

İBN SİNA'NIN KAVRAM ANLAYIŞI

*Hidayet PEKER**

ÖZET

Kavram, İbn Sina'nın epistemolojisinde merkezi bir konumdadır. O, kavramı elde edilişleri, meydana getirilişleri açısından psikolojisinde, yapıları ve işlevleri yönüyle de mantığında ele alıp incelemektedir. Bu çerçevede kavram, daha çok tanım ve benzerleri (resm) ile olan ilişkileri boyutuyla analiz edilmektedir. Bu çalışmada, İbn Sina'nın kavram anlayışı, kavram-tanım; kavram-mahiyet ve varlık ile kavram -sorular (mesail-metalib) ilişkileri çerçevesinde incelenmeye tabii tutulmuştur.

SUMMARY

The Place of Concept in Avicenna's Epistemology

Avicenna's view of concept has a central place and function in his epistemology. What he said concerning 'concept' constitutes a point tying his psychology and logic to each other. According to Avicenna concept is the first knowledge and it is obtained in definition and description. The main subject of this article concerns in disclosing the relations between concept and definition, concept and description, concept and essence.

İbn Sina, yaşadığı hayat, ortaya koyduğu düşünceler ve bu düşüncelerini yansıttığı eserleriyle İslam Düşüncesinin kendinden sonraki dönemlerinde adından en çok sözü edilen düşünür olma özelliğini almayı hak etmiştir. Onun bu özelliği, bir yandan farklı referansları kendi felsefi sistemi içerisinde oldukça başarılı bir şekilde birleştirmesinden, diğer yandan da bunu, dahiyane bir üslup ve yöntemle ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Onun felsefi sistemi içerisindeki en önemli konulardan birisi de hiç şüphesiz ki bilgidir. O,

* Yard. Doç. Dr., U.Ü. İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

her ne kadar sistematik bir bilgi teorisi geliştirmese de, psikoloji ve mantığa dair yazılarında bilgi konusunun etrafıca ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda, bilginin iki unsuru olan kavram ve önermeler de filozof tarafından yeterli bir analize tabii tutulmuştur.

İbn Sina kavram ve önermeleri hem nefisle, hem de mantıkla ilgili yazılarında ele almaktadır. Onun psikolojisi ve mantığını birbirine bağlayan en önemli nokta da burasıdır. Onlar, nefisle ilgili yazılarda elde edilimleri, meydana getirilimleri; mantıkta yapıları ve işlevleri açısından incilenmektedir. Bir başka ifadeyle, nefisle ilgili yazılarda bilginin imkanı, sınırı, kaynağı gibi konular ele alınırken, mantıkta bilginin değeri konusu ortaya konulmaktadır.

Filozofa göre "*her bilgi ve marifet ya tasavvurdur, ya da tasdikdir*"¹. Aynı şekilde, bir şey iki şekilde bilinir: Birincisi tasavvur etmek, ikincisi ise tasavvurlarla tasdikte bulunmaktır. Tasavvurda, bir şey hakkında doğru (sıdk) ya da yanlış (kizb) herhangi bir yargıda bulunmaksızın, o şeyin sadece ismi ve anlamı zihinde yer eder. Buna karşılık tasdikte, kavramlar arasında "böyledir" veya "böyle değildir" türünden yargılar söz konusudur. Bu durumda tasavvurda hiçbir şekilde bir yargı söz konusu değilken, tasdikte mutlaka en azından iki tasavvur arasında doğru veya yanlış (olumlu-olumsuz) bir yargının bulunması gerekmektedir. Doğrulama-olumlama (tasdik), tasavvur edilen suretin nesnesine uygunluğunu (mutabakat) dile getirirken; yanlışlama-olumsuzlama, tasavvur edilen suretin nesnesine aykırılığını ifade eder².

Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasında tasavvur, herhangi bir kavrama karşılık gelirken; tasdik, kavramlarla oluşturulan ve bilgisel değeri düşünüldüğünde analitik ve sentetik, yapısı düşünüldüğünde basit ve bileşik önermelerdir³ Bilginin ikin unsurundan

¹ *İbn Sina*, en-Necat, nşr. Muhyiddin Sabri Kurdî, Kahire 1938, s. 3.

² *İbn Sina*, eş-Şifa, Mantık I, Medhal, nşr. C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvanî, Kahire 1952, s. 17.

³ Analitik önerme: "A A'dır", "Tüm üçgenler üç açılıdır" ya da "Tüm dörtgenler dört kenarlıdır" türünden, doğruluğunu inkar etmenin kişinin kendi kendisiyle çelişkiye düşmesiyle eş anlamlı olduğu, sözcüklerinin tanımları ve bir bütün olarak anlamları verildiğinde zorunlu olarak doğru olan önerme". *Cevizci, Ahmet*, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 404.

Sentetik önerme "yüklemi öznede içerilmeyen, değillesmesi mantıksal bir çelişkiye yol açmayan yargı ya da önerme", *Cevizci*, age, s. 460.

Basit önerme "bir özne, bir yüklem ve kopuladan meydana gelen önerme", *Cevizci*, age, s. 65.

