

## İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE SEZGİ VE SEZGİSEL BİLGİ\*

Dr. Adnan Gürsoy

Ankara ÜSBE, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

adnangursoy@yahoo.com

### Özet

Sezgi (hads), İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinin merkezî kavramlarından biridir. Kavramın önemi, aklî bilgiye ulaşmak konusundaki işlevine dayanmaktadır. Sezgi, fikir mukabili bir akletme yolu; akleden öznenin mizacı ve ahlaki arınmışlığına bağlı olarak derecesi belirlenen bir meleke; aklî bir ittisal, ilâhî bir feyzdir. Sezgisel bilginin kesinliği, ilkesi olan sezgi yetisinin gücünden kaynaklanır. Filozofun önermeler tasnifinde “sezgiseller”, “kabul edilmesi zorunlu olan kesin bilgiler” içinde yer alır.

**Anahtar Kelimeler:** Sezgi, Fikir, Orta Terim, İttisâl, Faâl Akıl.

### Abstract

#### Intuition and Intuitional Knowledge in Avicenna's Philosophy

Intuition (hads) is one of the central concepts of Avicenna's theory of epistemology. The importance of the concept is based on its function in the process of acquiring the intellectual knowledge. In this context, the intuition concept has been defined as (i) a way of acquiring knowledge which is counterpart of thinking, (ii) a faculty whose degree is determined by the humor and moral purity of one who intellects, (iii) an intellectual conjunction and divine emanation. The certainty of the intuitional knowledge is derived from the power of intuitive faculty as its basis. The “intuitions” are included in frame of “the most definite knowledge that must be accepted” in Avicenna's classification of propositions.

**Key Words:** Intuition, Reflection, Middle Term, Conjunction, Active Intellect.

### Giriş

Felsefede sezgi, varlık ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel ilişkileri bir anda kavramayı, hatta bazen bütün bir gerçekliği, gerçekliğin nihaî ve en yüksek kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan bir yetidir.<sup>1</sup> Felsefe tarihi boyunca farklı anlamlarda kullanılmış bir kavram olan sezgi, tüm insanî bilme tecrübelerini kuşatma iddiasındaki bilgi teorilerinin temel kavramlarından biri olagelmıştır. Kavrama yüklenen farklı anlamlar, sezgi ile ulaşılan bilginin kapsamı ve mahiyetini değerlendirmek nokta-

\* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında tamamladığımız “İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi” başlıklı tez çalışmamızdan üretilmiştir.

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, 2. Basım, Ankara 1997, 612. Sezgi kavramının felsefe tarihinde ve farklı disiplinlerde kazandığı anlamlara ilişkin bkz. Richard Rorty, “Intuition”, **Encyclopedia of Philosophy**, (ed. Paul Edwards), The Macmillan Company, New York 1967, IV, 204-212

sında belirginleşir. Sezgi kavramının felsefede geniş bir anlam alanına sahip olması ve çeşitli disiplinlerde farklı anlamlara gelmesi, bu kavramın bir filozof tarafından hangi anlamda kullanıldığı konusunda özel bir duyarlılık göstermeyi gerekli kılar.

İslam düşünce geleneğinde gelişen bilgi teorilerinde, sezgi kapsamında değerlendirilebilecek pek çok kavram bulunur. Bu kavramlardan biri olan ve İslam Felsefesi, Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerinde kullanılan “hads” kavramı,<sup>2</sup> sahip olduğu muhtevayı ve İslam düşüncesindeki yerini İbn Sînâ’ya borçludur. İbn Sînâ, özel bir anlam ve işlev yüklediği bu kavramı, epistemolojisinin ve nübüvvet teorisinin merkez kavramlarından biri haline getirmiştir.<sup>3</sup> Ancak filozofun kavrama atfettiği bu değer mahiyeti konusunda yeterince araştırma bulunmamaktadır. Bu çalışma ile amacımız, filozofun kavrama yüklediği hususî anlamı, eserlerinin kronolojisini ve sezginin ilgili bulunduğu konu ve disiplinleri dikkate alarak, bir makale sınırları çerçevesinde ortaya koymaktır.<sup>4</sup>

Arapça sözlük anlamı, “*vehmetmek, hayal etmek, kastetmek, bir işin veya olayın sonucunu tahmin etmek, hızlı yürüyüş, çabuk kavrayış*”<sup>5</sup> olan “hads”, bir ıstılah olarak sözlük anlamlarından bazıları ile çelişen bir anlam kazanmıştır. Bu ıstılahî anlamıyla “hads”, “*zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkelerden (mebâdî) sonuçlara (metâlib) vasıtasız olarak hızla intikal etmesi ile gerçekleşen bilmeyi*” ifade eder.<sup>6</sup> Esas itibariyle sezgi kavramının genelliği ve yaygın anlamı düşünüldüğünde, “hads” kavramını “aklî sezgi” şeklinde tercüme etmek daha doğru görünmektedir. Bununla birlikte günümüz İslam felsefesi

<sup>2</sup> Tasavvuf düşüncesinde “hads” kavramının yerine ilişkin bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî’de Marifetin İfadesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, 196-198. Kelâm ilminde sezginin, aklî öncüllerden sonuçlara süratle intikali, basit bir gözlem ile sonuca ulaşmayı ifade eden ve “öncüllerle neticenin aynı anda zihinde oluşması” şeklinde tanımlanan bir terim olması, Kelâm âlimlerinin İbn Sînâ’nın sezgi kavramını, kendi bilgi sistemlerine dâhil ederken yaptıkları şerhler gibidir. Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, (nşr. Mahmut Ömer Dımyâtî), Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1998, 2, 39-42.

<sup>3</sup> Dimitri Gutas, **Avicenna and Aristotelian Tradition, Intorduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works, (Islamic Philosophy and Theology IV)**, Leiden Brill, 1988, 159-176; a.mlf, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, **İbn Sînâ’nın Mirâsı** içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, 113-147; Fazlurrahman, **Prophecy in Islam, in Orthodoxy and Philosophy**, Chicago University Press, Chicago 1958, 30-36; a.mlf., “İbn Sînâ”, **İslam Düşüncesi Tarihi** içinde, (ed. M. M. Şerif-çev. Osman Bilen), 2, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, 114-116. Herbert Davidson, **AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect**, Oxford University Press, Toronto 1992, 95-102, 116-123; Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, 132-136.

<sup>4</sup> Konunun nübüvvet teorisi ile ilgili yönlerini, kutsî akıl kavramını merkeze alarak bir başka çalışmamızda inceledik. bkz. Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ’nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl,” **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 23, (2014/2), 1-26.

<sup>5</sup> Asım Efendi, **Kâmus Tercümesi**, (haz. Hasan Hilmi Efendi), 2, Bahriye Matbaası, 1305, 893.

<sup>6</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, **et-Tarîfât**, “Hads”, y.y., t.y., 82; Hayati Hökekleli, “Hads”, **DİA**, 15, 68.

çalışmalarında bu kavramın, “sezgi” şeklinde karşılanması bir teâmül haline gelmiştir. Biz de bu teâmülü esas alarak kavramı “sezgi” ile karşılayacak ancak metin içinde zaman zaman sezgi ile kastımızın “hads” olduğunu hatırlatacağız.

### 1. Sezginin Tanımı

Bir sistem filozofu olan İbn Sînâ felsefesinde, sezgi kavramının sistemin temel kavram ve ilkelerinden hareketle değerlendirilmesi gerekir. Bu sebeple öncelikle bu ilkelere bazılarını işaret etmek istiyoruz.

İbn Sînâ'nın nefis teorisine göre, insan nefsi sınırsız güç sahibidir. İnsanın bilgiye ulaşması konusunda sahip olduğu imkânın ve potansiyelin büyüklüğünü ifade eden bu ilke, sezgiyi insan nefsinin özü ve doğası (fıtrat) gereği bilgiyle yetkinleşmeye yatkın yaratılmasının bir sonucu olarak anlamamız gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu husus, sezgi ile irtibatlandırılarak şöyle ifade edilmektedir: *“Nefsinin gücü sebebiyle pek çok şeyi hatta her şeyi sezen bir kimsenin bulunması mümkündür. Zira zihnin gücü için bir sınır olmadığından, tüm akledilirleri sezmenin ötesinde bir durum düşünülemez ki, bu (erişilebilecek) son noktadır.”*<sup>7</sup>

İnsanın bilmeye ilişkin tüm tecrübelerinin sebebi, nefis ile nefsin ilkeleri arasındaki münasebettir.<sup>8</sup> Bu münasebeti yani insan nefsi ile semâvî varlıklar arasında bilgi akışını mümkün kılan, onların ortak bir cinsten (mütecânis) olmalarıdır. Bu sebeple, bu ilkeyi “mücânese ilkesi” olarak anacağız. Bu ilkeye göre, aynı varlık türleri arasındaki iletişim, engelsiz ve tabii olarak gerçekleşir. Dolayısıyla aklî nefis, akledilirleri (ma'kûlât) doğrudan ve duyulurları da (mâhsûsât) duyu güçleri aracılığıyla bilir. İşte nefsin, Faâl Akıl'ın fezyiyle orta terimi elde etmesine ve neticeye (matlûb) ulaşmasına imkân veren şey, nefsin özü itibarıyla tıpkı semâvî akıllar gibi aklî bir cevher olmasıdır.<sup>9</sup> Bununla bir-

<sup>7</sup> İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1363/1984, 116. Bu ilke aynı zamanda nefis ile beden ilişkisinin mahiyetine ilişkin görüşün bir sonucudur. Şöyle ki, nefsin bedene içkin ve bağımlı olmadığını ispat eder, çünkü hiçbir cisim sonsuz güce sahip değildir. Şu halde yetkinleşmek için bu sınırlı cisimden kurtulmak ve aslında var olan sonsuzluğu gerçekleştirmek gerekir. a.mlf, **Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-me'âd**, (nşr.-çev. Mahmut Kaya), **Felsefe ve Ölüm Ötesi** içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, 30.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, **el-Mebde'**, 117, a.mlf, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte), (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1960, 2, 396-401; Bu ilke asıl itibarıyla Aristoteles felsefesinden gelir. Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, (çev. Zeki Özcan), Sentez Yayınları, Ankara 2014, 277 (5. dn); Mücanese ilkesinin Antik Yunan felsefesindeki seyri için bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, 22, 24, 26-27.

<sup>9</sup> Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İsam Yayınları, İstanbul 2010, 163.

likte, nefsin bedenle birlikteliğinden (mukarenet) kaynaklanan farklılıklar vardır ancak mücânese ilkesi, aklî nefsin hem başlangıcına/ilkesine (mebde') hem de gayesine ve akıbetine (meâd) ilişkin bir hakikatin ve yetkinleşme sürecinde sahip olunan bir imkânın ifadesidir.

İnsanî nefsin ilkesi olan semâvî akıllar, varlığın bilgisine mükemmel olarak sahiptirler. Bu özellik onların, varlığı sebebinden bilmelerine dayanır. Semâvî akıllar tarafından bilinen veya düşünülen bütün bilgilere "akledilirler" denir.<sup>10</sup> Akledilirler, tam, ezelî ve değişmez bir bilgi bütünüdür ve insan ancak semâvî akıllara yöneldiği takdirde aklî bilgiye ulaşabilir. Çünkü akledilirler insan nefsinde önceden bulunmaz, elde edildiğinde ise sürekli olarak muhafaza edilemez. İbn Sînâ bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: "Her orta terim, insan için bilinmeyen bir akledilir sûrettir. Bu sûretlerin hazinesi (deposu) Faâl Akıldır. Dolayısıyla insanî nefis, semâvî akıllara yönelmediği takdirde hiçbir aklediliri elde edemez."<sup>11</sup> Şu halde, insanın bilgisine kesinliğini veren orta terimlerin elde edilmesi, ancak Faâl Akıl'ın feyzi ile mümkün olmaktadır.

