

# İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi

Hasan AKKANAT\*

## Abstract

*The Translation and Examination of Avicenna's Treatise Entitled "The Division of the Rational Sciences". The examination of the divisions of sciences in Islamic Philosophy doesn't mean to count all sciences. For it requires firstly setting the fields of being corresponding to the knowledge of God, and secondly bringing that fields together under the certain sciences as a knowledge. And in the first part of our study, we translated Avicenna's Treatise on the Divisions of the Rational Sciences to Turkish, and in the second part, we examined the transformation of the fields of being to the fields of science, and the divisions of sciences in the frame of the treatise, Madhal and Metaphysics (of Shifa) and Mantıq al-Mashriqiyyin.*

**Key Words:** Avicenna, rational sciences, the divisions of sciences

## A. ÇEVİRİ

### AKLÎ BİLİMLERİN BÖLÜMLERİ<sup>1</sup>

#### Rahim ve Rahman Olan Allah'ın Adıyla

Doğruyu ilham eden, kalpleri aydınlatan, akıl bahşeden ve adaletli olmayı vadeden Allah'a hamdolsun. O'nun rahmeti seçkin peygamberlerine, özellikle Muhammed Nebi (a.s.) ve ailesine olsun.

\* **Dr. Ar. Gör.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

1 Tercümesini yaptığımız risale, Daru'l-Arab tarafından Kahire'de yayımlanan Tis'u Resail'den (s. 114-118) alınmadır. Daha önceden Risale fi Nefsi'Natıka ve Ahvaliha isimli eserini incelerken İbn Sina'nın oradaki tek kurtuluş reçetesi olarak öne sürdüğü hikmet projesi ilginçti. Çünkü o, orada, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra akıllar hiyerarşisinde bir melek olarak Tanrı'yı temaşa edebilmesi için bir yandan hikmeti öğrenmesi diğer yandan onu yaşaması gerekecektir. Ya nedir o hikmet denilen şey? Evet, hikmet burhanla elde edilen bilimler bütünüdür ama nedir o bilimler? İşte Müslüman Peripatetiklerin, üzerinde hassasiyetle durdukları konu sıradan bilimler sınıflaması değildir. O, kurtuluşun biricik ilkesi olması yanı sıra incelenmesi bakımından da önemli problemleri barındırır. Çünkü bilimler sınıflaması incelemesi bir bilimler sayımı değildir. Tanrısal bilginin tekabül ettiği bütün varlık sahalarının

Benden akli bilimlerin bölümlerini bir bütün olarak özlü, tam anlaşılır, doğru açıklamalı ve düzenli bir şekilde yazmam konusunda bir istekte bulunmuştun. Ben de sana yardımcı olmak üzere önerini kabul ettim, [belirlediğin] koşula uydum ve sözlerini dikkate aldım.

Kurtuluşa ermek için çalışıp çabalayanlara [kurtuluş] garantisi veren, [ahde] vefalı halis dostların en yücesinden yardım diledim. Başarıyı yalnızca O'ndan diliyorum.

### 1. Hikmetin Mahiyeti Hakkındaki Ayrım

Hikmet, bir düşünme (*nazar*) sanatıdır. İnsan, bu sanatla gerekli olan bütün varlığı ve yapması icap eden eylemlerinden zorunlu olanlarını öğrenir. Çünkü böylelikle [bu sanat] onun nefsini yüceltir, yetkinleştirir, varolan evrenin bir benzeri olan akledilirin bilinmesini sağlar ve ahiretteki büyük mutluluğa hazırlar. İşte bütün bunlar insan gücü ölçüsündedir.

### 2. Hikmetin Bölümlerinin İlki Hakkındaki Ayrım

Hikmet, soyut teorik ve pratik olan bölümlere ayrılır.

Teorik hikmet, varlığı insan eyleminden bağımsız olarak varolanların durumuyla [insanda] kesin inancın (*el-i'tikâdu'l-yakîni*) oluşmasını gaye edinir. Buradaki amaç, Tevhid Bilimi ve Astronomi gibi, [bilimsel] görüşün (*re'y*) ortaya konulmasından başka bir şey değildir.

Pratik hikmet, varolanlara bağlı kesin inancın oluşmasını gaye edinmez. Bilakis onun hedefi, olsa olsa, insanın yapıp etmeleriyle ortaya çıkan bir etkinlikte hangisinin iyi olduğunu saptayabilmek bakımından doğru görüşün ortaya konması olabilir. Dolayısıyla amacı, sadece [salt olarak] görüş ortaya koymak değil, bir eylem nedeniyle görüş ortaya koymaktır. O halde teorik hikmetin amacı *doğru* iken, pratik hikmetin amacı *iyidir*.

### 3. Teorik Hikmetin Bölümleri Hakkındaki Ayrım

Teorik hikmetin bölümleri üçtür. En düşük bilim, Fizik (*ilmu't-tabîi*); orta bilim, Matematik (*ilmu'r-riyâzi*); yüksek bilim de Metafizik (*ilmu'l-îlâhî*) olarak isimlendirilir. [Teorik] bilimin bölümleri işte bunlardır. Çünkü onların araştırdığı konular [şu şekildedir]:

---

tespiti ve bilgisel önermelere dönüşümüdür. Bu nedenle biz de öncelikle "Akli Bilimlerin Bölümleri"nin çevirisini yaptık, varoluşun aşkın ve tabii ilkelerinden başlayarak bu ilkelerin izomorfik yapısını tespit ettik ve bilginin çeşitli idraklere göre yapısını inceledik. Ancak bu incelemeden sonra bilimler projesine geçebildik.

**I.** Hem tanımları hem de varlığı cisimsel madde ve hareketle ilişkili olanlar: Örneğin feleklerin cirmeleri, dört unsur, dört unsurdan oluşanlar ve onlara özgü ortaya çıkan durumlar: Örneğin hareket, durağanlık, başkalaşım (*tagayyur*), dönüşüm (*istihâle*), oluş, bozuluş, canlanma (*nüşûr*), yıpranma, güçler ve -bu ve benzeri durumların sadır olduğu nitelikler. İşte bu, bir bölümdür.

**II.** Varlığı madde ve hareket ile ilişkili olmasına karşın tanımları o ikisiyle yapılmayanlar: Örneğin dörtgen, daire, küre, koni ve yine sayı ile sayısal özellikler. Bu bakımdan bir küre, [maddesinin] ahşap, altın veya gümüş mü olduğunu anlamaya gerek kalmadan bilinebilir. Bir insan, suretinin et ile kemikten olduğunu anlamaya gerek kalmadan bilenebilir. Yine derinlik de kendisinde derinlik bulunmayan bir şeyi düşünmeye gerek kalmadan anlaşılabilir. İçbükey ise ancak kendisinde içbükey/yassılık<sup>2</sup> bulunan şeyi düşünmekle anlaşılabilir. Bununla birlikte onların hepsi, yani daire, dörtgen, derinlik ve dışbükey (*thdidab*)<sup>3</sup> ancak kendilerini taşıyan -harekette vaki olan- cirmelerde bulunur. Bu da ikinci bölümdür.

**III.** Varlığı ve tanımı bakımından maddeye ve harekete kesinlikle gereksinimi olmayanlar:

a) Zatlar: Örneğin âlemlerin Rabbi olan Hakk Bir'in zâtı.

b) Sıfatlar: Örneğin hüviyet, birlik, çokluk, illet, illetli, tikel, tümel, tamlık, eksiklik vb. anlamlar.

Varolanlar bu şekilde üç bölüme ayrılınca, teorik bilimler de ona uygun olarak üçe ayrılır. Birinci bölümdeki bilim Fizik; ikinci bölümdeki bilim Matematik; üçüncü bölümdeki bilim de Metafizik olarak isimlendirilir.

#### 4. Pratik Hikmetin Bölümleri Hakkındaki Ayrım

İnsan yönetimi [I] ya tek kişiye hastır ya da [tek kişiye has] değildir. Tek kişiye has olmayan [yönetim], ortaklıkla olanıdır. Ortaklık [II] ya kutsal aile topluluğuyla [III] ya da şehir toplumuyla olur. Buna göre pratik bilimler de üç olur:

**I.** Pratik bilimlerden birincisi, birinci bölüme has olanıdır. İnsanın ilk ve sonraki yaşamını mutlu edecek şekilde ahlakının ve eylemlerinin nasıl olması gerektiği onunla öğrenilir. Aristoteles'in *Ahlak* konusundaki kitabı bunları içerir.

2 Bu ifadeler Aristoteles'in *Peri Psûkhê* ve *Metaphûsika*'te maddeyle bulunan formun tanımda ondan ayrılması konusunda verdiği klasik örneklerdir. Hem Aristo hem İbn Sina içbükeyi yassı burundan elde ederler.

3 Bu anlam da kamburdan elde edilmektedir.

**II.** İkincisi, ikinci bölüme has olanıdır. İnsanın kendisi ile eşi, çocuğu ve kölesi arasında ortak olan evinin, mutluluğu yakalayabilme olanağına götüren bir kurum olacak şekilde nasıl yönetilmesi gerektiği bu bilimle öğrenilir. Arunes'in(?) *Ev Ekonomisi* isimli eseri bu konuyu içermektedir. Bu konuda başka toplumların da kitapları vardır.

**III.** Üçüncüsü, üçüncü bölüme has olanıdır. Pratik hikmetin bu bölümü sayesinde siyaset, yöneticilik ve erdemli ile erdemsiz şehrin toplumlari öğrenilir. Yine o sayede, o bilgilerin her birisinin tam olarak uygulanışı, ortadan kalkma nedeni ve [sonrakilere] aktarımı bilinir. Bunlardan devlet başkanıyla ilgili olanını hem Eflatun'un hem de Aristoteles'in *Politika* isimli kitabı içermektedir. Peygamberlik ve hukukla (*şer'â*) ilgili olanını da iki kitap, yani Kanunlar (*Nevâmîs*) içermektedir. Filozoflar, genelin hile ve kandırmaca olduğunu zannettiği kanuna (*nâmûs*) önem vermezler. Tersine onlara göre kanun, [yerleşik doğal] düzendir (*sünnet*), değişmez ve kurulu modeldir, vahyin inişidir. Araplar da vahyi getiren meleği nâmûs olarak isimlendirmişlerdir. İşte bu, pratik hikmetin bir bölümü olup, onunla peygamberliğin varlığı ve bir de insanoğlunun, kendi varoluşu, ölümsüzlüğü ve [öte dünyaya] göçüşü konusunda şeriata olan gereksinimi bilinir. Yine şeriatlarda ortak olan genel sınırlar ile -ulus ve dönemine göre- her bir şeriata özgü olanlar hakkındaki bir takım hikmetler öğrenilir. Bu bilimle ilahî peygamberlik ile bütün batıl idrakler arasındaki fark bilinir.

## 5. Fizik Hikmeti'nin Bölümleri Hakkındaki Ayrım

Fizik hikmetinin bir bölümü temel bilim [usûl], bir bölümü de yan bilimdir [fürû].

### a) Temel Bilim Dalları

Sekizdir:

**I.** [Bilimin] bu dalıyla, örneğin sonlu ve sonsuz olması bakımından madde, suret, hareket, doğa ve insan gibi bütün doğaların genel durumları; devinimlerin devindiricilerle ilişkisi; onların devinimsiz, gücü sonsuz, cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmayan, Tek olan İlk devindiriciye kadar varoluşları öğrenilir. *Oluş Kitabı* (*Kitabu'l-Kiyân*) bunları içerir.

**II.** Bu [bilim] dalıyla evrenin yapıtaşları olan cisimlerinin durumları öğrenilir. Bunlar gökler, göklerin içindekiler, dört unsur, dört unsurun yapıları, devinimleri, konumları ve bunları yapanın ve düzenleyeninin olduğu konusunda hikmetin bildirdiğidir. *Gökyüzü ve Evren Kitabı* (*Kitabu's-Simâ ve'l-Alem*) bu konuları içerir.

**III.** Temel olarak oluş, bozuluş, üreme, büyüme, çözülme ve aşınma durumları, detaya girilmeden, bu [bilim] dalıyla incelenir. Yine bu bölümde, bu durumları kabul eden temel cisimlerin sayısı, göklerin yersellerle bağlantısı konusunda ilahi yaratımın (*sun'*) inceliği, biri doğudan çıkan diğeri de batıya doğru ilerleyen göksel iki devinimle tekillerin bozulmasına karşın türlerin baki kalması açıklanır. Bunların tamamının Bilgin ve Kudretli [Allah'ın] dilemesiyle olduğu doğrulanır. Bunları *Meteoroloji (el-Âsâru'l-'Ulviyye) Kitabı'nın* üç makalesi ele alır.

**IV.** Dört unsur birbiriyle birleşmezden önce onlara arız olan durumları bu dalda inceleriz. Çünkü göklerin etkisiyle meydana gelen devinim türleri, gevşeklik ve yoğunluk dört unsura ilişir. Dolayısıyla belirtiler, yıldızlar, bulutlar, yağmurlar, gök gürültüleri, şimşekler, hale, gökkuşağı, yıldırımlar, rüzgarlar, depremler, denizler ve dağlar üzerinden konuşuruz. Bu konuları *Meteoroloji Kitabı'nın* dördüncü makalesi ele alır.

**V.** Bu [bilim] dalıyla, oluşan şeylerin (*kainât*) durumu öğrenilir. *Meteoroloji Kitabı'nın* dördüncü makalesi olan *Madenler Kitabı* bu konuyu incelemektedir.

**VI.** Bu bilim, bitkiler âleminin durumunu ele alır. Onu da *Botanik (Nebat) Kitabı* ele alır.

**VII.** Bu bilimle hayvanlar âleminin durumu bilinir. *Zooloji (Tabâi'u'l-Hayavân) Kitabı* da bunu içerir.

**VIII.** Nefsi, hayvanlarda bulunan idrak güçlerini ve onun insandaki özelliklerini öğrenmeyi içerir. İnsanda bulunan nefsin bedenin ölümüyle ölmeyeceğini, onun ilahi-ruhani bir cevher olduğunu açıklarız. Bu konuyu da *Nefs, Duyu ve Duyulurlar (en-Nefs ve'l-Hiss ve'l-Mahsûs) Kitabı* içermektedir.

#### **b) Fizik Hikmeti'nin Yan Bilim Dalları:**

**I.** Tıp: Amacı, insan bedeninin ilkelerini, sağlık ve hastalık durumlarını, hastalığı iyileştirmek ve sağlığı korumak üzere hastalık ve sağlık nedenlerini ve belirtilerini bilmektir.

**II.** Astroloji (*Ahkamu'n-Nücum*): Tahmine dayalı bir bilimdir. Amacı, yıldızların şekillerine bakıp [a] o şekilleri birbirine, [b] burçların yörüngelerine ve [c] bunların tamamını yeryüzüne kıyaslayarak evrenin dönüşü, yöneticiler, devletler, ülkeler, yeni doğanlar, değişiklikler, durumlar, tercihler ve istekler konularında çıkarımlarda bulunmaktır.

**III.** Feraset (*İlm-u'l-Firase*): Gayesi, [dış] yaratılıştan (*halk*) karakter (*ahlak*) analizi yapmaktır.

**IV. Ta'bir Bilimi:** Gayesi, hikemi olarak tahayyül edilenler konusunda nefsin tanık olduğu gaybın bilgisini çıkarımda bulunmaktadır. Zira muhayyile gücü, onu [bilgi kavramından] farklı imajla hayal eder.

**V. Tılsım Bilimi:** Hedefi, yeryüzünde ilginç fiiller çıkaran bir güç elde etmek için yersel bazı cisimlerin güçleriyle göksel güçleri birleştirmektir.

**VI. Nirinciyat:** Amacı, ilginç fiiller çıkaran bir güç meydana getirmek için yersel cevherlerdeki güçleri bir araya getirerek birleştirmektir.

**VII. Kimya:** Gayesi, bir maden cevherini kendi özelliklerinden ayırtmak, onunla başka bir madenin özelliklerini elde etmek veya başka cisimlerden altın ve gümüş elde etmek üzere bir kısmıyla diğerinin özelliklerini elde etmektir.

### 6.a) Matematik Hikmetinin Temel Bilim Dalları

Dörttür: Aritmetik (*ilmu'l-aded*), Geometri (*ilmu'l-hendese*), Astronomi (*ilmu'l-hey'et*), Müzik (*ilmu'l-mûsikâ*).

**I. Aritmetik:** Bu bilimle sayı türleri, her türün kendine has ayırıcı özellikleri ve türlerin birbiriyle ilişkisi öğrenilir.

**II. Geometri:** Bu bilimle, çizgilerin konumları, yüzey şekilleri, hacimsel (*mutessattihât*) şekilleri, bütün bunların tüm ölçülere oranı; konum ve şekillere sahip olmalarından dolayı ölçü ve oran olmaları öğrenilir. Bu konuları Öklides'in *Musâderât (Usûl)* kitabı içermektedir.

**III. Astronomi:** Şekillerine göre evrenin parçalarının durumlarını, bir kısmının diğerine göre konumlarını, ölçülerini, o parçaları görünür kılan boyutlarını, feleklerin ve yıldızların hareket durumlarını, hareketlerin kendileriyle tamamlandığı kürelerin, kesitlerin (*kutu'*) ve dairelerin belirlenmesini öğreten bilimdir. Bu konular *Macesti Kitabı*'nda bulunmaktadır.

**IV. Müzik:** Bununla notanın durumu, uyum ve uyumsuzluğunda illet verilmesini veya aralıkların, cinslerin, dizilerin, geçişlerin ve ritimlerin durumları; yine melodilerin nasıl bir araya getirileceği ve müzik aletlerinin tamamının burhanla nasıl bilineceği öğrenilir.

