

İBN SİNA'NIN BİLGİ TEORİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Ahmet Kamil Cihan
Yrd.Doç.Dr., Erciyes Ü. İlahiyat F.,
akcihan@erciyes.edu.tr

İbn Sina için bilgi, nefsin sahip olduğu yetilerin soyutlama sonucu elde ettiği üründür. Duyulur nesnelerden soyutlanan ürün, nesnenin ya sureti ya da anlamına ilişkin olur. Bu yüzden onlar tekil nitelik taşır. Suret veya anlam, tekil niteliklerden de soyutlanarak tümel kavrama ulaşılır. Tümel kavramlar da kendi aralarında olumlu veya olumsuz bağlarla bağlanarak hükümlere ulaşılır. İbn Sina kavram aşamasındaki bilgiye tasavvur, diğerine tasdik adını verir. İbn Sina'nın bilginin doğruluğu için aradığı nitelik, uygunluktur (mutabakat) . Nesnesine uygun olan bir ifade, doğru olarak adlandırılır.

I. Çok erken yaşlarda bilim ve felsefe ile uğraşmaya başlayan İbn Sina (980-1037), daha o yıllarda sağlam bir düşüncenin temellerini hazırlamaya çalışmış ve ortaya koymuş olduğu düşüncüyü bir ömür boyu irili ufaklı bir çok eserinde ifade etmiştir. Sözgelisi, *Eş-Şifa* gibi hacimli eseriyle, *Uyunu'l-Hikme* gibi küçük hacimli eseri, ele aldıkları konuların muhtevası bakımından birbiriyle aynıdır. Kanaatimizce bunun en önemli sebebi, sahip olduğu görüşü birlik ve tutarlılık içerisinde ifade etmeyi başarabilmesidir. Bilgi sorunu için de aynı durumu görmek mümkündür. Bununla birlikte bilgi teorisiyle ilgili en fazla ayrıntıyı *Şifa*'da buluyoruz. Hatta İbn Sina'nın bu eserdeki bazı ifadeleri aynen *Kitabu'n-Necat*'ta da tekrar ettiğini görüyoruz. Son eseri olduğu öne sürülen *el-İşarat* adlı eserde de onun aynı düşüncüyü değişik ifadelerle özlü biçimde yansıttığı görülür. Biz, bu temel eserleri dikkate alarak bilgi sorununun İbn Sina'da ele alınış şeklini tahlil ve tasvir etmeye çalışacağız¹.

II. İbn Sina için insan, nefis ve bedenden meydana gelen bir bütündür. Nefis, insanda görülen her çeşit eylemin ilkesidir. Bu yüzden o, kendisinden kaynaklanan fiillere oranla yeti (*kuvve*) adını alır². Yeti ise, bir konuya ilişkin olur ve belirli fiillerin ilkesi olarak tanımlanır³. Şu halde insanın varlıkla temasa geçmesi ve onu

¹ İbn Sina'nın bilgi tasavvuru birkaç doktora çalışmasına konu olmuştur. Bu yazıda biz, ana hatlarıyla bilgi konusunu incelemeye ve özetlemeye çalıştık. Ayrıntılı tahliller için şu eserlere bakılabilir: Bilal Kuşpınar, İbn Sina'nın Bilgi Teorisi, MEB, İstanbul 1995; Ahmet Kamil Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan yayınları, İstanbul 1998; Hidayet Peker, İbn Sina Epistemolojisi, Arasta Yayıncılık, Bursa 2000.

² *Avicenna's De Anima* (İbn Sina, eş-Şifa, en-Nefs), Tahkik: Fazlurrahman, Durham University 1959, 6. Bu eser kısaca DA olarak gösterilecektir.

³ DA, 36.

tanınması bir takım yetileri ile mümkün olacaktır. İşte bu nokta, bilginin imkanını hazırlayan temel olarak görülebilir. İbn Sina, nefsin çeşitli yetileri olduğunu düşünür ve onları sınıflara ayırarak işlevi ve başarıları hakkında detaylı açıklamalar yapar. İnsanı varlıkların bilgisine ulaştıran yetiler genel olarak "müdrîke"⁴ ve "akıl" adını alır. Fakat her şeyden önce, insanın varlıkla temasa geçmesini ifade eden bilginin kendisi nedir? Bilgi, nasıl gerçekleşir? İbn Sina bu vb. soruları idrak kavramından hareketle şöyle cevaplandırır:

III. "Her idrak, idrak edilen şeyin suretini almaktır. İdrak, maddi bir şeyin idraki ise bu takdirde o, maddi şeyin suretini herhangi bir şekilde maddeden soyutlanmış olarak almaktır. Fakat soyutlamanın sınıflamaları farklı, dereceleri de ayrıdır. Çünkü maddi surete madde sebebiyle bir takım haller ve durumlar ulaşır ki, onlar bu suret yönünden ona ait değildir. Kimi kez sureti çekip alma, bütün maddi ilişkilerden veya bir kısmından çekip almakla olur. Kimi kez de o, maddeden ve madde yönünden ileri gelen ilintilerden soyutlayarak tam bir çekip alma olur."⁵

Şu halde idrak fiili, nesnenin kendini/aslını değil, ondan alınan veya soyutlanan surete sahip olmak demektir⁶. Artık bizde nesnenin "bir yönüne" veya "tamamına" ilişkin maddesinden soyutlanmış bir suret vardır. Bu suret kendiliğinden değil, bizzat nefis tarafından yönlendirilen ve yönetilen bir fiille bize ulaşmış; suretler içinden biri, seçilerek bizde meydana gelmiştir. Bu yönüyle idrak, seçilen nesneyle ilgili dikkat veya şuur içeren bir bağlantı görünümündedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, idrak edilen her suretin dışarıda bilfiil varolması da zorunlu değildir, geometrik şekillerin çoğunda olduğu gibi⁷. İbn Sina "idrak edilen nesne"nin durumuna göre nefiste meydana gelen "suretin" niteliğinden de söz eder. Sözel gelişim idrak edilen nesne "maddi bir şey" olursa bizde meydana gelen suret "maddi suret" adını alır. Bazen de idrak edilen nesne "külli suret" olur, bu takdirde külli suret, fertlerinin tamamına eşit olarak nispet edilen tek bir anlam olur, insanlık sureti gibi. İnsanlık sureti esasında tek bir şey iken Ali ile Velî'de bulunmakla çoğalmış olur. Oysa, çoğalma onun mahiyetinin gerektirdiği bir şey değildir⁸. Anlaşılacağı üzere İbn Sina suretlerde görülen tekil niteliği maddenin veya ilintilerinin bulunmasına, tümel nite-

⁴ Müdrîke adını vermemizin sebebi, İbn Sina'nın bu terimi duyu, hayal ve vehim yetilerini içine alacak şekilde cins anlamında kullanmış olması ve kolaylık sağlaması bakımındandır. Bk. İbn Sina, *Kitab'ı-Necat*, neşir: Macit Fahri, Beyrut 1985, 197; DA, 41.

⁵ Necat, 207; DA, 58. Benzer tasvir için bk. İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Neşir: Süleyman Dünya, Kahire 1948, II, 333.

⁶ Esasında bu teoriyi, kopyalama olarak adlandırmak da mümkündür. Günümüz tekniği açısından yorumlarsak fotokopi vb makinelerin çekmiş olduğu kopya, surete karşılık gelmektedir. Çekilen nüsha asıl, çekilen nüshalar da onun sureti olmaktadır. Ne var ki makinenin yaptığı iş hakkında bir şuru yoktur. İşte idrak fiili de bir çeşit asıl varlıktan alınan ve farkında olduğumuz kopyalar olmaktadır.