Sezgi kavramının dayandığı bir diğer ilke, "Varlığın düzeni kıyasîdir." şeklinde ifade edilir. Buna göre, akledilirler arasındaki ilişki mantıkî yani kıyasî bir özellik taşır. Akledilirler varlığın bir ifadesi olduklarından varlığın yapısı kıyasî bir özellik taşır, dolayısıyla varlığın bilgisine ulaşmak için bu düzenin takip edilmesi zorunludur. Bu nedenle, İbn Sînâ felsefesinde Mantık, yalnızca felsefe tahsil edenler için zorunlu olan bir araç olarak sağladığı yarar dolayısıyla değil, akledilirlerin birbiriyle ilişkili olduğu bağlayıcı ilkeyi yansıttığı için vazgeçilmezdir. Buna göre, insanın akledilirlere ulaşmak için akledilirleri ifade eden her bir önermeyi doğrulayan kıyasları takip etmesi gerekir.<sup>12</sup> Bu ise, büyük ve küçük öncülün birbirleriyle ilişkisini sağlayan orta terimin bulunmasını gerektirir ki, bu keşfin İbn Sînâ'nın bilgi teorisindeki karşılığı sezgidir.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Akledilirler, birinci akledilirler ve ikinci akledilirler olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ terminolojisinde "birinci akledilirler" kavramı, genel felsefî literatürdeki anlamından farklıdır. İbn Sînâ terminolojisinde birinci akledilirler, aklın hiçbir çaba harcamaksızın sahip olduğu bedhî mantık ilkelerini ifade etmektedir. (Örneğin, "Bütün, parçadan büyüktür.") İkincil akledilirler ise, aklın birinci akledilirlerden hareketle ulaştığı kazanılmış tümel bilgileri ifade etmektedir. Genel felsefî literatürde ise birinci akledilirler, "insan, ağaç, taş" gibi dış dünyada varlığı bulunan ve onlara yüklem olabilen kavramları ifade eder. (Örneğin, "Ahmet insandır.") İkincil akledilirler ise, dış dünyada kendilerine yüklem olabilecekleri bir karşılıkları olmayan tümel ve soyut kavramlardır. (Örneğin, "İnsan türdür."), İlhan Kutluer, "Ma'kul", *DİA*, 27, 459.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *Risâletü ahvâlî'n-nefs*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlü'n-nefs* içinde, Kahire 1952, 122.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1413/1992, s.107.

<sup>13</sup> Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, 216-217.

İbn Sînâ'ya göre ilim, sebebi bilmektir. Dolayısıyla bir şey ancak sebepleri (illet) bilindiğinde gerçek anlamda bilinmiş olur. Bu bakımdan orta terimi bulmak, sebebi bilmek demektir.<sup>14</sup> İnsanın bilgiye ulaşması, hakiki ilmi veren sebebi yani orta terimi keşfetmesine bağlıdır.<sup>15</sup> Orta terim, büyük ve küçük terimler<sup>16</sup> arasında bağlantı kurmayı (neden birliğini bulmayı), böylece büyük terimdeki hükmün, küçük terim için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmayı sağlar. Buna göre, kıyasta asıl işlev orta terime aittir; orta terim bilinmiyorsa, delile sahip olamayız.

İnsan zihni, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, "her zihinsel öğretim ve öğrenim, önceki bir bilgiyle gerçekleşir."<sup>17</sup> Buna göre, hem kavram bilgisi (tasavvur) hem de yargı bilgisi (tasdik), bilinmek istenen şeyin özelliğine göre, önceden sahip olunan bir bilgiyi gerektirir. Elde edilecek bilgi ister bir başkasından öğrenilsin, ister insanın bizzat kendi çıkarımına dayansın, bu ilke geçerlidir.<sup>18</sup>

İbn Sînâ'nın eserlerinde sezgi kavramı, farklı ifadelerle tanımlanır. Bu farklılıkların, kavramın mahiyeti ve işlevi bakımından anlamının incelenmesi filozofun sezgi anlayışının ortaya konulabilmesi için gereklidir.<sup>19</sup> Bu incelemede, farklı tanımlarda yer alan unsurları, kavramın hangi konu ve disiplin içinde tanımlandığını ve tanımın bulunduğu eserin İbn Sînâ'nın felsefî faaliyetinin hangi döneminde yazıldığını dikkate almak gerekir. Şimdi bu hususlara dikkat ederek sezginin tanımını anlamaya çalışacağız.

İbn Sînâ'nın ilk eseri olan **Mebhas**'te sezgi kavramı yer almaz ancak filozofun sonraki eserlerde sezgi ile açıkladığı bazı temel konular bu eserde sezgi kavramı zikredilmeksizin ele alınır. İbn Sînâ bu risâlede, akledilirleri birinci akledilirler ve ikinci akledilirler olarak ayırır ve her birine dair detaylı açıklamalar verir. Birinci akledilirler, ilahî

<sup>14</sup> İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler -Burhân-**, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2006. 33-34. Sebeplilik, ilkesinin, İbn Sînâ'nın bilgi teorisi bakımından önemi için bkz. Türker, 188-202.

<sup>15</sup> İlim tümeli bilmektir, tümel, bir varlıklar bütününe ortak olarak paylaştığı şeydir, tümel yoksa bilgi mümkün değildir. Bilgi, tikelleri algılayan duyu ile değil, tümelleri kavrayan akılla mümkündür. krş. Aristoteles, **Metafizik**, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010, 179, 186.

<sup>16</sup> Kıyasta üç terim bulunur. Büyük terim, kaplamı en geniş olan terimdir, sonuç önermesinde yüklemidir. Küçük terim, kaplamı en az olan terimdir, sonuç önermesinde konudur. Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür." (büyük öncül); "Sokrates insandır." (küçük öncül) İşte bu iki öncülden hareketle, insan olma nedeninde birleştiklerinden dolayı büyük terim olan "ölümlülük" vasfının, küçük terim olan "Sokrates'e" iletilmesini sağlar, "Sokrates de ölümlüdür." (Sonuç) şeklindeki yargısına ulaşırız.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler**, 7; krş. Aristoteles, **İkinci Analitikler (Organon IV)**, (çev. H. Ragıp Atademir), MEB Yayınları, İstanbul 1996, 3. Bu ilke, Aristoteles'in eserinin ilk cümlesidir.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, 8,10.

<sup>19</sup> Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi anlayışının filozofun eserlerinin kronolojik incelenmesi ile anlaşılabilir iki farklı biçiminin bulunduğunu iddia etmektedir. Gutas, "Sezgi ve Düşünme", 114-116.

ilham sonucu; ikinci akledilirler, genel olarak kıyasa dayalı akıl yürütme sonunda elde edilir. Ancak keskin zekâlı insanlar, ikinci akledilirleri de ilhâm ile bilir ki, bu durumda öğrenen ve öğreten kişinin kendisidir.<sup>20</sup> Sonraki eserlerinden anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ birinci akledilirlerin elde edilmesi konusundaki bu düşüncesini değiştirmiştir. Buna göre, birinci akledilirlerin ilahî ilhâm ile geldiği düşüncesi yerini, bu ilkelerin heyulânî aklın kendiliğinden/yaratılıştan (ğârizî) sahip olduğu fikrine bırakır. İkinci akledilirlere ulaşmak ise, sonraki dönem eserlerinde insanî nefsin fikir veya sezgi ile bilgiye ulaşmasını sağlayan aklî fonksiyonu ile açıklanır.<sup>21</sup> Anlaşıyor ki, sonraki eserlerdeki “sezgi-fikir” karşıtlığı, bu eserde “ilhâm-fikir” karşıtlığı şeklinde yer almaktadır. Yani bu eserde ikinci akledilirlerin elde edilmesinin bir yolu olarak sezgi kavramı kullanılmamaktadır ancak burada yer alan “ilhâm” kavramı ile sonraki eserlerde “sezgi” kavramı aynı muhtevaya sahiptir. Yani filozofun açıklamalarında, dinî bir kavram olan ilhâmın yerini, felsefi/epistemolojik bir kavram olan sezgi almıştır. Bu kavramsal değişim, aynı zamanda sezgi ile ilhâm kavramı arasındaki yakın ilişkiyi gösterir.

İbn Sînâ felsefesinin şaheseri olan eş-Şifâ'nın iki farklı bölümünde sezgi kavramının farklı açılardan ele alındığı görülür. eş-Şifâ İkinci Analitikler'de sezgi, bir bilme yolu olarak diğer bilme yolları ile ilişkisi içinde tanımlanırken,<sup>22</sup> eş-Şifâ en-Nefs'te ise bir yetenek olması bakımından nefis teorisi temelinde ve nübüvvet teorisi ile irtibatı bakımından ele alınır. İlk olarak, sezginin “bir bilme yolu” olarak ele alındığı ve bilgi felsefesinin diğer bazı temel kavramlarıyla birlikte tanımlandığı pasajı inceleyelim:

*“Zihin, nefsin terimleri ve görüşleri kazanmaya hazır ve kabiliyetli bir gücüdür. Anlama, bu gücün, başkasından kendisine gelen şeyi tasavvur etmeye hazırlıklı oluşunun iyiliğidir. Sezgi, bu gücün (zihnin), orta terimi kendiliğinden kazanma hareketinin iyiliğidir. Mesela insan aya bakar ve onun ancak güneşe bakan tarafının belirli şekillerde aydınlandığını görür. Böylece zihni, sezgisiyle orta terimi yakalar: ‘Aydın ışığının kaynağı güneştir.’ Zekâ, bu gücün gecikmesizin kısa*

<sup>20</sup> İbn Sînâ, **Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-nefs** içinde, Kahire 1952, 171.

<sup>21</sup> “Akledilir sûretlerin elde edilişi (husûl) iki yoldan biriyle gerçekleşir. Birincisi, ilâhî ilhamdır ki burada herhangi bir öğretim veya bir duyunun kullanılması söz konusu değildir. İlahi ilham sonucunda apaçık akledilirler (el-ma'kulatü'l-bedihîyye) elde edilmiş olur. “Bütünün parçadan büyük olduğunu” veya “iki zıt şeyin aynı şeyde bir araya gelmeyeceğini” bilmemiz gibi. İkinci yol, akledilir sûretin, kıyas ve burhani kanıt yolu ile keşfedilmesi şeklinde olur.” İbn Sînâ, **Mebhas**, 168; krş. a.mlf, **Kitâbu's-Şifâ et-tabî'ıyyât (II)**, **Kitâbu'n-nefs**, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975 219-220.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ İkinci Analitikler, 8, 200.

*zaman içinde gerçekleşen sezgisinin iyiliğidir. Fikir, insan zihninin ilkelerden bilinmek istenenlere doğru, tekrar ilkelere dönmek üzere hareket etmesidir.”<sup>23</sup>*

Sezgi, zihnin temel işlevini “kendiliğinden ve iyi yapmasını” ifade eder. Zihin kavramı, sezginin tanımını anlamak bakımından temeldir.<sup>24</sup> Bu bakımdan önce, zihnin, nefsin bir gücü olmasının anlamını belirginleştirmek; ikinci olarak, zihnin temel işlevinin “kendiliğinden ve iyi yapması” ifadesini açıklamak gerekir.

İbn Sînâ’ya göre “güç” (kuvve), nefsin belirli türdeki fiillerinin ilkesidir (mebde’).<sup>25</sup> Bütün bu güçlerin dayanağı olan nefis, bir güçler/yetiler bütünüdür. Zihin gücü, “terimleri ve görüşleri”, kavram bilgisi ve yargı bilgisini elde etmeye hazır ve kabiliyetlidir. Nefsin akletme sürecini gerçekleştirmesi, kuvve halinden fiil haline çıkmasıdır. Zihnin “hazır ve kabiliyetli” olması, akledilirlerin bilgisine ulaşarak fiil haline geçmeye elverişli olduğu ve bu amaçla birtakım güç ve yetilerle donatılmış olmasıdır. Sezgi, zihnin orta terimi elde etmek için yaptığı hareketlerden biridir ve zihnin aynı amaca yönelik diğer fiillerinden neticeye ulaşmak bakımından bir üstünlüğü söz konusudur. Bu sebeple İbn Sînâ sezgiyi, taakkul sürecinin en iyi şekilde gerçekleşmesi olarak görmüş ve akletmeyi ifade eden diğer kavramlar arasında üstün bir konuma yükseltmiştir.