### 6.b) Matematik Bilimlerinin (Yanbilim) Dalları

Hintlilerin toplama ve bölme, cebir ve logaritma işlemi (*amelu'l-cebr ve'l-mukabele*) Aritmetik'in dallarındandır. Yüzölçümü (*ilmu'l-mesâha*), mekanik (*amelu'l-hiyeli'l-muteharrika*), kaldıraç (*amel-u cerri'l-eskal*), ağırlık [birimleri] ve tartılar (*ilmu'l-evzân ve'l-mevâzîn*), hassas aletler

(*ilmu'l-âlâti'l-cüz'iyye*), optikler ve aynalar (*ilmu'l-menâzır ve'l-merâyâ*) ve sutaşıma (*ilm-u nakli'l-miyah*) Geometri'nin bilim dallarındandır. Astronomi tabloları (*zîcât*) ve takvimler Astronomi'nin bilim dallarındandır. Farklı ve ilginç müzik aletlerinin yapımı da Müzik Bilimi'nin dallarındandır.

### 7.a) İlahiyat Biliminin Temel Bilim Dalları

Beştir.

**I.** Bütün varolanların hüviyet, birlik, çokluk, birleşme, ayrışma, zıtlık, güç, fiil, illet ve illetli gibi genel anlamlarının bilinmesini inceler.

**II.** Örneğin doğa bilimleri, matematik bilimleri ve mantık bilimi gibi temel bilimleri, onların ilkelerini ve onlardaki geçersiz (*fasid*) görüşlerin gelişmesini inceler.

**III.** İlk Hakk'ın varlığını, birliğini, eşsiz-benzersizliği ve Rububiyetine delaleti, varlığı derecesinde mevcut bir ortaklığın imkansızlığını, yalnızca O'nun zatı bakımından zorunlu varlık olduğunu, diğer varlıkların ancak O'nunla zorunlu olduğunu inceler. Ayrıca O'nun sıfatlarını, onların hangi anlamda O'nun sıfatları olabileceğini, her sıfatın sözcük anlamının O'nu karşılayıp karşılayamayacağını; bir, varolan, öncesiz, bilen, güçlü gibi sıfatları dile getiren sözcüklerin değişik anlamlara da işaret edeceğini, kendisinde çokluk barındırmayan bir tek şeyin birbirinden farklı pek çok anlama sahip olamayacağını inceler. Sıfatlarının O'nun zatında başkalık ve çokluk gerektirmeyecek ve yine hakiki-zatî birliğini bozmayacak şekilde nasıl anlaşılması gerektiğini öğretir.

**IV.** İnceleme alanı, O'nun yaratımlarından olan ve yarattıkları arasında da konum bakımından O'na en yakın olan ilk ruhani cevherlerin ispatı, onların çokluğa delaleti; derece ve sınıf farklılıklarını ve evreni [bir bütün olarak] tamamlamada onların her biriyle alakalı olan zenginliktir, ki bu, büyük meleklerin derecesidir. Ayrıca bu birinciler ile onların dereceleri, sınıfları ve hakkında söylenenler dışında kalan bütün ikinci ruhani cevherlerin ispatı incelenir, ki bunlar da göklerden ve arşın taşınmasından sorumlu, oluş ve bozulmuş dünyasında doğa düzenleyicisi ve orada dünyaya gelenleri gözetip kollayıcı meleklerdir.

**V.** Bu bölüm, kimisi [evreni] devindirmede işgören (*âmile*), kimisi de âlemlerin Rabb'inden onun vahiy ve emrini aktaran emredici (*âmire*) ruhani cevherlerin, göksel ve yersel cisimsel cevherlerin hizmetine verilmesini; yersellerin göksellerle, göksellerin işgören meleklerle, işgören meleklerin de ulaştırıcı mümessil meleklerle bağlantısının ve evrenin (*küll*)

'emr' [alemi] ile göz açıp-kapatacak kadarki sadece bir [anda] olan bağlantısının anlamını inceler. Yaratılan evrende ve evrenin parçalarında düzensizlik ve bozukluğun olmadığını; evrenin gerçek seyri (mecra) saf iyiliğe göre olduğunu; [evrenin seyri] iyilik yönünde ortaya çıkarken evrende saf olarak bulunanın kötülük değil, hikmet ve maslahat olacağını açıklar.

İşte bunlar, ilk felsefenin, yani İlahiyat'ın konusudur. Bu konuları, *Metafizik'e* kadar *Mâtâtânuskâ Kitabı* incelemektedir. Bu konular kesin burhanla bilinir.

### 7.b) İlahiyatın Yanbilim Dalları

I. Vahyin ve vahyi getiren ruhani cevherlerin nasıl indiği, vahyin ruhani yapısının ardından duyulur ve görülür olacak şekilde nasıl ulaştığı; kendisine has bir ayrıcalıkla gelen kimseden doğanın akışına aykırı mucizelerin nasıl çıktığı, gaybtan nasıl haber alındığı; [Allah'tan] korkan itaatkârların vahiy benzeri ilhamlara ve mucize benzeri kerametlere nasıl sahip oldukları; ruhu'l-emin'in ruhu'l-kuds olmadığı, çünkü ruhu'l-eminin sabit ruhani cevherler tabakasından, ruhu'l-kudüs'ün de büyük melekler tabakasından olduğu öğrenilir.

II. Eskatoloji (*İlmu'l-Meâd*): İnsanı tanımayı (*ta'rîf*) içerir. Şöyle ki: Sözelimi insan bedeni tekrar dirilmeyecek olsa, ölümden sonra ruhun baki kalmasıyla –bedensel özellikler olmadan da- insan için ödül ve ceza olur; yine din ile aklın gerekli gördüğü iyiyi yapan, gerçeği tam anlamıyla kabul eden (*i'tikat*) ve huzurlu nefis (*en-nefsu'l-mutmainne*) de denilen (Allah'tan) korkan ruh (*er-ruhu't-tekiyya*), bütün mutlulukların, sevinçlerin ve hazların üstünde olan mutluluk, sevinç ve hazzı yakalamış olurdu. İşte bu, dinin onayladığı şeyler içerisinde en önemli olanıdır. Akıl da o [mutluluk, sevinç ve hazzın] bedene ait olduğu konusunda ondan ayrılmaz. Bununla birlikte her neyi ve ne zaman dilerse ona gücü yeten Allah Teala, elçilerinin (a.s.) sözlerini tutan ve kendinden korkan kullarına iki mutluluğu, nefsin baki kalmasıyla manevi, bedeninin tekrar dirilmesiyle de maddi mutluluğu birleştirme sözü vermiştir. [Bu bilimle] aklın ruhani mutluluğu tek başına nasıl bilebileceği açıklanır. Bedensel mutluluğa gelince, onunla ilgili sadece vahiy ve şeriatın ortaya koyduğu yeterlidir. Yine bunun gibi günahkar nefslere yönelik ruhani kötülüğün ölümden sonra [onlara] gireceği vaat edilen dayanılmaz bir acı ve sürekli kötülük olduğu; ayrıca bu kötülüğün [günahta] ısrar eden nefslere üzerine olduğu, ısrarından vazgeçenlerden kaldırılacağı da öğrenilir. Bedene has olan



[kötülüğe] gelince, nazar ve akıl olmadan şeriat tek başına bunun doğruluğunu onlara bildirmiştir. Ruhani kötülüğü ise akıl, nazarla, kıyasla ve burhanla bilebilir. Cisimsel [kötülük], aklın doğru gördüğü nübüvvetle doğrulanır ve akılla neticeye bağlanırken kanıtla zorunlu olur. Çünkü aklın, varlığını ya da zorunluluğunu bir delille ispat edemediği her şeyin sadece [var veya zorunlu olabilme] imkanı, o şeylerin beraberinde bulunur. Nübüvvet ise, bir farkla, o şeylerin varlığına veya yokluğuna inandırır. Böylece [cismani kötülüğün] doğruluğu akılda tasdiklenmiş ve doğruluğu akılda tamamlanmıştır. O halde doğrulanan şey, akıl nezdinde tamamlanmış, akıl da onu bilmekten vazgeçmiştir.

[Hikmetin bölümlerini yazmamız konusundaki istek] ulaşıp biz de hikmetin temel ve yan bilim dallarını anlatınca, şimdi de insanın teorik ve pratik hikmetleri öğrenmesini sağlayan, araştırmadaki dalgınlık ile fikirlerdeki hatadan koruyan, bütün araştırmalarda izlenmesi gereken metoda götüren; yine doğrunun, burhan denilen gerçek kanıtın, burhana yakın cedelinin, o ikisi (burhan ve cedel) kadar yeterli olamayan iknânin, iknaiye benzeyen mugalatanın ve nihayet hayali olarak vehmedilen şiirin hakikatini öğreten alet biliminin –ki işte bu sanat mantıktır- bölümlerini öğrenmenin zamanı gelmiştir.

## 8. Mantık Hikmetinin Dalları

Dokuz daldır.

**I.** Bu [bölümde] üç tane ve tekil (*müfret*) olması bakımından sözcüklerin ve anlamların bölümleri açıklanır. Bunu Forfiriyûs'un düzenlediği İsağuci kitabı ele alır. Bu eser *Mantık'a Giriş* olarak da bilinir.

**II.** Bu bölümde varlıkta gerçekleşme veya akılda kaim olma şartı olmadan, genellik bakımından (*bi'l-umum*) bütün varolanları kuşatan, zati tekil anlamların sayısı –o anlamların mahiyeti açısından- açıklanır. Bu konu, Aristoteles'in *Kategoriler* yahut *Mekûlât Kitabı*'nda bulunmaktadır.

**III.** Tekil anlamların, bir önerme ve -doğru ya da yanlış olması gereken- bir haber [cümlesi] olacak şekilde olumsuzlama veya olumsuzlamayla birleşmesi bu bölümde açıklanır. Bu konuyu Aristoteles'in *Peri Hermenias* isimli eseri yani *İbare* ele almaktadır.

**IV.** İnceleme konusu, bilinmeyenin bilgisini veren bir kanıt (*delîl*) çıkacak şekilde önermelerin bir araya getirilmesidir, ki bu şey kıyastır. Bu konuyu Aristoteles'in [*Birinci*] *Analitikler*, *Bânûlûtîkâ* yani *Kıyas Çözümlemesi* (*et-Tahlil bi'l-Kıyas*) kitabı ele almaktadır.

**V.** Kıyasın öncülleri olacak önermelerin, kuşku içermeyen, dosdoğru bir bilgi meydana getirecek şekilde bir araya getirilmesi konusundaki kıyas koşulları bu bölümle öğrenilir. Bu konuyu *İkinci Analitikler*, *Mânûdûtîkî*, yani *Burhan* ele almaktadır.

**VI.** Kanıtlara dayalı övülen bir ilzam amaçlanan ya da hor görülen bir ilzamdaki kaçınılan [bilimsel] tartışmalarda, tartışılan hemen her konuda burhanı anlayabilecek bilgisi ve anlayışı kıt tartışmacılar için gerekli olan yararlı kıyasların tariflerini içerir. Ondan öğrenilecek konular, cedelde kullanılan kanıtlar (*hucec*), zorunlu kılınan ve konuya has kurallardır. Bu konu, Aristoteles'in *Topikler*, yani *Sıhhatü'l-Mevazı'* diye bilinen kitabında vardır. Aynı şekilde o, *Tobâliktîkî*, *Cedelî* diye de betimlenir. Kısaca bu bölümden, tümel durumlardaki iknai kıyaslar öğrenilmektedir.

**VII.** Hucetler ile delillerde ortaya çıkan mugalataların tarifini, dikkatsizliği (*mecaz*), unutkanlığı, hatayı, onların sayıca ne kadar olduğunu ve onlardan sakınma yönündeki uyarıları içerir. Aristoteles'in *Sofistik Deliller* (*Sûfistikâ*) isimli eseri, yani *Mugalatacıların Şüphesinin Çürütülmesi* bu konuları ele alır.

**VIII.** Çoğunluğun, müşaverede ve tartışmada, coşkulara, övmeye, yermeye ve göze girme, zengin olma, akli çelmede işe yarayan hilelerde; bir şeyi küçültme ve yüceltmede, özür ve paylamada, bütün anlatım ve söylevlerin söz düzeninde kullandığı hitâbî kıyasların tarifini içerir. Bu konu, Aristoteles'in *Retorik* diye bilinen eserinde, yani *Hitabet'*te vardır.

**IX.** [Bu bölüm de] şiişsel sözün her sanatta nasıl olması gerektiğini, ondaki eksiklik ve yetersizlik türlerin neler olduğunu ele alır.

Hikmetin bölümleri açıklanmış ve onlardan şeriata aykırı hiç bir şeyin olmadığı görülmüştür. Onu [hikmetin bölümlerini] teşvik edip sonra da şariat yolundan sapanlar, ancak ve ancak kendiliklerinden, kendi acizliklerinden ve yetersizliklerinden dolayı yoldan saparlar. Çünkü [hikmet] sanatının bizzat kendisi onu gerektirmez. Zira o [sanat], onlardan uzaktır.

O halde akli ve başarıyı verene hamd ederek artık makalemize son verelim. Allah'a hamdolsun, O'nun iyilik ve bereketi, yaratılarının en hayırlısı Hz. Muhammed'e, tertemiz ailesine ve bütün ashabına olsun.

Bu büyük risalede kayda geçen akledilmiş bilimlerin tamamı elli üçtür.

## B. İNCELEME

Bilginin bizzat kendisi ve bilimler sınıflaması, bir paradigma ürünü olduğu için, bir yandan sırf bilme edimi açısından bilgidен, epistemolojiden; diğer yandan bilginin objesi olmak bakımından varolan

evrenden, yani ontolojiden bağımsız, salt, kendi başına ele alınarak betimlenecek konular değildir. Her bilimin, elde ettiği ve edeceği bilgilere karşılık gelen ontik bir alanı vardır. Böyle bir ayırımın tam da klasik realizme denk düştüğü açıktır; ancak inceleyeceğimiz bilimlerin sınıflaması zaten böyle bir paradigmanın ürünüdür. Bu paradigma, Antik Lyceum'dan geç Orta Çağ İslam ve Latin Peripatetizmine, hatta Hegel ve Heidegger'e kadar uzanan geniş bir yelpazeyi içine alır.

İbn Sina'nın çevirisini yaptığımız bu risalesi, her ne kadar kimi özgünlükler içerse de sözkonusu paradigmadan, özellikle Aristoteles ile Plotinus'tan bağımsız ele alınması zor görünmektedir. Çünkü İbn Sina felsefesinde *Enneade*, Aristoteles'in, özellikle *Peri Psûkhê*, *Phûsika* ve *Metaphûsika*'te çoğu kez susmayı tercih ettiği kozmik, psikolojik ve eskatolojik problemlere çözümler sunması bakımından temel eserlerinden birisi konumundadır. Dolayısıyla Orta Çağ felsefelerine ait aşkın ve içkin varlık ilkelerinde, bu ilkelerin oluşturduğu varolanlarda, varolanların bilgi önermelerine dönüşmesinde ve o bilgiyi meydana getiren aşkın ve insani yetilerde *Enneade*'in çözüm içeriklerine rastlamamız tesadüf değildir.<sup>4</sup>

Bilgi, Meşşai paradigmada, bilinenin suretinin bilende ortaya çıkmasından ibaretse, incelememiz, bilişin aşkın ve tabii ilkelerinden başlayarak bilme edimi ve bilimlerin sınıflamasına kadar İbn Sina külliyatı ışığında *Aksamu'l-'Ulûmi'l-Akliyye*'nin düşünce mantığını ortaya koymayı hedeflemektedir. O halde çalışmamız, bilgi muhtevası olan varlığın ilk ilkelerinden bilginin temel ilkelerine kadar birbiriyle ilişkili konuları, varlık ve bilgi ekseninde ele alacaktır.<sup>5</sup>

## 1. Bilginin Aşkın-Ontolojik ve Tabii-Epistemolojik İlkeleri

Aristoteles'in evreni açıklamada *kinouîn-hûlê*, etkin neden-heyûla<sup>6</sup> arasındaki bağıntı prensibini temel aldığını biliyoruz. *Hûlê*, bir *diáthesise*,

4 Örneğin İbn Sina, bir yandan akli teorik ve pratik olarak ikiye ayırırken sıkı sıkıya bir *Peri Psûkhêci*, diğer yandan faal akli, *suretleri veren* akıl olarak tasarlarken sıkı sıkıya *Enneade*çidir.

5 *Risale fi Aksami'l-'Ulûmu'l-Akliyye*'nin daha önceden özet çeviri ve incelemesi yapılmıştır. Sözkonusu incelemelerden özellikle Mehmet Bayraktar'ın *İslam Felsefesine Giriş* isimli eserindeki özet çevirisi ile aynı çeviri üzerinden risaleyi kısaca inceleyen Hidayet Peker'in *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde (Sayı:9, cilt:9, yıl: 2000) yayımlanan 'İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması' isimli makalesinden söz etmek gerekmektedir. Bizimkinden farklı olarak her iki inceleme, risalenin tam çevirisi ve etraflı incelemesine değil, sadece sayılan bilimlerin tespit noktasına yoğunlaşmışlardır.

