

İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi

The Teaching of Avicenna's Holy Intellect

Mustafa YILDIZ^a

^aMelikgazi Mustafa Eminoğlu
Anadolu Lisesi, Kayseri

Yazışma Adresi/Correspondence:
Mustafa YILDIZ
Melikgazi Mustafa Eminoğlu
Anadolu Lisesi, Kayseri,
TÜRKİYE/TURKEY
mustafayildizxyz@mynet.com

ÖZET İbn Sînâ akıl öğretisine iliştiirdiği kutsal akıl kavramı ile, peygamberliği, varlık değeri, işlevi ve başarısıyla ilgili bakımından temellendirir. Bu makalenin birinci başlığında, genelde aklın, özelde ise kutsal aklın varlık düzeni içerisindeki yeri araştırılmıştır. Varlık düzeninde kutsal akıl, ilk maddeden itibaren akıllar evreninde ve İlk Neden'e doğru yükseliş basamaklarının en yüksek konumunda bulunur. İkinci başlıkta genel hatlarıyla İbn Sînâ'nın akıl öğretisi ele alınmıştır. İbn Sînâ'ya göre insan nefsi, doğuştan düşünülür nesnelere almak için bir gizilgüce sahiptir. Bu aşama maddeli akıl olarak adlandırılır. Düşünmenin ilk ilkelerini içeren önermeleri elde eden, ancak onları henüz kullanmayan kişinin meleke halinde bir aklı vardır. Ne zaman ki bir kişi soyut kavramları ve ikincil düşünsel nesnelere elde eder, ancak şu anda onları kullanmıyor ise bilfiil aklı vardır. İnsan aklının düşünülür nesnelere fiil halinde düşündüğü durumu ise, Faal Aklın sudurundan kazanılmış olması nedeniyle kazanılmış akıl olarak adlandırılır. Üçüncü başlıkta ise peygamberlik problemini açıklamak ve temellendirmek amacıyla akıl öğretisine iliştiirilmiş bir kavram olarak kutsal aklın yeri, ayıncı özellikleri, öğrenim, sezgi, hayalgücü mucize gibi kavramlarla ilişkisi incelenmiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ peygamberliğin çeşitli basamaklarından söz eder. Kutsal akıl, yani akla dayalı peygamberlik, aklın eylemlerinin ve peygamberlik güçlerinin en üst düzeyinde bulunur.

Anahtar Kelimeler: Peygamberlik; Kutsal Akıl; Varlık Düzeni; Heyulani/Maddeli Akıl; Bilmeleke Akıl; Bilfiil Akıl; Müstefâd/Kazanılmış Akıl; Faal/Etkin Akıl

ABSTRACT Avicenna bases the prophecy regarding its value of existence, its function and its achievement with the concept of holy intellect that he has been attach his teaching of intellect. At the first chapter of this article it has been investigate where is the intellect the meaning of the general, and the holy intellect the meaning of the personal in the order of existence. The holy intellect finds at the highest place of rising process beginning from first matter through the universe of intelligences and the First Cause in the order of existence. At the second chapter, it has been take up Avicenna's teaching of intellect with the general lines. According to Avicenna the human soul, at birth, possesses a potentiality for receiving intellectual object. This stage is called as material intellect. A man secures the propositions including the first principles of thought, but not thinking them yet, he has intellect in habitu. When a man secures the abstract concepts and secondary intellectual objects, but without thinking them at the moment, he has actual intellect. The condition of human intellect thinking intellectual objects actually called acquired intellect, for the reason acquired from the emanation of the Active Intellect. At the third chapter it has been investigate the holy intellect, as a concept attached the teaching of intellect to explain the problem of prophecy, its place and distinctive qualities and relation with the concept as education, intuition, imagination and miracle. In this respect Avicenna take about different degrees of prophecy. The holy intellect, namely prophecy propped up intellect, finds at the highest of the action of intellect and the powers of prophecy.

Key Words: Prophecy; The Holy Intellect; The Order of Existence; Material Intellect; Intellect in Habitu; Actual Intellect ; Acquired Intellect ; Active Intellect

Akıl kavramı, tarihsel gelişimi içinde farklı özellikler kazanmış temel felsefi kavramlardan biridir. Kavramın İslam felsefesinde ele alınışı ve anlam çerçevesinin belirlenişi çok yönlüdür. Gerek varlık değeri, gerek bilgi felsefesi ile ilgili olarak sağladığı bilginin değeri ve gerekse ahlakın belirlenmesindeki işlevi açısından üzerinde yapılan tartışmalarla farklı görüş ve akımların ortaya çıkmasına sebep olmasının yanı sıra, düşünce tarihinde ortak bir anlayışla insan olmanın temel ayrımı olarak görülmüştür.