⁷ İşarat, III, 334-335.

⁸ Necat, 208.

liğini de maddenin ve ilintilerinin bulunmamasına bağlamaktadır⁹. Burada nefsin kendisiyle ilgili kavrayışına da değinmemiz gerekir; çünkü bu kavrayış, "doğrudan", "devamlı", "suretsiz" ve "kesin" olarak gerçekleşir. Bu, nefsin kendine döndüğünde, aynıyla akıl-akil ve makul olmasından ibarettir¹⁰. Kendisiyle ilgili kavrayış bir bütün halinde bulunur¹¹.

IV. Kendini kavramayı dışarıda tutarsak, İbn Sina bu açıklamalar ile "soyutlama" konusuna geçmeyi hedeflemektedir. Çünkü, idrak fiili, bir tür soyutlama olarak anlaşılmaktadır. Fakat soyutlamanın da dereceleri vardır. Birinci derecesi duyu-sal/hissi düzeyde gerçekleşir. Bu derecede, duyu ile duyulur doğrudan temas halinde dir. Nefis görerek, işiterek, koklayarak, tadarak veya dokunarak nesnenin suretini maddi özellikleriyle, duyu ile duyulur arasında gerçekleşen nispetle birlikte alır. Nispetin veya soyutlama fiilinin nesnesi kaybolursa hissi sureti alış da biter. Şu halde soyutlamanın birinci derecesi, hissi idrak adını alır. İbn Sina bu işi yapan yetiye ortak duyu (*el-Hissu'l-Müşterek*) adını verir¹². Soyutlamanın ikinci derecesi dışarıda değil de nefiste mevcut olan maddi suretlere dönmekle gerçekleşir. Zira hissi idrakte alınan maddi suret nefiste tamamen yok olmaz; "hayal" (*el-Hayal*) veya musavvira adında o sureti koruyan bir yeti vardır. İşte duyulur nesne öznenin dışında/karşısında hazır değilse hayal yetisine yerleşmiş olan suret, tahayyül edilerek idrak edilmiş olur. Tahayyül edilen suret, maddi nesnenin sureti olduğu için onun da maddi özellikleri vardır. Bir başka deyişle, hayali suret, maddesinden soyut olsa da maddi özelliklerinden soyut değildir. Şu halde bu derecenin birinciden farkı, suretin dışarıdan değil içeriden alınmış olmasıdır. Ne var ki İbn Sina, dışarıdan alınan suretin canlılık ve açıklık derecesi ile içeriden alınan suretin canlılık ve açıklık derecesi arasındaki farka temas etmemektedir. Nitekim bu fark, daha sonraki emprisist filozofların üzerinde duracağı önemli bir konu olacaktır. Soyutlamanın üçüncü derecesi, maddi suretin özne için taşıdığı anlamla ilgilidir. Nefis idrak ettiği maddi suretten, iyi, kötü, faydalı, zararlı, sevimli, sevimsiz vb. tekil bir anlamı (*el-Me'ani'l-Cüz'îyye*) çekip alır. Anlam, özünde maddi olmamakla birlikte bir maddede,

⁹ Öznenin nesneden aldığı suretin niteliğine göre İbn Sina değişik isimler verir. Sözelisi *eş-Şifa*'nın mantıkla ilgili yerlerde duyunun elde ettiği ürüne "marifet", aklın elde ettiği ürüne "ilim" adı verilirken (Bk. *eş-Şifa*, el-Burhan, 58, 69, 73, 224.) bunun suretin nesnesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zira duyunun ilişki içinde olduğu nesne, özü itibarıyla "duyulur" iken aklın ilişki içinde olduğu nesne özü itibarıyla "düşünülür" nesnedir (bk. el-Burhan, 221-222). Diğer yönden duyulur nesneden alınan suret "tekil"; düşünülür nesneden alınan suret "tümel"dir. Anlaşılan o ki, "marifet", "tekil" bir şeyi idrak etmek; "ilim" de "tümel" bir şeyi idrak etmek gibi görünüyor.

¹⁰ DA, 239.

¹¹ Bk. İşarat, II, 305-328; DA, 16; *Risale fi Marifeti'n-Nefsi'n-Natika ve ahvaliha*, Neşir: A. Fuad Ehvani, Ahvalu'n-Nefs içinde, Kahire 1952, 184. Sühreverdi, İbn Sina'nın bu görüşüne büyük değer vermiş ve onu felsefesine çıkış noktası yapmıştır. Bk. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, Neşir. H. Corbin, Tahran 1993, 110-116; Ahmet K. Cihan, *Sühreverdi'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Laçın yayınları, Kayseri 2003, 2.

yani cismani bir varlıkta bulunduğu için külli değil, tekildir. İbn Sina burada, farklı iki nesnenin idrakini ayırmak ister. Ona göre bu fark, birinde "suret" in idraki iken diğerinde "anlam" ın idrakidir. İbn Sina maddi suretin tekil anlamını idrak eden yetiye de "vehim" (*el-Vehm*) adını verir¹³. Vehim yetisinin idrak ettiği anlamlar da kaybolmayıp, hafıza yetisinde korunur. İbn Sina, maddi suret ve anlamını idrak için iki ayrı yeti tespit ettiği gibi, idrak edilen şeylerin muhafazası için de iki ayrı bellek tespit etmiş görünüyor. Ona göre "alma" ile "koruma" farklı iki fiil olduğu için, alıcı konumda olan ortak duyu ile vehmin, hayal ve hafıza gibi koruyucu yetilere ihtiyacı vardır. Soyutlamanın dördüncü derecesi ise suret ve anlamın her yönüyle madde ve maddi özelliklerden uzak bir şekilde alınmasıdır. Bu soyutlamada yer alan suret, ya hiçbir şekilde maddi olmayan ve maddede de bulunmayan varlıkların sureti olur (soyut varlıklar gibi); veya maddi olmayan fakat maddede bulunabilen varlıkların sureti olur (matematik nesneler gibi); veyahut maddi varlıkların sureti olur (tabiat varlıkları gibi); fakat sonuncu suret maddeyle ilgili özelliklerden tamamen uzak bulunur. Soyutlamanın dördüncü derecesini gerçekleştiren yeti, suretleri maddeden her yönüyle soyutlanmış halde alarak idrak eder. Bu işi yapan yeti, "akıl" adını alır. Akıl, özü itibarıyla maddeden soyut varlıkların suretini kolayca idrak eder¹⁴. Zira onların soyutlanmaya ihtiyacı yoktur. Maddi olmadığı halde maddede bulunabilen varlıkların veya maddi varlıkların sureti ise madde ve özelliklerinden soyutlanmak suretiyle alınır ve idrak edilmiş olur. Artık bu suret, bir çok şeye yüklem olacak şekilde bulunur. Dolayısıyla bir çok şey, tek bir mahiyeti almış olur. Anlaşılacağı üzere, bu suretler, maddi olan her tür nicelik, nitelik, yer, konum vb. özelliklerden ayırt edilmiş ve fertlerinin tamamına yüklenmesi uygun düşecek şekilde onlardan soyutlanmış bir anlam halini almıştır. Yukarıdaki örneği hatırlayacak olursak, insanlık sureti tek bir mahiyettir; onda türün bütün fertleri eşit ve ortaktır. O, tanımca tek şey olmakla birlikte, şu veya bu fertte bulunmak ona ilişir ve çoğalır. Fakat bu çoğalma kendinden değil, bulunduğu maddeden kaynaklanır. Çünkü insanlık sureti çoğalmayı gerektiren bir şey olsaydı, insanlık kavramı sayıca bir başkasına yüklem olmazdı. Sözgelisi, sırf insanlığından dolayı insanlık, Ali'de mevcut olsaydı, Veli'de bulunmazdı. İnsanlık sureti, herhangi bir maddede bulunursa nicelik, nitelik, yer, konum vb özelliklerle mevcut olmuş olur. Bu özellikler, onun yapısına yabancı olan şeylerdir. Çünkü insanlık sureti nicelik ve nitelik gibi özelliklerden meydana gelmiş olsaydı, bu özelliklerin tamamı her insanda bulunur ve her insan bu özelliklerde birbirine ortak olurdu. Şu halde insanlık sureti özü bakımından bu özellikleri gerek-