6 Aristoteles *hûlê*'yi ancak *analogía* ile ifade edebiliyor: "*Taşkıyıcı doğa [underlying nature]*,

istidada, 'belirli şey(ler)' olabilme istidadına sahip olmak bakımından,<sup>7</sup> o 'belirli şey(ler)'in *dûnamis*lerini, olanaklarını, güçlerini içerir. Yani *dûnamis*, henüz belirlenmemiş olan o 'şey(ler)'i tam da o/onlar yapacak olan-*eîdeosun*, suretlerin, mahiyetlerin olanak durumudur. Bu kaotik yapı, modal açıdan bakıldığında tamamen zorunsuz, engin imkanlar alanını oluşturur. Sonsuz olanakların 'belirli bir şey' olarak *energéiaye*, fiile, tekil gerçekliğe, bilgi objesi olarak varlığa çıkması için *zorunlu olarak bir prôton kinouna*, ilk hareket ettiriciye, onun vereceği *kînêsise*, harekete, kıvılcıma gereksinimi vardır.<sup>8</sup>

*Prôton kinouna*, Aristocu kozmogonide aşkın Tanrı'dır, *Noustur*, akıldır. Sadece *Nous* değil, bir *nous* edimi olan *nóésisin*, akletmenin, *-energéiaya* çıkması bakımından- tekabül ettiği *nóêton*,<sup>9</sup> akledilirdir de. Onun *kînêsise*le verdiği neden, temelde *energéiaya* geçişin, *entelékhia*'nın, çeşitli suretlerin varlığa çıkarak oluşturduğu ontik alanın temel varoluş ilkesidir. Bu alan, o ilk ilkeden gelen nedenleyici akt sayesinde, fiili varlığa çıkan bir suretin, güç durumundaki bir diğerini saf imkan dehlizinden, kaostan tutup çıkarıp ona varlık giysisini giydirdiği, aynısını da *zorunlu olarak*<sup>10</sup> ona devrettiği tekil tözlerin evrenidir. Ama bu alan, bir o kadar, tekil tözlerin fiilî, hakiki olarak kendi üzerlerinde taşıdıkları kimliklerini,

analoji yoluyla (bilinebilecek) bir bilimsel bilgi nesnesidir. Bronzun heykele, ahşabın sedire veya suret almazdan önce madde ve suretsizliğin durumu suret alana göre nasılsa, taşıyıcı doğanın da töze [substance], belirlenmiş olana ve varolana göre durumu aynıdır. O halde bu, (...) tek ilkedir." (Aristoteles, *Physics*, "The Works of Aristotle" ed: R. M. Hutchins, U.S.A., 1952, vol. I, 191a 8-12) İslam felsefesinde *madde* ve *heyûlâ* genel olarak eş anlamlı kullanılmasına karşın, temelde ince bir ayırım vardır: *Heyûlâ* suret almamış belirsizlik, madde ise suret almış, varolmuş şeydir. Bu nedenle *heyûlâ* kavramını özellikle kullanıyorum.

- 7 *Hûlênin* kendisi saf istidat cevheri değildir. Aksi takdirde içindeki *dûnamis* ve *eîdosu* açıklama olanağımız olmaz. Nitekim Aphrodisias'lı Alexander'ın *heyûlânî* aklı salt istidat cevheri olarak görmesini İbn Rüşd aynı kaygıyla eleştirmiş, istidadın olsa olsa akıl cevherinin eklerinden [levahık] birisi olabileceğini söylemiştir. (İbn Rüşd, *Telhis-ü Kitâbi'n-Nefs*, çev: Atilla Arkan, İst. 2007, s. 98).
- 8 Aristoteles, *Physics*, 257b 23 vd.; Aristoteles'in bu düşüncesi, kuantum açısından bakıldığında, atom altı dünyanın belirsizliği ile bu belirsizliğin siberetik açıdan belirlenimiyle oldukça uyumludur. Suret ve suretsizlik tartışmaları için bkz: Charlotte Witt, *Substance and Essence in Aristotle*, London 1989, p.66-67.
- 9 Aristotle, *Metaphysics*, trans. by: D. Ross, Oxford 1928, (The Works of Aristotle içinde) 1072b 20-25
- 10 Aristoteles'te zorunluluk, mahiyetin belirlenmesi konusunda değil, onun varlığa çıkması konusundadır. Burası oldukça önemlidir; çünkü zorunluluk konusundaki tartışmaların önemli bir bölümü buradan kaynaklanmaktadır. Saf imkan durumundaki *hûlêde*, *eîdosun* kesinlikle bir belirlenimi yoktur. Zorunluluk sayısız olanaktan birinin *bir nedene bağlı olarak varlığa gelmesindedir*. Bkz: Charlotte Witt, *Ways of Being*, London 1951, s. 19.

*eídeos*larını, suretlerini, onları o yapan mahiyetlerini merak eden, o mahiyetleri 'doğal olarak bilmek isteyen' insanî *nousun*, *rationun*, *nefs-i nâtıkanın epistêmê* alanıdır da.

İbn Sina, Aristoteles'in -verdiği hareketle zamanda şekillendirdiği kozmostan ve onun içindeki olup-bitenlerden haberi olmayan- *Metaphûsika*'teki Tanrı'sını *Esûlücyâ*'daki<sup>11</sup> Tanrı'sıyla tefsir etme gereği duyacaktır. Çünkü Aristoteles, Tanrı'nın hakikati, bilgisi, evrenle ilişkisi ve bu ilişkinin modal yapısı gibi noktaları *Metaphûsika*'te o kadar karanlıkta bırakmıştı ki, muhtemelen bu incelemeleri *Esûlücyâ*'ya bırakmıştı. Orada sözü edilen üç *hûpóstasis*dan ilki olan *Hén*, Bir, diğer iki *hûpóstasisı*, *Nous* ve *Psûkhêyi*, Akıl ve Ruh'u, doğrudan *kínêsis*le açıklanamayacak etkinlikle, *éklampsis*le, *sudûr*la meydana getirmekteydi. İbn Sina, Aristoteles'in güya farklıymış gibi görünen iki ayrı görüşünü, *sudûr* ile *fâül illet-heyûlâ* tezlerini aynı potada eritti. Tanrı, evet, kendisinden sadır olan aklın taşma ilkesiyken, bundan başka, evreni *fiiliyâta* çıkardığı için *es-Sebebu'l-Evvel*; hareket verdiği için de *Muharrrik* ve *Müessirdir*. Böylece o, Aristoteles'in *Metaphûsika*'te susmayı tercih ettiği *prôton kinóun*'un *hûlê*'ye fiziksel olarak nasıl temas ettiği ve Tanrı'nın akletmezden önce bilip bilmediği, biliyorsa neyi bildiği sorularını *Esûlücyâ*'da gündeme getirerek nasıl çözüme kavuşturduğuna tanıklık eder. Nitekim İlk aklın Tanrı'dan taşma *analogiası* *Esûlücyâ*'da ışığın güneşten çıkması şeklinde ifade edilirken,<sup>12</sup> aynı *teşbih* İbn Sina tarafından *Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka* ve *Ahvâlihâ*'da bir kandilin ateşinin diğerinden meydana gelmesi şeklinde ifade edilmiştir<sup>13</sup>; ancak tamamen Tanrı'nın *ezelî* bilgisine, istemine ve tasarımına uygun olarak. O, 'akl, 'âkil ve ma'kûl olmak bakımından *ilmdir*, *âlimdir* ve *ma'lûmdür*. "O, *zatını ve zatının gerekli kıldığı şeyi akleder*. *Zatıyla evrendeki (küll) iyiliğin nasıl olduğunu bilir*. *Dolayısıyla evrenin akledilen sureti, O'nun*

11 *Esûlücyâ* gerçekte Plotinus'un -öğrencisi tarafından bir araya toplanan- *Enneade*'ndan başkası değildir. Ancak Ortaçağ'da uzunca bir süre Aristoteles'in eseri olarak okunmuştu. Onu ilkin Süryani Hıristiyan çevirmen İbn Nâime el-Hımsî, IV-VI. *Enneade*'i içeren bir özeti, Yunanca veya Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Bundan sonra John Philoponus, yani Yahya en-Nahvî'nin *Enneade*'i çevirdiği nakledilir. (Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V., Ank. 1997, s. 52) İncelememde özellikle belirtmediğim sürece, kurgu açısından *Esûlücyâ*'yı Aristoteles'in eseriymiş gibi değerlendireceğim.

12 Plotinus, *Enneads*, trans. by Stephen MacKenna, London 1962, V.1.6; Işık metaforu, Plotinus'un Stoa düşüncesinden aldığı pek çok unsurdan birisidir. Stoa düşüncesinde ışık, daha çok maddi yansıma olarak ele alınırken Plotinus onu *Nous* bağlamında düşünmüştür. (Bkz: Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Ankara 1992, s. 61.)

13 İbn Sina, *Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka* ve *Ahvâlihâ*, Ahvâlû'n-Nefs içerisinde, tah: Ahmet el-Ehvânî, 1952, s. 189.

inde akledilen düzen üzere mevcudatın düzenidir.”<sup>14</sup> Zatı yanında bir de kendisinin *mebde’-i külli mevcûdât*,<sup>15</sup> yani bütün varolanların ilkesi olduğunu akledince mükemmel bilgisi, sırf mükemmelliğinin bir nişanesi olarak meleksel-akıllar, meleksel-nefsler ve cirmeler şeklinde O’ndan taşar.<sup>16</sup> Öyle ya, her yönden mükemmelse, her şeyi biliyorsa, elbette o mükemmelliğinin işareti, belirtisi, ontik yansıması olması *gerekir*.<sup>17</sup> Tanrı bilgisinin akılsal, nefssel ve maddesel mevcûdât şeklindeki ontik yansıması, tıpkı Aristotelesçi realizmde olduğu gibi *nefs-i natıkanın* edineceği bilgi alanlarını oluşturur.

Aristoteles’in varlık ilkesi olarak belirlediği *kinou’n-hûlê* bağıntısı ile (Plotinusçu) *sudûr* doktrini, görülüyor ki, bu noktada İbn Sina için de *bilişin dolaylı olarak aşkın ilkesini* oluşturmaktadır. Bu noktadaki dolaylılık, müdrikeye konu olabilecek objelerin, varolanlar alanının açılmasıdır. Evet, farklı varlık alanları vardır; peki ama *nefs-i natıkanın*, inceleyeceği alanları bilme imkanı nedir? Şeyler bize kendisini nasıl açıyor?

Aristoteles, özne ile nesne arasındaki epistemik bağıntıyı, *on*, varlık,<sup>18</sup> üzerinden tesis ediyor. Çünkü “*bir şeyin ne olduğunu ve var olduğunu açıkça*

14 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, tah. ve çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005, s. 108-109. (Çeviriler şahsıma aittir, eserlerin Arapça’sından faydalandım.)

15 A.e., s. 105

16 İbn Sina kozmolojisi ne tam Plotinusçu ne de tam Aristocudur. Çünkü o, Plotinusçu üçlemeyi Aristocu kozmolojinin içine çekerek ikisinin mükemmel bir sentezini ortaya koyar.

17 Buradaki gereklilik, yaratımadaki zorunluluk problemine işaret etmektedir. İbn Sina, Tanrı’nın yaratıcı olduğundan sözeder; ancak O’nun yaratıcı olması elbette *sudûr* açısından ele alınacaktır. Tanrı mademki mükemmel yaratıcı ve düzenleyicidir, O’nun bu yönde bir aktının olması gerekir. Yani mükemmel Yaratıcının, *sırf mükemmel Yaratıcı olması bakımından*, O’nun yaratıcı özelliğine tekabül eden *bilfiil* bir ontolojisi olması gerekir. Eğer ona denk düşen bilfiil ontik alanı yoksa, onun mükemmelliğinden bir eksilme olur hatta mükemmel olmasından kuşku duyarız. Örneğin *kusursuz* bir cerrah olmak için, birçok cerrahî operasyona katılıp bilfiil pek çok can kurtarmış olmak gerekir. Eğer öyle bir şart yoksa zaten hepimiz *bilkuvve* mükemmel bir yaratıcı ve kusursuz bir cerrahız. Bir başka örnekle ele alırsak, yine pişmanlıkları çokça kabul eden anlamındaki “Tevvab” ilahi ismi, *böyle bir çerçeveye göre*, iki anlamda zorunluluk arz eder: a) Pişman olunacak suçların işlenmesi zorunludur, çünkü pişman olunacak ve bağışlanacak suçun olması gerekir. (Bir bakıma insanların günah işlemesi, *kötülük* yapması zorunludur.) b) O pişmanlığın çokça kabul edilmesi zorunludur. Tanrı, ikinci şıkta, çokça bağışlama erdemine en mükemmel seviyede *bilfiil* sahip olmayı göstermesi bakımından kendi kendisini kayıtlamıştır. Zorunluluk modal açıdan değildir.

18 Varlık, bilindiği gibi, Türkçe’de soyut anlamdaki varolmaya ve somut şeye söylenmektedir. İkinci kullanım çoğu kez birincisinin önüne geçtiği veya karıştırıldığı için var+lık, varoluş, varolmaklık, varda bulunuş gibi o uçsuz bucaksız alana karşılık gelmesi beklenen anlamlar güdük kalmaktadır. Gözümüzü kaldırıp odaya bakar, ‘var’ın arız olduğu mahiyetleri değil, yüklemnin kendisini, sadece varolmayı, yokluğun karşısı olan varlığı ararsak o girdabın içinde kayboluruz. Bu nedenle varlık ve varolan kavramlarını özellikle ayrı kullanıyorum.

göstermek, aynı tür düşünme aktına racidir.”<sup>19</sup> Buna bağlı olarak o, - mahiyet ile varlığı, dolayısıyla tanım ile kanıtlamayı birbirinden temelli ayırmasına karşın<sup>20</sup> - aynı tür zihin işleminde belirlendikleri için kıyas ve kanıtlama aracılığıyla varlığı saptanan şeyin mahiyetinin de bilinebileceğini düşünür.<sup>21</sup> Çünkü kanıtlama zaten varlığı, dolaylı olarak da varlığın altundakini belirler. İbn Sina, Aristoteles’in epistemolojide açtığı yoldan ilerleyerek varolanların bir *varolan olmasının*, ‘varolmaklık’ının, bizde dolaysız bir kavrama meydana getirdiğini düşünür. Sözelimi eşyanın hangi mahiyete sahip olduğu konusunda olsa bile varlığı konusunda asla kuşkuya kapılmayız. Varlığı olmayan şey zaten bilinemiyordu.<sup>22</sup> *Éideoslar*, suretler, *varlık* giysisine bürünen tekil tözlerde, hakiki, gerçek olarak vardır. Ben, o tözün *varlığından* kuşku duyamam. Aynı derecede, varlığı varsa onun bir şey olduğundan da kuşku duyamam. Değil mi ki varlık, bir şeyledir, mahiyetlidir, töze aittir,<sup>23</sup> *âyânda* ondan ayrılamaz, onunla birliktedir.<sup>24</sup> İşte *varlık* ile sıfatlanarak<sup>25</sup> *varolan* giysisi giymiş o tözün -bir ‘şey’ olması bakımından- ‘şeylik’ini belirleyen mahiyetinin, suretinin varlığından da kuşku duyamam. Onlar, yani suretler, burada, şu önümde duran, varlığından hiç kuşku duymadığım ve duyularım ile kendisini dört ayaklı, üzeri düz, ağaçtan yapılmış olarak algıladığım nesnede (masada), nefsi natıkanın ona soracağı ‘o nedir?’ (*ma hiye?*) sorusunu bekleyedurmaktadır.

Böyle bir çıkarımın öncülleri, nesne ve zihin kategorilerinin özdeş olduğu bir paradigmadan alınır. Zaten Aristoteles hem yukarıda belirttiğimiz gibi *Metaphûsika*’te hem de *Peri Psûkhê*’de reel ile rasyonelin özdeş olduğunu,<sup>26</sup> kategorilerin varolanların kategorisi olmasına rağmen,

19 Aristotle, *Metaphysics*, 1025b 18; *De Anima*, trans. by J.A. Smith, (The Works of Aristotle içinde) 428b 20.

20 Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. by G.R.G. Mure, (The Works of Aristotle içinde) 92b 5 vd.

21 A.e., 93b 17.

22 A.e., 92b 5-6.

23 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, tah. ve çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2004, s. 29-30. İbn Sina bu paragrafta, isim vermeden Aristoteles’e yönelik bir başka konudaki polemikinin ardından şey ile varlık arasındaki bağıntının niteliğini ortaya koyar.

24 Buradaki nokta, Aristoteles ontolojisinin varolana bağlı olduğudur. Bu doktrin, ilkin Ebu'l-Berekât, Molla Sadrâ ve daha sonra Satr ile Heidegger’in ‘...dır’ varlık yüklemine zattan kopararak saf varlık üzerine kurdukları ontolojiden farklıdır.

25 Varolanlar, varlıkta sıfatlanmış mahiyetlerdir. (Bkz: İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, tah. ve çev: A. Durusoy vd., İst. 2005, s. 129; İbn Sina, *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, tah: M. El-Hatib, A. El-Fülân, Kahire 1910, s. 22.) Böyle bir sav, elbette, daha çok gramatik ve mantıksal analiz düzeyindedir.

26 Aristotle, *De Anima*, 431a

aynı oranda zihnin kategorileri de olduğunu düşünmektedir. Genel olarak söylendiğinde, Aristoteles ve İbn Sina, bilginin imkanını, o imkanın nedenleyicisi olarak, şeylerin dolaysız kavranan 'varlık'ına, 'varolmaklık'ına dayandırıyor.

Yukarıda *bilmenin* dolaylı ilkesi olarak etkin neden-heyûlâ bağıntısını belirlemiştik. Pekala, o halde daha özelde, insanî bilişin doğrudan ilkesi nedir? Bilgi insan zihninde nasıl bir süreçten geçiyor?

