sürecinden önce mâkullerin alınması için hazırlık faaliyetini gerçekleştiriyordu. Bu yüzden İbn Sînâ düşünmeyi “belli bir süreç içinde, hayalden yardım alınarak mevcut olan anlamlar üzerinde ve benzerlere bakılarak yapılan bir taleptir ve bu talep bazen sonuca ulaşıırken, bazen ulaşmaz” diye tarif eder. Sezgi ise bu yönelme hareketi olmadan, orta terime ulaşma isteği oluşur oluşmaz ya da hiç istek oluşmadan, bir gayrete gerek kalmadan meydana gelir.¹³⁷ Düşünmede orta terimi arama ve araştırma eylemi söz konusu iken¹³⁸, sezgi böyle bir aramaya gerek kalmadan doğrudan zihnin ona ulaşmasını sağlar.¹³⁹ Düşünme ve sezgi arasında yaptığı bu ayrımla İbn Sînâ, ani bir hareket olan sezgiyi, zihnin soyutlama işlemi olan düşünmeden daha üst bir konumda değerlendirmiş olur.

Böylece İbn Sînâ'nın “nefse, ayrık cevherden gelen soyutlanmışları almaya istidat kazandırır”¹⁴⁰ dediği düşünme, Faal Akıl ile yapılan bir ittisal değildir. Düşünme gücünün (müfekkire yetisinin), yeni bilgileri kazanmaya yönelik hareketleri tam olarak bilgi değil, bilginin elde edilmesine yönelik çabalarlardır. Bu aslında orta terimi arama gayretidir. Bu gayretle kişi Faal Akıl'ın ışımından pay almaya hazır olabilir; insanın bu gayret içinde olması, yani düşünme hareketini

¹³² İbn Sînâ, Kur'an-ı Kerim'deki Nur Sûresi'nin 35. ayetini aklın geçirdiği derecelerle tefsir eder. Burada aklın kuvve halinden fiil hale geçmesinin yollarını düşünme ve sezgi olarak belirtmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹³³ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 10.

¹³⁴ Aklî bilgiye bizi ulaştıran kıyas işlemi orta terim, her iki öncülde (önerme) ortak olarak bulunan ve iki önerme arasındaki ilişkiyi sağlayan terimdir. Msl; Her insan ölümlüdür. (1. önerme), Sokrates bir insandır. (2. önerme), O halde Sokrates de ölümlüdür. (sonuç) Bu kıyas işlemi orta terim her iki önermede ortak olarak bulunan “insan” terimidir. İbn Sînâ'ya göre orta terim, bizi bilgiye ulaştırır. Orta terim “bir şeyin varlığı veya yokluğu sebebiyle bu böyledir veya değildir şeklinde önerme yaparak hüküm vermemizi sağlayan açık bilgidir”. Bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 180.

¹³⁵ Daha önce tasdikî bilgi için “bir şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılmasıdır” tarifi yapılmıştı. (İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 197.) Burada “bilgiyi elde etmek, orta terime ulaşmaktır” şeklinde bir tanım yapılır. İbn Sînâ bu iki tarifi şu ifade ile birleştirir: “Orta terim ise, bir sonuç veren kıyasta söze inanmanın ve onu tasdik etmenin illetidir”. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 18.

¹³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

¹³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113-114.

¹³⁸ Önceki bölümde müfekkirenin “arayan” olma özelliği söylenmişti. Bkz. s. 31.

¹³⁹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 100.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 116.

yapması gerekir.¹⁴¹ Ancak bu durum insanı sadece mâkul suretleri almaya hazır hale getirir, bilgi henüz alınmamıştır. Bu yüzden düşünmenin bilgi için gerekli, fakat yeterli olmadığı söylenebilir. Çünkü bilginin Faal Akıl'dan alınabilmesi için onunla bir ittisal gerekmektedir.

Bu ittisali gerçekleştirecek olan yeti ise sezgidir. İbn Sînâ, "ilahî bir feyz olan akılla ittisali" şeklinde kullandığı sezgiyi öğrenmenin de kaynağı olarak değerlendirir.¹⁴² Öğrenme sezgiden bağımsız olarak değerlendirilemez. Çünkü her türlü zihinsel ve düşünsel öğrenim ve öğretim daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir. İbn Sînâ, tasdik ve tasavvurun olabilmesi için önceden işitilen bir söz olması gerektiğini söyler.¹⁴³ Bilgiyi öğretenlerin geriye doğru silsilesini düşünürsek, bu silsilenin başındaki kişinin bilgiyi öğrenme dışındaki bir yöntemle edinmiş olması gerekecektir. İbn Sînâ bu ilk bilgilerin sezgi yetisi güçlü olanlar tarafından zaten önceden edinildiğini belirtir.¹⁴⁴ Dolayısıyla öğrenme de sezgiye dayanmaktadır.