Bileşik önerme "iki ya da daha fazla sayıda basit ya da kategorik önermeye ayrılabilen önermedir. Bileşik-önermeler "ve", "ya da", "ise", "ancak ve ancak" gibi mantıksal bağlarla birbirine eklenen basit önermelerden meydana gelir", *Cevizci*,

biri olan kavramı, İbn Sina'nın tanım, mahiyet-varlık ve sorular (metalib) hakkındaki görüşleri çerçevesinde tahlil etmeye çalışacağız

İbn Sina'ya göre "kavram ilk bilgidir ve tanım (hadd) ve benzerleriyle elde edilir; insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi"⁴. "Tanım bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür... Ve bir şeyin yakın cinsi ve ayrımmının (fasıl) birleştirilmesiyle elde edilir"⁵. Mesela insan için, yakın cinsi olan "canlı" kavramı ve ayrımı (fasıl) olan "düşünmek" kavramı ona yüklenerek "insan düşünen bir canlıdır" şeklinde bir tanım elde edilir. Bu tür tanımlara "tam tanım (haddi tam)" denilmektedir. Tanımın benzerlerinden kasıt ise "resm"dir. "Resm, bir şeyin cinsi ve özelliği (hâssa) ile yapılan tanımdır". Mesela "insan iki ayağı üzerinde yürüyen bir canlıdır" şeklindeki bir tanım, resm türünden bir tanımdır.⁶ Burada, birşeye onun cinsini ifade eden "canlı" ve özelliğini ifade eden "iki ayak üzerinde yürümek" yüklemeleri eklenerek resm türünden bir tanım meydana getirilmiştir.

Burada şu konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir: İbn Sina'nın "kavram ilk bilgidir ve tanım ve benzerleriyle elde edilir" ifadesindeki "elde etmek" sözünün kesinlikle, psikolojik bir süreci ifade eden "meydana getirme-oluşturma" olarak anlaşılmasıdır.

age, s. 75. Ayrıca bkz. Öner, Necati, Klasik Mantık, Ankara 1970, s. 46 vd. Analitik kavramı İbn Sina'daki "kendiliğinden açık-seçik bilinen (beyyinen bi nefsihi)" ifadesinin karşılığı olarak aldık. Bkz. *İbn Sina, eş-Şifa*, Mantık III, Burhan, nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Kahire 1954, s. 72; *İbn Sina, eş-Şifa*, Tabiiyyat II, Nefs, nşr. C. Anawâti-Said Zayed, Kahire 1975, s. 197; en-Necat, s. 182; *İbn Sina*, Risale fi'n-Nefs ve Bekaiha ve Meadiha, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Ahvalü'n-Nefs, Kahire 1952, s. 87. Mesela "bütün parçadan büyüktür" ve "insan düşünen canlıdır" önermeleri analitik (beyyinen binefsihi) özelliktedir. Sentetik kavramının İbn Sina'nın bilgi terminolojisinde doğrudan bir karşılığı yoktur. Ancak İbn Sina analitik önermelerden başka "tümevarım ve deneyle bilinen (beyyinen bi'l-istikrâ ve't-tecrübe)" önermelerin de var olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Burhan, s. 72. kanatimizce tümevarım ve deneye dayanan önermelerin yanında burhanın dışındaki kıyaslarla elde edilen bütün önermeler sentetiktir. Yapılan açıısından ele alındığında İbn Sina basit önermelere yüklemli önermeler; bileşik önermelere de şartlı önermeler demektedir. Bkz. *İbn Sina, eş-Şifa*, Mantık II, Kıyas, nşr. Said Zayed, Kahire 1964, s. 231 vd; *İbn Sina*, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992, s. 224 vd.

⁴ en-Necat, s.3; Ayrıca bkz. Burhan, s. 51.

⁵ *İbn Sina*, Risale fi'l-Hudud, Tis'u Resâil, Kahire 1908, s. 78.

⁶ el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 204 vd.; Hudud, s. 78. İbn Sina tanımları, tam tanım (haddi tam), eksik tanım (haddi nâkis), tam resm ve eksik resm olmak üzere dörde ayırmaktadır. Geniş bilgi için bkz. el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 202-212 ve ilgili yerlerdeki Tusî şerhi. Biz bundan sonra bu dörtlü ayrımı sadece tanım (had) ve resm olarak ifade edeceğiz,

Kavramların tanım ve benzerleriyle "elde edilmeleri", belirli bir soyutlama sonunda meydana getirilen genel müfret kavramların anlamlı kılınmasıdır.