Aristoteles, *Peri Psûkhês*'de, kendilerini varlıklarıyla açan tözlerin tekil/duyulur niteliklerinin duyularla -ortak duyulurlar olmaları bakımından- *aîsthêsis koinêye*, ortak duyuya, taşındığını ve oradan da *phantasiaya*, imgeleme, geçtiğini söylemektedir. Burası, imgelerdeki suretleri düşünecek olan aklın, artık duyusal algılama eksilmiş olsa bile, kendisine başvurabileceği vazgeçilmez deposudur.<sup>27</sup> İnsan, bitkisel ve hayvansal nefsin yanında bir de insanî nefse, *nousa*, akla<sup>28</sup> sahiptir, -ki insanî nefis, "bedensel etkinliklerin aklın etkinliğiyle bağlantısı olmadığından, yalnızca (bedene dışarıdan gelip) girmesi (enter) ve yalnızca Tanrısal (divine) olması nedeniyle insanda bulunur."<sup>29</sup> Epistemolojik açıdan bakıldığında, *phantasia*, duyular ile edilgin akıl arasında yer alır. Aristoteles, *Peri Psûkhês*'in insan zihnini tartıştığı üçüncü kitabında, *phantasiada* bulunan imgelerin *nous pathêtikosta*, edilgin akılda, kabul edildiğini düşünür. O, kozmogonide aşkın-ontolojik ilke olarak belirlediği *kinoún-hûlê* bağıntısını, bu kez tabii-epistemolojik ilke olarak insan aklına uygular. Nasıl ki heyûlâ, suretlerin *dûnamis*lerini, imkanlarını içeriyor ve bu *eídeos*ların, suretlerin, varlık alanına çıkması için bir *kinoúnun* elini uzatması gerekiyordu, aynı şekilde *nous poiêtikos*, faal akıl, *phantasmdaki* imajların *nous pathêtikoste energéiaya*, fiil durumuna, bilfiil akledilir duruma çıkması için ona müdahale ediyor.<sup>30</sup> *Eídeoslar*, nasıl ki *hûlêye* kendilerini, neliklerini

27 Aristotle, *De Anima*, 428a 8.

28 İnsan aklını ve göksel aklı İslam düşüncesinde aynı sözcükle karşılız. Ancak İbn Sina, ayrık *semavi*, göksel akıllar ile insani aklın kimi kez birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Bunun kaynağı, daha çok Plotinus'tur. O, *Nous* adını sadece ilk varlık olan Akıl için kullanmıştır. *Nous* (intellect) bir şeyi doğrudan, birden, aklyürütmeksizin sezgiyle kavrar, eseri de *noésis*tir. Ratio, reason, ise bir şeyi dolaylı olarak, nedensellik ağı içerisinde aklyürütmeye kavramaktadır. Bu ise *diánoiayı* verir. İnsan aklı daha çok bu ikincisi için uygundur.

29 Aristoteles, *De Generatione Animalium*, trans. by: Arthur Platt M.A., editör: David Ross, Oxford 1910, 736b 28; Aristoteles'in bu pasajı, bir yandan ruhun biyolojik bir kökeninin olmadığı diğer yandan onun 'Tanrısal' olması bakımından, en son Metafizik'te reddettiği teizme olanak tanıdığı için Aristoteles araştırmacıları arasında ilginç tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Bkz: David Ross, *Aristoteles*, çev: Ahmet Arslan vd., İst. 2002, s. 176.

30 Edilgin akıl, Aristoteles'in Lyceum'daki halefi Theophrastus tarafından, *hûlêye* benzediği



(örneğin masalık) veriyorsa, edilgin akılda ortaya çıkan imgeler de, kendilerindeki soyut suretleri faal akıl yardımıyla edilgin akla verirler. Başka türlü söylendiğinde, akıldaki formlar, *nous pathêtikoste* akıldan ayrı olarak değil yine onunla bir olarak, aklın aldığı kavramlar olarak ortaya çıkar. Yine, *hûlê*, nasıl ki bir sureti kabul etmişken diğerini alamıyorsa, *nous* da (şeklini aldığı) formu bırakmadan diğerini alamaz. Yani *nous*, aynı anda iki ayrı kavramı birden düşünemez. Bu formlar, artık kavramlar da diyebiliriz, *noustan* kopup ayrılarak, dilsel ya da yazınsal olarak ifade edildiğinde, formunu *noustan* almış ayrık aklı suretleri, bilgi önermelerinin tümel parçalarını, *terimleri* oluştururlar.

Görülüyor ki, Aristoteles'in aşkın-ontolojik ilkesi ile tabii-epistemolojik ilkesi birbiriyle uyumludur. Acaba İbn Sina, tamamının Aristoteles'e ait olduğunu düşündüğü ve ikisini birbiriyle harmanladığı *südûr* ve *fâil-münfail*, yani etki-edilgi ilkesinin tabii-epistemolojik izdüşümünü *nefs-i nâtıkaya* nasıl uygulayacaktı? Öyle ki, o, bir yandan kozmogonide Tanrı'nın vazgeçilmez bir payının olması gerektiğini düşündüğü için temel değişikliklerle Aristotelesçi deizmi teizme dönüştürmüş, diğer yandan evrenin suretini, bir imkan olarak içerisinde bulunduğu heyûladan çekip çıkartarak, onu bir bilgi, ide, düşünce olarak *fâile*, Tanrı'ya, vermişti. Buna uygun olarak unsurlar âleminin suretleri de artık heyûlada değil faal akılda içkindir. Mademki Peripatetik düşüncede evrenin ilkesi birdi, tümel ilkeye göre şekilleniyordu, bir Meşşâî olan İbn Sina acaba nasıl bir çözüm yolu bulacaktı? Yani o, eşyanın suretini heyûlada gören Aristotelesçi düşünceyi izlerse, faal akla, edilgin akılda suretleri ortaya çıkaran bir failden başka bir anlam yüklemeyecektir. Mademki Tanrı'yı, 'mükemmel bilici', 'mükemmel yaratıcı' vb. olarak tasavvur etmiş, eşyanın mahiyetlerini, suretlerini, Tanrısal bilgi olarak belirlemişti, bu düşüncesinin tabii-zihinsel ilkesi nasıl olacaktı? Kozmik hiyerarşideki akıl, nefis ve cirm üçlemesi, unsurlar âleminde tabii bir ilke olarak nasıl şekillenecekti?

İbn Sina'nın kozmik varlıklar hiyerarşisi ile insanın beden, nefis ve akıl hiyerarşisi, Aristoteles'in *Metaphûsika*'ından daha düzenli ve birbiriyle uyumludur. Çünkü nedenleyici akt, kozmostaki akıl, nefis ve cirm üçlemesiyle ontik alan meydana getirirken, bu sıralama unsurlar âleminde tersine çevrilerek cirm/beden, nefis ve akıl şeklinde insani bir hiyerarşiye

İçin heyûlani akıl olarak da isimlendirecektir. Bu isimlendirme Alexander of Aphrodisias'la birlikte Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd üzerinden Latin Batıya geçecek ve nihayet Thomas Aquinas tarafından ciddi itirazlara maruz kalacaktır. Bkz: St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, trans. by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, paragraf: 729.

dönüşmektedir. O halde, bir yandan Tanrısal bilginin, varlık inayeti sayesinde yersellere, tekil cevherlere kadar ulaşması, diğer yandan aklın epistemik süreçte o varlık alanları üzerinden yukarıya doğru, yani tekil cevherlerden *el-feleku'l-a'lâya* kadar çıkması, aşkın-ontolojik ve tabii-epistemolojik ilkenin uyumundan kaynaklanır.<sup>31</sup>

Zihin felsefesi konusunda da İbn Sina, temel ilke ve kavramlarda Aristoteles'i takip eder ancak iki nokta dışında ondan ayrılır. Bu noktalardan birincisi, faal aklın mahiyeti ve *münfa'ıl* aklın, yani edilgin aklın ölümsüzlüğü konusudur. Faal akıl, *Peri Psûkhês* şarihleri arasında en çok tartışma yaratan bir konu olarak süregelmiştir. Genel kabul göreni, *Peri Zôon Geneseôs*'un (yukarıda alıntılıdığımız) meşhur paragrafından<sup>32</sup> hareketle Aristoteles'in orada, faal akılı, dışarıdan gelerek insanda konuşlanan bir yeti olarak görmesidir. Ancak Aristoteles şârihi Aphrodisiaslı Alexander, faal aklın her ne kadar edilgin akılı harekete geçiren bir saik olduğunu kabul etmekle birlikte, *Peri Psûkhês* metnindeki "*ayrıldığında*"<sup>33</sup> ibaresinin dış anlamına bağlı kalarak, onun insandan ayrı bir cevher olarak göksel akıllara dahil olması gerektiğini düşünmüştü. İbn Sina da Alexandercı şerhe sadık kalarak *el-aklu'l-fa'âli* insanüstü bir doğa olarak belirledi. Aslında böyle bir düşünce İbn Sina'nın aşkın-ontolojik ilkesiyle uyumludur. İlk aklın Tanrı'dan taşması nasıl ki ışığın güneşten çıkması ya da bir kandilin ateşinin diğerinden meydana gelmesi metaforuyla ifade ediliyordu, o ilke şimdi de güneş, ışık ve göz metaforuyla<sup>34</sup> suretlerin tekil akıllara faal akıldan *el-akl bi'l-meleke* düzeyinde verilmesi şeklinde epistemik ilkeye dönüşüyor.<sup>35</sup> Ne ki böyle bir konuşlanmada *Esûlûcyâ*'yı da hesaba katmamız gerekir. Çünkü ne *Peri Psûkhês*'de ne de *Metaphûsika*'te suretlerin faal akılda bulunduğu dair bir işaret yoktur. İbn Sina bu konuda tekrar *Esûlûcyâ*'ya başvurur. *Esûlûcyâ*'da üç *hûpôstasis*dan ikincisi olan *Nous*,

31 Bu ikili hiyerarşi, birisi sırf soyut ve tümel olan Tanrısal bilginin (tekil cevherlere kadar) varolanlara dönüşmesi, diğeri de nefis-i natıkanı tekil cevherlerden hareketle o varolanlardan geriye, soyut ve tümel bilgiye yönelmesidir. Birbirine ters olan bu iki hareketten iki temel sorun çıkar: a) Karşılıklı bilişim imkanı vardır. b) Tanrı bir kerede bilmiştir; bilgisi, bizim bilgimizin tam tersine, varlığın ilkesidir.

32 Aristoteles, *De Generatione Animalium*, 736b 28.

33 Aristotle, *De Anima*, 430a 23; Ayrıca bkz: David Ross, *Aristoteles*, s. 180.

34 İbn Sina, *el-Mebde' ve Me'âd*, Tahran 1984, s. 98; Bu metaforun elbette Aristoteles'in *Peri Psûkhês*'de (429a 3; 430a 15) dile getirdiği phaos/phantasm ile dolaylı da olsa ilişkisi vardır. Aristoteles'in konu hakkındaki açılımı için bkz: Abraham Edel, *Aristotle and His Philosophy*, University of North Carolina Press 1982, p. 161; David Ross, *Aristoteles*, s. 169-170, 177.

35 Faal aklın diğer işlevleri için bkz: Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press 1992, p. 74 vd.

üçüncüsü olan *Psûkhê*nin formudur, *Psûkhê* üzerinden duyulur dünyanın da form vericisidir.<sup>36</sup> İbn Sina, (Plotinusçu) *Nousun* bütün aktlarını faal akla verir ve onu unsurlar alemindeki insani nefslere *sûretleri*, *küllîleri*, *mahiyetleri* veren son kozmik akıl cevheri olarak tasarlar. Nasıl ki *Nous*, ontolojik anlamda *Psûkhê*'nin formunu veriyordu, faal akıl da epistemolojik açıdan nefs-i natıkaya suretleri vermektedir.

İkincisi, Aristoteles'e göre ölümsüz olanın genellikle *nous poiêtikos*, faal akıl olduğu kabul edilirken,<sup>37</sup> İbn Sina'ya göre ayrı faal akla ilave olarak *bi'l-kuvve* (*heyûlânî*), *bi'l-meleke*, *bi'l-fi'l* ve *müstefâd* akli içine alan – Aristoteles'in *nous pathêtikosuna* denk düşen- *nefs-i natika* da ölümsüzdür.<sup>38</sup>

Aristoteles'ten tamamen farklılık arz etmemekle birlikte İbn Sina'nın tanım bakımından farklı yorumladığı çok önemli üçüncü bir nokta vardır: Akıl-suret birleşimi. İbn Sina, *Kitabu'l-Hudûd*'teki '*nefte meydana gelen tasavvur ve tasdiklerin akıl*'<sup>39</sup> olduğu doktrinini Şifâ ve İşârât'ta farklı tarzda yorumlayarak, o suretlerin akılda, aklın arazları olarak bulunduğunu, bu nedenle bilginin bir araz olarak *keyfiyyet*, nitelik kategorisine dahil olması gerektiğini düşünür. Gerçi onu Aristoteles, Farabî ve sonradan İbn Bacce, F. Râzî ve Urmevî de aynı şekilde düşünür. Bu kategorik sınıflamaya göre, bilgi, niteliğin türlerinden 'hal'e, 'hal'in içerisinde de 'nefs taşıyanlara özgü nitelikler'e dahildir.<sup>40</sup> Peki ama Tanrı bir yandan 'akl, 'âkil ve ma'kûl olarak bilgi, bilen ve bilinense, diğer yandan bilgi de bir arazsa, böyle bir durum, Tanrı'da arazsal bir karışımın bulunabileceği anlamına gelmez mi?

Bu konu, sıfat ile sıfatlanan ilişisine raci olup, sıfatın, dış dünyada tekabül ettiği yapı ve durumların değişmesiyle kendisinin de değişip değişmediğini sorgular; dolayısıyla zorunlu olarak izafetle ilişkilidir. Kısaca özetlersek, sıfat eğer nitelediği zatta hem yerleşik olur hem de dış dünyada bir şeye izafesi varsa, onun, izafe edildiği şeyin başkalaşmasıyla başkalaşma ya da başkalaşmama durumu vardır.<sup>41</sup> Başkalaşmıyorsa, dört ayrı durum ortaya çıkıyor demektir:

36 Plotinus, *Enneads*, V.9.3.

37 David Ross, a.e., s. 178.

38 Bu tartışma daha da alevlenerek, 13. yüzyılda Thomas Aquinas'ın İbn Rüşd'ü ve İbn Rüşdçüleri suçlayacağı en can alıcı iki konudan birisini oluşturacaktır.

39 İbn Sina, *Kitabu'l-Hudûd*, tah: A.M.Goichon, 1963, s. 12.

40 Aristotles, *Categoriae*, trans. by E.M. Edghill, (The Works of Aristotle içerisinde), editor: D. Ross, Oxford 1928, 8b 29; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mekûlât*, tah: Refik el-Acem, (el-Mantık 'inde'l-Farabi içerisinde), c. I, s. 99.

41 Tusi, İşarat'tan yola çıkarak bu konuda üç bölümle olduğunu söyler: 1)Sıfat ya başkasına

I. Sifat, durumdan duruma dönüşmektedir. Yani siyah sıfatı beyaza dönüşmektedir. Böyle bir durumda görecelik yoktur.

II. Salt göreceli olmakla göreceli bir duruma sahip olmak farklıdır. Örneğin kişinin bir şeye göre sağ ya da sol olması salt göreliktir. Ama örneğin 'güç yetiren' ya da 'bilen' olması, ayrılmayan ya da ilave bir izafetin onda yerleşik olarak bulunması anlamına gelir, ki bu durumda o kişi, kesinlikle salt bir izafete değil, o sıfatlarla izafi bir duruma sahiptir. Başkalaşma, ikincil olan uzak izafetlerde geçerli olacaktır.

III. Sifatın izafe edildiği dış varlıkların başkalaşmasıyla zatta yerleşik olan sıfat başkalaşmaz. Örneğin 'gücü yeten' tümel sıfatının, dışarıda kımıldatmaya güç yetirilen bir şeye izafesi gerekli olmakla birlikte, güç yetirilecek şeyin ortada olmamasıyla o sıfat değişerek zatta 'gücü yetmeyen'e dönüşmez. O zat, kendinde gücü yetendir, ancak o anda kımıldatmaya güç yetireceği şey yoktur sadece. Bu durumda güç yetirme, -ayrılmayan, öncelikli, zati- bir halle tümel bir 'şeyi kımıldatma' durumuna izafe edilmektedir. Dışarıdaki kımıldatmaya güç yetirilen o tikel şeye izafesi, ayrılmaz olmakla birlikte zati olmayan ve ikincil bir halle olur. Çünkü o tikel şeyler, zaten o tümel altına girdikleri için, dolaylı olarak izafeye muhatap olmaktadır.

IV. Sifat, nitelediği zatta yerleşik olup, zatın dışarıdaki şeye izafesini gerekli kılar ve dışarıdaki o şeyin başkalaşmasıyla başkalaşır. Örneğin bilgiyi inceleyelim. Bilgi, kendisinde ortaya çıktığı zati 'bilen' yapar ve bilinene izafesi gerekir. Güç yetirmeden farklı olarak, bilen sıfatı, belirli şeyin bilgisini içerir. Bilinen şeyin değişmesiyle de bilenin bilgisi değişmektedir. Oysa 'güç yetiren' sıfatı, öncelikli olarak, *tümel* bir 'şeyi kımıldatma' durumuna işaret etmekteydi. Burada ise bilgi, tümele yönelik olduğunda, altında yer alan tikellerle ilişkili olmaz. Örneğin bir çıkarımda yer alan 'Hayvan cisimdir' öncülü, -akabinde ikinci öncül olarak yeni bir bilgi olan 'İnsan hayvandır' bilgisi konmadıkça- 'İnsan cisimdir' tikel sonucunu gerektirmeyecektir. Çünkü 'İnsan cisimdir' bilgisi "yeni baştan bir bilgidir, yeni baştan bir izafeti vardır, nefis açısından yeni bir yapıdır. O bilginin nefse 'Hayvan cisimdir' bilgisinden farklı olarak yeni bir izafeti vardır."<sup>42</sup>

izafeti gereksizdir. 2) Ya başkasına izafeti gerekli olup zatta yerleşik değildir. 3) Ya da hem yerleşik hem de başkasına izafeti gereklidir. Bu şık, izafe edilenin başkalaşmasına göre sıfatın da başkalaşıp başkalaşmadığı bağlamında ikiye ayrılır: a) Yerleşik olan sıfat, kendisine izafe edilen şeyin başkalaşmasıyla başkalaşır. b) Yerleşik sıfat, kendisine izafe edilen şeyin başkalaşmasıyla başkalaşmaz. (Nasirüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât III*, tah: S. Dünya, Beyrut 1993, s. 290.)

42 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât III*, s. 293.