Öyleyse, İbn Sînâ'nın sezgi yetisinin bütün insanlarda eşit olmayıp, bazı insanlarda çok daha güçlü olduğuna inandığı ortadadır. Sezgi ve düşünmenin insanlara göre farklılaşması ile ilgili olarak bir kısım insanların düşünme gücünü kullanmadıklarını, bir kısım insanlarınsa bir dereceye kadar keskin zekâyâ sahip olup, bilgiye ulaşmak için düşünmeden yararlandıklarını söyler. İkinci gurup içinde daha mahir olanlar vardır ki, bunlar sezgi yetileri sayesinde mâkullere kolayca ulaşabilirler.¹⁴⁵ Faal Akıl'dan bilgiyi alma konusunda en üst derecede bulunanlar, sezginin de son seviyesinde olup, nefsi son derece saf olan peygamberlerdir. Bütün insanî kuvvelerin en güçlüsüne sahip olan peygamberler Faal Akıl'dan alacaklarını çok kısa bir zamanda alabilirler ve "kutsî akla" sahip olduklarından "sanki her şeyi kendiliklerinde biliyor gibidirler".¹⁴⁶

Daha önce bahsedilen süreci hatırlarsak, düşünme (müfekkire) yetisinin ardından "meleke halinde akıl" aşamasına geçiliyordu. Akıl bu halinde ilk mâkullere sahip olunuyordu. İlk mâkulleri Faal Akıl'dan sezgi alabildiğine göre düşünme ve sezginin faaliyetlerinden sonra akıl meleke özelliğini kazanıyor olmalıdır. İlk mâkuller mantığın temel ilkeleri olduğu için bunlarda herhangi bir kıyas işlemi söz konusu olmadığından sezgi doğrudan ittisal yoluyla alabilir. Ancak İbn Sînâ, sezginin faaliyetini sadece ilk mâkulleri almakla bitirmemiş, bu bilgilerden orta terime ulaşma yöntemiyle yeni bilgilerin elde edilmesinde de onun görevini devam ettirmiştir. Dolayısıyla sezgi ikinci makullerin elde edildiği "fiil halindeki

¹⁴¹ Avicenna's *De Anima*, s. 235.

¹⁴² Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 111.

¹⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 8.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

akıl" aşamasında da önemli bir işleve sahiptir. En yetkin olan müstefad akılda da sezginin işlevi devam ediyor olmalıdır, çünkü İbn Sînâ sezgi yetisi çok güçlü olanların mâkulleri kolayca alabildiğini söylemiştir.¹⁴⁷ Nihayet sezginin son seviyesinde olan peygamberlerse kutsî akla sahiptirler.¹⁴⁸ Böylece sezgi akli idrakin bütün aşamalarında ve kutsî akılda dahi etkin bir şekilde çalışan güçtür. Düşünme/müfekkire yetisi bedensel bir yeti olduğundan akli idrake doğrudan dâhil olamayıp, aklın Faal Akıl'dan en uygun feyzi almasını sağlamak üzere hazırlık yaparken, sezgi akli idrakin bilgiye ulaşmadaki en önemli aracıdır. Böylece ifade edilenlerden anlaşıldığı gibi, İbn Sînâ'nın bilgi kuramında sezgi çok önemli bir kavramdır ve bilgiyi elde ettiğimiz yetidir. Hem ilk bilgilerin Faal Akıl'dan alınmalarında, hem de sonraki bilgilerin kıyas yoluyla oluşturulmasında sezginin vazgeçilmez bir fonksiyonu bulunmaktadır. Sezgi, bu noktadan bakılırsa feyzi kavrayabilen -alabilen- tek güvenilir yeti olmaktadır.