Kavram "genel müfret (külli müfred)" bir idraktır. "*Genel müfret ise, bir anlama delalet eden ancak o anlamın hiçbir parçasına (cüz) delalet etmeyen lafızdır*"⁷. Mesela "insan" lafzı bir anlama delalet eder. Bu lafzı "in" ve "san" şeklinde kendisinin iki parçasına delalet etmektedir diye düşündüğümüz takdirde ya tek başına "insan" lafzı bir anlama delalet etmeyecektir, ya da mesela "in" in nefse "san" ın da bedene delaletinin düşünülmesinde olduğu gibi "insan" anlamının iki parçası olmayan iki anlama delalet edecektir. İkinci şekildeki gibi düşünülse dahi "in" ve "san", "insan" lafzının iki ayrı parçası kaldıkları müddetçe "insan" lafzından anlaşılan anlama kesinlikle delalet edemezler⁸. Dolayısıyla "insan" lafzı kavram olarak yani genel müfret lafız olarak ele alındığında kendi içinde barındırdığı Ali, Mehmet, Ayşe vs. gibi bireylerin hiçbirine bire bir delalet etmeksizin, onların herbirinin ortak olduğu "insanlık" anlamına delalet eder.

Ancak kavramların genel müfret olarak belirlenmeleri yine de onların anlamlarını ortaya koyamamaktadır. "İnsan" lafzını sadece genel müfret olarak düşünürsek, onun ne olduğunu bilemeyiz. Yani bu şekildeki "insan" kavramıyla, onun "canlı", "düşünen", "gülen", "oturan" vb. gibi birtakım anlamlara delalet ettiğini bilemeyiz. Bundan dolayı genel müfret lafızlara, özsel (zatî) ve özsel olmayan (arazî) nitelikleri ekleyerek onları anlamlı kılabiliriz.

İbn Sina'ya göre özsel (zatî) "*bir şeyin mahiyetinin tesbitinde kendisine ihtiyaç duyulan ve o şeyin hem mahiyetine dahil olan, hem de mahiyetinin bir parçası durumunda bulunan yüklemdir. İnsan için 'cisim', üçgen için 'şekil' bunlara örnektir*"⁹. Özsel olmayan (arazî) ise, bir şeyin hem mahiyetine dahil, hem de mahiyetinden bir parça olmayan ancak onun mahiyetiyle birlikte bulunan yüklemeldir. Bunlar da "zorunlu (lazım)" ve "zorunlu olmayan (gayr-ı lazım)" şeklinde ikiye ayrılırlar. Birincisi "*sürekli bir şeyin mahiyetiyle beraber bulunur ki, üçgenin 'iki dik açıya eşit' olması buna örnektir*"¹⁰. İkincisi ise "*bir şeyden (onun mahiyetinden) ayrı olması mümkün olabilen yüklemeldir, insan için 'oturmak', 'ayakta olmak' vs gibi*"¹¹. İşte genel müfret bir anlamı, yukarıda belirttiğimiz özsel ve özsel olmayan nitelikleri yükleyerek kavrayabiliriz. Bu durumda kavranabilir, bilinebilir

⁷ Medhal, s. 25; en-Necat, s. 6; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 143.

⁸ Medhal, s. 25, en-Necat, s. 5.

⁹ el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 151; Ayrıca bkz. Medhal, s. 31 vd; en-Necat, s. 6-7.

¹⁰ el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 158-159; Ayrıca bkz. Medhal, s. 33 vd; en-Necat, s. 7.

¹¹ el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 166; Ayrıca bkz. Medhal, s. 33 vd; en-Necat, s. 7.

bir kavram; ya özsel genel müfred (müfred küllî zatî), ya da özsel olmayan genel müfred (müfred küllî arazî) şeklinde ifade edilebilir.

Bir başka ifadeyle bir kavramı bilinebilir, kavranabilir kılmak için onu mutlaka beş genel olarak bilinen cins, tür (nev'), ayırım (fasıl), özellik(hâssa) ve ilinek (araz) gibi yüklemelerden biriyle ifade etmek gerekir. İbn Sina'nın, mantığı tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırıp, beş geneli* tasavvurât bölümüne dahil etmesinin sebebi de budur. Beş genelden cins ve ayırım bir şeyin özsel niteliklerini verirken, özellik ve ilinek bir şeyin özsel olmayan niteliklerini belirtmektedir. Bir şeye bu yüklemeleri ekleyerek kavramak da tanım ve benzerleriyle gerçekleşmektedir. İşte kavramların, tanım ve benzerleriyle "elde edilmesi" bu anlamdadır.

İbn Sina'nın genelde bilgi, özelde kavram, anlayışının daha da açıklık kazanması için tanım ve mahiyet-varlık ilişkisinin belirlenmesi gerekir. Bu, aynı zamanda "Biz neyi-neleri bilebiliriz ve kavrayabiliriz ya da kavramlar ilkin hangi türden objelerden hareketle elde edilir?" sorusunun cevabını da verecektir. Hem fizik, hem de metafizik dünyanın bir üyesi olarak insanın, kendini yetkinleştirebilmesi için her iki alana ait bilgileri elde etmesi gerekmektedir. Ancak bu alanların ontolojik bir tasviri yapılmadan onlara dair bilginin karakterini ortaya koymak oldukça zordur. Çünkü "biz nesnelere bilmek istersek, onları zorunlu olarak kavramsal düzeyde ifadeye ihtiyaç duyarız"¹². Ancak bilmemize konu olan, başka bir ifadeyle ilkin kavramsal düzeyde ifadeye ihtiyaç duyduğumuz bu nesnelere nelerdir? Bu sorunun cevabını mahiyet-varlık ilişkisini kısaca tasvir ederek vermeye çalışacağız. Çünkü, kavramlar tanımlarla elde edilmektedir ve de "tanım, mahiyete delalet eden şeydir"¹³.