Sezgi, orta terimin elde edilmesinde zihnin fiilinin “kendiliğinden” ve “iyi” olmasıdır. Bu iki özellik, kavramın diğer bilme yollarından ayrılan yönlerini anlamak noktasında önemli iki işarettir. Sezginin tanımındaki, “zihnin kendiliğinden (min tilkai nefsihi) bir hareketi” ifadesi, orta terimi elde etmek için hareket geçiren gücün, zihnin kendisi olduğu anlamına gelir. İbn Sînâ’ya göre, “kendiliğinden olan”, “başlangıcı tabii olandır (ma bed’uhu tabi’î)”, yani tabii, öznedey meydana gelmesi zorunlu olan, istek ve irade gerektirmeyen şeydir.<sup>26</sup> Burada “kendiliğinden” kaydı, “talep”, “bilinçli bir yöneliş” olmaksızın bilmenin en iyi şekilde gerçekleşmesini anlatır. Aynı eserin bir başka pasajında, sezgide talebin bulunmayışı şöyle ifade edilmektedir: “Sezgisel (hadsî), bilinmek istenen şey (matlûb) zihne görüldüğünde orta terimin bir talep olmaksızın zihinde canlanmasıdır. Bu ço-

<sup>23</sup> İbn Sînâ, 200. İbn Sînâ, temel felsefi kavramların tanımlarını içeren bir risâle yazmıştır ancak bu eserde sezgi (hads) kavramının tanımı yer almamaktadır. İbn Sînâ, **Fi’l-Hudûd**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis’u resâil fi’l-hikme ve’t-tabî’yyât** içinde, Dârû’l-kabes, y.y, 1406/1986, 63-82; Risâle’nin yazım tarihine ve muhtevasına ilişkin bilgi için bkz. Enver Uysal, **Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, Bursa 2008, 55-60.

<sup>24</sup> İbn Sînâ’ya göre, “zihin”, fikir, sezgi ve anlamayı (fehmi) içeren kapsamlı bir kavramdır. Bu nedenle, öğretimin “zihinsel” olarak nitelenmesi, “fikrî” olarak nitelenmesinden daha uygundur. İbn Sînâ, 10.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, 27-30.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, **es-Semâu’t-tabî’î**, 66, **nakleden**, Gutas, “Sezgi ve Düşünme”, 118.

ğunlukla gerçekleşir. Yahut iki öncülden biri, zihne görünür ve görünen bu öncüle ya küçük ya da büyük terim bir anda eklenir, böylece herhangi bir fikir ve talep olmaksızın sonuç ortaya çıkar.”<sup>27</sup> Anlaşıyor ki, sezginin iki türünde talep de söz konusu değildir. İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden anlaşılan ikinci önemli konu da şudur: İlk ve orta dönem eserlerinde, “zaman unsuru” sezginin yalnızca bir türüne mahsus olarak zikredilmektedir. Son dönem eserlerde ise bu unsur, sezginin karakteristik unsurlarından biri haline gelmektedir. Burada sezginin iki şeklini açıklayan filozof, ikinci şekilde “bir anda” (def'aten) ifadesini kullanmaktadır, dolayısıyla zaman unsuru sezginin bir türüne ancak daha az gerçekleşen türüne ait bir hususiyettir. **eş-Şifâ İkinci Analitikler'**de sezgiyi açıklayan bu iki pasajı birlikte düşündüğümüzde, buradaki ikinci şeklin, birinci metinde zekâ ile kastedilen şey olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs'**te sezgiyi, akledilirleri elde etmenin iki yolundan biri olarak değerlendirir ve “*zihnin orta terimi kendiliğinden bulmaya yönelik fiili*” şeklinde tanımlar. Akledilirleri elde etmenin diğer yolu olan öğrenme (ta'lim) de sezgiye dayanır. İbn Sînâ bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*“Akledilir şeyleri (el-umûru'l-mâ'kule) elde etmek ancak kıyastaki orta terimin elde edilmesi ile olur. Orta terimin elde edilmesinin (husûl) iki yolu vardır. Birincisi sezgidir ki bu, insan zihninin kendiliğinden (bizatihi) orta terimi bulup çıkarma (istinbat) filidir. İkincisi öğretimdir. Aslında öğretimin (ta'lim) dayandığı ilkeler de (mebâdi') sezgidir. Diyebiliriz ki, şeyler (umûr) sonunda uzmanların (erbâb) sezgi ile bulup çıkardığı ve öğrenenlere aktardığı sezgilere dayanır.”*<sup>28</sup>

Buna göre sezgi ikinci akledilirlere ulaşmanın iki yolundan biridir ve zihnin “kendiliğinden” yaptığı bir hareketidir. Bu özelliği ile öğrenmeden ayrılan sezgi, bir başka açıdan öğrenmenin ilkesi/başlangıcıdır (mebde'). Çünkü felsefi bilginin, öğretim silsilesi içinde aktarımının geçerli olmadığı bir ilk öğretmende nihayetlenmesi zorunludur; ilk öğretmenin bilgiye ulaşma yolu sezgidir. “İlk öğretmen” örneği, zihnin ikinci akledilirlere ulaşmasının sadece sezgi ile mümkün olduğunu gösterir. Bu ise, peygamberin ve üstün sezgi yetisine sahip filozofların durumunu açıklar.

İbn Sînâ yukarıdaki pasajın devamında, sezgiyi, “*insanın öğrenme konusunda sahip olduğu güçlü yetenek*” olarak tanımlar. Bu bağlamda, insanın sezgi yetisi, Faâl Akıl ile ittisal konusunda sahip olduğu hazırlığın güçlü olmasıdır. Bu sebeple filozof, sezgi yetisi

<sup>27</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ İkinci Analitikler**, 9.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, 219.



bakımından insanların farklı derecelerde bulunduğuna işaret etmekte ve bu derecelendirilmede en üst konumda bulunan kutsî akıl sahibi peygamberin, öğreticiye veya öğrenme süreçlerine ihtiyaç duymaksızın akledilirleri elde edebildiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, sahip olunan sezgi yeteneğinin derecesine göre insanın, aklî nefsi feyze hazırlayacak nazârî çalışma, fikir ve araştırma süreçlerine duyduğu ihtiyaç azalacaktır. Bu durum öyle bir noktaya varabilir ki, aklî nefsin kuvveden fiile çıkması, Faâl Akıl'la ittisal konusunda hiçbir şeye muhtaç olmayabilir. İşte bu seviye, diğer insanların ulaşamayacağı peygamberlik seviyesidir.<sup>29</sup>

**en-Necât'** ta sezgi, *"bilinmek istenen zihne görüldüğünde, zihnimizin bizi bu bilgiye ulaştıracak olan orta terimi bulmaya yönelik hareketinin hızlılığı"* şeklinde tanımlanır. İbn Sînâ'nın tanımı açıklama sadedinde sarfettiği, *"kısaca sezgi, bilinenden bilinmeyene intikâlin hızla gerçekleşmesi"* ifadesi,<sup>30</sup> hem önceki eserlerde görülen genel anlamı, hem de sezgiyi özel bir bilme yolu yapan hususiyeti işaret eder. Bu eserde ayrıca sezginin, insanın diğer öğrenme tecrübelerinde olduğu gibi, bilinenlerden hareket etmeyi içerdiği ifade edilmektedir. Bu konu, sezgisel bilginin mahiyetini ve aklî karakterini ortaya koyar. Bu eserde, sezginin tanımı konusunda diğer eserlerde yer almayan bir diğer katkı da, sezginin orta terimin bilinmesi durumunda büyük terimi bulmak anlamına gelmesidir.<sup>31</sup>

İbn Sînâ'nın son dönem eserlerinden **el-Mübâhâsât'** ta sezgiyi *"ilahî bir feyiz ve aklî bir ittisal"* olarak tanımlamaktadır: *"Sezgi ilâhî bir feyizdir ve hiçbir çaba göstermeksizin (bilâ kesbin elbettete) gerçekleşen aklî bir ittisaldir. Bazı insanlar, öğrendikleri şeylerin çoğunda düşünmeye (fikir) neredeyse hiç ihtiyaç duymayacak düzeye ulaşabilir ve kutsî nefsin gücüne sahip olabilirler."*<sup>32</sup> Bu tanımda yer alan, "feyiz" kavramı, bilgiye ulaşma sürecinin yukarı âlemde aştığı âleme doğru olan boyutunu; "ittisal" kavramı ise, aştığı âlemde yukarı âleme olan boyutunu ifade eder. Buna göre, sezgi kavramı, bazen insan nefsinden hareketle bazen de Faâl Akıl'dan hareketle tanımlanmıştır. Filozof bazen insanın bilme yetilerini esas alarak istidlal sürecini tahlil ederken, bazen de bilginin kaynağı olan Faâl Akıl'dan hareketle ittisal sonucunu (feyz) incelemektedir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> İbn Sînâ, 220.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye**, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985, 168.

<sup>31</sup> "İbn Sînâ, 168. Bu eserde, **eş-Şifâ**'daki ifadelerin tekrarı olan pasajlara yer vermedik. **eş-Şifâ İkinci Analitikler**, 200'ün mukabili **en-Necât**, 168; **eş-Şifâ en-Nefs**, 219-220'nin mukabili **en-Necât**, 340-341.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, **el-Mübâhâsât**, 107.

<sup>33</sup> İbn Sînâ epistemolojisini anlamak için bu iki perspektifin birlikte ele alınması gerekir Bu iki yönün öneminin tecrid-feyiz kavramları bağlamında analizi için bkz. Türker, 32-45.

İbn Sînâ'ya göre, sezginin mükemmel tahakkuku, süreç ve aşama barındırmaz. Buna göre, aklî nefsin, fikirde sûretler üzerinde yaptığı birtakım işlem ve düzenlemeler söz konusu olmaksızın, orta terime bir anda ulaşması mümkündür. Çünkü mükemmel sezgi (el-hadsu'l-bâliğ), aklî nefsin, bir talep olmaksızın, diğer sûretler arasında gidip gelerek araştırmada bulunmaksızın, zihinde bir anda görünmesi için orta terime ulaşmasıdır. Bu, tecrübeyle sabit bir husustur ve en çok da uzman geometricilerde açıkça görülür.<sup>34</sup>

İbn Sînâ'ya göre, orta terimler Faâl Akıl'ın feyzi ile elde edilebilir; bu noktada aklî nefsin aklediliri elde etmek üzere yüce âleme yönelişi ancak bir dua/yakarıştır. Şayet bu yönelişle feyiz gerçekleşmezse, bu durumda insan, yine bir dua/yakarıştan ibâret olan nazarî çabası ve ahlaki arınması ile engelleri aşarak feyzi kabule hazır hale gelir. İşte sezgi, akledilirin, çabasız, nazarî hazırlık bulunmaksızın, yani fikir ve araştırma süreçleri yaşanmaksızın elde edilmesini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, ittisal konusunda sahip olunan istidatın mükemmel oluşu nedeniyle insan, engelleri aşarak feyze hazır hale gelebilir.<sup>35</sup>

İbn Sînâ'nın bilgelik eseri **el-İşârât**'ta sezgi, "orta terimin zihinde bir anda (def'aten) görünmesi" şeklinde tanımlanmaktadır: "Sezgi, insan zihninde orta terimin bir anda(def'aten) görünmesidir (temessül). Bu sonuç, ya talep ve isteğin (şevk) hemen akabinde (ancak) bir hareket olmadan elde edilir, ya da bir istek (iştîyak) ve hareket olmaksızın meydana gelir ve sezgi ile orta terim veya onun konumunda olan görünür."<sup>36</sup> Burada ilk ve orta dönem eserlerinden farklı iki husus vardır: Birincisi, sezginin bir türünün talebi içermesidir. "Talep" bilinmek istenene (matlûb) bilinçli yönelişi ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki, "talep" kavramı iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlam, bilinmek istenene (matlûba) bilinçli yöneliş anlamıdır, bu anlamıyla sezginin en azından bir türünde bulunmaktadır. İkinci anlam ise, talebin fikirde olduğu gibi bilinenler ile bilinmeyen arasındaki hareketi ve süreci, aşamaları ifade eden anlamıdır. Sezgide bu anlamıyla talep bulunmaz, bu husus sezgi ile fikir kavramını birbirinin mukabili yapan ayrımlardan biridir. İkinci husus, daha önce zekânın tanımında yer alan "bir anda" (def'aten) unsuru, artık sezginin tanımının temel unsuru ve ayırıcı vasfı olmuştur. Bu unsur, süreç ve aşamanın mukabilidir. Akledilirlere

<sup>34</sup> İbn Sînâ, 72.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, 200-201.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, 2, 393-394.

bir anda ulaşma, sezginin yüksek derecesinin bir özelliğiysen, bu eserde tanımın temel bir unsuru olmuştur.<sup>37</sup>

Görülüyor ki İbn Sînâ sezgi kavramını hem insanın bilme ve öğrenme yetisinin tamamını ifade edecek kadar genel bir anlamda, hem de bu yetinin en yetkin hali, ittisal için en üstün hazırlık anlamında kullanmaktadır. Kavramın tanımındaki ifade ve terminoloji değişiklikleri bazen kavramın mahiyetindeki önemli bir farklılaşmaya yahut genel anlam ile özel anlam arasındaki ayrıma yol verirken, bazen de yalnızca bağlamın ve vurgunun gerektirdiği farklılıklar olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, bazen bilen özneye nispetin esas alındığı, bazen bilme sürecinin başlangıcına, sürecin kendisine yahut nihayetine ilişkin vurguların öne çıktığı, bazen de bilginin kaynağı olan Faâl Akıl'a nispetle tanımlandığı görülmektedir.