Bu makalenin konusunu teşkil eden İbn Sînâ'nın kutsal akıl öğretisi, İslam felsefesinin özgün problemlerinden olan peygamberlik problemine akıl kavramı çerçevesinde yaklaşımın bir ürünüdür. Peygamberlik problemi ana hatlarıyla şu sorular çerçevesinde belirlenebilir:

- Bir insan olarak peygamberin, öteki insanlardan farkı nedir?
- Vahiy olarak adlandırılan peygambere özgü bilgi edinme yolunun, diğer bilgi edinme yollarından farkı nedir?
- Peygamberin getirdiği bilginin değeri nedir?
- Peygamberin getirdiği bilginin işlevi ve başarısı nedir?

Bu sorulara İbn Sînâ'nın sisteminde verilen cevabı, "kutsal akıl öğretisi" olarak adlandırmak mümkündür. Bu yüzden İbn Sînâ'nın kutsal akıl öğretisinin ne olduğuna yönelik bir araştırma, onun bir yandan akıl öğretisinin, diğer yandan da peygamberlik ile ilgili görüşlerinin incelenmesini gerektirmektedir.

Dolayısıyla araştırmamız iki amacı gütmektedir:

1. Öncelikle İbn Sînâ'nın akıl öğretisini belirlemek: Bu amaç doğrultusunda, aklın varlık düzeni içerisindeki yeri, bilginin elde edilmesindeki işlevi, yüksek ilkelerle ve diğer bilgi edinme yetileriyle ilişkisi, nihayet nesnesi ile ilişkisinin basamakları araştırılacaktır.

2. İbn Sînâ'nın kutsal akıl öğretisini belirlemek: Bu amaç doğrultusunda ise peygamberlik problemi ile ilgili olarak yukarıda sıraladığımız problemlere paralel olmak üzere, kutsal aklın ne ol-

duğu, varlık düzeni içerisindeki yeri, aklın basamakları ve diğer bilgi edinme yetileriyle ilişkisi, nihayet sağladığı bilginin değeri, işlevi ve başarısı araştırılacaktır.

Bu amaçlar doğrultusunda, kutsal aklın, İbn Sînâ'nın akıl öğretisi içerisindeki yeri ve ayırt edici özellikleri bakımından, peygamberlik problemi ile ilgisi üzerinde de durularak ele alınması, bilginin kaynağı ve değeri ile ilgili yaklaşımlara bir katkı sağlayacaktır. Ayrıca felsefedeki sürekliliğin özellikle problemler alanında olduğunu göz önüne alarak ve günümüzde de önemli bir problem olan vahyin akla ne ölçüde uygun olduğunun, daha doğru bir ifade ile peygamberin getirdiği bilgilerin akıl ile temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı sorununun İbn Sînâ'nın sisteminde nasıl işlendiğinin aydınlatılmasının da bu çalışmanın amaçlarından biri olduğunu söyleyebiliriz.

Yine akıl kavramının İslam düşüncesinde sadece felsefe geleneğinde değil, tasavvuf ve kelim gibi disiplinlerde de ele alınmış bir kavram olduğunu göz önüne alarak, bu kavramın incelenmesinin genel olarak İslam düşüncesinin yapısı hakkında önemli bir katkı sağlayacağına ve dolaylı da olsa, felsefe, kelim ve tasavvuf arasında karşılaştırma yapma ve bu disiplinlerin sahip olduğu yapıyı tanıma fırsatı vereceğine inanılmaktadır.

Çalışmamız sürecinde metin araştırması yöntemi takip edilmiştir. Nesnel ve bilimsel araştırma yöntemlerine bağlı kalmaya özenilmiş; bu doğrultuda ilkin İbn Sînâ'nın ilgili metinleri dilimize çevrilmiş, bunlar üzerinde tahlil, terkip ve mukayese yöntemleri kullanılmıştır. Metinler olabildiğince anlaşılabilir bir Türkçe ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Ancak anlam kaymasını önlemek amacıyla gerektiğinde felsefi kavramların orijinalleri kullanılmıştır. Konu ile ilgili çalışmalar yan kaynak olarak alınmıştır. Bu araştırmada felsefi tutarlılık, kapsamlılık ve rasyonellik ölçülerine bağlı kalınmıştır.