¹² Gerçek anlamda idrak/algı, idrak edilen niteliklerin duyuda ortaya çıkmasıyla değil ortak duyuya ulaşmasıyla olur. Bk. DA, 165.

¹³ Necat, 200-202; DA, 43-45.

¹⁴ Kırş. İşarat, III, 343.

tirmez. Onlar maddede bulunmasından dolayı zorunlu olarak ona ilişen ilintilerdir (*levahık*)¹⁵.

V. Soyutlama fiilinin bir ucunda özne, diğerinde nesne bulunduğu için onlarla hakkında ayrıntılı bir açıklama konuyu daha da aydınlatıcı ve tamamlayıcı olacaktır. İbn Sina'ya göre duyuda, bilfiil duyulur (*mahsus*) gibi olma gücü vardır. Çünkü duyum (*ihsas*) adını alan fenomen, nesnenin suretini maddesinden soyutlanmış olarak almaktan, duyunun da onun suretiyle suretleşmesinden ibarettir; sözgelişi görmediği vakitte görme duyusu, bilkuvve görülen nesne gibidir. Görme fiiliyle birlikte gören duyuyu bilfiil görülen nesneye dönüşür. İbn Sina'ya göre ilk duyulur, esasında, duyuda ortaya çıkan şeydir ve biz onu idrak ederiz¹⁶. Bir başka deyişle, duyum fenomeni, duyunun herhangi türden bir etkiye uğramasıdır (*infial*). Duyu, etkiye uğramakla duyulurun suretini alır ve bilfiil duyulurun benzerine dönüşür. Bu haldeyken bilfiil duyuyu, bilfiil duyulur gibi olur. Bilkuvve duyuyu da bilkuvve duyulur gibidir. Esasında gerçek ve yakın olan duyulur, duyunun duyulurun suretinden elde ettiği şeydir. Böylelikle duyuyu, duyulur cismi değil, bir şekilde kendi özünü duyuyor demektir¹⁷. Burada dış dünyanın varlığıyla ilgili bir sorun da ortaya çıkmaktadır. Zira biz dışarıyı değil bir şekilde kendimizi idrak ediyoruz. Eğer biz duyuda beliren sureti idrak ediyorsak hangi hakla onun dışarıda mevcut olduğunu ileri sürüyoruz? İbn Sina böyle bir sorunun farkında olduğunu belirtir ve duyulur niteliklerin cisimlerde bulunduğunu ispat etmenin güçlüğüne itiraf eder. Fakat burada şöyle bir açıklama yapılabileceğinden de emin görünür. Madem ki bir duyuyu, iki cismin birinden etkileniyor ve diğerinden etkilenmiyor, o halde, etkileyen nesnenin zatında etkilenen duyuyu için değişimin ilkesi olan bir nitelik olmalıdır. Bu nitelik duyunun, duyulura dönüşmesinin ilkesidir (*mebde*)¹⁸. Bu açıklamaya göre, duyulurdaki nitelik(ler) duyuyu etkileyince, duyuyu kendini etkileyen niteliğe dönüşür, bilkuvve duyulur iken bilfiil duyulur olur ve biz, bilfiil duyulura dönüşen duyuyu idrak ederiz. Duyunun bilkuvve olarak bulunması, duyunun kendinde hiçbir suret barındırmadığını, kendisinde izlenim olacak her sureti alabileceği ve onu değiştirmeyeceği anlamına gelir. Bundan dolayı duyunun aldığı surette hata bulunmaz. Hata başka sebeplerden kaynaklanır.

İbn Sina duyularla idrak ettiğimiz nitelikleri ikiye ayırır¹⁹: Biri "özel duyulur" (*el-maḥsusu'l-hâs*) olup, sadece bir duyuya özgüdür; sesin işitmeye, rengin görmeye ait olması gibi. Diğer de özel duyulur aracılığı ile idrak edilen ortak duyulur (*el-*

¹⁵ Necat, 208-210; DA, 59-61. Krş. İşarat, III, 338-339; Burhan, 220-221.

¹⁶ DA, 61-62.

¹⁷ DA, 66.

¹⁸ DA, 62.

¹⁹ Bu ayırımın Demokritos'a kadar uzandığını, Aristo'nun da bu ayırımı eserinde yer verdiğini belirtebiliriz. Bk. Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine*, Çeviri: Celal Gürbüz, İstanbul 1990, 418a.

mahsusul-müşterek) olup, birçok duyunun birlikte idrak ettiği niteliklerdir, şekil, sayı, hareket, sükun, yakınlık, uzaklık gibi²⁰. İkisi de gerçek duyulur (*bi'l-hakika*) olarak isimlendirilebilir²¹. Zira onlar ilintisel (*bi'l-araz*) olarak idrak edilmez. İlintisel olarak idrak edilen şey, gerçek duyulura nispet edilen bir şeyi idraktır. Sözelgeşi Ali'nin babasını idrak etmek böyledir. Esasında idrak edilen şekil ve renktir; Ali'nin babası diye bir duyulur yoktur. O ancak nispetle idrak edilen bir şeydir²². Duyuların idrak ettiği nitelikleri sıralayacak olursak onların alanı ve bilgideki başarıları hakkında bir fikre ulaşmış oluruz. Duyular, cisimlerin sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık, düzlük-pürüzlük, ağırlık-hafiflik, acılık-ekşilik- kekrelilik, koku, ses, renk, ışık, şekil, sayı, miktar, yakınlık, uzaklık, konum, hareket-sükun, dokunulurluk vb niteliklerini tanıtır²³. Esasında onlar eşyanın düzen ve sırasını bize göstermeleri itibarıyla hayatımızı kolaylaştırır. Böylece insan kendi varlığını tehlikeye atmadan hayatını sürdürür.

İbn Sina duyularla elde edilen önermelere "mahsusat" adını verir ve onları "yakîniyyât" içinde sayar. Duyuların tasdikine dayanan önermeler "kesinlik" ve "zorunluluk" niteliğini taşır. Zira onları tasdik etme hususunda aracıya (*vasıta*) gerek yoktur. Bilakis onlar başka doğrulara ulaşmada araç vazifesi görür. Duyuların nesneleriyle doğrudan teması, onlara dayanan önermelerin kesinlik ve zorunluluk niteliğini kazanmasında yeterli görülür²⁴. Diğer taraftan duyu verileri, yakîniyyat içerisinde sayılan deneysel önermelerin ve tevatüre sahip haberlerin elde edilmesinde de birinci derecede rol sahibidir²⁵. Çünkü ikisi de duyu verisine dayanarak elde edilmiş ifadelerdir.