O halde bu bölüm içerisinde giren sıfat, izafe edilen şeyin başkalaşmasına bağlı olarak başkalaştığı gibi, hem izafetin kendisi hem de sıfatlananın durumu başkalaşır.<sup>43</sup>

Böyle bir inceleme, Zorunlu Varlık'ın zatı ve varlığıyla bağdaşmadığından, sadece mümkün varlıklar düzeyinde geçerlidir.<sup>44</sup> Çünkü zorunlu varlığın, izafetin başkalaşmasına bağlı olarak başkalaşmaya açık olan sıfatı yoktur. Başka bir yorum, Tanrısal planda başkalaşmayı gerektirecektir, ki onu ileride dile getireceğiz. Gazâlî, bilginin değişmesiyle Tanrısal zata değişip değişmediğini dördüncü şık bağlamında sorgulamış, filozofların ilkelerine göre hareket edildiğinde değişmesi gerektiğini ileri sürmüştü.<sup>45</sup> Oysa Tanrı'nın zatı, 'ilm olması bakımından eşyanın ilkesidir. Onun bilgisi, zatına dışarıdan gelmiş bir şey değildir; zaten temel vurgu da burasıdır. Eğer bilgi ona dışarıdan gelseydi, gelen o yeni bilgi ile, 'ilm ile, zaten 'ilm olan zatı da değişecekti. Yani zata, biraz daha zat ilave edilmiş olacak ya da bir önceki zat gidip yerine yeni bilgiyle daha da yetkinleşmiş bir zat gelmiş olacaktı.<sup>46</sup> Söz konusu durum tam da insan için geçerlidir. Bizim sürekli değişen bilgimiz bir araz olduğu için, ontolojik planda akıl cevherimizi değiştirmemesine karşın söz konusu mesele, hikmet ışığında incelendiği zaman farklı bir mecraaya kayar. Çünkü ileriki sayfalarda değineceğimiz gibi hikmet, burhanlarla elde edilen bilgilerdir ve nefslerimiz bu bilgilerle, yani teorik ve pratik hikmetle durmadan yetkinleşmektedir. Buradaki yetkinlik, ikili bir değişim içerir. Pratik ve teorik hikmet, teorik ve pratik çerçevede nefsi ve filleri yetkinleştirmekte,<sup>47</sup> öncesi ve sonrası farklı olan bir niteliksel değişime uğratmaktadır. Zaten böyle bir pozitif değişim olmasaydı, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra *yetkinlik*

43 İbn Sina, *İşârât*, s. 167-168; Tûsî, a.e., s. 290-294.

44 Zaten Aristoteles değişimin "bilkuve olan şeyin bilfiil olması" (Fizik 201b 32) şeklinde düşünmüştür. Böyle bir düşüncenin değişmeyen ilk ilke için geçersiz olduğu aşıkardır. Bkz: Mary Louise Gill, *Aristotle on Substance*, New Jersey 1989, p.183.

45 Ebu Hâmid el-Ğazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tah: Süleyman Dünya, Kahire 1972, s. 213;

46 İbn Sina'nın sürekli tekrarladığı hatası, seçkinlere yönelik olduğunu iddia ettiği hikmeti sıradan halka açıklar gibi geniş izahlarla ve teşbihlerle anlatmasıdır. Bu izah ve teşbihler, farklı değerlendirmelere de konu olabildiği için, İbn Sina düşüncesine yapılan gereksiz hücumları tetiklemiştir. Nitekim bu konuda yaptığı izahlardan da şöyle bir karşısav ileri sürülebilir: "Tanrı madem bir kerede bilmıştır, varolan bütün tikeller O'nun bilgisi dahilindedir, o halde o tikeller sadır olduktan sonra Tanrı onları bilince onlar ne diye O'nun zatında bir değişiklik meydana getirsin ki? O bilgiler zaten onun zatındaydı. Tikelleri bildiğinde Tanrı'nın zatının değişebileceği düşüncesi, O'nun o tikelleri bilmediğinin gizli bir itirafıdır." Yukarıda söylediğimiz gibi ileri sürülebilecek böyle bir karşısav, anlamsız bir itiraz olmasına karşın, onun izahlarından da tam olarak çıkarılabilir.

47 İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 6.

derecelerine bağlı olarak meaddaki üç farklı yerleşkeye<sup>48</sup> dağılımı mümkün olmazdı. Tanrı'nın tikelleri bilme konusu da bu konuya racidir ve kısaca ele almakta yarar vardır. Bu konudaki en temel çözümleme şudur:

*İslam Meşşailiğinde, bilindik anlamda, Tanrı'nın tikeli bilme sorunu yoktur.* Çünkü ezelde, Tanrı'ya duyum ve bilgi konusu olabilecek şekilde O'nu önceleyen tikel bir şey yoktu. Zaten tekile ilişkin olan duyumsama ve tanıma [ma'rife], *Nousun* değil, *rationun* dolaylı, vasıtalı, dedüktif çıkarımlı bilme aktını önceleyen edimlerdir. Dolayısıyla Tanrısal bilgi, algılama üzerine tesis olunmayıp, Tanrı'nın zatıyla ilgili bir konudur. O, "her şeyi kendi zatından akleder."<sup>49</sup> Bilgi de akletme eyleminin kazanımıdır, kesinlikle ve kesinlikle tümele ilişkindir. Tümel, basittir, nicel çokluk barındırmaz. Kaldı ki Tanrı'nın ilminde –çok olarak- bulunan şey, isimlerdir, ki onun da zatin çoğalmasında bir etkisi yoktur.<sup>50</sup> Denildiği gibi, tekile ait olan, birinci planda, duyum veya tanımadır. Ya tekil nasıl bilinir? Tekil cevherler, tümellerin kendisine sıfat, yani yüklem yapılmışıyla bilinir.<sup>51</sup>

48 İbn Sina, *Risale fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natika*, s. 187, 190-191.

49 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, s. 108; Gazali, filozofların 'Tanrı, melekler sayesinde bilir' şeklinde bir savının olduğunu belirtir, ki böyle bir sav, en azından Kindi, Farabi ve İbn Sina açısından salt imkansız bir durumdur. (*Tehafütü'l-Felasife*, s. 207)

50 İbn Sina, *İşârât*, s. 166.

51 Bilgi tümele ilişkinde şurada, önümde duran şeyin, tikelin bilgisi yok mu? Onun bilgisi yoksa onu nasıl bilebiliyoruz? Biz, nasıl olur da tikeli tümele bilebiliriz? Eğer dikkatli bir inceleme yapılacak olursa, düşünen nefsin tikeli tümele bağlı olarak bildiği görülür: Göz, görüntüleri, kulak sesleri, dil tatları, burun kokuları ortak duyuya gönderir. *Bunlar sadece duyumlardır ve bilgi adı altına giremezler.* Çünkü bilgi, bilinen şeyin suretinin, mahiyetinin, bilende, akılda, ortaya çıkmasıdır. Sadece çıkması değil, ayrıca diskürsif olması gerekir. (L.P.Gerson, *Aristotle and the Other Platonists*, New York 2005, p.172). Kişi, o tikel algılardan, faal akılla (bugün için tümevarımla) tümelleri, kavramları, mahiyetleri, en küçük bilgi bileşenlerini elde eder. Örneğin çeşitli kırmızı duyularından tümel 'kırmızılık' mahiyetine ulaşır. Müstefâd akla yerleşmiş mahiyetten yola çıkarak da bütün tekil kırmızıları bilir. Yani bu tümel yüklemi -önünde olsun ya da olmasın- tekile yükler. Bir başka deyişle, akıl, ratio, öncelikle tekil cevherlerden gelen duyuları tasnif eder, aynı görünüme ve özelliğe sahip olanları ona verdiği isimler altına toplar. *Tekil hakikatlerin ayrımlarla bir isim altında toplandığı ilk aşaması türdür.* Sonra o türlerin ortak özelliklere sahip olarak toplandığı ikinci aşaması *cinstir*. Akıl, algılasın ya da algılamasın, bilebilmek için dışarıdaki tekil cevhere o tümelleri yükler, onları *tümelden çıkararak, tümel üzerinden, tümele bağlı olarak bilir.* Örneğin tikel olarak ifade edilen 'Ali'nin elinde kırmızı kalem vardır' önermesini akıl nasıl bilir? Bir insan ismi olduğu için 'Ali' tekil cevherini, tümel 'insanlık' mahiyetinden; eli, tümel 'ellik' mahiyetinden; kırmızıyı tümel 'kırmızılık' mahiyetinden; kalemi de tümel 'kalemlik' mahiyetinden bilir. Buradaki tekil olan, önünde duran o şeydir, duyusu ile algıladığıdır. Ama bilmek sözkonusu olduğunda o tekili, her ne olursa olsun, ancak ve ancak tümellerle bilir. Yukarıda saydığımız mahiyetler, yani tümeller, Tanrı'nın tabettiği şekilde Ali'de, elinde, kırmızı kaleme bilfiil vardır. Kişi, o tümelleri, mahiyetleri, tıpkı ürün etiketleri gibi o şeylerde idrak ettiği için, sırf o sayede tekil olanı bilmiştir. Eğer biz, bizzat kaim olan o cevhere hiçbir şey yüklemeseydik, yükleme imkanımız bir şekilde olmasaydı onu bilemezdik. Yani o kişi, bütün yaşamı boyunca hiç kalem görmeseydi,

Bilme eyleminde bilginin tümel olması Tanrı için de insan içinde aynıdır. Ancak Tanrısal bilgi, bizimkinin tersine, varolanların ilkesi olarak tümel anlamdan tekil cevherlere doğru ilerler. İbn Sina, *Esûlûcyâ'*dan yola çıkarak, bir Nous olan Tanrı'nın bilişinin, dolaysız, duyumsuz, doğrudan olduğunu kabul etmişti. Yani Tanrı, ezelde, küllü, evreni, kendi zatından bir defada akleder,<sup>52</sup> ezelde bildiği eşyayı sadır olduktan sonra da onun mükemmel olarak hakikatinin bilgisine sahiptir. Ancak onu yine evrene bakarak bilmez. Evreni yine evrene bakarak bilecekse kesinlikle algılaması gerekir, ki böyle bir durum O'nun mükemmelliğini zedeler:

*"[Zorunlu Varlık'ın], başkalaşan o şeyleri -onların akısal, zamansal ve somut olarak başkalaşan şeyler olmaları bakımından- başkalaşmasıyla birlikte akletmesi mümkün değildir."*<sup>53</sup>

Ayrıca çok önemli olan bir diğer husus, hakikatiyle bilinen şey, ikinci kez tekrar bilinmez. Bu, insan için de Tanrı için de aynıdır. İster Nous için isterse ratio için olsun, bilme işleminin kendisine has yöntemleri ve süreçleri vardır. Tanrı kendinden sadır olanı ikinci kez bilse, o şey ikinci kez varolacak demektir. Bu ise kısır döngüye yol açar.<sup>54</sup>

Konu hakkında ortaya çıkan bütün tartışmaların kaynağını, bu kuralların ihlali oluşturmaktadır. O halde bu aşamada sorun, Tanrı'nın evrendeki tikelleri nasıl bildiğini inceleyen Gazali'nin aksine, *tikelleri de tümel tarzda bildiğine göre, Tanrısal bilginin ontik yansımaları olan evrende nasıl oluyor da tikel şeylerin varolabildiği sorunu* olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kendisinde sadece tümellerin bulunduğu akıldan, yani Tanrı'dan, nasıl oluyor da dış dünyada tikel şeyler sadır olabilmektedir? Biz biliyoruz ki tikeller sadece duyular aracılığıyla algılandığından, akılda tikel olarak bulunabilecek herhangi bir şey yoktur.<sup>55</sup>

yahut önünde duran o ince, uzun, sivri ve yuvarlak ahşaba *kalem* yüklemine yükleyemeyeydi, bütün yüklemelerin kendisinden kalktığı o nötr hakikati gördüğünde, onu *bilebilmek* için "o nedir?" (ma hiya?) diye sorardı. Ya da birisi, 'şu elimde gördüğünüz *fühöjaktır*' derse, ona yükleyeceğimiz tümel yüklemden, mahiyetinden, yoksun olduğumuz için -algıladığımız halde- o şeyi *bilemeyiz*. Bizde oluşan tek şey, -her ne ise- o şeyin salt algısı olur. Ama o, bilgi olmaz. Çünkü o şeye hala "o nedir?" sorusunu sorarız. O şeyin mahiyetini bilmemiz için türüne, türünü bilebilmemiz için cinsine gerek vardır. Sayıca tek ise, kendi zati türünü, türü cinsini oluşturur. Sonra o tümeli tikellere yükleriz ve tikeli o sayede biliriz. Aynı şekilde, Tanrı'nın bilmesi, yaratma demek olunca, evrenin yaratılması da daha anlaşılır olur.

52 İbn Sina, *İşârât*, s. 106.

53 A.e., s. 104. (Çeviriler şahsıma aittir. Eserlerin sadece Arapça metinlerinden yararlandım.)

54 Bu noktada İbn Sina'nın, varolana göre, yani Tanrı'ya göre bir inceleme değil de incelemesine göre bir Tanrı tasarladığı gayet açıktır.

55 Fahreddin Razi ve Urmevî'nin, İbn Sina'yı bu konuda eleştirerek aklın tikleri bilebileceğine dair ciddi deliller tesis etmeleri bu konu bağlamında okunduğunda daha da önem kazanacaktır.

Mantıksal bir açılımla ele alındığında bu sorun da çözülebilir. Gerçi daha önce Aristoteles de konuyu *Metaphûsika*'te ele almış, İbn Sina'nın kullanacağı argümanı genel olarak ortaya koymuştu:

“Her şeyi bilme [niteliğinin], en geniş derecedeki tümel bilgiye sahip olana ait olması gerekir; çünkü o, bir anlamda, tümelin altına giren bütün durumları bilir. Bu şeyler, yani [kapsamı] en fazla tümeller, bilinmesi genellikle insanlar açısından en zor olan şeylerdir; çünkü onlar, duyulardan en uzakta olanlardır.”<sup>56</sup>

Aristoteles'in yukarıda vurguladığı noktalar, (a) tümelin bilmede de ortak payda olduğu, (b) farklılığın idrak kapasitesinde ortaya çıktığı ve (c) en yüksek tümele sahip olunduğunda, o tümelin altına dahil olan bütün hakikatlerin bilinebileceğidir. İbn Sina açısından da durum çoğu kere aynıdır. Az önce belirttiğimiz gibi, ona göre de tümel bilgi Tanrı için de insan için de ortaktır. Yine *Nousa* denk düşen *akl*, yani Tanrı, şeyleri ontik bir alan yokken, ontik alan olmadığı için de duyusal ve dedüktif olarak değil, kendi zatından, doğrudan bilir. Tanrısal planda tümelin, yani *küllün*in anlamı, birkaç cevherden yola çıkarak oluşturulan ve tüme mal edilen yuvarlak ‘genel anlam’ değildir. O'nun tümel bilgisi, Kindi'den itibaren bir kavram olarak kullanılan *küllün*, *tümün*, yani *evrenin* bilgisidir. *Küllün*, *tümün*, *evrenin* bilgisi de elbette *küllî*, *tümel*, *evrensel* bilgi olur. Böylece *küllîlik*, *tümelîlik*, *evrensellik*, insan için, sınırlı bir duyumlama sayesinde aynı özelliklere sahip olduğu düşünülen veya sanılan cevherlerin aynı isimler altında bir tek yüklem olması anlamına gelirken; Tanrı için –südûr öncesi- doğrudan *külle*, *tüme*, *evrene*, evreni çepeçevre saran en büyük feleğin içerisindeki varolan istisnasız bütün şeylerin *hakikatini* ihtiva eden en genel anlama işaret eder. Dolayısıyla Tanrısal bilgi demek, teorik planda, arazsal ve tümel tabiatları içine alacak şekilde bütün evrenin bilgisi, türlerle örülü basit tümel<sup>57</sup> demektir. O'nun kendi zatından aklettiği o basit tümel içerisindeki türler (cins+ayrım) ve arazlar, zamansal-ontik açılımla (*müddet*), heyûlaya yüklem olur, onu tekilleştirir, belirler, kurar, meydana getirir.<sup>58</sup> Örneğin belirsiz heyûlaya “insan” türü ile “konuşan”,

56 Aristotle, *Metaphysics*, 982a 22-25.

57 Öyle görünüyor ki, Parmenides'in ileri sürdüğü ve Platon'un da ondan ödünç aldığı “varlığın, dolayısıyla evrenin en mükemmel şekil olan küre şeklinde olduğu” düşüncesi Aristo üzerinden İslam Meşşaliğine de geçmiştir. İslam felsefesinde küll, evren, küre şeklindedir, bir bütünü simgelediği için evrenin bilgisi de tümel ve basittir. O halde Tanrısal bilginin ontik açılımı olan evren, küll, en mükemmel şekle, ona ait küllî bilgi de en mükemmel bilgiye işaret eder. Mükemmelin anlamları için bkz: Aristotle, *Metaphysics*, 1021b 11-1022a 3.