■ KUTSAL AKLIN VARLIK DÜZENİ İÇERİSİNDEKİ YERİ

İbn Sînâ'nın kutsal akıl öğretisinin temellerini araştırırken ilkin onun, varlık düzeni ile ilgili görüşlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü genelde

aklın, özelde ise kutsal aklın varlık düzeni içerisinde yerinin, filozofumuz tarafından nasıl ortaya konulduğunun kritiğini yapmaksızın, aklın sağladığı bilginin değeri ve özellikleri, aynı şekilde kutsal aklın da ayırıcı özellikleri, işlevi ve başarısı çerçevesinde araştırmamızı sınırlamak, konuyu anlaşılır kılmak bir yana gerekli dayanaklardan da yoksun bırakacaktır.

İbn Sînâ, metafizik sisteminin temeline varlık kavramını yerleştirir ve sistemini inşa ederken ilkin varlığın kavram olarak zihinde nasıl bir durumda olduğunun analizini yapmakla işe başlar. Ona göre varlık (mevcûd) kavramının, varlık adından başka bir açıklaması yoktur. Çünkü “varlık”, her açıklamanın ilk ilkesidir. Onun herhangi bir tanım ve açıklamasının olmaması, bir takım yargıların öncüllerden hareketle kanıtlanmasının (burhân) olmasına benzer.¹ Öyle ki bir takım zorunlu önermelerin burhan yoluyla elde edilmeyip kendi başlarına onaylanması ve diğer önermelerin de onlara dayanması gibi, bazı kavramların da tanımı yoktur ve tasarımı (tasavvur) tanım ile olmayan ilkelere varıp dayanır. Sözelimi insana, “niçin bütün parçadan büyüktür?” şeklinde bir soru yöneltemeyeceği gibi, “varlık”la ilgili olarak da “ne olarak vardır?” şeklinde bir soru sorulamaz. Dolayısıyla varlığın açıklaması yoktur. Çünkü “varlık”, bütün tasarımlardan daha yalın (basît), bütün tasarımlardan önce ve kendiliğinden tasarlanan bir kavramdır. Onun sûreti, zihinde (nefs) hiçbir şeyin aracılığı olmaksızın bulunur.²

Varolmaları bakımından varlıkların nasıl bölümlendiğine gelince, ilkin İbn Sînâ'nın da selefi Fârâbî gibi, “zorunlu” ve “mümkün” olmak üzere iki tür varlıktan söz ettiğini belirtmeliyiz. “Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd), varolmadığı varsayıldığında bu varsayımdan muhâlin³ ortaya çıktığı varlıktır. Mümkün varlık (mümkünü'l-vücûd) ise, ister varolduğu isterse varolmadığı varsayılın, söz konusu varsayımdan muhâlin ortaya çıkmadığı varlıktır.”⁴

Böylelikle, varoluşu bakımından varlığın özünü dikkate alarak “zorunlu varlık” ve “mümkün varlık” ayrımına giden İbn Sînâ, yine varoluşu bakımından bu kez de zorunlu varlığın özünü dikkate alarak bu ayrımı başka bir açıdan yapar. Öyle ki “zorunlu varlık”, ya “kendinde zorunlu varlık”tır

(vâcibü'l-vücûd bi zâtihî) ya da “zorunluluğu kendinde olmayan zorunlu varlık”tır (vâcibü'l-vücûd lâ bi zâtihî). “Kendinde zorunlu varlık”, varolan başka bir şeyin gereği olarak değil de, kendi özünün gereği olarak zorunludur ve yokluğunun varsayılması muhâli gerektirir. Eğer ki “zorunlu varlık” olmayan bir şey olarak varsayılabiliriyorsa, işte o zaman “zorunluluğu kendinde olmayan zorunlu varlık” olur. Örneğin “dört”, “iki” ile “iki”nin toplamı olarak varsayıldığı takdirde; aynı şekilde “yanma” olayı, doğa olarak etkin güç olan “yakıcı” ile doğa olarak edilgin güç olan “yanıcı”nın karşılaşması olarak varsayıldığı takdirde birer “zorunluluğu kendinde olmayan zorunlu varlık” olurlar. Böylece, gerek “dört” ve gerekse “yanma” olayı, kendisi olarak varsayılmayıp, başka şeylerin gereği olarak varsayılmaktadır. Bu yüzden onlara “başkası gereği zorunlu varlık” (vâcibü'l-vücûd bi gayrihî) da denilebilir.⁵ Buradan da başkası gereği zorunlu varlığın kayıtsız şartsız “kendinde mümkün varlık” olduğu sonucu çıkar.⁶