VI. Hayali sureti idrak etme hayal (veya musavvira) yetisinin fiili olarak görülür. Bazı durumlarda mütehayyile yetisi de ona katılır. Yeti olarak hayal, nereden gelirse gelsin duyulur suretlerin belirlediği (*irtisam*) ve saklandığı son yerdir. Sözelgeşi

²⁰ DA, 159.

²¹ Özel duyulur ve ortak duyulur ayrımı daha sonraları John Locke'da cismin birinci ve ikinci nitelikleri olarak belirlenir. Bk. J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çevirir: Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul 1992, 109. Locke özel duyuluru cismin ikinci niteliği; ortak duyuluru da birinci nitelik olarak açıklar. Onu da Berkeley ve Hume takip eder. Fakat bu niteliklerin özneye mi yoksa nesneye mi ait olduğu noktasında görüş ayrılığı vardır. Locke sadece birinci niteliği nesneye ikinci niteliği özneye ait görürken, Berkeley iki niteliği de özneye bağlar. Hume da iki niteliğin özneye ait olduğunu, öznenin de nitelikler toplamı olduğunu, onların altında bir cevher bulunmadığını ileri sürerek farklı bir sonuca ulaşır.

²² DA, 159-161.

²³ Krş. DA, 67-95

²⁴ Necat, 97.

²⁵ Bk. Necat, 97-98. İbn Sina tevatür derecesine ulaşmış haberleri şöyle açıklar: Bu haberler konusunda insanların herhangi bir maksatla yalan üzere anlaşmaları doğru olmaz, tıpkı görmediğimiz (müşahade etmediğimiz) halde varolan şehir ve beldelerin varlığını tasdik etmemizin zarureti gibi. Bk. Necat, 98. Görüldüğü gibi İbn Sina, haberlerin kesinlik niteliğini kazanmaları için onların müşahadeye dayanmalarını, insanların ittifakla onları kabul etmelerini ve bu kabulün yalan ve yanlışlık bulunmayacak şekilde olmasını şart olarak ileri sürüyor.

mütehayyilenin suretler üzerindeki tahlil ve terkipler ürettiği yeni suretler hayalde korunur; bazen hayali suret, hayalden ortak duyuya ulaşır ve dışarıda varlığı olmadığı halde ondan sesler işitilir, renkler görülür. Son durum daha çok akli yetilerin sükuneti veya düşünen nefsin hayal ile vehmin akışına kendini kaptırıp onlarla meşgul olduğu sıralarda vaki olur²⁶. Anlaşılabileceği üzere, aklın etkin olmadığı bazı durumlarda hayali suretler hayalden ortak duyuya yansımakta ve onlar dışarıdaymış gibi idrak edilmektedir. Fakat hayali suretlerin bilgi ifade etmesi için denetlenmesi gerekir ve bu, akli yetinin etkinlik kazanması veya duyulara dönmek suretiyle sağlanabilir²⁷. İbn Sina, hayali suretler üzerinde tasarrufta bulunan yetiye "mütehayyile" adını verir. Mütehayyile, hayalde saklanan suretler ile hafızada saklanan anlamları kendi aralarında veya birbirleriyle birleştirir yahut birbirlerinden ayırır²⁸. Bazen de onların benzerine, zıddına veya bir şekilde onlarla ilgili olan başka bir şeye intikal eder. İntikal, onun tabiatında varolan bir özelliktir. Suretler ile anlamlar arasındaki özellikler yan yana getirdiği vakit genel olarak ya da müşahede zamanındaki yakınlıktan dolayı bazen bir anlamdan o anlama en yakın olan surete bazen de duyu, vehim, akıl veya semavi bir durumdan dolayı, suretten anlama intikal eder. İntikalin sebepleri arasında benzerliğin, zıtlığın, alışkanlığın, müşahede vaktindeki yakınlığın katkıları özellikle belirtilmelidir²⁹. Fakat mütehayyilenin bu intikal özelliği sıkı bir şekilde kontrol altına alınmasını gerektirir. Aksi takdirde zihin tekil bir suret veya anlam üzerinde düşünmeye (*fikr*) başladığı vakit bir konudan başkasına intikal eder ve bazen nereden başladığını bile unutur³⁰. Mütehayyile yetisi akıl tarafından kullanıldığı vakit "müfekkire" adını alır³¹. Böylelikle o, bilginin elde edilmesinde önemli bir görev görür. Nitekim müfret tümellerin elde edilmesinde müfekkirenin katkısı ihmal edilemez. Diğer taraftan, oluş ve bozuluşa uğrayan konularda tedbirlerin alınması, zenaatlerle ilgili olarak düşünülmesi gereken şeyler müfekkirenin katkısıyla gerçekleşir; diğer taraftan zihnin külli sureti almaya hazır hale gelmesi müfekkirenin hayali suretler üzerindeki yoğunlaşmasına bağlıdır.

Hayali suretler, maddesinden soyutlanan fakat maddesel niteliklerden soyutlanmayan nesnelerdir. Onların, mutlak olarak dışarıdan alınan suretlere dayanması gerekir. Bir başka deyişle, hayal edilen her şeyin, konusunu dışarıdan almış olması gerekir. Fakat onlar üzerinde mütehayyile birleştirme ve ayırma fiilinde bulunduğu için, meydana gelen hayali suretin dışarıda da bulunması zorunlu değildir. Bundan dolayı hayali suretlerin bir kısmı dışarıdaki varlığa uygunken bir kısmı da uygun

²⁶ DA, 169-170.

²⁷ DA, 171-173. Buna ek olarak mütehayyile yetisinin tenbih yoluyla kendi zatına çekilmesi de belirtilebilir.

²⁸ Necat, 201.

²⁹ DA, 174-175.

³⁰ DA, 175.

³¹ Necat, 201.

değildir. Uygun olmayanlar şöyle meydana gelir: Hayali suretler üzerinde tasarrufta bulunan mütehayyile, suretin birinde olan niteliği, o niteliğe sahip olmayan bir suretle birleştirebilir³². O bunu anlamlar üzerinde de yapabilir. Bu takdirde, bir cisimden anlaşılan bir anlamı alarak o anlama sahip olmayan bir cisimle birleştirir. İnsan başlı aslan gövdeli varlık tasavvuru dışarıda varlığı olmayan hayali surete; kedi ile fare arasında dostluk olduğunu tasavvur etmek de dışarıda olmayan vehmi anlama örnektir.

İbn Sina tahayyüle bağılı olarak meydana gelen önermelere "muhayyelat" adını verir. İnsanlar üzerindeki etkisinden dolayı onlardan yararlanılır. Bunlar, muhayyel bir önermeyi tasdik etmek için değil bilakis, "bir şeyin başka bir şey olduğunu hayal ettirmek" veya "bir şeyi taklit etmek (*muhakat*)" için kullanılır. İnsanda (nefis) bu önermelerden dolayı çoğu kez bir şeye yaklaşma veya bir şeyden uzaklaşma duygusu meydana gelir. Sözgelisi, balı safraya benzetmekle insanın tab'ı bundan etkilenir ve ondan uzaklaşmak ister veya gözü pekliği (tehevvür) yiğitliğe veya korkaklığı ihtiyata benzetmekle insan tab'ı etkilenir ve onu yapmak ister³³.