58 İbn Sina, sıfat-izafet ilgisi çerçevesinde geçen ve bir kural olarak ifade edilen “tümel bilgi,



“sarı saçlı” gibi *hassa* ve *genel* arazlar yüklem olur; nihayet o heyüla, insan tümeli içindeki sayısız mümkün tekil hakikatlerden belirli bir hakikat olarak ortaya çıkar.<sup>59</sup> O insan, ezelde, sadece belirli bir hakikat olarak değil aynı zamanda ona ait bütün zamansal yüklemeler de zaman ve dehrin üstünde bilgisel formda bilinmişti. Tanrısal olan basit küllî bilgi, bir taraftan mantıksal bağlamda yukarıdaki gibi, diğer taraftan metafiziksel anlamda nedensellik sayesinde, ilk akıldan unsurlara, maddeden nefis-i natıkaya ve soyut bilimlere kadar bileşik küllü, yani evreni kurar, meydana getirir:

“Küll, parçalarıyla sayılmaktadır ve her parçası onun dışarıda kaim olmasında pay sahibidir. Küllî, parçalarıyla sayılmadığı gibi parçaları da küllînin oluşmasında pay sahibi değildir. Küllün tabiatı, kendi parçalarını oluşturamaz (kıvam), tersine onlardan oluşur. Küllînin tabiatı ise kendi içerisine dahil olan parçaları kurar. Böylece küllün tabiatı, elbette parçalarından herhangi birisi olamaz. Ama küllînin tabiatı, tikellerin tabiatından bir parça olabilir. Çünkü o [küllî tabiat], ya türlerdir, dolayısıyla iki küllî tabiatı, yani cins ve ayırmadan oluşur; ya da tekil hakikatlerdir (eşhas), dolayısıyla onların tamamı küllîlerin tabiatından ve -onları madde ile kuşatan- arazların tabiatından oluşur. Küll, her bir parçanın tek başına, tekilleşmiş bile olsalar onların (tek tek) küllü olamaz. Ancak küllî, her bir parçasına küllî bir yüklem olabilir. Yine küllün parçaları hep sonludur ama bütün küllîlerin parçaları sonsuzdur. Ayrıca küll parçalarıyla birlikte bulunmaya gereksinim duyarken; küllî, parçalarıyla birlikte bulunmaya gereksinim duymaz.”<sup>60</sup>

Görülüyor ki, İbn Sina, “tikelin tümelle bilinebileceği” şeklindeki temel mantıksal ilkeyi Tanrısal bilgi planında da korumakta, diğer taraftan onu, tikelin kurulması, tekilleşerek belirmesi, varolması (kıvam) bakımından ontolojiye geçişin de temel ilkesi yapmaktadır. Bize göre temel sorgulama alanlarından birincisi burası olmalıdır; çünkü felsefi açıdan sadece varlığını ve bir kısım etkinliklerini çıkarımladığımız Tanrı'nın biliş ve varlığa giriş

---

tikel bilgiye bölünmeyi gerektirmez” öngörüsünün burada bir çatışmaya dönüşebileceğinin farkındadır. Bunu aşmak üzere, tümel bilgiden türleri (=cins+ayırım) anlayacaktır. Bunu yapmakla o, bir taraftan diğer özsel yüklemeleri, cins ve ayırımı Tanrı bilgisinin içine çeker, diğer taraftan ise tekil hakikatlere en yakın tümeli seçerek ikinci ve üçüncü izafetlerin, dolayısıyla Tanrısal planda yeni bilgilerin önüne geçmeyi hedefler.

59 Tanrı, belirsiz heyülayı suretle, mahiyetle, türsel hakikat olarak mühürler, tabeder. Tümelle tabedilen o tekil hakikat, diğerleriyle birlikte tabiatı, tabedilmişleri, oluşturur. İnsani biliş, sürekli tekrarladığımız gibi, Tanrısal inayet sayesinde şeylerde hakiki olarak bulunan o mahiyetleri elde ederek ilerlemektedir.

60 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, s. 186-187.

ilkelerinin antropomorfik yapıda olup olmadığı konusu,<sup>61</sup> İbn Rüşd'ün işaret ettiği gibi, mahiyetinden tam olarak haberdar olmadığımız bir bilinmeyendir.

İkinci sorgulama alanı, ezelde bilirken Tanrı'da bir değişikliğin olup olmadığı sorunudur. Denildi ki bilme, hem izafette, hem sıfatta ve hem de zatta başkalaşmayı gerektirir. O halde Tanrı, ezelde bilince, mutlak olarak bir başkalaşma geçirmiş olmalıdır. Sadece bir kez değil, bu ilk başkalaşmayı bilince, bilmesine bağlı olarak zatı ikinci kez başkalaşmıştır. Ama ikinci başkalaşmasıyla yeni baştan bir bilgi, yeni baştan bir sıfat ve yeni baştan bir izafetle yeni bir durum ortaya çıkmıştır. İkinci başkalaşmasını bilince, bu durum yeni bir bilgi ve üçüncü kez başkalaşma demektir. Bu yeni durumunu bilmesi yine aynı işlemlere tabi olarak, devamlı yeni baştan bir başkalaşma geçirecektir. Örneğin Tanrı, zatından tümeli akledince bilir olmuş ve başkalaşmıştır. Bu başkalaşmasını bilince yeni bir bilgiyi bilen olmuş ve yine başkalaşmıştır. Bu ikinci başkalaşmasını bilince yeni bir bilgiyi bilen olmuş ve yine başkalaşan olmuştur. O halde Tanrı, girdiği sarmaldan bir türlü kurtulmamış ve sonsuz bir döngüye takılıp kalmıştır.

Üçüncü sorgulama alanı, Tanrısal bilginin ontik dışavurumunda muhtemel bir değişikliği incelemek olmalıdır. Yukarıda geçtiği üzere *'ilm*, bilgi, İlahi zatın kendisiydi. Eğer evren, o zatın aynıyla ontolojik bir dışavurumu ise mutlak panteizmden söz ediyoruz demektir. Bu durumda Tanrı'nın aklettiği şey kendi zatı olduğuna, zatından gayrı olmadığına göre, o zatın ontik dışavurumu niye ikinci, üçüncü bir Tanrısal-akılsal zata daha değil de akıl yanında taşı, ağacı vs. meydana getirebiliyor? Tanrısal zattan taşan şey nasıl olur da zatın dışında bir şey olabilir? Taşan akılların tamamının zattan çıkan birer ilah olması gerekmez miydi?62 Eğer öyle olsaydı, Tanrısal bilginin tikelliği ve tümelliği sorunu ile karşılaşmazdık.

Bu son sorularla birlikte dördüncü sorgulama alanına ulaşırız. Diyelim ki dışarıda varolan Tanrısal bilgiler, mahiyetler, Tanrısal zat değil, ondan başka şeylerdir. Tanrı'da bulunduğu birer zat olan o bilgi, ontik-zamansal bir yayılım moduna geçtiğinde zatî bilgiden, zattan başka bir şey oluyorsa hem cevhersel hem de nitelik, nicelik gibi kategorik oluş-

61 İbn Sina İşârât'ta üç idrak türünden söz eder. Bu idraklerden birincisi Tanrı'nın idrak etmesidir. O, şeyi kendi zatından, kendi zatında, idrak eder. Bu en üstün ve tam idraktır. Onu akılsal cevherlerin algılaması izler. Diğeri ise nefssel idrak olup, akli doğılardan gelen bir nakş ve resimdir. (İşarat, s. 165). İnsandaki akılsal idrak, [madde vs.] karışımından künhe ulaşır. Duyusal idrak ise bütünüyle karışıkır. (İşarat, s. 177).

bozuluşlara maruz kalmış demektir. İşte ancak bu durumda Gazali'nin karşısavları geçerli olacaktır. Çünkü evrenin bilgisi Tanrı'da zatın içeriğini oluştururken, dışarıda, ontik-zamansal yayılımında ise zata nispeten arazsal bir durumu oluşturacaktır. O halde bir şekilde ontik bir başkalaşma olmuş ve ezelde bir defada bilen Tanrı, o başkalaşmadan bîhaber kalmış olur. Oysa Gazali şeylerin bütün zamansal dilimlerdeki tekil bilgilerinin de tümel tarzda bilinmeyeceği sonucuna varmıştı ki, bunun imkanını yukarıda inceledik.

Yeniden konumuza dönersek, akıl-suret birleşimi konusunda İbn Sina, bilginin araz olduğu vurgusunu o kadar keskin yapmıştı ki, Aristo ve Farabi gibi, akla gelen suretlerin akıl olabileceği tezini sürdürme imkanını yitirmişti.<sup>63</sup> Bir taraftan 'akıl, akleden ve akledilenin tekliği', diğer taraftan 'heyûlânın suretin şeklini alması' birer ontolojik ilke iken, İbn Sina bu evrensel ilkenin uzantısı olması gereken tabii-epistemolojik ilkeyi acaba niçin farklı tarzda yorumlamıştı?

*Şifa*'nın *Metafizik* kitabının ikinci makalesinde ele alınan cevher ile üçüncü makalesindeki bilgi araştırmaları bir arada okunduğunda, sorunun, cevherin mahiyetinden kaynaklandığı görülür. Cevher, kesinlikle bir *mevzû*'da, konuda, bulunmadığına göre<sup>64</sup> bir cevher olan suret nasıl olur da akıl cevherinde bulunabilir? Hatta özdeşlik ilkesi ihlal edilerek iki ayrı cevher nasıl aynıleşebilir?

İbn Sina sözkonusu ontolojik sorunu, mahiyetlerin varlık statülerini birbirinden ayırarak epistemoloji lehinde çözüme kavuşturur. Mahiyetler, bilindiği gibi, hem dışarıda, ayanda, belirli şeyler olarak varolabiliyorken, o belirli şeylerin suretleri olarak da zihinde varolabilmektedirler:

*"Her şeyin bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] varolabilir. Bu iki varlık alanından her birisinin mahiyet için meydana gelmesi zorunlu değildir. O ikisinden her birisi ancak mahiyetin varolmasından [sübut] sonra varolur ve yine her ikisinden biri, mahiyete has olan özellikleri ve arazları o mahiyete ekler. Bir varlık alanına ait olan özellik ve arazlar, diğeri için geçerli olmayabilir."*<sup>65</sup>

62 Örneğin Tanrı'nın ezeli, ilk olması gibi niteliklerini ileri sürmekle bu itirazlar ortadan kaldırılamaz. Çünkü bizim karşısavımız, zatında karışım olmayan bir varlıktan çıkabilecek şeyin de onun bir parçası olabileceği üzerine dayanan özdeşlik ilkesi ile tesis edilmektedir. Oysa ezellilik, ilk olma gibi nitelikler, Tanrı'ya, felsefi planda, bizim yüklediğimiz niteliklerdir.

63 İbn Sina, *İşârât*, s. 162-163.

64 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 53, 126.

65 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, tah. ve çev. Ömer Türker, İst. 2006, s. 27.

Mahiyet, *âyânda* bulunduğunda, şeyin sureti olması bakımından bir cevherdir ancak zihinde bulunduğunda aynı şeyi söyleyemeyiz. Ama cevher nasıl oluyor da bir varlık alanından diğerine geçerken fesada uğrayabiliyor? Bir şeyin cevher ya da araz olarak varolmasını, o şeyin sadece arazı olan varlık mı belirliyor? Değil mi ki bir şey ya özü bakımından cevherdir ya da özü bakımından arazdır?

Farabi sonrası İslam felsefesinde, cevher tanımından hareketle bilginin imkanı üzerine hararetli tartışmaların yaşandığını ve bunun sonucunda İslam filozoflarının özgün tezlere ulaştığını biliyoruz. Nitekim bu konudaki temkinlerine bakıldığında İbn Sina'nın da bu tartışmalardan etkilendiği görülür. Çünkü o, cevher-araz ve suret-heyûlâ vb. düalist ilişkilerinin mahiyetini saptamak ve böylece kavram kargaşasını ortadan kaldırmak üzere *mevzu* ile *mahalli*, konu ile yerleşkeyi, birbirinden ayırır. *Mevzudan* daha kapsamlı olan *mahall* ile onda yerleşik olan *hall*, birbirlerinin varlık ilkesi olabilmektedir. Eğer *hall*, *mahallin* varlık ilkesi ise, *hall*, suret; *mahall* de heyûlâ olur. Suretin heyûlâyı bilfiil varlığa getirmesi gibi, *hall* de yerleştiği *mahallinin*, yerleşkesinin ontik ilkesi olur. Eğer *mahall*, *hallin* varlık ilkesi ise *mahall*, cevher; *hall* de araz olur.<sup>66</sup> Bu ilişki, cevher ile ona yüklenen dokuz kategori arasında; mantıkta özne-yüklem, fizikte cevher-araz, İbn Sina açısından da psikolojide akıl-suret şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla faal akıldan gelen suret, mahiyet, akıl cevherinde bir araz olarak bulunur. “*Yine biz*” diyor İbn Sina:

“Şeyin mahiyetinin *âyânda* kâh bir konuya muhtaç olacak şekilde araz, kâh bir konuya muhtaç olmayacak şekilde cevher olarak bulunmasını reddettik. Reddetmediğimiz, o mahiyetlerin akledilen anlamının [ma'kül], (akılda) bir araz olmasıdır; yani nefste o nefsin bir parçası gibi bulunmamasıdır.”<sup>67</sup>

Böylece üç düşünürün de bir araz olarak gördükleri bilgiyi, Aristoteles ve Farabi, *hall-mahall*, yani suret-heyula denklemine yorumlayarak bir araz olması gereken bilgiye her nedense bir cevher görevi biçmişlerdir. Çünkü onlara göre kavramlar, bilfiil akılda, aklın suretleri olarak bulunuyorlardı. Böyle bir çatışkı, elbette bilgi metafiziğindeki kategorik adlandırmanın göz ardı edilerek bir tek ilkenin tesisi, aşkın-ontolojik ile tabii-epistemolojik ilkelerin uyumluluğu çabasıyla kaynaklanır. İbn Sina ise kategorik anlamda araz olan bilgiyi *mahall-hall*, yani cevher-araz

66 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 54-55;

67 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 128.

denkleminde inceler. Zatla aynı olarak telakki ettiği akıl, akleden, akledilen ve buna bağlı olarak bilgi, bilen ve bilinen birliğini, *âyânın* ilkesi olduğu için Tanrı'da olanaklı görünürken; insanda, tabii tümel olarak dışarıdan gelen sureti akıldan ayrı tutup onun bir araz olduğunu düşünür. Aslında böyle bir tez, Aristoteles'in maksudından farklı yorumlanmış olsa da, Peri Psûkhê'nin dikkatli okuyucuları için oldukça tanıdık bir şeydir:

"Dolayısıyla her şey bilkuvve bir düşünce objesi olduğu için, Anaxagoras'ın dediği gibi, zihin, yönetmek için, yani bilmek için bütün karışımlardan arı olmalı. Çünkü zihnin doğasından olmayan şey ile zihnin karşılıklı olarak [karışmadan] bulunması demek, [yabancı şeyin karışımına karşı] bir engel ve blok demektir. Dolayısıyla tıpkı algılayan bölüm gibi onun [edilgin akıl] da belirli bir isti'dada sahip olmak dışında, kendine ait bir doğasının olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Böylece, ruhun zihin denilen bölümü (ki zihinden anladığım, sayesinde ruhun düşündüğü ve yargıladığı şeydir), düşünmezden önce bilfiil anlamda gerçek (real) bir şey değildir."<sup>68</sup>

Düşünme, her ne kadar aklın zâtî bir yüklemi, aktı, olsa da yukarıdaki sorun, düşünme aktı açısından değil, onun içeriği açısındandır. Bu nedenle hayal gücünden akla gelen *hayâller*, akıldan olmaması, aklın aslî doğasına ait olmaması bakımından onun arazi olmaktadır. Nihayet faal akıl, hayalleri el akl bi'l-meleke seviyesinde ilk akledilirler üzerine tesis edip o hayalleri bilfiil akılda kavramlara dönüştürünce, onlar artık bilinir duruma gelir. Bu bilgiler, birer kavram olarak *müstefâd* akılda bilfiil hazır bulunurken, sözcük olarak ifade edildiğinde birer terim olurlar ve suretlerini akıldan almış ayırık akli suretleri oluştururlar.

## 2. Bilginin Mantıksal İlkeleri

Tanrısal bilginin somut ve soyut varlıklar şeklinde yansıdığı tümel ve tekil cevherler, nötr, yargıdan bağımsız olarak buldukları için, aklın bu terimler üzerindeki *tahlîl* ve *terkîp* aktlarından sonra bile mantıksal *tasdik*in doğruluk garantisi yoktur. Doğruluk nasıl sağlanacaktır? Zaten temel sorunlardan birisi de doğru bilgi değil miydi?

Özellikle Aristoteles sonrası İlkçağ ve sonrasında Orta Çağ filozofları, doğru bilginin ölçütlerini mantıkta aramışlardır. Onlara göre, bilinenlerden bilinmeyenlere geçişteki her türlü yanlış en düşük seviyeye indiren ilke mantıktır. Bu nedenle Stoa felsefesi, mantığın ana görevinin tanım ve

68 Aristotle, *De Anima*, 429a 20.

burhan olduğunu ileri sürer. Bu sav, İbn Sina düşüncesinde de kendini gösterir. İbn Sina elbette Mantık'ı düşünüşün ilkeleri, konuları ve kurallarını inceleyen salt bir bilim olarak tasarlar. Ancak mantık bir o kadar da *doğru bilgiye ulaştırılan organondur, enstrümandır, alettir*.<sup>69</sup>

Aklın terimler üzerinde *tahlîl* ve *terkîpler* şeklinde aktlarda bulunması, birisini diğeriyle olumlaması ya da olumsuzlaması, kısaca bir kavramı diğeri var veya yok kılması önermeleri verecektir. Önermeler, tıpkı cevher-araz ilişkisinde olduğu gibi, yüklemce cevhere yüklenmesi ve bu yüklemce ondan kaldırılmasıyla elde edilir.<sup>70</sup> Bu yüklemce, eğer cevherin sadece *zâtî*, zatından ayrılmayan, özsel yüklemce ise mahiyeti, tanımı; onlar arasında en az bir *gayr-i zâtî* yüklem varsa niteliği, betimi verir. Önermelerin hedefi kıyastır. Kıyas, belirli kurallar çerçevesinde, iki önermeden zorunlu olarak üçüncünün çıktığı akilyürütmedir. Bu kurallardan en önemlisi, kıyasın nedenselliğini sağlayan orta teriminin, öncüllerde bulunuş sıralamasıdır. Bu sıralama kıyas şekillerini verir. Birinci şekle göre, orta terim, büyük önermede özne, küçük önermede yüklemce. İşte bu şekil, varlığı *ilmül-yakîne*, kesin bilgiye, hikmete dönüştüren burhanın<sup>71</sup> şeklidir. Gerçek bilginin biricik vasıtası olunca burhan da hikmet olarak isimlendirilmeye hak kazanır. Hikmet, *nefs-i nâtikanın* yetkinliğinin temel muhtevasını içerir. Değil mi ki onu kullanan, onunla bilgi üreten, hikmeti ortaya koyan *hakîm*di, filozoftu. Bununla birlikte bu noktada şöyle bir sorun baş gösterir: Bilgi, burhan dediğimiz biricik aletle elde ediliyorsa, edindiğimiz bilgiler aynı varlık alanına ait aynı tür bilgiyi mi yoksa farklı alanlara ait farklı bilgileri mi oluşturuyor? Tek yöntemle elde edilen bilgisel çokluğun ilkesi nedir? Örneğin Tanrı'yla, önümüzdeki şu masayla, soyut sayılar ya da davranışla ilgili bilgilerimiz aynı türden bilgiler midir? Yani Tanrı'nın bir hakikat olduğunu söylemekle şu elimdeki kitabın renginin kırmızı olduğunu ya da yalan söylemenin iyi bir davranış olmadığını

69 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, s. 8; İbn Sina böyle bir ayrımın lafzi ve faydasız bir tartışma olduğunu düşünür.