İbn Sînâ bu noktadan sonra “mümkün varlık”tan değil, “Kendinde Zorunlu Varlık”tan hareket ederek ve onun niteliklerini sıralayarak metafizik sistemini inşa eder. Ona göre “Kendinde Zorunlu Varlık” her yönden “bir”dir (vâhid), yalındır (basît), “tam”dır, “salt iyilik (hayrûn mahz) ve “salt yetkinlik”tir (kemâlün mahz), tam anlamıyla “salt gerçek”tir (hakkun mahz), “akıl, âkil ve mâkul”dür, “aşk, âşık ve mâşuk”tur.⁷ Onun benzeri (nidd), dengi (misl) ve karşıtı (zıdd) yoktur; cinsi, türü (nev'), ayrımı da (fasl) yoktur. Cinsinin ve ayrımının olmamasından dolayı, onun özünün tanımını yapılamaz.⁸ Yine Kendinde Zorunlu Varlığı “İlk Varlık” (el-evvel) olarak da isimlendiren İbn Sînâ, onun cisim olmadığı gibi cisme bağlı bir şey de olmadığını ifade eder.⁹ Tüm bunlardan dolayı ilk olan Kendinde Zorunlu Varlığın varlığına sadece akli kavrayışın (irfânü'l-akli) açıklığıyla işaret edilebilir.¹⁰

Kendinde Zorunlu Varlık ile ilgili açıklamalarından sonra İbn Sînâ, onun kesinliğini (subût), birliğini ve tüm nitelermelerden uzak (berî) olduğunu, her ne kadar onun yaratması ve fiilleri ona delil olsalar da, bunları dikkate almaya ve varlığın kendisinden başka bir şeyi düşünmeye ihtiyaç duymak-

sızın nasıl ortaya koyduğunu düşünmeye çağırır. Ona göre metafiziğe böylesi bir giriş, en güvenilir ve en üstün yoldur. Yani varlık olması bakımından varlık, kendisine tanıklık eder. Daha sonra da o, varılmada kendisinden sonra gelenlere tanıklık eder.¹¹

İşte böylesi bir girişten sonra İbn Sînâ'nın sisteminde bundan sonra gelen problem her yönden "bir" olan zorunlu varlıktan, çokluğun, yani kendinde mümkün olan evrenin nasıl çıktığıdır. Bu problem karşısında bizim bakış açımız, aklın ve kutsal aklın Kendinde Zorunlu Varlığa nispetle varoluş tarzı ile ilgili olacaktır.

İmdi, İbn Sînâ'nın sisteminde tüm varolanlar belli bir düzen ve basamaklanma ile varlık alanına çıkarlar. "İnâyet" adıyla anılan bu düzen, filozofumuza göre olabilecek düzenlerin en güzeldir (ah-sene nizâm): "İnâyet, ilk varlığın, varlığı kuşatan iyilik düzenini bilmesi; özü gereği olabildiğince iyiliğin ve yetkinliğin nedeni olması; bunlardan hoşnut olması; iyilik düzenini olabildiğince en mükemmel biçimde düşünmesi ve bu düzeni olabildiğince en tam sûrete kavuşturmasıdır."¹²

Bu bağlamda, "evren nasıl meydana gelmiştir?" sorusuna cevaben İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın "akıl, âkil ve mâkul" olmasından hareket eder. Öyle ki Zorunlu Varlık, kendi özünü düşünen salt akıldır. Dolayısıyla evrenin varoluşunun kendisinden gelmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünmesi gerekir. Çünkü o, kendisini salt akıl ve ilk-ilke olarak; evrenin varoluşunu da ona ilke olmasından dolayı düşünür. Onun özünde, evrenin kendisinden çıkmasını (sudûr) engelleyen ya da buna zorlayan hiçbir şey yoktur. Çünkü onun özü, kendisinden iyilik yayılacak ölçüde yetkinliğini, yüceliğini ve bunun ululuğunun gereklerinden olduğunu bilir.¹³

Her yönden "bir" olan Kendinde Zorunlu Varlıktan çıkan ilk nedenli şeyin maddeli olmayan bir sûret, hatta bir akıl olması ve bünyesinde çokluğu bulundurması gerekir. İlk Akıl adını alan bu varlık, özü gereği mümkün, İlk Varlık gereği de zorunludur. Onun varoluşunun zorunluluğu akıl olması bakımındandır. Dolayısıyla o, ister istemez İlk Varlığı ve kendi özünü düşünür. Bu bakımdan;

a) "Her yönden en üstünden sonra, yine birçok yönden en üstün gelir" ilkesi gereğince, ilk akıldan, onun İlk Varlığı düşünmesinin gereği olarak, bir ışıktan diğer bir ışığın çıkması gibi altında bulunan ikinci bir akıl sudûr eder.

b) İlk Varlığa nispetle özünü zorunlu varlık olarak düşünmesinin gereği olarak, ondan yine rûhânî bir töz olan, fakat varlık düzeninde ondan aşağıda bulunan en uzak göğün (el-felekü'l-aksâ) sûreti ve yetkinliği olan "nefs" sudûr eder.

c) Kendisinde meydana gelen ve özünü düşünmesinde içerilmiş bulunan varoluş imkânının doğası gereği de, ondan cismânî bir töz olan en uzak göğün cismi (cirm) sudûr eder.