Sezgi kavramının İbn Sînâ felsefesindeki yerini yalnızca tanımının analizi ile ortaya koymak mümkün görünmemektedir. Bu sebeple şimdi, ilk olarak sezginin bir yetenek olarak tanımlanmasının anlamını belirginleştirmek için yetenek kavramını ve mizaç kavramı ile sezgi ilişkisini ele alacağız. İkinci olarak da, sezginin bir ittisal olarak tanımlanmasını inceleyeceğiz.

### a. Yetenek Olarak Sezgi

Sezgi, insanın yetkinleşme yolculuğunda sahip olduğu güçlü bir "yetenek" (isti'dat) olarak tanımlanmıştır. İbn Sînâ'ya göre, insanın yetkinleşerek ebedî mutluluğu kazanmasında, sahip olduğu yeteneklerin güçlü oluşu ve bunları doğru bir şekilde kullanması belirleyicidir. Bu bakımdan filozof, insanın yetkinlik yolculuğunda sezgiyi, hakikatin bilgisine ulaşmayı sağlayan bir yetenek olarak önemli saymaktadır. Öyle ki, yaratılıştan sahip kıldıkları bu yetenek sayesinde insan, hakikate ulaşma yolculuğunda başka insanların yardımına, öğrenme ve fikre muhtaç olmaktan kurtulabilir. İbn Sînâ, bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*"Öğrenenlerin bir kısmı kavramaya (tasavvur) çok yakındır. Çünkü onun anlattığımız yeteneğinden (isti'dad) önceki yeteneği çok güçlüdür. İnsanın kendisi ile nefsi arasında böyle güçlü yetenek varsa, işte bu güçlü yeteneğe sezgi denir. Bazı insanlarda bu yetenek öyle güçlüdür ki Faâl Akıl ile iletişime (ittisal) geçmek üzere kuvveden fiile çıkarma (tahric) ve öğretme (talim)*

<sup>37</sup> İbn Sînâ'nın yazdığı son eser olan *Risâle fi'l-kelâm ale'n-nefsi'n-nâtıkâ'* da sezgi konusundaki bilgiler *el-İşârât*'ta yer alan bilgilerle tamamen uyumludur. İbn Sînâ, *Risâle fi'l-kelâm ale'n-nefsi'n-nâtıkâ'*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-nefs* içinde, Kahire 1952, 195-196.

*için pek çok şeye gerek duymaz. Dahası onun bu güçlü yeteneği sanki onun için meydana gelmiş ikinci bir yetenek gibidir.*"<sup>38</sup>

Sezgi, hem insanın öğrenme konusunda sahip olduğu yeteneği, hem de bu yeteneğin güçlü oluşunu ifade eder. Sezgi yetisinin gelişmiş olmasını adetâ ikinci bir yetenektir. Burada "ikinci yetenek" ifadesi, diğer insanlarda öğretim yoluyla gelişen yetenin yanında bazı özel fitratlarda yaratılıştan sahip olunan özel bir yeteneği anlatır.

İbn Sînâ felsefesinde bütün nefisler eşit sayıda ve türde güce sahip olmakla birlikte, bu güçlerin fiil haline geçme dereceleri anlamına gelen yetenekleri farklıdır.<sup>39</sup> Nefsin bir gücünün tekrar tekrar fiile çıkmasıyla, güçte meydana gelen durum "meleke"; nefiste iyice kök salmamış ve kolayca yitip giden niteliklere de "hal" denir. Buna göre "meleke" ve "hal" kavramları birbirinin mukabili olup, nefsin sahip olduğu nitelik, kalıcı ve yerleşik (râsîh) ise "meleke"; geçici ise "hal" ismini alır.<sup>40</sup> İşte insanların niçin farklı yeteneklere sahip olduğunu anlamak için, varlığa gelişin ilkelerinin yanı sıra bu kavramlar ışığında düşünmemiz gerekir.

Asıl itibariyle bütün nefisler eşit sayıda ve türde güce sahiptirler ancak bu güçlerin fiil haline geçme dereceleri anlamında yetenekleri farklıdır.<sup>41</sup> Bu durumun sezgi açısından anlamını İbn Sînâ şöyle ifade etmektedir: "*Nefsin, fiillerindeki farklılık, kuvvetlerinin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Nefsin fiilleri, çeşitli açılardan farklılıklar gösterir. Farklılık, kuvvetli veya zayıf olmak; hızlı veya yavaş olmak bakımından olabilir. Mesela, zan ile yakîn arasındaki karşıtlık, ifade ettikleri kesinliğin kuvveti veya zayıflığı bakımındandır. Sezgi de anlamının hızı açısından öğrenmeden (telakkun)<sup>42</sup> farklıdır.*" Burada sezgi, nefsin fiillerinin çeşitli açılardan farklılaşmasına ilişkin bir örnek olarak verilmektedir. Bu örnekte sezgi, "hızla öğrenmeyi mümkün kılan bir yetenek" olarak tavsif edilmektedir. Ancak "hız" sezginin

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-Nefs*, 219.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, 27-30.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ Mantık (Makulât)*, 181; nakleden, Ali Durusoy, *Örnek Metinlerle Mantığa Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, 175.

<sup>41</sup> Bu nedenle nefislerin birbirinden birtakım farklı güçlere sahip olmak üzere ayrılması, zâfi değil, arızî bir durumdur. Fahreddin er-Râzî, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, (çev. Ömer Türker), Hayy Kitap Yayınları, İstanbul 2010, 110.

<sup>42</sup> *Kitâbu's-Şifâ*'nın George Anawati neşrinde "öğrenme" (telakkun) yerine "yakîn" kelimesi yer almakta ancak kelime bu haliyle yanlış bir anlama yol açmaktadır; Fazlurrahman neşrinde ise "telakkun" tercih edilmiştir, anlam bakımından doğru olan budur. İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-Nefs*, 27 (nşr. G. Anawati); krş., a.mlf, *Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, (nşr. Fazlurrahman), Oxford University Press, London 1959, 33.

yalnızca niteliği ile ilgilidir. Sezginin nicelik bakımından da dereceleri bulunur ki, bu ulaşılan bilginin kapsamını ve kuşatıcılığını ifade eder.

Sezgi yeteneğinin yaratılıştan belirlenen yönünün yanında bu yeteneğin geliştirilmesi yahut sağlıklı işlemesine yardımcı unsurlar da vardır. Mantık öğrenme ve bu disiplinin ilke ve kurallarını uygulama konusunda çok çalışmak yahut bir konu üzerinde uzmanlaşma gibi nazarî hususların yanı sıra, beden mizacını ve sağlığını belirleyen beslenme, ibadet, riyazet ve ahlaki arınma gibi amelî hususlar, yardımcı unsurlar kapsamında değerlendirilebilir. İbn Sînâ, konunun hem nazarî veçhesine, hem de bedenle ilgili veçhesine işaret etmiş ve sezgi yetisinin mükemmel hale gelmesi durumunda, insanın semâvî akıllarla ilişkisinin kolaylaşp, kısa zamanda pek çok akledilirin feyzine erişebileceğini şöyle ifade etmektedir:

*“Bir nefis, akledilirler âleminde ne kadar az yolculuk ederse, orta terimleri ve onlara benzeyen şeyleri o kadar az yakalayabilir. Böyle bir yolculuğa ne kadar hazırlıklı olursa, orta terimleri yakalamada o derece başarılı olur, onların nefse aniden gelmeleri o derecede kolay olur. Engel, sadece bedenden kaynaklanmaktadır. Bekleneceği üzere, (sezgi) melekesi mükemmel hale geldiğinde ve söz konusu engel ortadan kalktığında bu son derece kolay olacaktır. Bu durum, nefsin ilkelerle kurduğu bir tür ilişkiden başka bir şey değildir. Bazen tek bir nefsin aynı anda çok sayıda orta terimi idrâk etmesi kolaylıkla gerçekleşebilir.”<sup>43</sup>*

Sezginin, bir yetenek olarak tanımlanması, bu yeteneğin yaratılıştan sahip olunan özellikler nedeniyle belirlenen yönü konusunu anlamak için sezgi ile mizaç kavramları arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir. İbn Sînâ’ya göre, kişinin mizacı ne ölçüde mutedil olursa, semâvî âlemden gelecek feyzi kabul konusundaki yeteneği (istidat) o ölçüde artar.<sup>44</sup> Çünkü her nefsin güç ve fiillerinin “şiddeti ve zayıflığı”, birlikte bulunduğu (mukarene) beden mizacına göre değişmektedir.

Türkçede, insanın huyunu, yaratılıştan sahip olduğu yatkınlıklar bütününe ifade eden “mizaç”, İslam felsefesinde, Tabiat felsefesi ve Tıp teorisi içinde anlaşılabilir önemli bir terimdir. Başta dört unsur olmak üzere tabiattaki unsurlar, varlık oluşturmak için bir araya geldiklerinde, zıt özellikleri nedeniyle bir etkileşime girerler. Onlardan her biri sûretiyle etkide (fiil) bulunurken, maddesiyle de edilgi (infial) ilişkisi içinde bulunur. Bu etki-edilgi durumu, çeşitli şekillerde neticelenir. Bazen bir unsur baskın çıkar ve diğerlerini kendi cevherine dönüştürünceye kadar galip unsurda oluş (kevn), diğer unsur-

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 200-201.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi'l-keâm ale'n-nefsi'n-nâtika*, 197.

da bozuluş (fesâd) gerçekleşir. Bazen de, biri diğerinin niteliğini etki ve edilginin kendisinde karar kılacağı bir hale dönüştürür. İşte zatî sûretler bozulmaksızın niteliksel bir değişimle sonuçlanan bu yeni yapı “mizaç” kavramı ile isimlendirilir.<sup>45</sup>

İnsan bedeni kan, balgam, safra ve sevda denilen dört sıvının (hult-ahlât) birleşmesinden oluşur. İlk teşekkül eden organ, kalptir. Nefsin bütün güç ve fiilleri, kalp aracılığıyla bedenün öteki organlarında ortaya çıkar. Nefis, bir kere kalp ile ilişkiye girince beden nefis birlikteliği (mukarenet) gerçekleşmiş olur. Organlarımız, bu dört sıvının yoğunluk (letâfet-kesâfet) derecesine göre oluşur. En katı biçiminden kemikler, en ince karışımından (mezc) da ruh meydana gelir.<sup>46</sup> Nefsin bineği olan bu ruh, son derece incedir ve nefsin güçlerini bedenün her tarafına taşır. Nefsin fiillerinin mükemmellik derecesini, işte bu cisimsel ruhun itidâl (denge) durumu belirler. Her bir güce ait ruhun mizacı farklıdır;<sup>47</sup> söz konusu olan idrak güçleri olduğunda, beynin mizacı ayrı bir önem kazanır.

Aklî nefis, Faâl Akıl’dan feyezân eden manevî bir cevherdir. Beden ise, semâvî cisimlerin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insanın kavrayamayacağı bir şekilde tabii unsurların birleşmesiyle (mizac, tesviye)<sup>48</sup> meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. Nebatî, hayvanî ve insanî nefislerden yalnızca insan nefsi bir cevherdir. Bu üç tür nefsin bir “güç” veya “cevher” olmasını belirleyen şey, iliştikleri bedenün mizacıdır.<sup>49</sup> Aklî nefis ile semâvî feleklerin arasında, akledilirleri düşünen cevherler olmak bakımından ortak bir yön; bağlı oldukları bedenlerin mahiyeti bakımından da farklılık bulunur. İnsan aklı, birleşimleri, dört sıvıyı ve onların zıt özelliklerini (sıcak, soğuk, yaş, kuru)

<sup>45</sup> İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş**, 47, nakleden, İbrahim Aksu, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefis ile Olan İlişkisi**, (Yayınlanmamış YLT), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, 35.