70 İbn Sina, diğer taraftan, önermeleri madde-suret ilişkisi içerisinde de inceler. Maddesi önermenin kavramları olan konu ve yüklemce. Şekli ise nicelik ve niteliğidir. Bizim buradaki adlandırmamız mantıksal değil ontolojik olduğu için incelememizde görecelik farkı vardır.

71 İbn Sina'ya göre burhan, varlık [inniyye] ve niçin [limmiyye] burhanı olarak ikiye ayrılır. Salt/mutlak burhan dediği her ikisini de verendir. Çünkü o, tabiattaki illiyet prensibine ve felsefenin araştırma sorusuna [lime] uygun olarak, orta terimin nedenlemesi sayesinde illiyeti ve varlığı elde eder. Orta terim, büyük terim küçük terimde varolma sebebi olursa, kıyasın sonucu zorunlu olarak kesin bilgiyi verir. Bununla birlikte kuracağımız kıyasın birinci şekilden bir kıyas olması ve öncüllerinin evveliyat, müşahadat, mucerrebât, hadsiyyat, mutevatirat gibi önermelerden oluşması gerekir. (İbn Sina, *İşârât*, s. 50.)

söylemek, aynı bilgi tekniğini kullandığımızı göre, aynı bilgi alanını mı oluşturuyor?

### 3. Teorik-Pratik Bilimler ile Tikel Bilimlerin İlkeleri

Farklı varlık alanlarını burhanla bilgiye, hikmete dönüştürmemiz onların aynı bilgi alanına ait oldukları anlamına gelmez. Aristoteles, birisi tarafından meydana getirilmiş olan (*made*) şeylerin ilkesinin onu meydana getirende bulunduğunu söyler. O şey ise ya akıl ya sanat ya da yetidir. Diğer taraftan eylemsel anlamda yapılan (*done*) şeylerin ilkesi de onu yapanda bulunur. O şey ise istençtir, iradedir.

İbn Sina, Aristoteles'in ikinci ilkesini temel alır: Şeylerin varlık ilkeleri bizim seçim ve edimimiz değilse, yani onların varlığı insan şuuru ve isteminden bağımsız<sup>72</sup> olarak meydana gelmişse, o şeylerin varlıklarının altındaki mahiyet, onların zatına tanıklık eden *theória*, *nazar*,<sup>73</sup> yani temayla, bakmakla, gözlemlemekle ve o gözlemden hareket ederek akıl yürütmekle bilinir.<sup>74</sup> Sırf gerçeği *-bilmek için-* bilmesi, akla, *theóriaya*, *nazâra* nispetle *theôretikê*, *nazarî*, yani teorik adını alma hakkını verir.

Tam tersine, şeylerin varlık ilkesi bizim seçim ve edimimizse, yani onların varlığı insan istemiyle ilişkili ise, akıl, o şeyin, yani en iyi edimin bilgisine *práksis*, *'amel*, yani eyleme ile, muâmele ile, bir edime ilişkin olandan hareket ederek aklyürütmeyle ulaşır. Burada iyiyi bilebilmek için, aralarında derecelendirmeler yapılabilecek eylemlerin [*amel*] olması gerekir. Kendilerine bakarak iyisini keşfetmeye çalışacağımız o *amellerin*, eylemlerin varlık ilkesi insandır.<sup>75</sup> Bir *práksise*, eyleme dayalı olarak iyiyi bilmesi akla, *pratikê*, *ameli*, yani pratik adını alma hakkını verir:

*"Teorik felsefenin gayesi, nefsi sadece bilmekle yetkinleştirmek iken pratik felsefenin gayesi sadece bilmekle değil, yapılacak olanı bilmek ve onu yapmakla yetkinleştirmektir. Şu halde teorik [felsefenin] gayesi, bir -eyleme bağlı olmayan- fikre kesin olarak inanmak iken pratik [felsefenin] gayesi bir eyleme ilişkin fikri bilmektir."*<sup>76</sup>

72 Şifa, Şifa: *Medhal*, s. 5; *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyyye*, (Tis'u Resâil içinde), Daru'l-Arab, s. 105.

73 Nazar aynı zamanda "kendisiyle bilinmeyenin bilgisine ulaşıldığı zihinde hasil olan şeylerin bir düzenidir." (Kadı Siraceddin el-Urmevi, *Metali'u'l-Envar*, tah ve çev: Hasan Akkanat ("Kadı Siraceddin el-Urmevi ve Metali'u'l-Envar, -Tahkik, Çeviri ve İnceleme-" basılmamış dok. tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2006) C.II, s. 2.

74 İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 6.

75 İbn Sina, Şifa: *Nefs*, tah: G. Anawati, S. Zayed, 1975, s. 185.

76 İbn Sina, Şifa: *Medhal*, s. 5; Krş: *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyyye*, s. 105.

Demek ki akıl, burhan dediğimiz kanıtlayıcı ilkeyle bilgiyi, bir yandan seçim ve edimden bağımsız olarak sırf bilme edimi açısından, diğer yandan bir edime ilişkin nitelik açısından, iyi açısından düzenliyor. O halde suretin akılda, bilinenin bilende ortaya çıkması demek olan bilgi de bu akıllara nispetle *theoretikê epistêmê*, *el-‘ilmu’n-nazarî* veya *praktikê epistêmê*, *el-‘ilmu’l-amelî* adını alır. Aristoteles *Topika*’da ve *Metaphûsika*’te üçüncü bir bilimi, *poiêtikê epistêmêyi*, poetik bilimi, üretime dayalı sınıflı bir bilimi yukarıdaki iki bilime dahil ederek üç tür bilimin olduğunu söyler.<sup>77</sup> Ancak İbn Sina, bu sonuncuyu ayrı bir bilim olarak görmez, onu pratik bilimlerin içine katar.<sup>78</sup> O halde İbn Sina düşüncesinde, nihai olarak, iki tür bilgi vardır: Pratik bilgi ve teorik bilgi.

### 3.1. *Risale fi Aksami’l-‘Ulûmi’l-Akliyye*’de Bilimler Sınıflaması

İbn Sina, *Risale fi Aksami’l-‘Ulûmi’l-Akliyye*’de, hikmeti varlık ve eyleme bağlı olarak ontolojiden temellendirirken, daha önce sözünü ettiğimiz epistemik imasından öte metafiziksel bir kaygı da gütmektedir. Bilimleri tesis ederken varlığın temel alınması, evreni ve Tanrı’yı açıklama iddiasında bulunan bir paradigmanın temel reaksiyonlarından. Varlık, temaşa aktının imkanı olarak, sayesinde varolanın müdrikeye açıldığı penceredir. Karşıdaki manzara, işte tam da o pencereyle idrak konusu olabilmektedir. Bu pencere ne kadar geniş ve netse o kadar çok manzaraya nazır olacaktır. Aynı şekilde varlık en tümel yüklemse, varlığın kendisine yüklem olacağı mahiyetler de varlık penceresi sayesinde en geniş episteme alanını oluşturacaktır. Bilimler, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Tanrısal bilginin nedenleyici aktı sayesinde açtığı ontik sahalardan faal akıl ve nefsi natıkanın işbirliğiyle tekrar bilgiye, soyut kavramlara dökülmesinden ibarettir. O halde bir bilimler sınıflaması projesinin, en tümel yüklem olan varlığı temel almadıkça, açıktır ki, Tanrısal ve evrensel varlığa tekabül eden bütün bilimleri incelemesi olanaksızdır. Farabi bilimler sınıflaması projesini sözkonusu ilkeye göre tamamlamış ve İbn Sina’ya hazır bir çerçeve bırakmıştı.<sup>79</sup> *Risale fi Aksami’l-‘Ulûmi’l-Akliyye* de İbn Sina külliyyatının bir parçası olarak benzer düşünsel yapılanmayı bünyesinde taşımaktadır. O,

77 Aristotle, *Topica*, trans. by: W.A. Pickard, (The Works of Aristotle) içinde, editor: D. Ross, Oxford 1928, 145a 15, 157a 15; *Metaphysics*, 1026a 20-33.

78 İbn Sina, *Şifâ: Nefs*, s. 37.

79 İlhan Kutluver, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İst. 1996, s. 158, 165.



bu eserinde, varlığı incelemeye hasrettiği bilimlerin teorik ve pratik ayrımını o varlığın fail ilkesine göre tespit ederek ortaya koyar. O ilke ise insan eylemidir ve mahiyete ait varlığın belirleyicisidir. Kısaca şu sorunun yanıtıdır: Duyulur dünyadaki mahiyetlerden hangisinin varlık ilkesi insan eylemidir, yapıp-etmeleridir ya da hangisinin varlık ilkesi insan eyleminden bağımsızdır?

Demek oluyor ki, İbn Sina, varolanı sırf varolması bakımından inceleyen *Metafizik*'e yine bir varlık ve ilke araştırma görevi vermektedir. O, bu sayede bilimler ayrımını ve tekil bilimlerin ilkelerini ortaya koyabilecektir. Çünkü bir yandan bilimler ayrımı diğer yandan tikel bilimlerin ilkesi gelip varlığa dayanmaktadır. Nitekim İbn Sina projesinde de varlık incelemesi epistemeye ilişkili olduğunda, soyut varlık araştırmasından tek tek bilimler araştırmasına dönüşür:

*“Dolayısıyla bu bilim [Metafizik], varolanın durumlarını, onun kısımları ve türleri gibi şeylerini inceler. Bu inceleme, Fizik’in konusunun başladığı alana ulaştığında [incelemeyi] ona; Matematik’in konusunun başladığı alana ulaştığında da [incelemeyi] ona bırakır. Diğerlerinde de durum aynıdır. Bu [alan] tahsisinden önce, örneğin bir ilkeyi, [bu bilimle] araştırır ve onun durumunu belirleriz.”*<sup>80</sup>

*Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Akliyye ve Şifa'nın Metafizik* bölümü bu uygulamanın en keskin örneğini oluşturmaktadır. İbn Sina özellikle *Metafizik*'te *Metafizik Bilimi*'nin ilke ve konularını anlatırken onun öncelikli konusunun “*varolması bakımından varolan*”<sup>81</sup> olduğunu, ikinci olarak da *Metafizik*'in “*tikel varlıkların durum incelemesini yapan tikel bilimlerin ilkelerini açıkladığını*”<sup>82</sup> öne sürmektedir. Demek ki bilimler sınıflaması, en azından başlangıçta, bir varlık ve ilke araştırması olarak *Metafizik*'in inceleme alanına ait oluyor. Peki ama bu incelemenin niteliği nedir? Varlığı

80 İbn Sina, *Şifa: İlahiyat I*, s. 13.

81 A.e., s. 7, 11; *Metafiziğin* konusu varlıktır. Ancak o, somut varolanı fiziksel ve mantıksal olarak değil, sırf varolması bakımından inceler. Onun günümüz Türkçesine ‘varlık bakımından varlık’ olarak çevrilmesi, başta öğrencilerimiz açısından anlaşılabilir bir hal almıştır. Çünkü varlık, dilimizde hem somut hem de soyut anlama gelmektedir. İşte yukarıdaki varlığın birincisi soyut, ikincisi somut olana işaret eder: Varolması bakımından varolan. Nedir bu söyleyişin anlamı? Önümüzde bir masa var. Onun maddesiyle tabiat bilimleri, uzunluğuyla aritmetik, şekliyle geometri, kavramsal oluşum süreciyle psikoloji, sırf kavramıyla mantık ilgilenir. Ama onun bir de varlığı vardır. İşte sırf varolması bakımından varlığıyla da *Metafizik* ilgilenir: Onun varlığı kendinden midir, başkasından mıdır? Yani zatıyla mı kaimdir yoksa başkasıyla mı? Dolayısıyla varlığı zorunlu mudur mümkün müdür? Aynı mıdır zihinsel midir? Varlığı mahiyetten önce midir yoksa sonra mıdır? Varlığı ezeli midir yoksa sonradan mıdır? Varlık ilkesi nedir?

82 A.e., s. 12.

insan eylemiyle ilişkili olup olmamasına göre ayırdığımız varolanlar hangi bilimlerce nasıl bir açıdan incelenmektedir?

Elimizdeki risalede bu soruların yanıtını bulabiliriz. Demıştik ki, bilimler, anlattığımız ayrıma bağlı olarak teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır:

I. Varlığı insan eyleminden bağımsız varolanların durumuyla ilgili olarak akılda kesin inancın oluşmasına dayalı bilimler, Fizik, Matematik ve Metafizik'ten müteşekkil teorik bilimlerdir. İbn Sina, bu risalede, Mantık'ı teorik bilimlere dahil etmez. Gerçi Mantık, risalenin son bölümünde, ayrı bir alana oturtulmaktadır. Onun akli bilimlere dahil edilip de onun bir bölümü olan teorik bilimlerden tecrit edilmesi ise Mantık'ın bir bilim mi yoksa alet mi olduğu şeklindeki –Medhal'de henüz gündeme gelen- bir tartışmadan<sup>83</sup> önceki durumu ima etmektedir. Çünkü İbn Sina, incelediğimiz risalede, Mantık'ın doğrudan bir alet bilimi<sup>84</sup> olduğunu düşünmektedir, ki bu nedenle Mantık'ı teorik bilimler içinde mütalaa etmemekte ama büsbütün bilimler sınıflaması dışına da atamamaktadır. Sözkonusu üç teorik bilimi ise somut yapıda olandan soyut yapıda olana doğru sırlalar. Bu sıralamada Fizik, aşağıda yer alır. Onu, orta bilim Matematik takip eder. En yüksek bilim de Metafizik'tir.

Düşünürümüz, tikel bilimlerin ilkelerini araştırmak bakımından incelemeyi yine Metafizik, yani varlık üzerinden sürdürür. Ama bu inceleme, diğer yandan, bir mahiyet incelemesi de olacaktır; dolayısıyla tanımın da hesaba katılması gerekecektir. Buna göre hem tanımı hem de varlığı madde ve hareketle ilişkili olan şeyleri konu edindiği için Fizik'i aşağı seviyede; varlığı madde ve hareketle ilişkili olmasına karşın tanımı o ikisiyle yapılmayan şeyleri konu edindiği için Matematik'i orta seviyede; hem varlıkları hem de tanımları madde ve hareketle ilişkili olmayan şeyleri konu edindiği için Metafizik'i üst seviyede değerlendirir.

a) Metafizik, temel bilim olmasıyla öncelikle zatları ve sıfatları inceler. Dolayısıyla varolanı varlığı bakımından inceleyen ve tikel bilimlerin ilkelerini araştıran bir bilim olması yanı sıra tümel anlamları, Tanrı'ya ve melek gibi ruhani cevherleri de inceler.<sup>85</sup> Metafizik'in altında yer alan yan

83 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, s. 8-9; İbn Sina günümüzde de yapılan bir tartışmayı *Medhal*'de ele alır ve *Mantık*'ın diğer bilimler açısından bakıldığında onun bir alet, kendi açısından bakıldığında ilkeleri ve konuları olması bakımından bir bilim olduğunu; bu tartışmanın nihai olarak felsefe açısından anlamsız olduğunu belirtir.

84 İbn Sina, *Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, s. 116.

85 A.e., s. 112; İbn Sina Metafizik'te tam olarak şöyle der: "O halde bu bilimin konularının bir bölümü, sırf malul varlık olmak bakımından malul varlığın sebepleri üzerine; bir bölümü o

bilim dalları ise vahyin inişini, ilhamı, mucizeyi, kerameti, eskatolojiyi, nefslerin nasıl mutlu olacağını, iyiliği, kötülüğü, ruhsal ya da bedensel kötülüğü inceler.

b) Varlığı madde ve hareketle ilişkili olmakla birlikte tanımı onlarla yapılmayan şeyleri inceleyen teorik bilimin Matematik olduğunu söylemiştik. Çünkü o, dörtgen, daire, küre, koni ve sayıyı incelemektedir. Maddesi her ne olursa olsun, şekillerin tanımları o maddeden bağımsız olur.

