

İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı*

Epistemological Context of Entity-Essence Distinction in Avicenna

HACI KAYA
İğdır University

Abstract: Avicenna constructs its whole philosophical system with reference to the distinction between entity and essence. Things have both an entity and an essence. The existence of things is virtually two types in most general terms those are in the external world and in the mind. Things which become notion in the mind, since they necessarily need the phrases of language and statement, come into being in language and literature. Accordingly, existent things have four kind of existence manner, that entirely in the external world, in the mind, in language and in literature. Avicenna separates the essence as two parts. One is the essence in the external world, and other is the essence in the mind. Whereas the essence in the external world corresponds to the mutual nature belonging to beings in the external world, the essence in the mind corresponds to any certain concept in the mind.

Keywords: Avicenna, entity, essence, epistemology, conception, affirmation.

* Bu makale, yazarın 2013 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* adlı doktora tezinden üretilmiştir.



Giriş

İbn Sînâ, hem kaynak/çıkış noktası (me'haz) hem de ilke (mebde') bakımından 'varlık'ta (el-mevcûd) düğümlenen bir epistemolojiden hareketle bilimsel kanıtlama teorisini geliştirmiştir. Zira İbn Sînâ şeyi / varlığı ya da şeyleri / varlıkları (eş-şey' el-eşyâ / el-mevcûd el-mevcûdât) tüm bilgilerimizin hem kaynağı (me'haz) hem de ilkesi (mebde') kabul etmekte, buna bağlı olarak 'şey'in ya da 'varlık'ın taksimiyle bilgiyi temellendirmektedir. Filozofa göre şeyler ya dış dünyada varlıktır (ayn mevcûd); ya vehimde veya akılda varlığı olan sûrettir (sûret mevcûde fi'l-akl evi'l-vehm) ki bu, dış dünyadaki varlıktan çıkarılmıştır (me'hûze anhâ); ya vehimde veya akılda bulunan sûrete delâlet eden ifadeye dökülmüş lafızdır (el-lafz) ya da lafza delâlet eden yazıdır (el-kitâbe) (İbn Sînâ 1938: 11; 2006c: 2). Akılda varlığı olan sûret milletlere ve toplumlara göre değişmezken lafız ve yazı milletlere ve toplumlara göre değişebilir. Şeyler'in bu dörtlü taksiminde dikkat edilirse diğerlerinin kendisinden elde edildiği kaynak dış dünyada varlıktır (ayn mevcûd / el-eşyâ'u'l-mevcûde fi'l-a'yân). Çünkü yazı lafza, lafız vehimsel veya akılsal sûrete, bu sûret de dış dünyada var olanlara delâlet eder (İbn Sînâ, 1938: 11; McGinnis, 2008: 109-110).

Varlık-Mahiyet Ayrımı ve Kısaca Bilimler Sınıflaması

İbn Sînâ *Kitâbu'ş-Şifâ'nın el-Medhal* bölümünde var olan şeyleri (el-eşyâ'u'l-mevcûde) öncelikle, varlığı bizim seçme (ihtiyâr) ve fiilimizle gerçekleşmeyen şeyler ile varlığı bizim seçme ve fiilimizle gerçekleşen şeyler, şeklinde iki kısma ayırmaktadır (İbn Sînâ, 2006b: 5). Bir başka taksimle de var olan şeyleri var olma tarzına (nahv) göre şeylerin dış dünyadaki varlığı ve şeylerin zihindeki varlığı şeklinde ikiye ayırmaktadır (2006b: 17).

Dış dünyada (a'yân) var olup da varlığı bizim seçme ve fiilimizle gerçekleşmeyen şeyleri de harekete konu olan şeyler ile 'akıl' ve 'Tanrı' gibi harekete konu olmayan şeyler şeklinde kendi arasında iki kısma ayırmaktadır (İbn Sînâ, 2006b: 5). Harekete konu olan şeyleri de kendi arasında iki kısma ayırmaktadır. Harekete konu olan şeyler; ya 'insanlık', 'dörtgenlik' gibi harekete konu olmakla ancak var olan şeylerdir, ya da her ne kadar harekete konu olsalar bile harekete konu olmalarının dışında kendi başına varlıkları olan şeylerdir. Varlıkları ancak harekete konu olmalarının imkanına bağlı olan şeyler de; ya insanlık ve atlık sûreti gibi ne dış varlıkta