<sup>46</sup> İbn Sînâ felsefesinde “nefs” kavramı, insanın benliğini; “akıl” kavramı, insanın bilme gücünü ifade eder. Ruh kavramı ise, nefis-beden arasındaki ilişkiyi sağlayan maddî bir cevherdir. Buna göre, ruh, beynin farklı bölümlerinde bulunan, beş iç duyu arasındaki sûret iletişimini sağlayan ve nefsin muharrik güçlerinin etkisini ilgili organlara ulaştıran seyrek (latîf) bir cisimdir. Farklı mizaçlarda olabilen rûhun doğuş yeri, ilk oluşan organ olan kalptir. İbn Sînâ’nın ruhu maddî, aklî nefsi ise gayri maddî bir cevher olarak tanımladığı görülmektedir. İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, 232-235; a.mlf, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, 3, 244.

<sup>47</sup> Filozof, bedene ait maddî sûret için “mizaç”; nefis için ise “temel, kök” anlamlarına gelen “asl ve sünuh” terimlerini kullanır. Durusoy, 48 (23. dn).

<sup>48</sup> İbn Sînâ’ya göre ayette geçen “venefahtu min ruhî” ifadesinin anlamı, insan bedeninin mizacının aklî nefsin taallukuna müstait kılınmasıdır. **A’la Süresi Tefsiri**’nde de İbn Sînâ, yaratmanın ardından gelen “düzenlemenin” (tesviye), “mizacın oluşabilmesi için canlıyı oluşturan parçaların her birinin ölçülü kılınması” anlamına geldiğini; bu ölçü bozulduğu takdirde, mizacın başka bir mizaç olacağını ifade etmiştir. İbn Sînâ, **A’la Süresi Tefsiri**, (çev. Mesut Okumuş), **Kur’an’ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, 236-237.

<sup>49</sup> Durusoy, 38 (14. dn).

meydana getiren dört unsurun karışımından oluşmuş bir bedene bağlı iken; semâvî felekler, bu tür zıtlıkları barındırmazlar, dolayısıyla onların akledilirleri akletmeleri devamlı ve mükemmeldir. Hâlbuki insan bedenlerinin mizacındaki dengesizlik, akîl nefsin orta terimleri sezmesine, yani Faâl Akıl'dan ilâhî feyzi almasına engel olmaktadır. Şu halde, insanlar içinde, denge haline en yakın olan mizaca sahip olan, bu feyzi almak için en hazırlıklı kişidir.

İbn Sînâ'ya göre, mizaç nefsin sahip olduğu birtakım hallerin ve sıfatların belirleyicilerindedir. Şu halde, insanın sezgi yeteneği ile bedeninin, özellikle de beynin mizacı arasında bir ilişki vardır. Buna göre, beynin mizacı itidal derecesi ile sezgi yeteneğinin güçlü olması arasında doğru orantı vardır. Hatta İbn Sînâ bu ilişkiden hareketle, **el-Kânûn fi't-tıbb** eserinde, insanların sezgi ve vehim güçlerinin bir bütün olarak beyin mizacının sağlamlığına ve itidaline işaret ettiğini; bu güçlerin zayıflığının ise, diğer işlevlerden hangilerinin bozulduğu ortaya çıkana kadar, beyindeki yerleşik bir bozukluğu gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>50</sup>

### b. İttisal Olarak Sezgi

İbn Sînâ sezgi kavramı için, "akîl ittisal", "Rabbanî bir ilhâm" ve "ilahî bir feyz" nitelendirmelerini kullanır.<sup>51</sup> Filozofa göre, ittisalın insan aklı açısından karşılığı sezgi; Faâl Akıl'a nispeti bakımından karşılığı ilahî feyzdir (el-feyzü'l-ilahî).<sup>52</sup> İttisalın insan aklından hareketle ele alınması bilgiye ulaşmada süreci; Faâl Akıl'dan hareketle ele alınması ise, bu sürecin başarısını yani sonucu ifade eder. Sezgi, akletmeye ilişkin kavramlar içinde, hem süreçle hem de sonuçla ilgili bir kavramdır. Bu bakımdan sezginin doğru anlaşılması için, hem tecrid ve istidlal sürecinin, hem de feyz-ittisal sonucunun anlam ve gereklerini incelemek gerekir.

İnsanî nefis, semâvî akıllara yönelmediği takdirde hiçbir aklediliri elde edemez; bütün orta terimler Faâl Akıl'dan gelir. Çünkü akledilir sûretlerin haznesi (deposu) Faâl Akıldır,<sup>53</sup> yani orta terim vazifesi görecektir olan bütün akledilirler, Faâl Akıl'da bulunur. Bu nedenle insan aklının orta terimi elde ederek akîl bilgiye ulaşması ittisalle mümkündür. Orta terimin ulaşma yolları, fikir, sezgi ve anlamadır.<sup>54</sup> Fikir, zihni sezgi için hazır-

<sup>50</sup> İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-tıbb**, II, 6; nakleden, Gutas, "Sezgi ve Düşünme", 122.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, 107; a.mlf, **Risâle fi'l-keîm ale'n-nefsi'n-nâtika**, 197.

<sup>52</sup> Dimitri Gutas, "İbn Sînâ: Akîl Nefsin Metafizikliği", **İbn Sînâ'nın Mirâsı** içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, 39.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, II, 396-400.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ İkinci Analitikler**, 26.

lama sürecini, sezgi ise, ittisal yani akledilirin feyzi anlamına gelir. Buna göre sezginin, fikrin son aşaması olarak tavsif edilmesiyle, ittisal anlamına gelmesi, aynı düşüncenin farklı ifadeleridir.

İttisal, nefsin varlık tarzı ve özelliklerinin yanında nefsin iki âlemle ilişkisinin anlaşılması ile mahiyetini anlayabileceğimiz bir kavramdır. Nefsin, alt (beden ve maddî dünya) ile ilişkisinde, denetim altında tutma ve hizmetinde kullanma imkân ve süreçleri, konunun bir yönünü; üst ile (semâvî akıllar ve semâvî nefislerle) olan ilişkisi ise, konunun ikinci yönüdür. Aklî nefis, varlığının ilkesi olan Faâl Akıl'ın feyziyle orta terimi elde eder ve neticeye (matlûb) ulaşır. Aynı varlık türleri arasındaki iletişim engelsiz ve tabii olarak gerçekleşir. Ancak nefsin bedenle beraber bulunması, bu feyzin kendiliğinden ve tabii bir şekilde gerçekleşmesine engeldir. Aklî nefis insan bedeniyle ilişki halinde olduğu müddetçe, insanın bütün akledilirleri bilmesi ilâhî feyzi kabule tam olarak hazır hale gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu engelden tamamen kurtulması ancak ölümle mümkün olduğundan, aklî nefis için tam ittisal bu dünyada gerçekleşemez.

İbn Sînâ'ya göre Faâl Akıl, "akıl" olması bakımından özü gereği maddeden ve maddî ilişkilerden soyut; "faâl" olması bakımından ise, heyulânî aklı aydınlatarak kuvve halinden fiile çıkarma özelliğine sahip bir cevherdir.<sup>55</sup> Faâl Akıl, "insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde fiil halinde bulunan akledilirleri (makûlât) ona kazandıran ilke" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>56</sup> Faâl Akıl'ın insan aklına nispeti, güneşin göze nispeti gibidir, hatta bundan da öte bir anlam taşır. Çünkü güneş, gözün eşyayı görünmesinde katkı sağlarken, Faâl Akıl akla önce bilineni feyz eder, sonra aklın onu bilmesini sağlar.<sup>57</sup> Bu akıl, hem maddî âlemdeki değişimin, hem de aklî sûretlerin ilkesidir. Dolayısıyla Faâl Akıl, insanın hem varlığının, hem de bilgiye ulaşmasının, yetkinleşerek ebediliği ve saadeti kazanmasının sebebidir.<sup>58</sup> Bu nedenle, İbn Sînâ felsefesinde bilginin imkânı, kaynağı ve değeri konularını, insanın Faâl Akıl ile ilişkisinin mahiyetini esas alarak anlamak zorunludur. Faâl Akıl ile

<sup>55</sup> Uysal, 88-89.

<sup>56</sup> Bilginin imkânını Faâl Aklın insan aklını aydınlatmasına bağlayan ve bilgiyi bir tür aydınlanma olarak gören Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinin ittisal anlayışı, İbn Rüşd tarafından eleştirilmektedir. İbn Rüşd'e göre Faâl Akıl zihnin, soyutlama sonunda ulaştığı tümel kavramlarla özdeşleşmiş halidir. İlhan Kutluer, "İttisal", *DİA*, 23, 485.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-Nefs*, 208; a.mlf, *Mebhas*, 176-177.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, Faâl Akıl "tabiat ve nefislere Yaratıcı'dan akıp gelen ışığı" şeklinde nitelemektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ İkinci Analitikler*, 168.



insan ilişkisi, insanın hem başlangıcını (mebde') hem de istikamet ve akıbetini (meâd) ilgilendirir. İnsanın yetkinleşmekte asıl gayesi, Faâl Akıl gibi olmaktır.<sup>59</sup>

Sezgi bir yetenek olarak güçlenerek kişide sürekli bir yetkinlik haline gelir. Bu sayede insanî nefis, ittisal konusunda bir yetkinlik (meleketü'l-ittisal) kazanır.<sup>60</sup> Bu yetkinliğe sahip olan aklî nefis, bir aklediliri elde etmeyi istediğinde bu yönelişi, akledilir sûretin sezgi yoluyla bir anda kazanımı ile sonuçlanır. Bu durum, aklî nefsin, semâvî akıllarla sahip olduğu benzerlik nedeniyle bir çaba ve sıkıntı süreci yaşamaksızın ittisalin gerçekleşmesidir. İbn Sînâ bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*“Akledici güç, bir akledilir sûreti arzulanıdır, tabiatı icabı, bahşedici ilkeye (el-Mebdeü'l-Vehhâb/Faâl Akıl) yalvarır. Şayet sezgi yoluyla söz konusu sûret ona akarsa, sıkıntıdan kurtulur, aksi halde yapıları onu feyzi almaya hazır hale getirmek olan diğer güçlerin hareketlerine başvurur. Bu, onların nefis üzerindeki özel etkileri ve nefis ile feyiz âlemindeki bazı sûretlerin benzerliği nedeniyle. Böylece büyük bir sıkıntının ardından, sadece sezgi yoluyla elde edileceği şeyi kazanır. ... Sezgi ilâhî bir feyizdir ve hiçbir çaba göstermeksizin (bila kesbin elbettete) gerçekleşen aklî bir ittisaldir. Bazı insanlar, öğrendikleri şeylerin çoğunda düşünmeye (fıkr) neredeyse hiç ihtiyaç duymayacak şekilde (mükemmel sezgi) düzeyine ulaşabilir ve nefsin kutsî gücüne sahip olabilirler.”<sup>61</sup>*

İbn Sînâ, burada sezgi ile ittisal arasındaki anlam irtibatını çeşitli açılardan ortaya koymaktadır. Sezgi melekesinin mükemmel hale gelmesi ve bedenden kaynaklanan engellerin ortadan kalkması halinde mükemmel ittisal gerçekleşecektir. Sezgi ile ittisal kavramları arasındaki bağlantı güçlüdür. Esas itibariyle, ittisal ve feyiz kavramları “hads” kavramları ile ilişkilendirilmeksizin de sezgisel bir anlayışa işaret etmektedirler. Çünkü insan zihninin soyutlama sürecinde tüm yaptıkları son tahlilde bir hazırlıktan ibarettir ve aklî bilgi ancak Faâl Akıl'ın feyziyle gerçekleşmektedir.

Sezgi, insanî nefsin semavî akıllar ile arasındaki iletişimin bir anda gerçekleşebileceğini ifade eder. İbn Sînâ, sezgiyi aklî nefsin feyze hazırlığının gücü olarak tanımlamış ve sezginin fikir ve kutsî akıl kavramları ile ilişkisini Nûr ayetinde (Nur 24/35) yer alan semboller üzerinden ifade etmektedir:

<sup>59</sup> İbn Sînâ, Porfiryus'un “insanî nefis, Faâl Akılla ittisal ettiğinde Faâl Akıl olur.” görüşünü eleştirmektedir. İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011, 163.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, 115.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, 107.