VII. Vehim yetisi duyulur olmayan fakat duyulurda bulunan tekil anlamı idrak eder. Aklın eşlik etmediği yerlerde vehmin anlamı idrak etmesinin dayanakları vardır. Birincisi, ilahi rahmetten bütün varlığa taşan ilhamlardır. İbn Sina, doğan bebeğin memeye ilişme halini, çocuğun düşeceği sırada bir yere tutunma halini, göze atılan bir şeyin ne olduğunu anlamadan gözkapacağının kapanma halini örnek olarak verir. Zira nefis ile ilkeleri arasında daimi bir ilişki vardır. Vehmin kendisi bakımından duyulura karışmış olan faydalı veya zararlı anlamı idrak etmesi, nefisle ilkeleri arasında varolan daimi ilişkiden ileri gelir. Kanaatimizce içgüdüye bağılı olarak gerçekleşen fiiller bu gruba alınabilir. İkincisi de deneyime (*tecrübe*) benzer bir sebepten ileri gelir. Canlı bir varlığa, hissi suretten hissi bir lezzet veya elem ulaştığı vakit o suret hayalde korunur. Dışarıdan o suret belirince hayaldeki suret harekete geçer ve onunla ilgili anlam vehim tarafından idrak edilir. Sopayla korkutulan köpeğin sopayı görünce korkması buna örnek olarak verilebilir. Fakat insanın bir anlamı hatırlaması için, o anlamı taşıyan sureti dışarıdan hissetmesine gerek yoktur. Zira canlı varlıklar içerisinde sadece insan içten gelen bir sebeple hatırlama fiilini gerçekleştirebilir. Diğer varlıklar, dışarıdan bir şey hatırlatırsa hatırlar. Bu yönüyle hatırlama fiili, düşünmeye bitişik görülebilir³⁴.

İbn Sina'ya göre, vehimden kaynaklanan görüşlerin insan üzerinde çok güçlü bir etkisi vardır. "Vehmiyyât" adını alan bu görüşlerin bir kısmı doğru bir kısmı da yanlıştır. Sözgelisi "her varlığın (*mevcud*) bir yönde yer kaplaması gerekir" şeklin-

³² DA, 166.

³³ Necat, 101.

³⁴ DA, 183-184.

deki bir ifade, vehmin yanlış hükümlerinden biridir. Vehmin, akıl tarafından da kabul edilen doğru hükümleri vardır, sözgelişi "iki cismin aynı mekanda tasavvuru mümkün değildir" şeklindeki bir ifade böyledir. İbn Sina, vehmin yanlış hükümlerinin akıl ile geçersiz kılınacağını düşünür. Şöyle ki, "her varlığın bir yönde yer kaplaması gerekir" önermesi, aklın gerektirdiği bir hüküm değildir. Akıl kendine has düşünmeyle (*nazar*) bu konu üzerinde düşünmeye başlayıp, akılla diğer yetiler arasında ortaklaşa kabul edilen önermelerden oluşan kıyaslar terkip edince duyulurların duyulurlara muhalif ilkeleri olduğu sonucuna ulaşır ve yukarıdaki hükmü geçersiz kılar³⁵. Bir başka deyişle, "yer kaplama" niteliği cisimlerin gerektirdiği bir özelliktir. Bundan dolayı her varlığın değil, sadece "bazı varlıkların (cisimlerin) bir yönde yer kaplaması gerekir" şeklindeki bir ifade doğru olur. Zira cisim olmayan varlıklar da vardır ve onlar hiçbir şekilde yer kaplamaz. Fakat yanlış hüküm geçersiz kılınmakla birlikte etkisi vehimde devam eder. Vehmin yanlış hükümleri İbn Sina'ya göre, özü itibarıyla duyulur (*mahsus bizzat*) olmayan konularla ilgilidir. Onlar, duyulurların ilkesi olan madde ve suret, akıl ve Yaratıcı gibi konulardır veya birlik-çokluk, sonluluk-sonsuzluk, illet-malul gibi duyulur şeylerden daha genel olan konulardır. Duyulur konuların türlerine ilişkin (*nev'ıyyât*) hakikatleri de sözgelişi insanlık hakikatini bunların arasına katmak gerekir. Çünkü onlar da sadece aklın elde ettiği şeylerdir. Vehim başlangıçta, bu konularda akılla birliktedir, fakat fıtratına zıt olan sonuçlara ulaşıncı onları kabule yanaşmaz. Çünkü vehmin fıtratı sadece duyulur tarzda tasavvur edilen şeyleri kabul eder. Şu halde vehim, halis duyulur şeyler olarak "duyulurlar" ile "onlara ait özellikler (havâss)" hakkında güvenilir hükümler sunar, onlara akıl da tabi olur; hatta vehim yetisi, duyulurlar konusunda aklın aleti olarak kabul edilir. Fakat o, duyulur olmayan konuları duyulur şekle yönelttiği için, o konularda yanlış hükümler ortaya koyar³⁶. Dolayısıyla vehim yetisinin bilgi açısından başarısı mutlak olarak duyulur alanla sınırlıdır.

VIII. İbn Sina'ya göre akıl yetisi, zenaat, dil, teknik, ahlak, bilim ve felsefe alanındaki başarıların temel sebebidir. Fakat insana özgü asıl başarı, maddeden her yönüyle soyut tümel anlamları tasavvur etmesi ve akli bilgilerden hareketle bilinmeyen (*mechul*) bilgisine (*marifet*) ulaşmasıdır. Genel olarak akıl, hem tekil hem de tümel konularda fiilini gerçekleştirir. Onun alanını, eylemlilik (ameli) ve bilgililik (nazari) konular diye de adlandırabiliriz. Birincisi eyleme dönük düşünme olduğu için ameli akıl; diğeri de sırf bilgiye yönelik düşünme olduğu için nazari akıl adını alır³⁷. Ameli akıl, eyleme dönük düşünmeyi diğer yetilerle birlikte gerçekleştirir. Sözgelişi eğilim (*nuzui*) yetisiyle olan ilişkisinden utanma, haya, gülme, ağlama gibi insani karakterler doğar. Sözgelişi idrak edilen bir şeye istek yetisi eğilim duydu-

³⁵ Burhan, 64.

³⁶ DA, 182; Burhan, 64-65.

³⁷ DA, 202-206.

ğunda akıl ona eğilim duymaması gerektiğini söyler ve bundan haya doğar. Eyleme dönük düşünme bazen mütehayyile ve vehim yetilerinin kullanılmasıyla tamamlanır. Oluş ve bozuluşa uğrayan konularda tedbirlerin alınması veya insana özgü zenaatlerin düşünülmesi bu türdendir. Sözelgeşi bir binanın nasıl yapılacağına ilişkin düşünme böyledir. Eyleme dönük düşünme bazen ahlak alanına ait olur. Bu takdirde akıl, eylemin ilkelerini nazari akıldan alarak tekil bir eyleme uygular. Dolayısıyla ameli akıl, tekil olan konularda iyi-kötü, güzel-çirkin ve serbest (*mubah*) değerleriyle düşünme fiilini gerçekleştirir.