(kivâm) ne de vehimde belirli bir maddeden (madde muayyene) soyutlanmaları mümkün olmayan şeylerdir, ya da 'dörtgenlik' gibi belirli bir maddeden soyutlanmaları varlıkta değil ama zihinde mümkün olan şeylerdir. Zira örneğin, dörtgenliğin tasavvur edilmesi onun bir madde türüyle özleşmesini veya bir hareket durumunun dikkate alınmasını gerektirmez. Harekete konu olması mümkün olan ve fakat harekete konu olmadan da var olan şeyler ise 'özdeşlik' (hüviyye), 'birlik', 'çokluk' ve 'nedensellik' gibi şeylerdir. Dolayısıyla harekete konu olan ve hareketten soyutlanması (tecerrüd ani'l-hareke) mümkün olan şeyler, harekete konu olma imkanları zorunluluk imkanı olan şeyler ve harekete konu olma imkanları zorunluluk imkanı olmayıp konu olmaları imkansız olmayan şeyler şeklinde iki kısma ayrılmış olmaktadır (2006b: 5-6).

Hareketten soyutlanması mümkün olan şeylerin ikinci kısmının, yani harekete konu olma imkanları zorunluluk imkanı içermeyen şeylerin araştırılması iki yönden yapılır. Ya kendi olma durumları yönünden araştırılırlar ya da varlığı ancak bir maddede bulunmaya bağlı olan bir arazın kendilerine ilişmesi yönünden araştırılırlar. Birinci yönden araştırılmaları onların, hareketten soyutlanmış olmaları bakımından araştırılmaları anlamına gelir. Çünkü bu açıdan söz konusu şeyleri araştırmak ve incelemek onların bir maddede olması bakımından değildir. İkinci yönden araştırma da iki kısma ayrılır (İbn Sînâ, 2006b: 6).

Birincisi; söz konusu ilişen arazın düşünülmesinin (tevehhüm) ancak türsel bir maddeye ve harekete nispetle birlikte mümkün olmasıdır. Ateş ve hava olması bakımından 'bir' hakkında düşünmek, unsur olmaları (ustukussât) bakımından 'çok' hakkında düşünmek, sıcaklık ve soğukluk olması bakımından 'neden' (illet) hakkında düşünmek ve nefis olması yani bir bedenin hareketinin ilkesi olması bakımından, her ne kadar bizâtihi bedenden ayrılması mümkün olsa da, 'aklı cevher' hakkında düşünmek gibi. İkincisi; her ne kadar araz ancak bir maddeye nispet ve harekete konu olmakla birlikte ilişebilse de onun hallerinin, belirli bir madde ve hareket düşünülmesiz düşünülüp anlaşılabilmesidir. Örneğin; sayıya ilişen 'toplama' ve 'çıkarma', 'çarpma' ve 'bölme', 'kök alma' ve 'küp alma' ve diğer haller gibi. Çünkü bu haller, sayı insanların zihnindeyken veya hareketli, bölünen, ayrılan ve birleşen varlıklarda bulunuyorken sayıya ilişmektedir. Ancak bu hallerin tasavvuru bazen öyle soyutlanır ki tasavvur



için türsel maddelerin tayinine gerek kalmaz (İbn Sînâ, 2006b: 6-7).

İbn Sînâ, zihinde var olan şeyleri de iki kısma ayırmaktadır. Zihindeki şeyler ya dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdir, ya da zihindeki şeylere zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan (lâyuhâzî bihâ) şeylerdir (2006b: 17).

İbn Sînâ, şeylerin ‘mahiyet’ini ise dış dünyadaki varlıklarında bulunan mahiyetleri ve tasavvurda bulunan mahiyetleri olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrıma bağlı olarak mahiyetler üç şekilde değerlendirilir (i’tibâr). Birincisi, mahiyetin iki varlık seviyesinden (dış dünyadan ve zihinden) herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine ilişenlerine izafe edilmeksizin kendi olmaklığı bakımından; ikincisi, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar iliştiği için mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Üçüncüsü, zihindeki varlığına özgü vaz’etme, yükleme, yüklemdeki tümellik, tikellik, yüklemdeki zâtîlik ve arazîlik gibi arazlar iliştiği için mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir, çünkü dıştaki varlıklarda zâtîlik, arazîlik, bir şeyin müpteda, haber, öncül, kıyas olması vb. bulunmaz (İbn Sînâ, 2006b: 7-8).