Matematik'in dört temel bilim dalı bulunmaktadır. Bunlardan Aritmetik, sayıları ve sayı türlerini; Geometri, çizgi, yüzey ve düzlem şekilleri ile onların sayısal ifadesini; Astronomi, elementleri, sayısal değerleri ve boyutlarını, feleklerin dönüşlerini; Müzik ise melodilerin ve müzik aletlerinin nasıl yapıldığını inceler.<sup>86</sup>

Bu temel bilim dallarının kendi içerisinde de yanbilim dalları bulunmaktadır: Aritmetik'in yanbilim dalları, toplama, bölme, cebir ve logaritma; Geometri'nin yanbilim dalları, yüzölçümü, mekanik, kaldıraç, tartılar, hassas aletler, optikler ve aynalar ile su taşımacılığı bilimleri; Astronomi'nin yanbilim dalları zic denilen astronomi tabloları ve takvimler; Müzik'in ise farklı ve değişik müzik aletlerinin yapımıdır.<sup>87</sup>

c) Hem varlığı hem de tanımı madde ve hareketle yapılan şeyleri inceleyen teorik bilim de Fizik'ti. Fizik ise feleklerin cirmlerini, dört unsuru, ustukusları ve madde ile bulunan durumları inceler. Bu durumlar da hareket, başkalaşım, dönüşüm, oluş-bozuluş ve değişik biyolojik niteliksel değişimlerdir. Fizik'in temel bilim dalları arasında Temel Fizik, Mineraloji, Meteorolojik Bilimler, Botanik, Zooloji ve Psikoloji yer alır. Temel Fizik, tabiatları, onların devinimlerini ve ilk devindiriciye kadar olan durumlarını; Meteoroloji, evrenin temel yapıtaşları ile onların kategorik hareketlenmelere bağlı değişimlerini, yersel ve göksel devinimlerle birlikte meydana gelen durumları; Mineraloji, madenleri; Botanik, bitkileri; Zooloji, hayvanları; Psikoloji de insanı inceler. Fizik'in yanbilim dalları arasında Tıp, astroloji, Feraset, Ta'bir, Tılsım, Nirinciyat ve Kimya bulunur.<sup>88</sup>

*varlığın arazları üzerine; bir bölümü tikel bilimlerin ilkeleri üzerinedir.” (Şifa:Metafizik I, s. 12-13)*

86 İbn Sina, *Risale fi Aksami'l-'Ulümi'l-Aklyyye*, s. 111-112.

87 A.e., s. 112; Aristotelesçi matematik için bkz.:L.P.Gerson, *Aristotle and the Other Platonists*, p. 235.

88 İbn Sina, *Risale fi Aksami'l-'Ulümi'l-Aklyyye*, s. 108-111.

II. Varlık ilkesi insan eylemesi olan varolanlar hakkındaki incelemeler ise pratik hikmetin sahasında yer alır. Teorik hikmetten farklı olarak pratik hikmet, varolanlara bağlı kesin inancın oluşmasını gaye edinmez. Onun gayesi, insan eylemlerinden iyi olanını saptamak için doğru görüşün ortaya konmasıdır. “Dolayısıyla amacı, sadece [salt olarak] görüş ortaya koymak değil, bir eylem nedeniyle görüş ortaya koymaktır. O halde teorik hikmetin amacı *doğru* iken, pratik hikmetin amacı *iyidir*.”<sup>89</sup> Pratik hikmet bir “iyi” incelemesi ise, bu inceleme insanın hangi eylemleri için geçerli olacaktır?

İbn Sina'nın bu konudaki söyleyecekleri seleflerinden pek farklı değildir. İnsan'ın bütün eylemleri üç alanda gerçekleşir ve bu üç alan tam da pratik bilimin üç ayrı sahasını oluşturur. Çünkü insan, bir insan olmak bakımından, öncelikle kendisine karşı sorumludur. Bu sorumluluk onun ferdi eylem sahasını belirler. Ama o, aynı zamanda 'birlikte yaşama'dan ayrılamadığı için sosyal bir varlıktır da. Böylece insan, üyesi olduğu topluluk ya da topluma karşı sorumludur. Şimdi o, ilkin, bir aile bireyi olması bakımından, ailenin diğer bireylerine karşı; ikinci olarak bir toplumun bireyi olması bakımından, toplumun diğer bireylerine karşı sorumludur. Bunlardan birincisi insanî, ikincisi ailevî, üçüncüsü ise yurttaşlık bilinci sayesinde gerçekleşir. Söz konusu bilinç ise üç alandaki bilimin ilkeleri ve konuları ışığında ortaya çıkar. İnsan olma bilincini Ahlak Bilimi ele alır. Sosyal varlık olma bilinci ise iki seviyede gerçekleşir. Mikro düzeyde, yani aile olma bilincini Ev İdaresi ya da Ev Ekonomisi; makro düzeyde, toplum olma bilincini Devlet İdaresi inceler.

a) Ahlak, hem bu yaşamında hem de ikinci yaşamında insanın eylemlerindeki ölçülülüğü ele alır. Böylece ona, iyi olması bakımından, ölçülü davranışları öğretir.

b) Ev İdaresi, ev halkının mutlu olacağı şekilde nasıl idare edilmesi gerektiğini inceler.

c) İbn Sina Devlet İdaresi altında yöneticilik ve yasama erklerini inceler. Yöneticilikle erdemli ve erdemsiz toplumların özellikleri öğrenilir. Yasama ile peygamberlik ve kanun yapma işlemleri ele alınır.<sup>90</sup>

### **3.2. Medhal, Metafizik ve Mantıku'l-Meşrikıyyin'deki Bilim Sınıflamaları**

*Medhal Kitabı*'ndaki bilimler ayrımı da ontolojiktir ancak varlık kapsamı pratik bilimleri de içine alacak denli genişlediği için daha tümel

89 A.e., s. 104.

90 A.e., s. 107-108.

bir incelemeye dönüşür. İbn Sina burada, “*felsefenin gayesinin insan çabası ölçüsünde her şeyin hakikatini öğrenmesi*”<sup>91</sup> olduğu tanımından hareketle felsefeye konu olan ontik alanlara geçiş yapar, o alanı oluşturan varolanları, varlık nedeninin insanla ilişkili olup olmaması bakımından iki kısma ayırır. Varlığı bizim seçim ve edimimizden bağımsız varolanları, -fizik ve metafizik ayırımına raci olan- hareketle, dolayısıyla maddeyle ilişkili olup olmaması bakımından kimi ayrımlara gider. Nihayetinde *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyiye*'de sözü edilen varolanın madde ve hareketle ilişkisi üzerine dayalı üçlemeyi takip eder. Pratik hikmet ise bir eyleme ilişkin fikri bilmek ve onu uygulamak bakımından tıpkı *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyiye*'deki üçlü bilim tasnifini içerir.

*Şifa'nın Metafizik Kitabı*'nda daha önce yapılan ayrımlara atıf vardır ve inceleme o atıflar üzerinden yapılır. Onun referansları yukarıda incelediğimiz iki eserinden başkası değildir.<sup>92</sup> Buna göre, nefsin teorik kuvvesinin -aklın bilfiil olmasıyla- yetkinleşmesini istediğimiz şey teorik olandır. Bu, tasdikî ve tasavvurî bilginin meydana gelmesiyle olur. Ancak o bilgiler, kesinlikle mahiyeti bakımından bizim eylemlerimiz ve hallerimiz olan şeylere bağlı değildir. O halde teorik bilgi, bir düşünce ve inancın oluşmasını amaçlar. Pratik olanı ise, ilkin, bizim eylemlerimize bağlı tasavvurî ve tasdikî bilginin oluşmasıyla teorik kuvvenin mükemmelleşmesini; nihayet sırf bu sayede ahlakla pratik kuvvenin yetkinleşmesini istediğimiz bilimdir.<sup>93</sup>

*Metafizik*'te de hem teorik hem de pratik bilim üçer bölümdür. Fizik, cisimleri hareketli ve durağan olmaları bakımından konu edinirken, sırf bu bakımdan onlara bizzat arız olan arazları inceler. Matematik, ya bizzat maddeden soyut bir niceliği ya da nicelikli bir şeyi konu edinirken sırf nicelik olması bakımından niceliğe arız olan halleri inceler. Dolayısıyla tanımında madde ve hareket kullanılmaz.<sup>94</sup> Metafizik ise tanım ve varlık bakımından maddeden tamamen ayrı olanları inceler. Bu durumda onun araştırma konusu dört kısımdır:

“*Bir kısmı maddeden ve madde ile ilgili şeylerden tamamen uzaktır. Bir kısmı madde ile karışıktır ama bu karışım, önce gelen varedici sebebin karışık olmasıdır ve madde o şeyin varedicisi değildir. Bir kısmı tıpkı illiyet ve birlik*

91 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, s. 5.

92 Bu atıf daha çok *Risale fi Aksami'l el-'Ulûmi'l-Aklyiye*'yedir. Çünkü Matematik ve özellikle Metafizik Bilimi'nin tanımı her iki eserde de harfi harfine aynıdır.

93 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 2.

94 A.e., s. 8.

gibi, kimi kez maddede bulunabilir kimi kez de bulunmayabilir. Bunların mahiyetleri açısından ortak olan husus, gerçekleşmede maddenin varlığına muhtaç olmamalarıdır. Yine tamamının ortak olduğu husus, (...) varlığını maddeden edinmiş olmamalarıdır. Bir kısmı da hareket ve durağanlık gibi maddi şeylerdir. Ancak o şeylerin maddedeki durumları bu bilimle araştırılan bir durum değildir. Aksine onlar, sahip oldukları varlık bakımından araştırılmaktadırlar. O halde bu bölüm diğerleriyle birlikte ele alındığında şu açıdan ortak olurlar: [Metafiziksel] araştırma, 'varlık'ın maddesiz kaim olduğu bir anlam açısındanadır."<sup>95</sup>

Düşünürümüz *Metafizik Kitabı*'nda Mantık'a hemen Matematik incelemesinden sonra yer vermesine karşın onu üçlü teorik bilimin içerisine dahil etmez. Ona göre Mantık'ın konusu, birinci akledilir anlamlar üzerine oturtulan ikinci akledilir anlamlar, yani kavram ve önermelerdir. Zatı bakımından duyulurların dışında oldukları için<sup>96</sup> onları maddesel ilişki içerisinde değil de bilinmeyenden bilineye nasıl ulaştırdığı yönünden inceler.<sup>97</sup>

İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de ise daha tümel bir ilkedden hareket eder, üçlü bilim tasniflerini terk ederek hem teorik hem de pratik bilimleri dörde çıkarır<sup>98</sup>. O, bu eserinde, öncelikle bilimlerin zaman karşısındaki varoluş sürecini dikkate alır. Kimi bilgiler kısa zamanda kaybolur gider kimileri ise öyle değildir. Öyle görünüyor ki, böyle bir düşünce, bilimlerin varoluş mücadelesi olarak değil, onların maddeden daha soyut ve tümelliğinin daha geniş olması şeklinde okunmalıdır. Çünkü tikel bilgi, varolanın zamansal aşımına bağlı olarak en çabuk değişen bilgidir. Bilgi, maddeden ne kadar uzak ve ne kadar tümel ise, daha çok varolana daha uzun süreli olarak yüklem olacak demektir. İbn Sina, bu açıklamanın sonunda, doğal olarak, bütün zamanları kapsayan bilgilerin hikmet olduğu sonucuna varacaktır. Bütün zamanlar için geçerli olan hikmet, ya sayesinde evrenin fiziksel, matematiksel ve metafiziksel bilgisinin öğrenildiği bir bilimdir ya da o bilimleri öğrenmeye yardımcı alet bilimidir. İbn Sina, nihayet, *Medhal*'de bilimler sınıflamasına dahil etmediği; *Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye*'de dahil etmemesine karşın bir konu olarak ele aldığı mantığı, daha tümel bir incelemeyle *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de hem bilimler

95 A.e., s. 13.

96 A.e., s. 10.

97 A.e., s. 9.

98 İbn Sina'nın *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de hem incelemeyi daha tümelleştirmesi hem teorik bilimlere ontolojiyi ayrı bir bilim olarak dahil etmesi hem de bilimler sınıflamasını tümellik açısından incelemesi rastlantı olmasa gerektir.

sınıflamasına yerleştirmiş hem de onu konu olarak ele almıştır. Ancak bundan daha önemlisi, teorik bilimlerin sayıca dörde çıkmasının mantıkla değil, Ontoloji (*el-‘ilmu’l-küllî*) ile olduğudur. Evet, Aristoteles *Metafizik*'te,<sup>99</sup> kendisi de *Medhal*'de, *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Akliyye*'de ve *Metafizik*'te, üç temel teorik bilimden (fizik, matematik ve metafizik) söz ediyordu. Buna ilave olarak o, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, bu bilimlere bir de Ontoloji'yi dahil ederek teorik bilimlerin sayısını dörde çıkarıyor. Aslında bu bilim, İcî, F. Râzî, Ebherî, Urmevî, Beydâvî gibi sonraki düşünürlerin İbn Sina'dan esinlenerek hemen Mantık'tan sonraya ya da İlahiyat'tan önceye yerleştirdikleri *el-'Umûru'l-'Âmme* bölümünden başkası değildir. İbn Sina'nın ayrımı, *Şifa*'nın *Metafizik Kitabı*'nın ilk makalesinin ilk dört faslında, metafiziğin tesisi ve incelenmesi sırasında kendini hissettirir. O, Aristoteles gibi, metafiziği, elbette varolanın sırf var olması bakımından, ilk ilkeler ve nedenleri bakımından ve İlk'in varlığı ve nitelikleri bakımından incelenmesi olarak görmektedir. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak, İlk, evrenin ve insanın tesisinde vazgeçilmez bir unsur olduğundan, böyle olduğu için de tümel kavramların incelemesinden farklı olacağından, O'na özel bir inceleme alanı olması gerekir. Gerçi bu konuda Meşriki Hikmet'in de söyleyeceği bir takım şeyler olmalıdır. İşte İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, genel kavramları ve ilkeleri, İlk'in meselelerini incelediği İlahiyat'tan ayırarak Ontoloji altına yerleştiriyor.<sup>100</sup> Bu sınıflamayı müteahhirûn dönemi düşünürleri de kimi detaysal değişikliklerle takip ediyor.<sup>101</sup> Buna göre teorik bilimler, Fizik (*el-'ilmu't-tabîa*), Matematik (*el-'ilmu'r-riyâzî*), Ontoloji (*el-'ilmu'l-küllî*) ve İlahiyat (*el-'ilmü'l-ilâhî*) olmak üzere dört tanedir.

Pratik hikmet tasarımı, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, teorik hikmet gibi, bütün zamanlar için geçerli olması bakımından ele alınır. Ancak benzerlik sadece tanım bakımından değil sayı bakımından da geçerlidir. Pratik hikmeti daha önce sözünü ettiğimiz eserlerinde üç bilim olarak inceleyen İbn Sina, bu eserinde o üçlemeyi terk eder ve dörde çıkarır. Gerçi bu

99 Aristotle, *Metaphysics*, 1026a 5-30.

100 İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 7.

101 Yukarıda bir kısmını saydığımız müteahhirûn düşünürler, ilgili eserlerini genellikle İbn Sina'nın *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de belirlediği şekilde düzenlemişlerdir. Öncelikle Mantık'ı incelemişlerdir. İkinci olarak Ontoloji'ye denk düşen Genel Kavramlar'ı (*el-'Umûru'l-'Âmme*); üçüncü olarak, içerisinde dokuz kategorinin, illiyetin, hareketin ve zamanın tartışıldığı Arazlar'ı; dördüncü olarak, beş cevherin (cisim, madde, suret, nefis ve akıl), cevherlerin oluşmasının, mevcut evrenin unsurlardan nasıl oluştuğunun ve psikolojinin tartışıldığı Cevherler'i; beşinci olarak da Tanrı ile ilgili tartışmaların yer aldığı İlahiyat'ı incelemişlerdir.

dörtlemesi, daha önce hiç sözünü etmediği bir bilimi ilave etmekle sağlanmamıştır. İlgili diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de Ahlak ve Ev İdaresi'ni aynı şekilde bir bilim olarak korurken, Devlet Yönetimi'ni yönetici ve yasa açısından iki ayrı bilim şeklinde düzenler. Bunlardan birincisi “meşru kanunu gözeten, yerine getiren ve koruyan”<sup>102</sup> olması bakımından Yöneticilik'tir, ki günümüz yürütme erkidir. Diğeri de devletin hangi kanun ve kurullarla “nasıl yönetilmesi gerektiği”<sup>103</sup> bakımından anayasal hukuktur, ki bu da günümüz açısından yasama ve yargı erkidir. İbn Sina, dönemindeki anlayışa uygun olarak, yasama ve yargı içerisine İslam Hukuku'nu dahil ediyor. İslam Hukuku'nu dahil etmekle de onu oluşturan temel dini bilimlere de kapı aralamış oluyor. Aslında bu bir kapı aralama değil, Kutluer'in de dediği gibi, dinin bilimler içinde, diğerlerinden ayrılmaz şekilde, net olarak konumlanışıdır.<sup>104</sup>

#### 4. Sonuç

İslam Felsefesinde hikmet, burhanın onayını almış bilimler toplamı olarak hem bu dünyanın hem de öbür dünyanın mutluluk kaynağıdır. İnsan, evrende varolanları burhanla bilmediği, bildiğini ise eylemlerine yansıtmadığı sürece kesin bilgidен ve Tanrısal inayetten uzaklaşmış olur. Çünkü Tanrı, bir temaşa nesnesi olması bakımından, bilgisini varlık penceresinde açmıştır. Kendisinin ve diğer hakikatlerin bilgisini, o varlık penceresinde, nefs-i natıka'nın temaşa atkına sunmuştur. Aslında ontik ilkesi olduğu o varlıklar hiyerarşisi, Tanrı'nın yukarıdan, ulvi âlemden, nefs-i natıkaya uzattığı bir merdivendir. İnsan, bir yandan o varolanları epistemeye dönüştürerek yine onların varlık öncesi (ilahi) tümel yapısını kazanmaya çalışır, diğer yandan o varolanları basamak şeklinde kullanarak Tanrısal zatın bilgisine kadar ulaşmaya çalışır. Varlık şifrelerini burhanla ne kadar bilgiye dönüştürebilir ve bilgisi mukabilindeki değerler sistemini ne kadar yaşama geçirebilirse, bu dünyadaki mutluluğu kadar öte dünyada meleksel-akıl olarak Tanrı temaşasını hak kazanır. Ancak bunun ön şartı teorik ve pratik bilimleri bilmesidir. O halde bilimleri öğrenmek kadar hangi bilimleri öğrenmek de önemlidir. Bunun yolu ise doğru ve hakiki bir bilimler sınıflamasından geçer. Bütün İslam filozoflarının temel gayelerinden birisi de budur.

102 İbn Sina, *Mantukü'l-Meşrikiyyîn*, s. 7.

103 A.y.

104 Kutluer, a.e., s. 165.