Akıl, sırf bilgiye yönelik olduğunda tümel konularla ilgili düşünme fiilini gerçekleştirir. Ne var ki aklın idrak edeceği tümel suretler veya anlamlar, başlangıçta ne kendinde ne de dışarıda bulunur. Onların elde edilmesi gerektiği aşıkardır. Bu da demektir ki akıl, tümel suretler karşısında başlangıçta kuvve halinde alıcı olur. İbn Sina kuvve halindeki alıcılık için üç derece belirler. İlk derece, mutlak yetenek/istidat halidir. Onda fiile çıkan hiçbir şey yoktur. Aklın bu derecesi, bebeğin yazma yeteneğine benzer ve ona maddi akıl adı verilir. Bu niteliği alması şu benzerlikten dolayıdır: Nasıl ki, madde her çeşit maddi sureti taşıyor, onlara konu oluyorsa, mutlak yetenek akıl da her çeşit makul sureti taşır ve onlara konu olur. İkinci derece, aynı yeteneğin aracısız olarak fiile çıkmasını mümkün kılan ilk makullerin meydana geldiği haldir³⁸. Bu da sadece harfleri, kağıdı ve kalemi tanımış olan çocuğun yazma gücüne benzer. Buna bilmeleke akıl adı verilir. Üçüncü derece, aynı yeteneğin araç ve gereçle birlikte yetkinliğine ulaşmış olmasıdır. Artık ne zaman isterse, o fiile çıkabilir, yeniden kazanmaya gerek duymaz, sadece niyetlenmesi ona yeterli olur. Bu da yazmadığı vakitte katibin yazma gücüne benzer. Buna da bilfiil akıl adı verilir³⁹. Son iki derece öncesine oranla bilfiil olarak da adlandırılabilir. Fakat aklın mutlak fiil halinde bulunduğu bir derece daha vardır. Bu derecede akıl, makul sureti mutlak olarak aldığı anda o suret onda hazır olur, onu mütalaa eder ve bilfiil onu düşünür (*akl*), bilfiil düşündüğünü de düşünür. Bu takdirde o müstefad/alınmış akıldan ibaret olur⁴⁰. Bu niteliğini alması, alınan makul surete oranladır. Makul sureti aldığı, onu düşündüğü anda akıl da o surete dönüşür. Tıpkı duyunun bilkuvve iken bilfiil duyulura benzediği gibi, akıl da düşünme fiili esnasında bilfiil makule benzer.

İbn Sina, aklın her yönüyle maddeden soyut olduğu noktasında çok ısrar eder⁴¹. Bunun metafizik boyutunu bir kenara bırakırsak, bu anlayışın epistemolojik

³⁸ İlk makullerin tasavvuru veya tasdiki dışardan kazanılmaz. Onlar, diğer tasavvur veya tasdiklere dayanak olan şeylerdir. "Varlık, şey ve zaruri" kavramları tasavvura; "bütün parçadan büyüktür, aynı şeye eşit objeler birbirine de eşittir" önermeleri de tasdike örnek olan ilk makullerdir. Onlar evveli olarak zihinde bulunur. Onlar kendiliğinden (binefsihi) apaçık olan şeylerdir. Bk. Necat, 101. Burhan, 72.

³⁹ Bk. Necat, 204-205. DA, Krş. İşarat, II, 369-377.

⁴⁰ Necat, 205.

⁴¹ İşarat, II, 360-377; Necat, 213-220; DA, 209-221.

anlamı, bedensel olmayan aklın kendinde hiçbir tekil niteliğe sahip olmadığı ve tümel suretlere mahal olacak bir kapasite taşıdığıdır. Bu kapasite, başlangıçta hiçbir suret taşımaz. Zira öylesi bir durumda makul sureti olduğu gibi alması mümkün olmaz, onu değiştirerek almış olur, dolayısıyla nesne olduğu gibi bilinmiş olmaz. Aklın nesnesi karşısındaki bu hali, duyu ile duyulur arasındaki ilişkiye benzer. Akıl, makul sureti aldığı anda bilfiil makul olur. Ne var ki duyunun bilfiil duyulur olmasının ilkesi dışarıdaki duyulurda mevcut iken aklın bilfiil makul olması için gerekli olan ilke var mıdır? Varsa bu nedir ve nerede bulunur? İbn Sina aklın, kuvve halinden fiil haline çıkışı için bir ilkeyi gerekli görür. Çünkü kuvve halinde olan bir şeyin fiil haline geçmesi için ilkeye ihtiyacı olduğu bellidir. Fakat o ne kendiliğinden ne de kendi türünden bir şeyle fiil hale geçer. Zira bu ilke kendinde bulunsaydı kuvve halinde değil, devamlı fiil halde bulunurdu. Kendi türünden bir şey de onu fiil hale çıkartmaz⁴². Zira türler eşit olarak bulunur, birine öncelik tanınmaz. Şu halde akıl, sadece kendi cinsinden fakat devamlı fiil halinde olan bir başka akıl sayesinde fiil hale geçer. Bu da şöyle gerçekleşir: Nefsin hayali suretler üzerindeki hareketi onu makul sureti almaya hazır hale getirir. Zira hayali suret üzerindeki fikirler, nefsi Faal Akıl'ın feyzini kabul etmeye hazırlar. Bu hal hazır olunca Faal Akıl'la buluşma (*ittisal*) gerçekleşir ve ondaki suret nefse akar. Bu akış ya fikir (*fikre*) ya da sezgi (*hads*) ile olur. Fikir, nefsin hayali suretleri tasavvur ederek anlamlar üzerindeki hareketidir. Bu hareketin gayesi bilinmeyenin bilgisine ulaştıracak olan orta terimi veya onun yerine geçen bir şeyi talep etmektir. Sezgi ise talebin ardından veya talep olmadan orta terimin bir anda zihinde belirmesidir (*temessül*)⁴³. Dolayısıyla nefis hangi şekilde olursa olsun kendine akan makul sureti idrak eder, onun suretiyle suretleşir⁴⁴. Faal Akıl'dan gelen akış taklidi olarak değil orta terimleri de içine alan bir düzen içerisinde gerçekleşir⁴⁵. Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Her ne kadar makul suretler Faal Akıl'dan akarak geliyor olsa bile onlar esasında hayali suretlerde bilkuvve mevcuttur. Bir başka deyişle hayali suretler, bilkuvve makul suretlerdir. Onlar kendilerindeki maddi özelliklerin "düşmesi" sebebiyle bilfiil makul suretler olur. Fakat bu, kendiliğinden değil, insani akla yardımcı olan⁴⁶ Faal Aklın katkısıyla olur. İnsani aklın buradaki başarısı, hayali suretler ve vehmi anlamlar üzerinde düşünerek kendini Faal Akıl'ın feyzini almaya hazır hale getirmesidir⁴⁷. Faal Akıl ile insani akıl arasındaki ilişki, bir örnekle güneşin görme yetisini fiil hale çıkartmasına ve karanlıkta bilkuvve görülür nesneleri bilfiil görülür yapmasına benzer.

⁴² Başka bir insan, makul anlamı düşünmeye hazırlayıcı olabilir. Fakat bilfiil düşünme başka nedenden ileri gelir. Tıpkı hayali suretler üzerindeki fikri işlemin makul sureti almaya hazırlayıcı olması gibi.

⁴³ İşarat, II, 379-380; İbn Sina'ya göre sezgi konusunda insanlar derece derecedir. Bu nicelik ve nitelik bakımından farklılık arzeder. Nicelik bakımından bu, noksan veya ziyade olur; nitelikçe de süratli veya yavaş olarak sezgiye ulaşır. Bk. Necat, 206; DA, 248-249.

⁴⁴ Necat, 205, DA, 234.

⁴⁵ Necat, 206.

⁴⁶ Burhan, 222.