İbn Sînâ’nın *Kitabu’ş-Şifâ’nın el-Medhal* bölümünde ele aldığı ve buraya kadar bütün detaylarıyla yer verdiğimiz varlık taksimi, *en-Necât*’taki varlık taksiminin ilk iki sınıfında düğümlenmektedir. Kısaca varlığı olan şeylerin bir dış dünyada varlıkları bir de zihinde varlıkları söz konusudur. Dış dünyada varlığı olan şeyler de harekete konu olan ve harekete konu olmayan şeylerden ibarettir. Teorik ve felsefî bilimler, işte varlıkların doğaları itibariyle bu kısımlara ayrılmasına bağlı olarak taksim edilirler. Dış dünyada varlıklardan hem düşüncede/zihinde hem de varlıkta harekete konu olan ve türleri özelleşmiş maddelerle alakaları bulunan varlıklar Doğa biliminin, varlıkta değil ama zihinde maddeden ayrı olan varlıklar saf Matematik biliminin ve matematik bilimler içerisinde yer alan Aritmetik biliminin, hem varlıkta hem de zihinde maddeden ayrı olan varlıklar ise Metafizik biliminin konusunu teşkil ederler (İbn Sînâ, 2006b: 7; 1910: 5-8; Matcit, 2010: 19-21). Tüm bu varlıkların dışında varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeyler ise pratik felsefenin konusudur. Pratik felsefe de bütün insanlar arasında ortak ilişkileri düzenlemekte kullanılan ve şehir (devlet) idaresini bildiren görüşlerin öğretilmesini konu edinen Siyaset bilimi, özel bir insan grubu arasında ortak olan insan ilişkilerini düzenleyen şeyleri



konu edinen Ev İdaresi bilimi, tek bir kişinin nefisini arındırmasını sağlayan şeyleri konu edinen Ahlâk bilimi olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır (İbn Sînâ, 2006b: 7; Uğur, 1983: 443-5; Ünal, 1984: 42-9).

Bu temel bilimlerden geriye Mantık bilimi (es-Sinâtu'l-Mantık), kalmaktadır. Peki, Mantık bilimi yukarıda yer verilen varlıklardan hangisini konu edinmektedir? İbn Sînâ, Mantık biliminin konusunun da zihindeki şeylere, zihinde var olmaları bakımından ilişen, başka bir ifadeyle söylersek zihindeki mahiyete ilişen ve dış dünyada muayyen bir karşılığı (hizâ) olmayan tümellik, tikellik, yüklemdeki zâtılık ve arazilik, öncül, kıyas gibi ilişen durumlar olduğunu belirtmektedir. Mantık bilimi, zihindeki şeyleri, kendilerine ilişen söz konusu bu durumlar itibariyle ele alır, inceler (2006b: 8-9, 17).

İbn Sînâ'ya göre biz, şeyler hakkında düşünmek ve onları bilmek istediğimizde zorunlu olarak şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız. Bu durumda zorunlu olarak bu tasavvurlara birtakım haller iliştir. Özellikle de bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri elde etmeyi amaçladığımızda, bunun gerçekleşmesi için zihnimizdeki şeylere ilişen bu durumların (hâl ve âriz) varlığı kaçınılmazdır, zorunludur. Başka bir ifadeyle saf tasavvurlardan hareketle bilinmeyenleri elde etmek imkânsız olduğundan bunun imkanını bize işte bu zihnimizdeki tasavvurlara ilişen durumlar sağlamaktadır. Bunu bir örnekle açılırsak; örneğin biz, 'ikizkenar üçgenin iç açıları toplamı yüz seksen derecedir' bilgisini elde etmek için 'tüm üçgenlerin iç açıları toplamı yüz seksen derecedir' önbilgisinin zihnimizde hazır olması gerekir. İkizkenar üçgene ait söz konusu bilginin birbiriyle bağlantısı kurulmamış 'üçgen', 'iç açıları toplamı yüz seksen derece' gibi tasavvurlardan hareketle elde edilmesi imkansızdır. Bunun imkanını ancak, söz konusu tasavvurları birbirine bağlayacak olan ve zihnimizdeki bu tasavvurlara ilişen tümellik, yüklemleme vb. ilişenler sağlamaktadır. İşte Mantık biliminin konusu zihindeki tasavvurlara ilişen bu türden dış dünyada karşılığı (hizâ) olmayan varlıklardır (İbn Sînâ, 2006b: 8).