*“Heyulanî akli takip eden güç, nefiste birinci akledilirlerin meydana gelmesiyle ortaya çıkan güçtür ki, akıl bu sayede ikinci akledilirlerin elde edilmesi için hazır hale gelir. Bu hazır oluş, bazen fikir ile olur ki bu zayıf olandır ve Nur ayetindeki “zeytin ağacının” sembolize ettiği şeydir. Bazen de sezgi ile olur ki bu, fikre göre daha güçlü bir hazır bulunuşluğu ifade eder. Sezgi, Nur ayetinde “yağ” ile sembolize edilir. İşte bu ikinci güce bilmeleke akıl denir ki, onun da ayetteki karşılığı “fanus”tur. Bundan daha üstün dereceye erişeni ise kutsî güçtür ve ayette ‘ateş değmese bile neredeyse yağ ışık verir’ şeklinde ifade edilmiştir. Bundan sonra nefis için bir kuvve ve bir yetkinlik meydana gelir. Meydana gelen yetkinlik, nefis için bilfiil akledilirlerin zihinde müşâhede edilmesi ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir ki bu ayette “nur üstüne nur” şeklinde karşılığını bulur. Meydana gelen kuvve ise, nefsin elde ettiği-kazandığı ancak artık kendisinde bulunmayan akledilirin, kazanılmasına ihtiyaç duymadan istenildiği zaman müşâhede edilir olmasıdır ki, bu durum ayette “lamba” ile sembolize edilir. Söz konusu yetkinlik, “müstefâd akıl” diye isimlendirilir, söz konusu kuvve de “bilfiil akıl” diye adlandırılır. Melekeden tam fiile çıkararak ve yine heyuladan melekeye çıkararak da Faâl Akıldır ki, ayetteki karşılığı ateştir.”<sup>62</sup>*

Buna göre, aklı nefis, birinci akledilirler ile donatıldığı bilmeleke akıl seviyesinde, ikinci akledilirleri elde etmeye hazır hale gelir. Sezgide, bu hazırlığın güçlü oluşu, fikre nispetlidir; çünkü hazırlığın en güçlü hali, sezginin en yüksek derecesi olan kutsî akıl seviyesidir. Yeteneğin yahut hazırlığın güçlü oluşu, aklı nefsin Faâl Akıl ile ittisalinin kolay ve doğrudan gerçekleşmesinin sebebidir. Sezgi yetisinin gücü, Faâl Akıl ile ittisale hazırlığın ölçütüdür, bu nedenle “fikir, sezgi ve sezginin en üst derecesi olan kutsî güç” şeklinde hiyerarşi belirlemektedir.

## 2. Sezgi ve Fikir

İbn Sînâ, ilk ve orta dönem eserlerinde, orta terimleri elde etmenin yollarını; “anlama ya da sezgi”,<sup>63</sup> “öğretim ya da sezgi” ve “fikir, sezgi ya da anlama (fehmi)”<sup>64</sup> şeklinde farklı ifadelerle ortaya koymuştur. Son dönem eserlerinde bunların yerini, “sezgi ya da sun’i yollar ve araştırma” ve “sezgi ya da fikir” ifadeleri alır.<sup>65</sup> Sezgi, bilinenden bilinmeyene, öncüllerden sonuçlara aşamalı olarak giden öğrenim, fikir, araştırma gibi anlama faaliyetlerinin mukabili anlamıyla, bu aşamaları kendiliğinden ve bir anda geç-

<sup>62</sup> İbn Sînâ, 388-389.

<sup>63</sup> “İnsanın, aklı bilgiye ulaşması, orta terimin elde edilmesi ile mümkündür; orta terim fikir, sezgi ve anlama ile elde edilir.” İbn Sînâ, *eş-Şifâ İkinci Analitikler*, 26.

<sup>64</sup> “Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan aklı şeyler olduğuna göre bu öğrenim, ya fikir, ya sezgi ya da anlama(fehmi) yoluyla olacaktır.” İbn Sînâ, 10.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 107; a.mlf, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 393-394.

rek sonuca ulaşan aklî yetidir. Bu bakımdan sezgi, insan zihnini neticeye götüren süreçlerin tek tek gerçekleştiği anlama edimlerinden farklı olarak, bu süreçleri görünür olmaktan çıkaracak derece hızlı olmasını ifade eder.<sup>66</sup> Öyle anlaşılıyor ki, sezgi kavramının anlaşılması, fikir kavramı ile ilişkisinin bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle, şimdi iki kavram arasındaki ilişki ve farkı belirginleştirmeye çalışacağız.

Fikir, insanın zihninde hazır bulunan kavram ve yargıları, bilinmek istenenlere ulaşmak amacıyla düzenlemeyi (terfîb) ifade eder.<sup>67</sup> Akledilirlerin birleştirilmesi (terkîb) veya ayrıştırılması (tafsîl) yahut aralarındaki çeşitli ilişkiler gözetilerek yüklemelerinin oluşması ve kıyasın kurulması, beden her hangi bir organı ile gerçekleştirilemez. Bu organlara maddî bir güç olan fikir gücü (müfekkire) de dâhildir. Çünkü aklî olanın cisimselde yer tutması imkânsızdır. Bu noktada İbn Sînâ müfekkireye nispet edilen fikir ile akledilirlere ilişkin fikir arasındaki ayrımı belirginleştiren şu ifadelerle yer vermektedir: *“Şayet “fikir gücüyle” bu araştırmalardan biri kastediliyorsa o, -özellikle müsbet meleke (durumunun) ötesine geçmekteki amacı, mükemmelliğe ulaşmaksa- bilmeleke akıl türünden olan aklî nefistir. Ancak onunla kastedilen şey, sûretleri sunan güç ve hareket halinde olmak ise, bu durumda o, akıl gücünün teşvikiyle hareket halinde olması dolayısıyla hayal gücüdür.”*<sup>68</sup> Buna göre, fikir kavramı için, birincisi aklî nefse nispet edilen aklî fikir (el-fikru'n-nutkî); ikincisi de hayvanî nefiste gerçekleşen fikir olmak üzere iki farklı düzey belirlemek kaçınılmazdır.<sup>69</sup>

Aklî fikir, kıyaslar kurmak ve sonuçlara ulaşmak amacıyla küllî önermeler ve terimleri birleştirmektir ve esasen akletme (taakkul) eyleminin İbn Sînâ terminolojisindeki genel karşılığıdır. Burada, müfekkireye nispet edilen fikir de, aklî nefsin bu gücü kullanması ile gerçekleşmektedir. Ancak müfekkirenin etkinliği olan fikir, akıldaki süreci, ona yardım etmek amacıyla taklit ederek (muhâkât) tikellerin kavramsal sûretlerini birleştirir ve bu hayvanî nefiste gerçekleşir. Tikeller ve onların sûretleri insan zihninde mevcuttur ancak akledilirler akılda mevcut/hazır değildirler çünkü onların haznesi Faâl Akıldır. Bu nedenle süreç, insan zihnindeki hazır tikel sûretler üzerindeki işlemler ile

<sup>66</sup> İbn Sînâ Risâletü't-tayr eserinde, kuşun uçmak, esaretten kurtulmak ve gayesine ulaşmak için ihtiyaç duyduğu veya sahip olduğu “kanatlar” ile insanın sahip olduğu “sezgi” yetisini; bu şekilde kanadı olmayan kişinin sürünmesi ile “fikir” yolunu; kanatları olmadığı için başkasının yardımına başvurmak zorunda kalmasını ile de “öğretimi” kastetmiştir. İbn Sînâ, **Kuşların Öyküsü -Risâletü't-tayr-**, (çev. Derya Örs), **İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)** içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 136-137.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, 2.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, 106-107.

<sup>69</sup> Gutas'a göre, pek çok ilim adamı bu ayrımı yapmadığı için akledilir sûretleri birleştirme ve ayırma işini müfekkire gücüne atfetmişlerdir. Gutas, “Sezgi ve Düşünme”, 137; krş. Davidson, 95 vd.

başlamaktadır. Dolayısıyla akledilirlerin bilgisine erme sürecinde müfekkirenin işlevi, tıpkı bir geometricinin bir soruyu çözmek için çizdiği geometrik şekiller gibi faydalı, ancak taklidîdir.<sup>70</sup>

Sezgi ve fikir arasındaki temel ayırım noktalarından biri, “hareketin varlığı” meselesidir. Buna göre, fikirde zihnin bilinenlerden bilinmeyene hareketi söz konusu iken, sezgi de bu hareket yoktur. Fikirde zihin, öncüllerden hareket ederek neticeye ulaşır; burada birbirini takip eden hükümler vardır. Sezgide ise, öncüllerle netice zihinde aynı anda oluşur, çünkü orta terim bir anda keşfedilmektedir. İbn Sînâ’ya göre, sezgide, ilkel (mebde’-mebâdi) ile netice (matlûb-metâlib) arasında iki yönlü hareket bulunmaz. Fikir ise, iki hareket içerir. Bu iki hareketten birincisi, orta terimi bulmak, ikincisi ise orta terimden neticeye intikaldir.<sup>71</sup> Sezgide hareket bulunmaz, orta terim bir anda keşfedilir, hatta orta terim ve netice aynı anda elde edilir. İbn Sînâ’nın ifadesiyle: “Orta terim, bir şeyin varlığının veya yokluğunun tasdiki için gerekli olan sebebi ifade eder, yani hükmü bildiren delildir (ed-delilü’l-muarrif). ... Ne zaman delile ulaşılır, bu takdirde neticeye (medlûl) ulaşmak zorunlu hale gelir.”<sup>72</sup>

Sonuç olarak sezgi, fikre mukabil bir zihin yetisidir. Fikir, zihnin neticeye ulaşmak için, neticeden bilinenlere ve bilinenlerden neticeye yaptığı iki hareketi, dolayısıyla bir süreç ve aşamayı içerir, yani tedricîdir. Sezgi ise zihnin bilinenlerden orta terime ve neticeye bir anda ulaşması yani delilin zihinde derhal oluşmasıdır. Sezgide bir süreç ve aşama söz konusu değildir, orta terimin zihinde husûlü bir anda gerçekleşmektedir. Fikir hayâl gücünün yardımıyla gerçekleşir ve daha çok tikeller hakkındadır. Çünkü fikir, zihnin çoğu durumlarda tahayyülden yardım alarak anlamlar arasında yaptığı hareketidir ki, bu hareket ile orta terim talep edilir. Bunun için iç duyulardaki sûretten yararlanır. Buna mukabil sezgide hayâl gücünün yardımı zorunlu değildir ve sezginin her meselede gerçekleşmesi mümkündür. Buna göre iki kavram arasındaki karşıtlık, yalnızca hızla ilgili değil, aynı zamanda kapsamla da ilgilidir. Yani sezgi, hem fikir ile ulaşılan bilgilere bir anda ulaşmayı hem de fikir ile ulaşılamayacak bilgilere ulaşmayı da ifade eder.

<sup>70</sup> Gutas, *agm*, 137-138. Geometrici örneği için bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 72.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 2, 393.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi’l-keâm ale’n-nefsi’n-nâtıkâ*, 195.