⁴⁷ İşarat, 398-399. Krş. DA, 235-236.

Güneşin görme yetisini fiil hale çıkartması, Faal Akıl'ın insani akıl fiil hale çıkartmasına; güneşin karanlıkta bilkuvve görülür olan nesneleri ışıyla bilfiil görülür nesneler haline getirmesi, Faal Akıl'ın bilkuvve makulleri bilfiil makuller yapmasına benzer⁴⁸.

Hayali suretler üzerindeki hareketten beklenen amaç, o suret için zati ve arızı olan özelliklerini, arızı özelliklerin de ayrılmaz (*lazım*) ve ayrılabilir (*gayr-ı لازم*) olanlarını bulmaktır⁴⁹. Akıl, hayalde bir araya gelmiş olan bir çok suretten, zati ve arızı olan tümel anlamları tek tek ayırt edip (*tefrid*) onları kendine almak ister. Bu fiil esnasında, makul sureti almaya hazır geldiği vakit Faal Akıl ona aradığı makulu verir. Bu durumda, herhangi bir suretle ilgili olarak insani akılda temeyyüz edecek şeyler, ilkin, zati özellikler ile arızı özellikler sonra da onlara benzer olan ve onlardan farklı olan özelliklerdir. Dolayısıyla akılda, bu özelliklerde farklılaşmayan anlamlar benzerliğe oranla tek bir anlama; farklılığa oranla bir çok anlama dönüşür. Bir başka açıdan bakılacak olursa, bu durum, aklın bir olan anlamı çoğaltma (*teksir*); çok olan anlamı da birleştirme (*tevhid*) kudretine sahip olduğunu ifade eder. Aklın "çok" anlamı "bir" yapması iki şekilde olur. 1- Tahayyül edilen sayıca farklı bir çok anlam, tanımca farklı olmayan anlamlar ise onlar tek bir anlam altında toplanır, 2- cinslerin ve fasılların anlamları, tanımca tek bir anlam olarak terkip edilir. Aklın bir anlamı çoğaltması da yukarıdaki işlemleri tersine çevirmesiyle olur. İbn Sina aklın burada belirtilen özelliklerini diğer yetilerle karşılaştırarak bu özelliklerin onlarda bulunmadığını ileri sürer. Diğer yetilerin, bir olan şeyi öylece bir olarak, çok olan şeyleri de öylece çok olarak idrak ettiği; arızı şeyleri ayırıp, zati şeylerden çekip almalarının mümkün olmadığı belirtilmelidir. Duyu hayale, hayal de akla herhangi bir sureti arzettiği vakit akıl ondan bir anlamı alır. Aynı türden sayıca başka bir suret akla arzedilmiş olsa, akıl, birinci suretten aldığından başka bir sureti almaz. İkinci suretin birinciye bir katkısı olmaz. Birinciyle ikinci arasındaki fark sadece birisine araz yönüyle ilişkin şeyleri almakla olur. Sözgelisi, Ali ile Veli'nin insanlık bakımından sahip olduğu anlam tekdir. Fakat Ali'ye araz olarak ilişkin özellikler aynıyla Veli'ye ilişmez. Diğer taraftan akıl, aralarında öncelik-sonralık bulunan anlamları idrak ettiği vakit onlarla birlikte zorunlu olarak bir anda zamanı da düşünür. Fakat idrak ettiği anlamları tanım veya kıyas şeklinde terkip ederken bunu zaman içinde yapar. Bununla birlikte "tanımlanan" ile "kıyasın sonucunu" tasavvur etmek bir anda olur. İbn Sina makullüğün zirvesinde olan anlamları aklın tasavvur etmesinin daha kolay olduğunu düşünür. Fakat bedensel yetilerden ileri gelen bir sebeple onları idrak etmekte zorlanır. Bu sebepler ortadan kaldırılırsa nefsin bu anlamları düşünmesi, "en üstün, en açık ve en çok haz veren" bir şekilde gerçekleşir. Kanaatimizce İbn Sina'nın burada vurgulamak istediği husus, akli idrakin, nesnesinin varlığına göre gerçekleştiğidir. Varlığı güçlü görülen varlıkların tasavvuru ile varlığı

⁴⁸ Necat, 231; DA, 234-235.

⁴⁹ Burhan, 222.

zayıf görülen varlıkların tasavvuru arasında fark vardır. Bu fark, tasavvura konu olan nesnenin varlığından ileri gelir. Sözel geliş hareket, zaman, ilk madde gibi varlığı cidden zayıf olan şeylerin tasavvuru bazen zor olur⁵⁰.

Akıl, müfret tümelleri elde ettikten sonra onlar arasında olumlu (a, b'dir) veya olumsuz (a, b değildir) nispetler kurar. Kurulan nispet, kendiliğinden apaçık olan bir terkipse onu olduğu gibi alır; değilse orta terimi bulunca alır. Aklın bir başarısı da duyulardan aldığı yardım sayesinde zorunlu nitelik taşıyan deneysel önermeleri oluşturmasıdır. Bu da duyuyla elde edilen bir yüklem, konusuna "tesadüfi" olarak değil "daimi", "arızı" değil de "zati" olarak yüklendiğinden nefsin dinginliğe kavuşmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla burada duyu ve kıyastan meydana gelen bir inanç vardır. Örneğe göre "mahmude otu (*sakemonya*) müşhil etkisi gösterir." Bu önerme şu şekilde elde edilmiştir: Mahmude otu içildiği vakit müşhil etkisi göstermiştir. Bu, zaruri değil de tesadüfi veya zati değil de arızı olsaydı aynı etki her vakit gerçekleşmezdi. Madem ki aynı etki devamlı görülmektedir, o halde bu etki mahmude otunun zatından ileri gelen bir özelliktir. Aklın bir diğer başarı da, bir çok kişinin kesintisiz olarak aktardığı (*mütevâtirat*) haberleri kabul etmesidir⁵¹.

Bütün bu açıklamaların ardından, nefsin makulleri tasavvur etmesinin şekilleri üzerinde durabiliriz. İbn Sina'ya göre bu, üç şekilde gerçekleşir

Makuller nefiste bilfiil düzenlenmiş ve tertip edilmiş halde tasavvur edilir. Bu düzen ve tertibin her zaman böyle olması zorunlu değildir. Düzen ve tertibin, yer değiştirmesi mümkün olabilir. Sözel geliş "her insan canlıdır" önermesindeki terimlerin anlamları, ayrı ayrı düşünülürse her bir anlamın tümel olduğu ve sadece madde-siz bir cevherde tasavvur edilebilir olduğu; terimler arasında öncelik ve sonralık bulunduğu görülür. Bu terimler, "canlılık, her insanın yüklemidir" şeklinde değiştirilecek olursa, bunun birinci önermeyle aynı özelliklere sahip olduğu görülür. Kanaatimizce bu, makul anlamların yer değiştirmesini değil, onların farklı bir şekilde ifade edilebileceğini gösterir. Fakat burada mantık kurallarının bilinmesine gerek olduğu anlaşılmaktadır.

Makuller, tasavvur edilmiş ve kazanılmış fakat nefis onlardan yönünü çevirmiş; dolayısıyla o makule yönelmemiş, ondan başka bir makule intikal etmiş olur. Zira her şeyi bir seferde düşünmek insanın gücü dahilinde değildir. Bu tasavvur şekli de, nefsin makuller üzerindeki hareketi olarak yorumlanabilir. Nefis bir makulden diğerine intikal etmiş, onun suretiyle suretleşmiş halde bulunur. Fakat bu halde mutlak yetenek/istidad olan heyulani akıl mevcuttur. Bir başka deyişle, mutlak yetenek, makul suretin birini çıkarıp diğerini almaktadır.