İbn Sînâ, Mantık biliminin felsefenin bir parçası (cüz) olup olmadığına ilişkin tartışmaya kısaca değinmektedir. Felsefenin, bütün teorik incelemeleri, Mantık biliminin söz konusu teorik araştırma yönleri de dahil olmak üzere bütün yönlerden içerdiğini düşünenlere göre Mantık bilimi hem felsefenin bir parçasıdır hem de felsefenin diğer parçaları için bir



âlettir. Felsefenin teorik incelemelerine, zihindeki şeylerin kendilerine ilişkin tümellik, tikellik, yükleme vs. gibi ilişenler itibarıyla incelenmesini dâhil etmeyenler ise Mantık bilimini sadece felsefenin bir âleti kabul etmektedirler. İbn Sînâ, bu konudaki tartışmayı gereksiz bulmakta ayrıca tartışmanın yanlış bir zeminde yapıldığını düşünmektedir. Çünkü felsefe tanımlarında bir mutabakat olmadığı için haliyle bu iki görüş arasında bir çelişki durumu da söz konusu değildir. Zira her iki görüş de kendi felsefe tanımından hareketle Mantığı konumlandırmaya çalışmaktadır (2006b: 8-9). İbn Sînâ kendi görüşünü *Kitâbu'l-Kıyas*'ta ortaya koymaktadır. Ona göre Mantığın konusu, var olan şeylerden biri olması bakımından ele alınca ve felsefede de nasıl olursa olsun var olan şeylerin biliminin adı olunca bu anlamda Mantık, var olan şeylerin tabiatı ve hallerini tarif eden felsefenin bir bölümüdür. Mantık bilimi mevcûdun bu halleri ile bilinmeyenin bilgisi nasıl kazanılır sorusunun cevabını verdiği ve dolayısıyla herhangi bir hal ile var olması bakımından varlıktaki bir şeyi araştırdığı için felsefi bilimlerden bir bilimdir (İbn Sînâ, xxxx).

Diğer taraftan herhangi bir varlığın durumuna ilişkin bilgiye ulaşmada, başka durumları bilmek gerektiğinden ve Mantık bu gerekli durumları konu edinerek diğer bilimlere yardımcı olduğundan bu anlamda Mantık bilimi diğer felsefi bilimlerin âletidir. Zira burada Mantığı bilmedeki asıl amaç başka bir bilgiye yardımcı olması bakımındandır. Dolayısıyla, der İbn Sînâ, mantığın felsefenin bir bölümü olması onun âlet ilmi olmasından daha geneldir. Çünkü Mantık, âlet olması bakımından âleti olduğu bilimin bir bölümü değildir. Âlet olması bakımından Mantığa yine âlet olmasından daha genel bir anlam yüklenir. Tıpkı insan olması bakımından insana canlılığın yüklem yapılarak 'insan canlıdır' denmesi gibi. Ona göre Mantığın, felsefenin bir bölümü ve âlet olması bakımından ayrışması mutlak olarak birbirine karşıt iki anlam nedeniyle değil, aksine biri özel diğeri genel iki anlam nedeniyle. Buna göre her ne ki bilimlerin âletidir aynı zamanda o mutlak anlamdaki bilimin bir bölümüdür. Fakat tersi doğru değildir. İbn Sînâ, *Fâdulu'l-Müteahbirîn* dediği Fârâbî'nin mantığın felsefenin bir bölümü değil de âleti olduğu görüşünde olanı destekleyici nitelikteki sözlerinin bu konuda söylenmesi gereken en iyi şey olduğunu ifade etmekle birlikte (1910: 107-8), Mantık biliminin konumunun bu şekilde bilinmesi gerektiğini belirtir (İbn Sînâ, xxxx; McGinnis, 2008: 123).