Mahiyet konusu daha çok mahiyet-varlık ilişkisi çerçevesinde ontolojik bir problem olarak İbn Sina'nın metafiziğini ilgilendiriyorsa da, az önce de belirttiğimiz gibi nelerin-nasıl bilinebileceği problemi çerçevesinde aynı zamanda onun mantığı ve epistemolojisini de ilgilendirmektedir.

İbn Sina mahiyeti üç tarzda ele almaktadır:

1. "*Herhangi bir varlığa izafe edilemeyen mahiyet*"¹⁴ ki, bununla "salt mahiyet" kastedilmektedir. Bu yönüyle mahiyet ne zihinsel ne de dış dünyada bir varlığa sahiptir.

2. "*Dış dünyadaki (a'yân) mahiyet*"¹⁵. Bununla da tekil varlıkların mahiyeti kastedilmektedir.

¹² Medhal, s. 15.

¹³ İbn Sina, eş-Şifa, İlahiyat I, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960, s. 344; "Tanım, birşeyin mahiyetine delalet eden sözdür" el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 204.

¹⁴ Medhal, s. 15.

¹⁵ A.y.

3. "*Kavram halindeki mahiyet*"¹⁶ ki, bununla da mahiyetin zihni varlığı kastedilmektedir.

Ancak burada şunu hemen belirtelim ki, mahiyetin salt, dış dünyada ve zihinde ele alınması, üç çeşit mahiyetin var olması anlamında değildir. Bunu tek bir mahiyetin üç tarzda ele alınması olarak görmek gerekir¹⁷.

Biz bir şeyin mahiyetini dile getirirken ya dış dünyadaki tekil varlıkların mahiyetinden, ya da mahiyetin zihni varlığından bahsedebiliriz. Her iki durumda da mahiyetin somut varlığından bahsedilemez. Çünkü birinci durumda, mahiyet tek tek nesnelere var olmuştur. Dolayısıyla tek tek nesnelere, somut gerçeklik dünyasının mahiyetinden değil, varlığından bahsedilebilir. Bir başka ifadeyle tekil varlıkların mahiyeti değil, varlığı vardır; ya da mahiyet, tekil varlıklarda "varlık" olarak somutlaşmıştır.

İkinci durumda, mahiyetin zihindeki varlığı somut bir var oluş değildir. Böyle bir durumda mahiyet, kendi varlığından önce varlık kazanmış olur ki, bu saçmadır. Mahiyetin zihinsel varlığından bahsetmek, varlığı çeşitli nitelikleriyle zihinde kavramak demektir. Bir şeyin zihnen kavramak ise, ona zihinde varlık vermekle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre mahiyeti varlıktan ayrı olarak düşünmek ancak zihinsel planda gerçekleşmektedir.

Mahiyetin hangi anlamlara geldiği ve mahiyet-varlık ilişkisine dair bu kısa açıklamadan sonra, tanımın mahiyetle olan ilişkisine geçebiliriz. Çünkü "*tanım (had), bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür*"¹⁸ ve aynı zamanda "*bir şeyin tanımı, onun özünü (zat) oluşturan bütün unsurlara delalet eder*"¹⁹. İbn Sina'nın burada "özü oluşturan unsurlar" dediği, bir şeyin cinsi ve ayrımıdır. O halde bir şeye cinsi ve ayrımı eklenerek, onun tanımı elde edilir ki, bu tanım da mahiyete işaret eder. Daha önce verdiğimiz örneği ele alırsak, "insan" kavramına onun cinsini gösteren "canlı" ve ayrımına işaret eden "düşünen" özsel niteliklerini ekleyerek "insan düşünen canlıdır" gibi bir tanıma ulaşırız. İşte bu,

¹⁶ A.y. İbn Sina'da mahiyet kavramının anlamı ve mahiyet-varlık ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. *Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 74 vd; Aynı yazar, "Mahiyet-Varlık Ayrımı", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler), Ankara 1984, s. 139-166; *Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna"*, Medieval and Renaissance, vol. IV, The Varburg Institute, London 1958, p.1-16; *Izutsu, Toshihiko, İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan yayınları, İstanbul 1995, s. 141-145.

¹⁷ İbn Sina mahiyetin üç tarzda ele alınmasına "itibârâtü's-selâse" demektir. bkz. Medhal, s. 15; "İtibâr kelimesi, bir şeye subjektif tarzda bakma anlamına gelmektedir. Yani itibar, aklın analitik faaliyetlerinin bir ürünüdür". *Izutsu, age*, s. 144-145.

¹⁸ el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 204.

¹⁹ eş-Şifa, İlahiyat I, s. 245.

mahiyeti ortaya koyan bir tanımdır. Bu aynı zamanda "insan" şeklideki genel müfret bir kavrama özsel niteliklerini ekleyerek bilinir kılmaktır. Bu durumda mahiyeti ortaya koyan tanım, bir kavramın özsel genel müfret (müfred küllî zâtî) şeklinde ifade edilmesidir²⁰.