İbn Sînâ'da Bilginin Değeri

Son olarak kısaca İbn Sînâ'nın bilginin değeri ile ilgili görüşlerine bakabiliriz. Yukarıda ortaya konan süreçten anlaşıldığı gibi İbn Sînâ'nın bilgi kuramına göre bilgiye ulaşma faaliyeti öncelikle duyuşal aşamalarla başlar. Ancak İbn Sînâ duyu bilgisine önem vermekle birlikte onu "bilgi" olarak kabul etmez, bu bilgiyi "marifet" olarak isimlendirir.¹⁴⁹ Bu durumda marifet gerçek bilgi olmayıp, bilginin ön aşamasıdır. "Mahsusât" olarak isimlendirilen duyulur, akledilir olarak düşünülemez. Mesela insan örneği için "akledilir insan", "duyulur insanın" hayaldeki sureti değildir. Akli idrak insanı maddeden ve eklentilerinden soyutladığı halde aksine duyu, insanı algıladığında uzak eklentileriyle sarmalanmış olarak algılar.¹⁵⁰ Bu durumda duyulur olanın kesinliği yoktur, gerçek bilgi akletme yoluyla elde edilen akli bilgidir.¹⁵¹ Akli bilginin kesinliği ise bilgiyi elde ettiğimiz kıyasın kesinliğine bağlıdır. Kıyasın kesinliği de öncüllerinin kesinliğini gerektirir; öncüller kesin ise sonucun da kesin olacağından söz edebiliriz.¹⁵² İbn Sînâ, kıyasın öncüllerinin kesinlik ifade etmesi durumuna burhan, tam kesinlik ifade etmemesi durumuna da türüne göre cedel, safsata, hatâbî gibi isimlendirmeler kullanmıştır.

Kıyasın öncülleriyle ilgili araştırmaya da giren İbn Sînâ kıyasın kesinlik derecelerini gösteren genel olarak sekiz tür belirler. Bu öncüller içinden fitrî

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

¹⁴⁹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 9, 19. Burada İbn Sînâ tikellerin idrakini "marifet" olarak tanımlar.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 166.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 19.

¹⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 28.

öncüllerin değeri yüksektir; çünkü bunlar fitrî (evveli) olup “her bütün parçasından büyüktür” gibi doğrudan akıl tarafından tasdik edilirler. Doğruluğu kesin olmanın ikinci yolu ise akla yardımcı olan başka bir güçle aklın kesinliğe ulaşmasıdır. Ancak burada yardımcı olan etkenin de evveli (garizî) olması gerekir. Evveli/Garizî zihne verili olan bir kıyasla bilinen demektir, bu durumda orta terim bir çabaya gerek kalmadan zihinde canlanır. Bunun örneği dördü ve çifti bilen kişinin zihninde “bütün dörtler çifttir” önermesinin oluşmasıdır. Bu bilgiler doğrudan ilahî bir kaynaktan elde edildikleri için doğrulukları tüm zamanlar için geçerlidir.¹⁵³ Doğruluğu artıran etken, doğruluğun sürekli olmasıdır. İbn Sînâ her şeyin son tahlilde kendisine vardığı en doğru evveli sözlerin ilkinin “*olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur*” (mantıkta üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi) olduğunu söyler.¹⁵⁴ İbn Sînâ’da doğruluğun ölçüsü, bir yönden doğrudan ilahî bir kaynağa bağlı olmak iken, diğer yönden müteakabiliyet ile değerlendirilir. Zihinde oluşan söz veya inancın dışardaki nesnelere nispetinde örtüşme olduğu takdirde İbn Sînâ bunu “doğru” olarak adlandırır. Dışardaki nesnenin zihindeki inanca nispeti bakımından ise ona “hak” deneceğini belirtir.¹⁵⁵

İbn Sînâ’da asıl bilgi aklı idrak ile gerçekleştiğine ve bilgi Faal Akıl’dan alınan mâkullerle oluştuğuna göre bilginin doğruluğu Faal Akıl’a bağlanmıştır. Onun işi tam bir boyun eğişle kendine varlığın bütün bilgisini veren Tanrı’yı akletmektir.¹⁵⁶ Dolayısıyla Faal Akıl’a bütün bilgiyi veren Tanrı ise insanın bilgisi ve bu bilgilerin doğruluğu da Tanrı’ya bağlanmış olmaktadır. O halde İbn Sînâ’ya göre bilginin kaynağı doğrudan Tanrı’dan gelmekle güvence altında olup, kaynağı açısından bilginin doğruluğu ya da kesinliği gibi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak Faal Akıl’dan bilgileri almak insanın hem yetkinliğine, hem çabasına bağlı olduğundan insanın elde ettiği bilgi açısından yanlışlıkların olması söz konusudur. Yetkinlik derecesi çok iyi olanların neredeyse Faal Akıl’daki bilginin tamamına yanlışsız sahip olabilmesi mümkün iken, diğer taraftan bilgiyi alma konusunda hiçbir çaba içinde olunmazsa bilgi oluşmayacak, çabanın yönteminde hatalar olması durumunda da bilgide yanlışlıklar ortaya çıkacaktır.¹⁵⁷