Şeyleri, iki var olma tarzından/iki varlık seviyesinden herhangi birinde; dış dünyada ve zihinde mevcut olmaları yönünden değil de zihindeki varlıklarına ilişkinler ve bunların niteliği, niceliği, iliştikleri şeylerde nasıl dikkate alındığı yönünden inceleyen Mantık bilimi her halükarda, şeylerin her iki var olma tarzının hallerinin kavranmasına yardımcı olması sebebiyle bütün bilimlerin en genel teorik çerçevesini sunan bir bilimdir (İbn Sînâ, 2006b: 8). İbn Sînâ, gerek teorik gerekse de pratik bilimlerin doğru bir şekilde gerçekleştirilmesini ise Mantık bilimi içerisinde yer alan, ya da başka bir ifadeyle söylersek Mantık biliminin (İlmu'l-Mantık) bölümlerinden (el-mantıkiyyât) biri olan Bilimsel Kanıtlama Teorisine (Nazârî Burhan) bağlamaktadır (İbn Sînâ, 2006a: 3; 2006b: 7; 2008: 2; Kuttler, 1996: 150-1; McGinnis, 2008: 110). Bu anlamda Bilimsel Kanıtlama Teorisi, tüm bu bilimlerin teorik ve bilimsel çerçevesini sunmakta ve bu bilimlerde doğru bilgiyi elde etmenin yol ve yöntemini teşkil etmektedir. Ancak Bilimsel Kanıtlama Teorisi, gerek teorik gerekse pratik bilimlerin teorik ve bilimsel çerçevesini sunmakla birlikte pratik bilimlerde ikinci bir referans devreye girmektedir. Bu da Şer'î Tanıklık (eş-Şehâdetu's-Şeriyye) ve İlâhî Şeriattir (eş-Şerîatu'l-İlâhiyye). Dolayısıyla pratik bilimlerde bilginin bir diğer referansı doğru bilgiyi gerçekleştiren Şer'î Tanıklık ve bu bilginin ayrıntılarını ve ölçülerini belirleyen İlâhî Şeriat'tir (İbn Sînâ, 2006b: 7). Teorik felsefede çaba amel olmayan bir fikri, düşüncüyü (re'y) elde etmeye ve bilmeye; pratik felsefede ise ameldeki bir fikri, düşüncüyü (re'y) elde etmeye yöneliktir. Bu anlamda teorik bilimler düşünceye nispet edilmeye daha layık olmakla birlikte, bütün bilimlerin düşünceye nispeti söz konusudur. Teorik felsefede/bilimlerde amaç gerçeği (hakk) bilmek pratik felsefede ise iyiyi (hayr) bilmektir (2006b: 5-7). Tüm bu bilgileri elde etmenin ortak amacı ise nefsi yetkinleştirmektir (tekmîlu'n-nefs). Teorik felsefede amaç yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek, pratik felsefede ise yalnızca bilmek suretiyle değil yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir (2006b: 5; 2008: 2).

Varlığın diğer sınıflarına yani dilde ve yazıda varlığa gelince, bunlar esas itibarıyla felsefenin; ne teorik bilimlerin ne de pratik bilimlerin konusu değildir. Bunlar asıl itibarıyla Dilbilim'in konusudur. Ancak ilerde detaylı olarak üzerinde duracağımız üzere, felsefenin konusu olan varlıklar hakkında bilim yapmak ancak manaların dile ve lafza dökülmesiyle müm-



kün olduğu için dilde ve yazıda varlık da bu yönüyle İbn Sînâ'da Mantık biliminin konusunu teşkil etmektedir.

Tasavvur ve Tasdik Ayrımı

Daha önce de değindiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre biz şeyler hakkında düşünmeyi ve onları bilmeyi istiyorsak ve özellikle de düşünce ile bilinmeyenleri elde etmeyi amaçlıyorsak ve bu da ancak bilinenlerden hareketle oluyorsa zorunlu olarak biz, şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız (2006b: 8). Dolayısıyla tasavvur önceden bilinen şeylerin tasavvuru ve bu önceden bilinenlerden hareketle sonradan elde edilen şeylerin tasavvuru olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Sonradan elde edilenlerin tasavvuru bu bağlamda öncelikle önceden bilinenlerin tasavvurunu gerektirir.

Buna bağlı olarak İbn Sînâ, her bilgi ve marifeti tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır: "Her marifet ve bilgi ya tasavvur ya da tasdiktir." (1938: 3; 2006a: 1). Burada İbn Sînâ'nın zikrettiği 'bilgi' kavramı içerisine nefsin doğası gereği oluşturduğu ve düşünsel (fıkrî) bir çaba olmaksızın ilk olarak tasavvur ve tasdik ettiği ilk tümellerin bilgisiyle birlikte tanım ve kıyas enstrümanlarıyla (âletân tükteseb bihimâ el-ma'lûmât) nefsin bilme gücünün teorik ve bilimsel (nazarî ve sînâî) olarak elde ettiği düşünsel çabayla kazanılmış bilgi de girmektedir. Dolayısıyla tanımla elde edilen tasavvur ve kıyasla elde edilen tasdik de 'her marifet ve bilgi ya tasavvur ya da tasdiktir' önermesinin kapsamında bulunmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, *en-Necât*'ta bunu açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

Her bilgi, herhangi bir mana için ya tasavvur ya da tasdiktir. Her tasdik ve tasavvur da ya herhangi bir araştırmayla kazanılır ya da araştırmayla kazanılmaksızın öncelikli olarak/baştan vardır. Araştırmayla kazanılan tasdik kıyas ve kıyasa benzer şeylerdir. Araştırmayla kazanılan tasavvur ise tanım ve tanıma benzer şeylerdir. Kıyasın kendileriyle tasdik edilen ve tasavvur olunan parçaları vardır ve yine tanımın da tasavvur olunan parçaları vardır ve bu parçalar sonsuza kadar gitmez ki başka parçalardan yola çıkarak elde edilmek suretiyle bu parçalara dair bilgi hasıl olsun ve böylece parçaların özelliği sonsuza kadar gitmek olsun. Aksine şeyler orta terimsiz kendileriyle tasdik olunan ve tasavvur olunanlarda son bulur ve kendileriyle tasdik olunanı orta terimsiz kabul ederiz (İbn Sînâ, 1938: 60).