Fakat kavramın oluşturulmasına dair daha önceki açıklamalara dönecek olursa, onun aynı zamanda tanımın benzerleriyle de elde edildiği hatırlanacaktır, ki bu da resm türünden bir tanımdır. Resm, bir şeyin doğrudan mahiyetini değil, varlığını gösteren niteliklerle yapılır. Bu ise, bir şeye onun özsel olmayan (arazî) niteliklerini ekleyerek gerçekleşmektedir. Mesela, "insan" kavramına "gülmek" niteliğini ekleyerek "insan gülendir" gibi bir tanıma (resm) ulaşıyoruz. Bu aynı zamanda "insan" şeklinde ifade edilen genel müfret bir kavramın, ona özsel olmayan niteliklerini ekleyerek bilinir kılınmasıdır. Bu durumda bir şeyin varlığını gösteren bir tanım aynı zamanda o şeyin özsel olmayan genel müfret (müfred küllî arazî) şeklinde ifade edilmesidir. Zaten İbn Sina'ya göre de "varlık" mahiyetin "araz-ı lazım"ıdır²¹.

Bir şeyin dış dünyada tekil olarak var olması, o şeyin "bileşik (mürekkep)" bir varlık olduğunu gösterir. Yani dış dünyada varlık kazanmış her bir şey bileşik bir varlıktır. Dolayısıyla basit varlıkların dış dünyada var olmaları sözkonusu olamaz. Bunun içindir ki, "*her basit (varlık)in özü, mahiyetidir. Çünkü onda mahiyeti kabul edebilecek bir şey yoktur*"²². Buna karşılık bileşik varlıklar madde ve suretten meydana geldikleri için, kendilerinde mahiyeti kabul edebilecek bir tabiat bulunmaktadır. Basit varlıklar madde ve suretten meydana gelmediği için "*her basitin sureti aynı zamanda onun özüdür, çünkü onda bileşim (terkip) sözkonusu değildir*"²³. Basit varlıkların bilinmesi onların suretinin kavranmasından ibarettir.

Ancak bileşik varlıklardaki mahiyetle sureti birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü "*bileşik varlıklarda suret, mahiyetin daima bir parçasıdır*"²⁴. Yani suret, mahiyetin unsurlarını oluşturmaktadır.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. *İbn Sina, eş-Şifa, Mantık I, Makûlât*, neşr. C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvânî-Said Zayed, Kahire 1958, s. 54 vd; Tanım-mahiyet ilişkisi için ayrıca bkz. *Bingöl, Abdulkuddüs, "İbn Sina'da Mantıkî Mahiyet"*, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Sepmozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, Sayı 42, S. 139-146.

²¹ Varlığın mahiyete araz-ı lazım olması hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sina, *Şifa, İlahiyat II*, neşr. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960, s. 347 vd.

²² eş-Şifa, *İlahiyat I*, s. 244.

²³ eş-Şifa, *İlahiyat I*, s. 245.

²⁴ A.ş.

Bu durumda basit varlığın özü tek bir unsuru ihtiva ederken, bileşik varlığın özü pek çok unsuru içinde barındırır. Öyleyse basit varlıklar tanımlanamazlar. Çünkü kendisini tanımlayacak yapıcı unsurlara, yani cins ve ayrıma sahip değildirler. İnsanın, bir şeyin tanımını yapabilmesi (ya da kavramını oluşturabilmesi) için dış dünyadan, bileşik varlıklar alanından hareket etmesi gerekmektedir. Yani insan önce dış dünyadaki varlıklardan genel müfret kavramları soyutlama ile elde eder, sonra da onları tanım ve benzerleriyle anlamlı kılar. Bu durumda kendileri hakkında kavramlar oluşturularak bilinen nesnelere, dış dünyada tekil olarak var olanlardır.

İbn Sina'nın kavram (ve önerme) anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için, onun "sorular (metâlib)" konusuna dair açıklamalarını burada zikretmek yerinde olacaktır. Çünkü aşağıda belirteceğimiz gibi "metâlib" bir şeyin mahiyet, varlık ve varlığının nedeninin bilinmesine yönelik sorulardır. Bu konu aynı zamanda İbn Sina'nın bilim anlayışında, bilimlerin farklılıklarının ya da benzer yönlerinin ortaya konulmasında ve bilimlere ait metotların belirlenmesinde de ayrıca bir öneme sahiptir.

İbn Sina'ya göre "nedir (mâ)", "var mıdır (hel)", "niçin (lime)" ve "hangi-hangisi (eyyü)" olmak üzere dört çeşit "soru (matlab)" vardır²⁵. Herhangi bir şeye dair bilgiyi, o şeye bu soruları (ya da bunlardan birisini) yönelterek meydana getirebiliriz.

"Nedir (mâ)" sorusu "ya boşluk nedir? Anka nedir? gibi ismin anlamının bilinmesine, ya da hareket nedir? mekan nedir gibi bir şeyin özünün hakikatinin bilinmesine yöneliktir"²⁶. Birinci durumda dış dünyada varlığı sözkonusu olmayan şeyler için "nedir" sorusu yöneltilirken; ikinci durumda dış dünyada varlık kazanmış şeyler için "nedir" sorusu yöneltilmektedir.