⁵⁰ DA, 236-238.

⁵¹ Necat, 220-221; DA, 221-222.

Bildiğimiz veya bilebileceğimiz bir soruyla karşılaştığımızda o vakitte sorunun cevabının hazır olması da tasavvurun bir başka şeklidir. Sorunun cevabıyla ilgili olarak ayrıntılı bir şeye sahip olmamakla birlikte insan, bildiği şeylerden hareketle, onu cevaplandıracağından emin olur. Ayrıntılı ve düzenli bir şekilde bildiklerinden hareketle soruyu cevaplandırmaya başlar⁵².

Üç tasavvur arasında bazı farklar olduğunu belirtmek gerekir. Birinci tasavvur, bilfiil sabit bir şey olarak bulunurken, ikincisi elde edilmiş fakat bir yere bırakılmış bir şey görünümündedir. İbn Sina'nın terimleriyle birinci tasavvur "müstefad akıl" derecesi iken ikinci tasavvur "bilfiil akıl" derecesidir. Üçüncü tasavvur, ikisinden de farklı görünmektedir. Birinciden farkı, düşüncede tertip ve düzen mevcut değildir. Onda önceden kazanılan bir bilgiye dayanarak yeni bilgilere ilke gibi olan bir durum vardır. İkinciden farkı ise nesnesinden uzaklaşma yoktur. Onda nesneye bilfiil bakış vardır. İbn Sina üçüncü tasavvur şeklini, "bilkuvve bilmek" diye nitelemenin doğru olmayacağını belirtir. Zira bu tasavvur sahibinde bilfiil hasıl olan bir bilgi vardır ve o bunun farkındadır. İsteddiği vakit o şeyi bilir. Fiilen bilinmeyen şeyin, insanda bilinen bir şey olduğunun söylemek doğru olmaz. Esasında bu tasavvurda olup biten şey, yalın (*basit*) olarak bizde malum bulunan bir şeyi, başka bir şekilde bilme vardır. Cevap veren basit olarak kendinde bulunan şeyi tafsilata başladığı vakit öğrettiği şeyle birlikte o da ikinci bir şekilde bilgiyi öğrenmiş olur. İbn Sina önceden hasıl olan bilgiye "yalın bilgi" adını verirken yalından üretilen bilgiye "fikri bilgi" adını verir. Fikri bilgi, düzen ve tertibe sahip olmakla tam olarak kemale ermiş görünüyor. Basit bilgi ise tek olup, ondan akla suretler taşar; bu yönüyle o, fikri bilginin faili ve ilkesi olan bir bilgidir. İbn Sina iki bilgi şeklinin nispeti arasında da fark görür. Yalın bilgi mutlak olarak nefsin akli yetisine ait iken fikri bilgi veya tafsilat, sırf nefis olması yönüyle nefse ait görünmektedir. Bu yüzden fikri bilgiye nefsanî bilgi de denebilir⁵³. Kanaatimizce bunun sebebi, yalın bilgiye sahip olan aklın, Faal Akl'a benzemesidir. Faal Akl'ın surete bilfiil sahip olması, suretlerin vericisi ve ilkesi konumunda bulunması ile bu biliş şekli arasında benzerlik vardır. Tafsilat ise nefsin nefis olması yönüyle gerçekleştirdiği bir fiil görünümündedir. Burada ontolojik bir temele dayanıldığı anlaşılmaktadır: Akıl akıldır; nefis de nefistir. Akıl madde-den soyut bir varlık olduğu için tümel olarak bilir, tümel bilgide fertler için ortak olan tek bir anlam bulunur. Nefis ise her ne kadar maddeden soyut da olsa maddeyle birlikte bulunur ve bu yüzden tekil/cüzi olarak bilir. Tekil bilgi ise fertleri içine alan tek bir anlam değil onları fertler olarak içeren bir bilgidir.

Makullerin tasavvuruyla ilgili olarak değinilmesi gereken bir husus daha vardır. O da makuller tasavvur edildikten sonra hayal veya hafıza gibi herhangi bir

⁵² DA, 241-242.

⁵³ DA, 242-243.

yerde saklanmaz. Onların insanda bir deposu yoktur. Makuller tümel olduğu için, bedeni yetilerde zaten bulunmaz. Akılda korunmuş olsalardı, bu durum, aklın onları idrak etmesi anlamına gelirdi. Şu halde onlar her seferinde Faal Akıldan alınan suretlerdir. Bilfiil akıl derecesi hatırlanırsa, bir sefer onları elde etmiş olan bir akıl ne zaman isterse onları kendinde hazır hale getirebilir. Esasen o, makulü daha önce elde etmiş olması itibarıyla, fiile yakın bir yatkınlık sahibidir. Makulü yeniden kazanması ilkinde oranla daha kolay olur. Bundan dolayı, bir insanın "makulleri bilen" diye nitelenmesinin anlamı "o kişi ne zaman isterse Faal Akıl'la buluşur ve ondan makulu alır" şeklinde açıklanır. Yoksa bu, "o kişinin zihninde bütün makuller hazır ve onlar da devamlı ve fiilen onda tasavvur edilmiş olarak bulunur" anlamına gelmez⁵⁴.

IX. Son olarak bilginin değeriyle ilgili tespitlere temas etmek yerinde olur. İbn Sina bilginin nesnesiyle münasebetini ifade etmek üzere, "hak, sıdk, sadık, savab" terimlerini kullanır. Epistemolojik anlamda hak terimi, bir önermenin (*kavl*) halini veya dışarıdaki (*fi'l-haric*) bir şeyin halini gösteren hüküm, gösterdiği şeyin haline uygunsa bu hükmün halini ifade eder. Anlaşılacağı üzere hak terimi, bir önermenin veya inancın niteliği olmaktadır. "Bu, hak olan bir önermedir veya bu, hak olan bir inançtır" şeklinde kullanılır. Buna göre, hak terimi "doğru" anlamına gelir. Doğru ise, nesnesine uygun (*mutabık*) olan önermenin veya hükmün hali; doğruluk (*sıdk*) da önerme veya hüküm ile nesnesi arasındaki uygunluk (*mutabakat*) anlamına gelir. İbn Sina uygunluk yönünden hak terimi ile sadık terimi arasında benzerlik olduğunu belirtir. Fakat iki terim arasında şöyle bir fark da vardır. Sadık terimi bir ifadenin konusuna (*emr*) nispeti itibarıyla kullanılır; hak terimi ise konunun ifadeye nispeti itibarıyla kullanılır. Şu halde hak terimi, herhangi bir zihne konu olmayan varlığı ifade ettiği gibi, zihindeki bir şeyin konuya nispeti itibarıyla da kullanılır. İbn Sina, doğru (*hakk*) niteliğini almayı en çok hakmeden önermenin, doğruluğu devamlı olan önermeler olduğunu kaydeder. Bunlar içerisinde de doğruluğu bir aracıya dayanmayan evveli önermeler, bu niteliği almaya hepsinden daha fazla layık görülür⁵⁵.

⁵⁴ DA, 245-247.

⁵⁵ İbn Sina, *eş-Şifa, el-İlahiyyat*, Neşr: Kanavati-S: Zayed, Tarihsiz, 48; krş. *İlahiyyat*, 356.