İbn Sînâ'ya göre insanın yetkinleşmesi her iki bilgi veya her iki tasav-



vur ve tasdikle mümkündür. Zira insanın akıl sahibi olması bakımından yetkinleşmesi İbn Sînâ'da, 'gerçeği gerçek olduğu için ve iyiyi de onunla amel etmek ve onu elde etmek için bilmesinde' saklıdır (2006b: 10; 2008: 2). Bu aynı zamanda bize İbn Sînâ'da felsefenin amacını da vermektedir: "Felsefenin amacı insanın bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır." (2006b: 5). Çünkü insan için en değerli ve en önemli şey, öncelikli olarak kendi nefsinin yetkinleştirilecek şeylerle, sonra da kendi türü açısından faydalı ve koruyucu olan şeylerle meşgul olmasıdır. İbn Sînâ'da insanın zâtının yetkinleşmesi, onun düşünen nefsinin yetkinleşmesi veya tersinden söylersek düşünen nefsin yetkinleşmesi insanın zâtının yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Çünkü 'insanın zâtı', ya bütünüyle düşünen nefisten ibarettir ya da öyle olmasa bile düşünen nefis insanın zâtının en şerefli ve yetkinleştirilmesi amaçlanan parçasıdır. Düşünen nefsin yetkinliği ise bilgiyle kazanılır (2008: 2). İbn Sînâ'ya göre insanın ilk fıtratı ve bu ilk fıtratın apaçık bilgileri (bedîhî) tek başlarına bu yetkinliği sağlamada yetersidir. İnsanın tam yetkinliğe ulaşması için, çaba gerektiren ve kazanımla elde edilen bilgilere de ihtiyaç vardır ki filozofumuza göre insanın yetkinliğe ulaşma yolunda elde ettiklerinin çoğu bu tarz bilgilerdir. Söz konusu bu kazanım, bilinmeyen şeyleri bilinir kılmak ve bunların bilgisini kazanmaktır. Ancak bilinmeyen kazanılması da bilinenlerden hareketle gerçekleşir (1938: 60; 2006b: 10; 2008: 2). Kazanılacak bilgiler arasında asıl hedeflenen ve elde edilmek istenen gerçek bilgi ise kesin bilgi ve bu kesin bilgiyi bize verecek olan kesin kıyas, yani burhânî kıyastır (İbn Sînâ, 2008: 2). Bu bağlamda İbn Sînâ, bilgiyi en geniş anlamıyla düşünceyle (fıkr) kazanılmayan ve düşünceyle kazanılan (mükteseb) olmak üzere ve bunların her birini de tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır (2006a: 1).

İbn Sînâ'ya göre bir şey iki yönden bilinir. Birincisi; bir şeyin sadece tasavvur edilmesi bakımından bilinmesidir. Tasavvur bakımından bilinen bu şeyin ismi telaffuz edildiği zaman anlamı zihinde canlanır (temessül), fakat henüz burada bir doğru veya yanlış yargıları bulunmamaktadır. Örneğin; 'insan' veya 'üçgen' veya 'düşünen ölümlü canlı' veya 'yürüyor mu?' denildiği zaman bu lafızların anlamını bilen kişi bu anlamı tasavvur eder. Burada tasavvur edilen şey, 'insan' lafzıyla ifade edilen insanın anlamı, 'üçgen' lafzıyla ifade edilen üçgenin anlamı, "düşünen ölümlü canlı" lafzıyla



la ifade edilen ‘düşünen ölümlü canlı’nın anlamıdır ki bu anlamlara ilişkin, fertlerine yönelik olarak bir yargı; yani doğrulama (tasdik) ya da yanlışlama (tekzib) yoktur (İbn Sînâ, 1910: 9; 1938: 60; 2006b: 10-1).