Sorulardan ikincisi olan "var mıdır (hel)" sorusu, mutlak-basit ve mukayyet-mürekkep olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birincisi yani "mutlak var mıdır" sorusu, "Allah var mıdır?", "boşluk var mıdır" gibi bir şeyin mutlak olarak varlığını ya da yokluğunu belirlemeye yönelik iken; "mukayyet var mıdır" sorusu, "insan canlı mıdır?", "insan canlı değil midir?", gibi varlığı mukayyet olanların belirlenmesine yöneliktir²⁷. "Allah kötülüğü yaratmış mıdır?" ve "cisim muhdes midir?" gibi sorular da ikinci kısma dahil edilebilir²⁸. Birinci durumda bir şeyin doğrudan var olup-olmadığı araştırılırken; ikinci de mesela "kötülüğün" doğrudan var olup-olmadığı değil de, onu Allah'ın var edip-etmediği araştırılmaktadır.

²⁵ Burhan, s. 68; en-Necat, 67-68, el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 489 vd.

²⁶ Burhan, s. 68; en-Necat, s. 67-68; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 489-490

²⁷ Burhan, s. 68; en-Necat, s. 67; el-İşârât ve't-Tenbîhât I, s. 489.

²⁸ en-Necat, s. 67.

Aynı şekilde "insan canlı mıdır?" sorusunda aranan, insanın var olup-olmadığı değil, onun canlı olarak var olup-olmadığıdır.

Sorulardan üçüncüsü olan "niçin (lime)" sorusu, "var mıdır" sorusunun cevabının nedenini bildirmektedir. Bu da diğer sorular gibi ikiye ayrılır: Birincisi tasdikin nedenini açıklar ki, bu orta terimin bilinmesi demektir²⁹. Bunu "var mıdır" sorusunda verilen "cisim muhdes midir?" sorusuna uygulayarak şöyle açıklayabiliriz: "Cisim muhdes midir?" sorusunu "evet" şeklinde cevaplandırdığımızı düşünelim. Bu cevap ,

Her yaratılan muhdestir

Cisim de yaratılmıştır

O halde cisim de muhdestir, şeklindeki bir akılyürütmenin sonunda elde edilmiştir. Burada, "cisim var mıdır" sorusu, "yaratmak" kavramıyla ifade edilen orta terimin verilmesiyle cevaplandırılmıştır ki, "yaratmak" kavramı aynı zamanda önermenin sonucunun nedeni konumunda bulunmaktadır.

"Niçin" sorusu ayrıca bir şeyin varlığının nedenini de açıklar³⁰. "Anka var mıdır?" sorusunu "hayır" şeklinde cevaplandırıp arkasından da "çünkü.." diyerek onun yokluğunun nedenini açıklamış oluruz.

Sorulardan sonuncusu olan "hangi-hangisi (eyyü)" sorusu, herhangi bir varlığın kendi dışındaki varlıklardan özsel (zâti) ya da özallığe (hâssa) dayalı farklılıklarının belirlenmesine yönelik bir sorudur. Bu soru aynı zamanda "var mıdır" sorusunun mukayyet kısmında dahildir. Ve herhangi bir varlığa ait nitelik (keyf), nicelik (kemm), yer (eyn) ve zaman (metâ) kategorilerini de içinde barındırmaktadır³¹.

İbn Sina'ya göre herhangi bir şeye dair bilgilerimizin oluşmasına yönelik olan "*bu sorulardan "nedir" ve "hangi-hangisi" soruları kavramı verirken; "var mıdır" ve "niçin" soruları da önermeyi vermektedir*"³².

Kavramı bize veren "nedir" ve "hangi-hangisi" sorularıyla hem "özel genel müfret" kavramlar, hem de "özel olmayan genel müfret" kavramlar elde edilir. Mesela, genel müfret bir kavram olan "insan" lafzı için, "insan nedir ve hangi türden bir şeydir?" şeklinde bir soru yöneltildiğinde, ya onun özel yönünü ifade eden "canlı" ve "düşünmek" kavramları ona eklenerek "insan düşünen bir canlıdır" türünden özel bir tanım elde edilir; ya da onun özel olmayan yönünü ifade eden "gülmek" kavramı ona eklenerek "insan gülerdir" türünden bir tanım elde edilir. Birinci tanım, genel müfret bir kavramın özel genel müfret

²⁹ Burhan, s. 68; en-Necat, s. 68; el-İşârât ve't-Tenbihât I, s. 492.

³⁰ A.y.

³¹ A.y.

³² Burhan, s. 68-69.

şeklinde anlamlı kılınmasıdır ve o şeyin mahiyetine işaret eder; ikincisi ise özsel olmayan genel müfret şeklinde anlamlı kılınmasıdır ki, bu da onun varlığına ait nitelikleri dile getirir.