Doğrunun tersi olan yanlış konusunda İbn Sînâ bilginin zıddını cehalet olarak tanımlar. Cehalet bilginin olmaması değil, bilgi formuna zıt bir şeye inanmaktır. Cehaleti de iki sebebe bağlar. Bilgi kıyastaki orta terimin doğru olarak oluşturulması

¹⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 14.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik I*, s. 47.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik I*, s. 46.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Hayy ibn Yakzan*, çev. Y. Ö. Özburun vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 324.

¹⁵⁷ Neredeyse bilginin tamamına sahip olabilecek olanları İbn Sînâ peygamberler olarak belirtmiştir. O halde her zaman yanılma ihtimali bulunan diğer insanlar peygamberlerin varlığına ve onların doğrudan ilahî kaynaktan iletildiği vahiy bilgisine muhtaçlardır.

olduğuna göre cehaletin birinci durumuna göre orta terim, isim ortaklığına sahip olup, ancak farklı manalarda iken karıştırılabilir. İkinci durumda sözün formu sonuç vermediği halde sonuç verdiğinin sanılmasıdır.¹⁵⁸ Böylece İbn Sînâ yanlış bilgiye ulaşılmasının sebebini kıyasta yapılan hatalar ile yanlış sonuçlara varılmasına bağlamıştır.

Bu bölümde filozofların bilgi anlayışlarındaki genel yaklaşımları, uyguladıkları yöntem ve ben-ruh-beden görüşleriyle birlikte İbn Sînâ'nın bilgi kuramını ele almış olduk. Makale muhtevasının genişliğinden dolayı takip eden mevzuları ikinci bölüme aktarmak uygun olacaktır. Sonraki bölümde Descartes'ın bilgi kuramı genel hatları ile incelenerek, daha sonra karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Avicenna's *De Anima*, ed. F. Rahman, Oxford University Press, London, 1959.
- Avicenna's *Psychology*, çev. F. Rahman, Oxford University Press, London, 1952.
- Blackburn, Simon, "Epistemology", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cihan, Ahmet Kamil, *İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Vol. IV-V-VI, Image Books, New York, 1985.
- Cottingham, John, "René Descartes", *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, Blackwell Publishing, Oxford, 1992.
- Cottingham, John, "Introduction", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York-Cambridge, 1992.
- Cottingham, John, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, vd., Doruk Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Descartes, René, *Discourse on Method and the Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, Penguin Books, London, 1968.
- Descartes, René, *Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 142.

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.

Descartes, René, *Aklı Yönlendirme Kuralları Yöntem Üzerine*, çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, (t.y.).

Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind*, <http://surftofind.com/descartes> (15.01.2009).

Descartes, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998.

Descartes, René, *Descartes' Meditations (Preface, 1-6)*, çev. John Veitch, 1901, www.wright.edu/cola/descartes/preface.html (25.03.2009).

Descartes, René, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1972.

Descartes, René, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

Druart, Thérèse-Anne, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart, Georgetown University, Washington, D.C., 1988.

"Epistemology", *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, ed. N. Bunnin, Jiyuan Yu, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

Fazlur Rahman, "Avicenna VI. Psychology", *Encyclopedia Iranica*, V. III, ed. Ehsan Yarshater, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1989.

Fazlur Rahman, "İbn Sînâ" (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, II, Ing. İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1986.

Goodman, Lenn E., *Avicenna*, Routledge, London, 1992.

Grayling, A. C., "Epistemology", *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. N. Bunnin, E. B. Tsui-James, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (İbn Sînâ)*, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1992.

Jaspers, Karl, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2005.

İbn Sînâ, *en-Necât*, Neşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, Kahire, 1938.

İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

- İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik I*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, *Hayy ibn Yakzan*, çev. Y. Ö. Özburun vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1995.
- Macit, Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 59-83.
- Öktem, Ülker, "Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, C. XL, 1999, s. 311-332.
- Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ-Descartes Metafizik bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.
- Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2000.
- Savran, Gülnur, "Düşünüyorum, Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi*, Sayı 21, 1978, s. 157-168.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000.
- Yalçın, Şehabettin, "Descartes ve Özne Olarak Benlik", *Felsefe Dünyası*, Sayı 38, Güz 2003, s. 107-118.