İkincisi; bir şeyin hem tasavvur hem de tasdik edilmesi bakımından bilinmesidir. Örneğin; ‘her aklık arazdır’ veya ‘her üçgenin iç açıları toplamı iki dik açığa eşittir’ veya ‘tümün bir başlangıcı vardır’ denildiği zaman kişi bu sözleri sadece tasavvur etmekle kalmaz, aynı zamanda bunların öyle olduğunu da tasdik eder. İbn Sînâ’ya göre tasdik gerçeğe için yargının kendisine ilişkin bir kuşkunun bulunmaması gerekir. Eğer, örneğin ‘her aklık arazdır’ veya ‘her üçgenin iç açıları toplamı iki dik açığa eşittir’ veya ‘dört çifttir’ denildiğinde kişide bir kuşku durumu varsa, kişi bunu sadece tasavvur etmiş olur, fakat henüz tasdik etmiş sayılmaz. Dolayısıyla eğer tasdik varsa bunu önceleyen mutlaka bir tasavvur var demektir, ancak tasavvuru mutlaka bir tasdik izlemesi gerekmez. Kısaca her tasdik bir tasavvurla birlikte olur, fakat bunun aksi geçerli değildir (1910: 9; 1938: 60; 2006b: 11). Çünkü tasavvur tasdikten önce gelir ve biz herhangi bir şeyin manasını tasavvur etmedikçe o şeye ilişkin bizde tasdik oluşmaz (İbn Sînâ, 1910: 9). Buna bağlı olarak tasavvur tasdik bir tür ilkesidir ve tasdik edilen her şey tasavvur edilir. Tasavvur edilen her şeyin ise tasdik edilmesi zorunlu değildir. Nitekim basit lafızların ve bileşimleri tam söz (el-kavlu’l-câzim) olmayan bileşik lafızların manalarının tamamı tasavvur edilmekte ama tasdik edilmemektedir. Bunun aksine tam sözler, hem tasavvur hem tasdik edilirler (2006a: 3).

Yukarıda zikredilen ‘her aklık arazdır’ sözüne ilişkin zihinde oluşan tasavvur, zihinde bu bileşimin (te’lif) aklık ve arazlıktan bileştiğini bildirir. Tasdik ise oluşan bu sûret ve bileşimin şeylere nispetiyle ilişkili olup ‘bu sûret şeylerle örtüşür’ şeklinde zihinde doğrulama yönündeki bir yargının oluşmasıdır. Tekzip bunun aksidir, yani ‘bu sûret şeylerle örtüşmez’ şeklinde yanlışlama yönünde bir yargının oluşmasıdır (2005: 3; 2006b: 11). İbn Sînâ’nın *el-Burhân* metnindeki ifadeleriyle söylersek; tam sözlerin tasavvur edilmeleri onların manalarının zihinde var olmaları yönündendir; tasdik edilmeleri ise onların manalarının, bir şeyin kendindeki durumuna izafe edilmesi, yani o şeyin tasavvur edildiği gibi olması; o şeyin iki terimi arasında gerçekleştirilen nispetten akli sûreti meydana geldiği gibi onun iki teriminin gerçekte varlıktaki durumunun da öyle olması yönündendir. Bu



anlamda İbn Sînâ'ya göre tasdik bir yönden tasavvurun tamam olması gibidir. Bu yüzden de tasdikte yararı olmayan tasavvur sınıfları bilimlerde kullanılmaz. Bilimlerde yalnızca tasdikte yararlı olan tasavvur sınıfları talep edilir (İbn Sînâ, 2006a: 3).

Sonuç

İbn Sînâ bütün bir felsefi sistemini varlık ve mahiyet ayrımından yola çıkarak inşa etmektedir. Şeylerin bir varlığı bir de mahiyeti vardır. Şeylerin varlıkları en genel hatlarıyla dış dünyada, zihinde, olmak üzere asıl itibariyle iki türdür. Zihinde tasavvurlar haline gelen şeyler zorunlu olarak dil ve ifade kalıplarına ihtiyaç duyduğu için bir de dilde ve yazıda varlık kazanmışlardır. Dolayısıyla var olan şeyler bütün hatlarıyla dış dünyada, zihinde, dilde ve yazıda olmak üzere dört türlü var olma tarzına sahiptir. İbn Sînâ mahiyeti de temelde iki kısma ayırmaktadır. Birincisi dış dünyada mahiyet diğeri ise zihinde mahiyettir. Dış dünyada bulunan mahiyet dış dünyada bulunan varlıklardaki ortak tabiata (et-tabîatu'l-müştereke) karşılık gelirken zihindeki mahiyet ise zihindeki belli bir tasavvura karşılık gelmektedir.