### 3. Sezgisel Bilginin Kesinliği

İbn Sînâ'ya göre, sezgi, öğrenmenin temeli ve bilgilere ulaşmanın en hızlı ve en emin yolu; sezgisel bilgi de, kesinlik taşıyan bir bilgidir. Sezgisel bilgiye kesinliğini veren şey, orta terimin bilinmesidir. Çünkü *"Kesinlik, kesinlik olması açısından sadece orta terim mevcut olduğunda ortaya çıkmaktadır."*<sup>73</sup> İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilgi, orta terimin yani bizi hükme götürecektir. Çünkü bilinmesini ifade ettiği için, bir otoriteye dayanan kabulde yani taklidî bilgiyle karşıttır.<sup>74</sup> Bu karşıtlık, aklî konuların sebepleriyle bilinmesinin kesinlik içermesine karşın, bir otoriteye güvenin yahut bağlılığın gerektirdiği kabulün kesinlikten uzak olmasına dayanmaktadır.<sup>75</sup>

Sezgisel bilgi, kıyâsî düzen içinde gerçekleşir ve orta terimlerin bilinmesini içerir. Ancak bu bilginin elde edilmesinin süreç ve basamaklarının açıklanamayacak kadar hızla gerçekleşmesi, bu bilgiye bizzât ulaşan ve bu tecrübeye şahitlik edenler açısından, diğer bilgi türlerinde bulunmayan özel bir durumu ortaya çıkarır. Bu tecrübeyi yaşayan açılarından söz konusu olan kesinlik ve itminan, bu tecrübeye şahitlik edenler için geçerli olmayıp, onların bu bilgiyi tasdiki, taklîdî bilgi kapsamındadır. İbn Sînâ, *Dânişnâme'* de bu tecrübeyi yaşayan insanın, sezgisel bilginin kesinliğinden kaynaklanan bir itminanı bulunmasına rağmen mahiyetini yahut kaynağını açıklamaktan aciz kalabileceğine işaret etmektedir: *"Bir yerden kalbine ilham edildiğini zanneder. Belki de doğrusu budur. Bu kimseye insanî öğretimin aslının ondan olması gerekir. Buna hayret etmemek gerekir."*<sup>76</sup> Söz konusu zannîlik, sezgisel bilginin kaynağı ve mahiyetini bilmek bakımındandır; yoksa sezgisel bilginin bilen öznedeki (mütehaddis) oluşturduğu itminan yahut kesinlik hissi tamdır. Anlaşılmaktadır ki, sezgisel bilginin keyfiyeti bizzat mütehaddis için de meçhul olabilir.

Sezgisel bilgi, bilen özne ile gerçeklik arasında doğrudan bir bağ kurar. İbn Sînâ, sezgisel bilgiyi mümkün kılan şeyin, nefsin sahip olduğu güçlü sezgi yetisine dayanarak kurduğu önermeler olduğunu, bu yetinin güçlülüğü nedeniyle söz konusu bilginin kişide kuşkuyu giderip tam bir itminan oluşturduğunu düşünmektedir. Ancak bu itminanın öznel bir karakteri de vardır.<sup>77</sup> Yani sezgisel bilgi, özellikle bu bilgiye bizzât ulaşan (mütehaddis/hâdis) için bir kesinlik sağlar. Bu tecrübeyi yaşadığı halde söz konusu kesinliğe ulaşamayıp, kuşkuya düşen yahut bu bilgiyi reddeden kişi, sezgi ile kendisine gelen

<sup>73</sup> İbn Sînâ, 248.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-Nefs*, 219-220.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, 220; a.mlf, *Risâletu ahvali'n-nefs*, 123.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 480-482.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 51.

bilgiyi doğru değerlendirememiş olur. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, kişiye gelen bilgi doğrudur ancak bu doğruluğun o kişi tarafından anlaşılabilmesi söz konusudur. Bu bilgiyi reddeden kişi, bizzât bu tecrübeyi yaşayan değil de, bu bilgiye dışardan ulaşan biri olursa, bu reddin anlaşılması daha kolaydır. Çünkü bu iki kişi arasında bir tecrübe ortaklığı bulunmamaktadır.<sup>78</sup>

Sezgide kişi hem öğrenen hem de öğretendir,<sup>79</sup> dolayısıyla öğrenme ve araştırma süreçlerindeki tereddüt ve kuşku bulunmadığı gibi, hata söz konusu değildir. Sezgi ile fikir arasındaki önemli farklardan biri de budur.<sup>80</sup> Bu fark, aynı zamanda sezginin daha üstün ve değerli bir bilme yolu olarak görülmesini ve ittisal sürecinde derece bildiren bir kavram olmasını sağlamaktadır. Şayet sezgide hatadan bahsedilebilirse bu durum ancak, sezgi ile zihne doğan şeyi doğru değerlendirememekten kaynaklanan bir hata olabilir. Sezgide hatadan bahsedilebilirse bu, fiilin kendisinden değil, sezgi yetisine sahip olan öznenin sezgi ile geleni değerlendirememesinden kaynaklanır.<sup>81</sup>

Sezgisel bilginin değeri, üst derecelerde anlaşılabilirdiği için, sezgi kavramı ve bu bilgi türüne ilişkin filozofların anlatımları daha çok bu üst derecelere ilişkindir. İbn Sînâ'nın da, kavramın üstün bir kavrayış düzeyindeki filozofların durumunu yahut en yetkin insanlar olan peygamberlerle ilgili boyutunu ele aldığı görülmektedir. Ancak yine filozofun sezginin derecelerinden bahsettiği ilk ve orta dönem eserlerinde sezgiyi genel anlamıyla insan zihninin tüm bilme fiillerini ve/veya bu fiillerin sonucunu gösteren bir kavram olarak kullandığı görülmektedir. Bu nedenle, sezgide hatanın bulunmadığına ilişkin değerlendirmelerin, daha çok üst tahakkukları ile ilgili olduğunu, sezgide hatanın bulunmamasını sağlayan faktörlerin ortadan kalkmasına bağlı olarak sezginin daha alt derecelerde hatanın olabileceği söylenebilir. Dolayısıyla sezgide hatanın varlığı, kavramın tanımına ve derecelerine göre farklı sonuçlara varılabilecek bir konudur.

### Sezgisellerin Önergeler Tasnifindeki Yeri

Sezgisel bilginin değeri konusunu anlamak için önermelerin tasnifi içinde sezgisellerin (hadsîyyât) yerini bilmek gerekir. İbn Sînâ önermeleri çeşitli eserlerinde, farklı konular bağlamında tasnif etmektedir.<sup>82</sup> Bu tasniflerden ilki ve en detaylısı **Kitâbu'ş-Şifâ**

<sup>78</sup> İbn Sînâ, 51.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ İkinci Analitikler*, 10.

<sup>80</sup> Davidson, 102.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 51.

<sup>82</sup> İslam mantık tarihinde, önermeleri doğruluk değerleri açısından ayrıntılı bir şekilde tasnif eden ilk mantıkçı İbn Sînâ'dır. Ali Durusoy, "Yakinîyyât", *DİA*, 43, 273. "İbn Sînâ, kaynağını gözönünde bulundura-

**İkinci Analitikler'** de, ikincisi **Kitâbu'n-Necât'** ta ve üçüncüsü de **İşaretler ve Tembihler** eserinde yer almaktadır.<sup>83</sup> Bu tasniflerde sezgisellerin önermeler içindeki yerine ilişkin açıklamaların bulunduğu yegâne eser olan **İşaretler ve Tembihler'**deki tasnifi inceleyeceğiz.<sup>84</sup>

İbn Sînâ bu eserinde, önermeleri, değeri ve kaynağı açısından tasnif etmektedir. Buna göre, kıyas, tümevarım ya da analogi yapmak için kullanılan önermeler, tasdik açısından dört gruba ayrılır: 1. Doğruluğu önceden kabul edilen önermeler (müsellemât); 2. Doğru zannedilen önermeler, (maznûnât); 3. İlk iki önerme grubuna, yani müsellemât ve maznûnâta benzeyen önermeler (müşebbihât); 4. Hayâle dayanan önermeler (muhayyelât).

Bu tasnifte önermelerin kesinlik derecesi yukarıdan aşağı doğru azalmaktadır, dolayısıyla doğruluğu önceden kabul edilen önermeler en kesin bilgi sınıfını oluşturmaktadır. Sezgiseller bu bilgi sınıfı ile ilgili olduğu için, tasnifin müsellemât ile ilgili kısmını ele alacağız.

Doğru oldukları önceden kabul edilen bu önermeler, kendi içinde ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi, kesin doğru olduğuna inandığımız önermeler (mu'tekâdât), ikincisi de, başkasından alıp, doğruluğunu kabul ettiğimiz önermelerdir (me'huzât).

Kesin doğru olduğuna inandığımız önermeler de üçe ayrılırlar: kabulü zorunlu önermeler (vâcib kabulüha); yaygın önermeler (meşhurât) ve vehme dayalı önermeler (vehmiyyât).<sup>85</sup> Kabulü zorunlu önermeler de, şu bilgi gruplarından oluşmaktadır: apaçık ilksel doğrular (evvelîyyât), gözlemler (müşâhedât), deneyseller (mücerrebât), deneyseller ile beraber olan sezgiseller (hadsîyyât), kesin rivayetler (el-mütevâtirât), kıyaslarını

---

rak önermeleri doğruluk değerine göre sınıflandıran ilk mantıkçıdır. O doğruluğu apaçık olan önermelerden başlayarak gözlem, deney, sezgi, rivayet, sanı, önyargı gibi sınıflara ayırır. Bunların beş sanat içindeki dağılımlarını başarıyla gösterir." Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", **İslam Felsefesinin Sorunları** içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, 190.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ İkinci Analitikler**, 14-17; a.mlf, **en-Necât**, 112-123; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, 50-56.

<sup>84</sup> Diğer iki eserdeki tasniflerde "hadsîyyât" zikredilmemektedir. Bu durum, hadsiyyâtın zikredilen diğer önerme gruplarından deneysellerin(mücerrebât) kapsamında görülmesi ile ilgili olabilir. eş-Şifâ İkinci Analitikler'de, kıyasın ilkeleri olarak on dört sınıf bilgi grubu sayılır ancak bu listede sezgiseller (hadsîyyât) bulunmaz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ İkinci Analitikler**, 17; **en-Necât'** ta da tasavvur ve tasdik kendisine dayandığı ilk ilkelerin anlatıldığı bölümde sezgisellere yer verilmemektedir. a.mlf, **en-Necât**, 112-123.

<sup>85</sup> "Vehmiyyat" kavramı, İbn Sînâ sonrasında yanlış önermelerin genel adı olarak da kullanılmıştır. Ali Durusoy, "Vehmiyyât", **DİA**, 42, 618.

içeren önermeler (el-kadâyâ kıyâsâtuhâ meahâ).<sup>86</sup> Görüldüğü gibi İbn Sînâ burada, “kabulü zorunlu önermeleri” üç grupta ele almakta ve üçüncü grupta hadsiyyât, mütevâtirât ve “kıyaslarıyla birlikte olan önermeleri” “mücerrebâtla birlikte olanlar” şeklinde tavsif etmekte, böylece dört farklı önerme çeşidini bir grup olarak zikretmektedir.

**el-İşârât** şârihi Nasıruddin et-Tûsî'ye göre, İbn Sînâ'nın söz konusu ayrımları, çeşitli açılar gözetilerek yapılan bir sınıflandırmadır (tasnif); bilgi gruplarının türlere ayrılması (tenvî') değildir. Dolayısıyla, bu taksim zafî özellikler bakımından bilgileri türlerle ayırma amacı taşımaz. Taksim ayrıştırdığı unsurlar, çeşitli yönlerden tedâhül edebilir.<sup>87</sup>

Sezgisel önermeler (hadsîyyât), doğruluğu kesin olarak kabul edilen (müsellemât) içinde; doğruluğuna inandığımız (mu'tekâdat) kapsamında, kabulü zorunlu olan önermelerin alt kategorisi olarak yer almaktadır. Sezgisel bilgi, kesinlik (yakîn)<sup>88</sup> değeri taşır, dolayısıyla bu tecrübeyi yaşayan kişi açısından zorunlu bilgiler (zarûriyyât) kapsamındadır. İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilgiye kesinlik veren şey, kıyasla ve tecrübeyle ilişkisidir. Bu bilginin kıyasla ilgisi açıktır; sezgisel bilgiye eşlik eden bir gizli kıyas bulunur. Sezgi ve tecrübeye dayanan bilgileri kesinleştiren şey, gizli kıyasın varlığıdır.