İbn Sina'ya göre, kavramı veren "*nedir*" sorusu ismi vermesi yönüyle bütün sorulardan önce gelirken; bir şeyin hakikatini ortaya koyması yönüyle '*basit var mıdır?*' sorusundan sonra yer alır³³. Buna göre ilkin herhangi bir şey hakkında kavram oluşturmak ya da bilgi edinmek için öncelikle o şeyin isminin bilinmesi gerekmektedir. Mesela "hareket nedir?", "zaman nedir?" türünden sorulara cevap verebilmek yani onları biliniyor kılmak için "*ilkin bu isimlerin işaret ettiği şeylerin bilinmesi (fehmi) gerekir*"³⁴. Bu, kavramların dille ifade edilmesi demektir. Ancak bu isimler bilindikten sonra, onlar üzerinde konuşmak, bilgi sahibi olmak, bir başka ifadeyle "anlamlı kılmak" mümkün olur. Fakat "nedir" sorusu sadece ismin bilinmesiyle sınırlı kaldığı müddetçe kavramın meydana getirilmesine yetmez. Çünkü ismin bilinmesi bir şeyin hakikatinin bilinmesi, ya da o şeyin tanım ve benzerleriyle anlamlı kılınması değildir.

Bunun için "nedir" sorusu eğer bir şeyin hakikatinin bilinmesi için soruluyorsa, zorunlu olarak o şeyin varlığına ya da yokluğuna dair bir bilgi gerekir. Mesela "Anka nedir?" sorusu onun hakikatini bilmek için soruluyorsa, öncelikle "Anka var mıdır?" sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir. Eğer cevap olumlu ise onun hakikati kavranabilir, yani tanımı yapılabilir, değilse kavranamaz. "Anka var mıdır?" sorusunun cevabı "hayır" olacağından ötürü, o sadece adsal olarak bilinebilir, buna karşın hiçbir zaman hakikati kavranamaz. Çünkü "*mahiyeti (hakikati) olmayan için 'mahiyeti nedir' demek saçmadır. Mahiyet, dış dünyada (a'yân) var olanlar için söz konusudur. Vehimlerde var olanların ise dış dünyada varlığı yoktur*"³⁵. Öyleyse "Anka" gibi sadece adsal olarak bilinen hayalî kavramların tanımlarını da yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir şeyin bilinebilmesi için, onun öncelikle var olması gerekir.

Buraya kadar yapılan açıklamalarla varılan sonucu kısaca şöyle ifade edebiliriz: İnsan, dış dünyada var olan tikel varlıklardan hareket ederek, sahip olduğu çeşitli yetilerle gerçekleştirdiği soyutlama sonucu genel müfret kavramları meydana getirir ve bu kavramları tanım ve benzerleriyle anlamlı kılarak bilgiyi gerçekleştirebilir. Ayrıca bu kavramlar öncelikle duyulur olandan hareketle ve ilkin duyular aracılığıyla meydana getirildiğinden dolayı a priori³⁶ bir karakter arzetmezler.

³³ Burhan, s. 69.

³⁴ A.y.

³⁵ *İbn Sina*, Ecvibe an Aşere Mesâil, neşr. ve çeviri Mübahat Türker Küyel, Beyruniye Armağan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, s. 111.

³⁶ İbn Sina, hem "varlık", "zorunlu" gibi kavramların, hem de "bütün parçadan büyüktür" gibi önermelerin "ilk (evvelî)", "doğuştan (garzî-cibillî)" gibi özelliklere

Acaba insanın sahip olduğu bütün kavramlar, tanım ve benzerleriyle mi elde edilmektedir? Tanımlamaya ihtiyaç duymadan herhangi bir anlama sahip olan, ya da bilinebilen kavramlar var mıdır? İbn Sina'nın bu sorulara cevabı aşağıda belirteceğimiz gibi "evet"tir.

Esasında bu tür kavramların var olduğunun kabulü İbn Sina'nın varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Nasıl ki, mahiyeti ve varlığı ayrı olan varlıklar, sonunda mahiyeti ve varlığı ayrı olmayan bir varlıkta durmak zorundaysa, aynı şekilde tanım ve benzerleriyle elde edilen kavramlar da, bunlarla elde edilmeyen birtakım kavramlarda durmak zorundadır. "Eğer her şey için bir tanım gerekseydi, her müfret anlamın da bir tanımı olurdu ve her müfret anlamın da başka bir anlamı gerekirdi ki, bunun da sonsuza kadar gitmesi söz konusu olurdu"³⁷. Böyle bir durum ise İbn Sina tarafından mümkün görülmemektedir. Ontolojik olarak düşünüldüğünde mahiyeti varlığının aynısı olan varlık tek iken; epistemolojik açıdan tanım ve benzerleriyle elde edilemeyen kavramlar çoktur. Ancak yine de bunların sayısı oldukça azdır³⁸.