Zihindeki tüm var olan şeyler esas itibariyle dış dünyadan elde edilmiştir (me'hûze anhâ). Bu yönüyle şeylerin dış dünyadaki varlıkları tüm bilgilerimizin kaynağını (me'haz) teşkil etmektedir. Dış dünyada var olup harekete konu olan şeylerin zihindeki varlıklarının ne şekilde elde edildiği açıktır. Bunlar, kendilerine ilişkin şeyler de dahil olmak üzere hareketten soyutlanarak (mütecerride) elde edilirler. Hareketten soyutlanarak elde edilen şeylere ilişkin şeyler, her ne kadar dış dünyada kendilerine karşılık gelecek bir şey bulunmasa da soyutlanarak elde edilen şeylere sonradan zihinde iliştikleri için bunlar da dolaylı olarak hareketten soyutlanarak elde edilmişlerdir.

İbn Sînâ ister nefsin akleden gücünün nefsin diğer güçlerinin yardımıyla duysal ve zihinsel prosesler neticesinde elde ettiği ilk ilkel/bilgiler (el-mebâdî) olsun isterse nefsin bilme gücü ve düşünme güçlerinin bu ilkelerden/bilgilerden veya tecrübeden elde edilen bilgilerden hareketle elde ettiği kazanılmış bilgiler (el-müktesebât) olsun, bütün bilgilerimizin kaynağına (me'haz) dış dünyada varlığı koymaktadır. Ancak her varlık ontolojik olarak nedensellik zinciriyle varıp bütün varlıkların İlk



İlkesi (el-Mebdeu'l-Evvel) olan Tanrı'da son bulmaktadır. Bu anlamda Tanrı varlıkların ilk ilkesi olmakla aynı zamanda İlk Nedeni de (es-Sebebu'l-Evvel) olmaktadır. Dolayısıyla varlık düzleminde olduğu gibi nasıl ki nedensellik yasasına bağlı olarak bütün varlıklar İlk İlke ve İlk Sebep'te son buluyorsa, bilgi düzleminde de aynı zamanda zihnimizin en temel yasalarından biri olan nedensellik zincirine bağlı olarak bütün bilgilerimiz de İlk İlke'de ve İlk Sebep'te son bulmaktadır. Bu yönüyle de İbn Sînâ'da dış dünyada varlık tüm bilgilerimizin ilkesini (mebde') teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- İbn Sînâ (xxxx). *Kitâbu's-Şifâ: Birinci Analitikler* (çev. A. Durusoy). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (1910). *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* (nşr. El-Ma'raşi). Kum: Matbatu'l-Velâye.
- İbn Sînâ (1938). *En-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâbiyye* (nşr. M.S. Kürdî). Kahire: Matbaatu's-Saâde.
- İbn Sînâ (2005). *İşâretler ve Tenbihler* (çev. A. Durusoy & M. Macit & E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2006a). *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler* (çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2006b). *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş* (çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2006c). *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine* (çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2008). *Kitâbu's-Şifâ: Topikler* (çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (1996). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Macit, M. (2012). *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- McGinnis, J. (2008). Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method. *The Unity of the Science in the Arabic Tradition: science, logic, epistemology and their interactions* (eds. S. Rahman & T. Street & H. Tahiri). Dordrecht: Springer Netherlands.



- Uğur, A. (1983). İbn Sînâ'nın İlimler Tasnifi. *İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ünal, H. (1984). İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi. *Cevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbn Sînâ Kongresi Tebliğleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.

Özet: İbn Sînâ bütün bir felsefi sistemini varlık ve mahiyet ayrımından yola çıkarak inşa etmektedir. Şeylerin bir varlığı bir de mahiyeti vardır. Şeylerin varlıkları en genel hatlarıyla dış dünyada ve zihinde olmak üzere asıl itibarıyla iki türdür. Zihinde tasavvurlar haline gelen şeyler zorunlu olarak dil ve ifade kalıplarına ihtiyaç duydukları için, bir de dilde ve yazıda varlık kazanırlar. Dolayısıyla var olan şeyler bütün hatlarıyla dış dünyada, zihinde, dilde ve yazıda olmak üzere dört türlü var olma tarzına sahiptir. İbn Sînâ mahiyeti de temelde iki kısma ayırmaktadır. Birincisi dış dünyada mahiyet diğeri ise zihinde mahiyettir. Dış dünyada bulunan mahiyet dış dünyada bulunan varlıklardaki ortak tabiata (et-tabiatu'l-müştereke) karşılık gelirken zihindeki mahiyet ise zihindeki belli bir tasavvura karşılık gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, varlık, mahiyet, epistemoloji, tasavvur, tasdik.