İbn Sînâ bu tasnifte, sezgiselleri, deneyseller ile aynı grupta değerlendirmektedir.<sup>89</sup> Bu değerlendirme, iki bilgi grubu arasındaki benzerlik ve ilişkiye dayanır. Nitekim filozof, sezgisellerin, kıyasî bir güce (kuvvetun-kıyâsiyyetun) dayandığını ve deneysellerle çok sıkı bir ilişkinin (şedîdetu'l-münâsebe) bulunduğunu vurgulamaktadır.<sup>90</sup> Sezgisellerle, deneyseller iki hususta birbirlerine benzerler. Bunlardan birincisi, kıyasla ilişki

<sup>86</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, I, 388-398; (Türkçe tercüme: İşâretler ve Tembihler, 50-53); İbn Sînâ'nın bu tasnifi, isimlendirmede yapılan kimi değişikliklerle birlikte İslam düşünce geleneğinde genel kabul görmüştür. Buna göre, yakînîyyât; nazarîyyât ve zarûriyyât/bedihîyyât şeklinde ikiye ayrılmıştır. İbn Sînâ'nın “kabulü zorunlu önermeler” ifadesi, zarûriyyât terimi ile karşılanmış ve İbn Sînâ'nın burada saydığı altı önerme zarûriyyât kapsamında değerlendirilmiştir. Tehânevî, II, 1547-1548; Necati Öner, **Klasik Mantık**, (7. Baskı), Bilim Yayınları, Ankara 1996, 185-186; Durusoy, “Yakînîyyât”, 273-274.

<sup>87</sup> Tûsî, I, 392.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, “zorunlu” (zarûrî) kavramını “kesinlik” (yakîn) anlamında kullanmaktadır. Sonraki mantıkçılar ise, “yakînîyyât, zarûriyyât ve bedihîyyât” kavramlarını çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Durusoy, 273.

<sup>89</sup> Ömer b. Sehlan es-Sâvî gibi bazı bilginler, sezgiselleri deneyseller kapsamında değerlendirmişlerdir. Mustafa Çağırıcı, “Zarûriyyât”, **DİA**, 44, 147. Ali Durusoy ve Şaban Haklı da, İbn Sînâ'ya göre sezgisellerin deneyseller kapsamında yer aldığını dile getirmişlerdir. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, 135; Şaban Haklı, “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2007/1), 6, 11, 38.

<sup>90</sup> İbn Sînâ, 51.



yani gizli kıyasın varlığı, ikincisi ise, gözlemin tekrarının bulunmasıdır. İki önerme grubu arasında birtakım farklar da vardır. DeneySELLERDE SEBEBİN MAHIYETİ BİLİNMEZ, yalnızca varlığı bilinir, bu nedenle onlarla birlikte olan kıyas tek bir kıyastır. Sezgisellerde hem SEBEBİN VARLIĞI, hem de mahiyeti bilinir, bu nedenle onlarla birlikte sebeplerin mahiyetlerindeki farklılığa göre birden fazla kıyas bulunabilir. Yani deneySELLERDE, tekrarlanan gözlemlerle birlikte zihin, bu sonuçların tesadüfe dayanamayacağı ve bir SEBEBİN bulunması gerektiğini bilir. Dolayısıyla mahiyetini bilmese de varlığından emin olduğu bu SEBEBİN gerçekleşmesi durumunda, sebeplerinin de zorunlu olarak gerçekleşeceğinden emindir. Buna karşın sezgisellerde, hem sebeplilik ilişkisi hem de SEBEBİN MAHIYETİ bilinir. İkinci olarak deneySELLERDE zihnin, sonuca ulaşmak için belli bir çaba göstermesi gerekir, sezgisellerde ise netice kendiliğinden doğar. Üçüncü olarak deneySELLERDE neticeye varmak için çok sayıda gözlem gerekirken, sezgisellerde bir veya iki gözlem yeterli görülmüştür.<sup>91</sup>

Esas itibariyle çeşitli bilgi kategorileri için yapılan kesinlik ya da zannîlik değerlendirmeleri mutlak değildir. Bu durum sezgisel bilgiler için de geçerlidir. Sezgisel bilginin farklı dereceleri bulunduğunu, bu nedenle bu bilgilerin kapsam ve kesinliğine ilişkin değerlerinin de farklı olabileceğine daha önce işaret etmiştik. Bu nedenle İbn Sînâ yorumcuları, sezgisel bilginin kesinlik ve zannîlik bakımından ifade ettiği değeri, bu bilginin ilkesi olan sezgi yetisinin güçlülüğüne bağlı olarak belirlemek gerektiğini düşünmüşlerdir.<sup>92</sup> Çünkü İbn Sînâ'ya göre, sezgisel bilginin ilkesi (mebde') nefsin sezgi gücüdür.<sup>93</sup>

## Sonuç

İbn Sînâ'nın akletme sürecine ve bu sürecin gayesine ilişkin görüşleri, tüm felsefi sisteminin ruhunu ortaya koymaktadır. Sezgi kavramı, bu ruhun anlaşılması için merkezi bir önemi haizdir. Bu merkezi yerin doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi, kavramın, İbn Sînâ felsefesinin bazı metafizik ilkeleri ışığında, epistemolojisi çerçevesinde ve nefis teorisi temelinde anlaşılmasına bağlıdır.

İbn Sînâ sezgi kavramını hem insanın bilme ve öğrenme yeteneğini ifade eden genel bir anlamda, hem de bu yetinin en yetkin hali, ittisal için en üstün hazırlığı ifade

<sup>91</sup> Tûsî, I, 394-397.

<sup>92</sup> Mustafa Çağırıcı, "Zanniyât", *DİA*, 44, 126. Bir kısım sezgisellerin, maznûnât kapsamında değerlendirilmesi, söz konusu hükme ilke olan sezgi yetisinin güçlü olmaması ile ilgilidir.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 51.

eden bir kavram olarak özel anlamda kullanılmaktadır. Kavramın tanımındaki ifade ve terminoloji değişiklikleri bazen kavramın mahiyetindeki önemli bir farklılaşmaya yahut genel anlam ile özel anlam arasındaki ayrım çerçevesinde düşünülebilir, bazen de yalnızca bağlamın ve vurgunun gerektirdiği farklılıklar olarak değerlendirilebilir.

İbn Sînâ sezgiyi yetenek olarak tanımlamaktadır. Filozofa göre, bütün nefisler eşit sayıda ve türde güce sahiptirler ancak bu güçlerin fiil haline geçme dereceleri anlamında yetenekleri farklıdır. Nefsin gücünü belirleyen, beden mizacının itidalidir. Buna göre, bedenin, özellikle de beynin mizacının itidalisi, sezgi yetisinin derecesini belirleyen önemli bir faktördür. İnsanın özü itibarıyla ilahî bir cevher olan aklî nefsi, sınırsız bir güce sahiptir. Nazarî aklın yetkinleşmesi sürecinde sezginin önemli bir yeri vardır. Aklî nefsin yetkinleşme sürecinde bilmeleke akıl seviyesinden bilfiil akıl seviyesine ulaşmasının iki yolu vardır, birincisi sezgi, ikincisi de fikirdir.

Sezgi, aklî bir ittisal, Rabbanî bir ilhâm ve ilahî bir feyzdir. İnsanın bilgiye ulaşma ve yetkinleşme sürecinin temel kavramı olan ittisalin, insan aklı açısından karşılığı sezgidir. Düşünme süreci yalnızca feyzi kabule hazırlık işlevi görür ve bu çaba feyzin gerçekleşmesi için bir duadan ibarettir. İnsanın ulaşabileceği tüm bilgi alanlarını kapsayan sezgisel bilginin kesinliği, orta terimin yani sebebin bilinmesine dayanır. Bu bilginin ilkesi sezgi yetisi olduğundan, kesinlik derecesi de sezgi yetisinin gücüne nispetlidir. Filozof, sezgisellere, önermeler tasnifinde doğruluğu önceden kabul edilen (müsellemât) ve kesin doğru olduğuna inandığımız önermeler içinde, kabulü zorunlu bilgi türleri arasında yer vermektedir.

### Kaynaklar

- Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, 2. Basım, Ankara 1997.
- Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ (Felsefesi)", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 20, ss. 322-331.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", **İslam Felsefesinin Sorunları** içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 181-193.
- \_\_\_\_\_, **Örnek Metinlerle Mantığa Giriş**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, "Yakîniyyât", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 43, ss. 273-274.
- \_\_\_\_\_, "Vehmiyyât", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 42, ss. 617- 618.
- Aristoteles, **İkinci Analitikler**, (çev. H. Ragıp Atademir), MEB Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, **Metafizik**, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, **Nikomakhos'a Etik**, (çev. Zeki Özcan), Sentez Yayınları, Ankara 2014.

- Dimitri Gutas, **Avicenna and Aristotelian Tradition, Intorduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, (Islamic Philosophy and Theology IV)**, Leiden Brill, 1988.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ: Akîf Nefsin Metafizigi", **İbn Sînâ'nın Mirâsı** içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, ss. 31-45.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", **İbn Sînâ'nın Mirâsı** içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, ss. 215-228.
- \_\_\_\_\_, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", **İbn Sînâ'nın Mirâsı** içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, ss. 113-147.
- Enver Uysal, **Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- Fahreddîn er-Râzî, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, (çev. Ömer Türker), Hayy Kitap Yayınları, İstanbul 2010)
- Fazlurrahman, **Prophecy in Islam, in Ortodoxy and Philosophy**, Chicago University Press, Chicago 1958.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ", **İslam Düşüncesi Tarihi** içinde, (çev. Osman Bilen), C. 2, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, ss. 99-125.
- Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Hayati Hökelekli, "Hads", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 15, ss. 68-69.
- Herbert Davidson, **AlFârâbî, Avicenna and Averroes On Intellect**, Oxford University Press, Toronto 1992.
- İbn Sînâ, **A'lâ Sûresi Tefsiri**, (çev. Mesut Okumuş), **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu** içinde, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, ss. 236-243.
- \_\_\_\_\_, **Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ**, (nşr. Fazlurrahman), Oxford University Press, London 1959.
- \_\_\_\_\_, **Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-**, (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, **Fi'l-Hudûd**, (nşr. Hasan Âsî), **Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'îyyât** içinde, Dârû'l-kabes, y.y, 1406/1986, ss. 63-82.
- \_\_\_\_\_, **el-İşârât ve't-tenbîhât (I-IV)**, (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte), (nşr. Süleyman Dünya), Dârû'l-ma'ârif, Kahire 1960. (Türkçe tercümesi: **İşaretler ve Tembihler**, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011.)
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantukiyye ve't-tabî'îyye ve'l-ilâhiyye**, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler -Burhân-**, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu's-Şifâ et-tabî'îyyât (II), Kitâbu'n-Nefs**, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975.
- \_\_\_\_\_, **Kuşların Öyküsü -Risâletu't-tayr-**, (çev. Derya Örs), İslam Feslefesinde Sembolik Hikâyeler (1) içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, (nşr. Abdullah Nûrânî), İntişârât-ı Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tahran, Tahran 1363.
- \_\_\_\_\_, **Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), Ahvâlû'n-nefs içinde, Kahire 1952, ss. 145-178.
- \_\_\_\_\_, **el-Mübâhâsât**, (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1413/1992.

- \_\_\_\_\_, **Risâletu'l-adhâviyye fi emri'l-me'âd**, (nşr.-çev. Mahmut Kaya), **Felsefe ve Ölüm Ötesi** içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, ss. 1-46.
- \_\_\_\_\_, **Risâletu ahvâli'n-nefs**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-nefs** içinde, Kahire 1952, ss. 45-144.
- \_\_\_\_\_, **Risâle fi'l-kelâm ale'n-nefsi'n-nâtıka**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), **Ahvâlu'n-nefs** içinde, Kahire 1952, ss. 194-199.
- \_\_\_\_\_, **Risâle-i Hay ibn Yakzan**, (çev. Derya Örs), **Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan** içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 283-338.
- İbrahim Aksu, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefis ile Olan İlişkisi**, (Yayınlanmamış YLT), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
- İlhan Kutluer, "Ma'kûl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 27, ss. 459-460.
- \_\_\_\_\_, "İttisâl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 23, ss. 484-485.
- Mustafa Çağırıcı, "Zanniyyât", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 44, ss. 124-126.
- \_\_\_\_\_, "Zarûriyyât", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 44, ss. 146-148.
- M. Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Marifetin İfadesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Necâti Öner, **Klasik Mantık**, (7. Baskı), Bilim Yayınları, Ankara 1996.
- Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Richard Rorty, "Intuition", **Encyclopedia of Philosophy**, (ed. Paul Edwards), C. IV, The Macmillan Company, New York 1967, ss. 204-212.
- Seyyid Şerif Cürcâni, **Şerhu'l-Mevâkıf**, (nşr. Mahmut Ömer Dımyâtî), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, **et-Ta'rifât**, t.y., y.y.
- Şaban Haklı, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2007/1), C. 6, S. 11, ss. 35-52.