İbn Sina "varlık (mevcut), zorunlu ve şey kavramları, anlamları zihinde ilk yer eden kavramlardır"³⁹ demektedir. Yine ona göre "kendiliğinden kavranılmaya en fazla uygun olan kavramlar, her şeyi kapsayan varlık, bir şey vs. gibi kavramlardır"⁴⁰. Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, "varlık", "zorunlu", "şey" gibi kavramlar, tanım ve benzerleriyle elde edilemeyen, ilk, açık-seçik, kendiliğinden bilinen kavramlardır. Filozof bu tür kavramların sahip olduğu çeşitli nitelikleri "varlık" kavramını analiz ederek ortaya koymaktadır. "Varlığın tanımı nedir?" şeklindeki bir soruya İbn Sina "tıpkı niçin bütün parçadan büyüktür diye sorulamazsa, aynı şekilde varlık için de nedir diye sorulamaz. Çünkü varlık kendiliğinden (lizâtihi) tasavvur edilir, bütün tasavvur edilenlerden daha yalın (basît) ve öncedir (evvel)"⁴¹ diyerek cevap verir. Bu niteliklerinden ötürü "varlık" kavramı kendi dışındaki bütün kavramların nedeni olmaktadır. Hatta "yokluk" kavramı bile ona dayanılarak anlaşılabilir⁴².

sahip olduğunu belirtir. Biz de "a priori" kavramını bu anlamlarda kullandık. Ayrıca bunların "a priori" olmalarının bir sebebi de onların kesinlikle duyu ve deneyle elde edil(e)memeleridir.

³⁷ İbn Sina, Ecvibe an Aşere Mesâil, s. 111-112

³⁸ Medhal, s. 16

³⁹ eş-Şifa, İlahiyat I, s. 29.

⁴⁰ eş-Şifa, İlahiyat I, s. 30

⁴¹ İbn Sina, Ecvibe an Aşere Mesail, s. 112; Ayrıca bkz. İlahiyat I, s. 29-36.

⁴² eş-Şifa, İlahiyat I, s. 32 vd.

Ayrıca "varlık, hiçbir kavrama indirgenemez ve herhangi bir tanımın kurucu unsuru da değildir"⁴³. Dolayısıyla "varlık" kavramı herhangi bir şeyin tanımında da yer almaz. Bu nedenle bir şeye doğrudan "var mıdır" sorusu yöneltilerek onun tanımına ulaşılamaz.

"Varlık" ve "zorunlu" gibi kavramlara tanım ve benzerleriyle ulaşılamaması, onların duyularla elde edilmediğini göstermektedir. Çünkü tanım ve benzerleriyle elde edilen kavramlar, insanın duyulur olanla kurduğu bir ilişkinin ürünüdür. Ayrıca varlık, zorunlu gibi kavramlar ilk ve genel olduğundan ötürü, kendilerinden önce bilinen birtakım kavramların olması da imkansızdır. Dolayısıyla da onlara bilinen kavramlarla da ulaşmak mümkün değildir. O halde bu tür kavramlar nasıl elde edilmektedir?

İbn Sina'ya göre "varlık" gibi açık-seçik bir kavram "herhangi bir isim ve alamet aracılığıyla zihne yapılan hatırlatma (ihtar) ve uyarı (tenbih) yoluyla elde edilir"⁴⁴. Varlık kavramına da "sabit (var olan, gerçekliği bulunan)", "hasıl (meydana gelen)" ya da "cevher", "araz" gibi kavramlar aracılığıyla uyarılarak ulaşılır⁴⁵. Kanaatimizce bu tür kavramlar, tıpkı birinci düşünülürlerde olduğu gibi Faal Akıl tarafından meleke düzeyindeki akıl seviyesinde insana verilmektedir. Çünkü "hatırlatma ve uyarma", insanın sahip olduğu ancak bilincinde olmadığı şeyler için geçerlidir. Eğer insan mesela "A" türünden bir şeye sahip değilse, bütün hatırlatmalar ve uyarımlar kendisini "A"ya ulaştıramazlar. Hatta insanın sahip olduğu "A" gibi bir şeye ancak "A"yı çağrıştırabilecek çeşitli kavramlar aracılığıyla uyarılmak suretiyle ulaşmak mümkündür. İbn Sina'nın verdiği "hasıl", "sabit" gibi örnekler de "varlık"ı çağrıştıran kavramlardır. Buna göre varlık ve benzeri kavramların, kendilerini çağrıştıracak birtakım kavramlarla elde edilmeleri; insanın, bilfiil akıl düzeyinde elde ettiği birtakım kavramlar aracılığıyla, meleke halindeki akıl düzeyinde Faal Akılın kendisine verdiği açık-seçik kavramların bilincine varmasından, onları hatırlamasından başka bir şey değildir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı gibi insanın sahip olduğu kavramların bir kısmı kendiliğinden açık-seçik olan varlık, zorunlu, şey gibi kavramlardır. Diğerleri ise, duyulur olanla girilen ilişki sonunda elde edilen kavramlardır. Bu tür kavramlar tanım ve benzerleri aracılığıyla unsurları ortaya konularak "bilinir" kılınmaktadır.

⁴³ *İbn Sina*, el-Mübâhasât, nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristu inde'l-Arab, Kahire 1947, s. 160.

⁴⁴ eş-Şifa, İlahiyat I, s. 29; Ayrıca bkz. Ecvibe an Aşere Mesâil, s. 112.

⁴⁵ *İbn Sina*, Ecvibe an Aşere Mesâil, s. 112.