Kısaca ilk akıl, İlk Varlığı düşünme gücü bakımından ortaklaşılacak bir şey olması sebebiyle, ondan başka bir akıl sudûr eder. İlk aklın, iki yön itibarıyla özüne özgü olan şey sebebiyle de, iki parçasıyla ilk çokluk, yani madde ve sûret gerekir. Madde, tıpkı varoluş imkânının feleğin sûretine paralel olan bir fiille fiile çıkması gibi sûret aracılığıyla ya da sûretin katılımıyla varolur. Böylelikle bizim nefslerimizi de yöneten "Faal Akıl"a gelinceye kadar tek tek her bir akıl ve felekte bu durum aynı tarzda yinelenir.¹⁴

Gök kürelerinin sayıları tamamlandığı zaman, bundan sonra, oluş ve bozuluşa tâbi cisimlerin oluşabilmesi için dört unsurun (ustukussat) varılması gerekir. Çünkü cisimlerin yakın ilkelerinin bir değişme ve hareket türünü kabul eden şeyler olması gerekir. Yalnız "salt akıl" olan bir şey, onların varlığının yakın sebebi olamaz. Dolayısıyla dört unsur, cisimlerin paylaştığı bir "madde"dir; "sûretler" ise, cisimlerdeki farklılaşmanın sebebidir.

Burada şu husus belirtilmelidir ki, Faal Akıl salt akıl olması bakımından ilk maddenin (heyula) varlık ilkesidir. İlk madde de ilkin dört unsur sûretine bürünmesi bakımından oluş ve bozuluşa tâbi cisimlerin varlık ilkesidir. Tıpkı ayrıklıkların herbirinin kendilerini mümkün varlık olarak düşünmelerinin gereği olarak bir gök cisminin sudûr etmesi gibi, Faal Akıl'dan da ilk maddenin (heyula) sudûr etmesi bir çelişki oluşturmaz. Şu farkla ki, gök cisimleri oluş ve bozuluşa tâbi değildir. Oysa dünyadaki oluş ve bozuluşu açıklamak

için İbn Sînâ dört unsurun varolmasını gerekli görmüş, ilk maddeyi de bir ilke olarak almıştır. Faal (etkin) olması bakımından Faal Akılda sûretlerin izinin (resm-i suver) bulunması gibi, Faal Akıldan yayılan maddede de münfail (edilgin) olması bakımından aşağı dünya sûretlerinin izi bulunur.

Böylece maddesiz akıllardan, özellikle onların sonuncusu olan ve bizleri de yöneten Faal Akıldan göklerin ortak olan dairevî hareketlerinin iştirakiyle bir şey yayılır ki buna madde denilmektedir. Daha sonra sûretler, Faal Akıldan, bu kez de gök cisimlerinin farklılaşan hareketlerinin iştirakiyle maddeye yayılır. Böylece tözünde bulunan ve Faal Akıldan yayılmış olan genel yetenekten sonra özel yeteneğine göre Faal Akıldan maddeye izdüşüm olarak özel bir sûret yayılmış olur.¹⁵ Madde ilkin dört unsurun sûretine bürünür. Unsurlardaki ölçülülüğe göre de, sırasıyla maddenler, mineraller, bitkiler, hayvanlar ve nihayet insan meydana gelir.

Sudûr sürecinde İlk Varlıktan itibaren maddeye kadar aşağıya doğru bir derecelenme söz konusu iken, maddeden sonraki oluşlar yukarıya doğru bir derecelenme içerisinde. İnş sürecindeki basamakların ilki, “akıllar” denilen soyut rûhânî melekler basamağıdır. Sonra “nefsler” olarak adlandırılan rûhânî melekler basamağı gelir ki, bunlar işçi (amele) melekleridir. Sonra en aşağıdakine ulaşmaya kadar birbirlerine üstünlükleri olan gök cisimlerinin basamağı gelir. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa tâbi olan maddenin varoluşu başlar. Madde ilkin dört unsurun sûretine bürünür ve sonra basamak basamak yükselmeye başlar. Yani bundan sonra unsurların sûretiyle ilk varolan, kendisinden sonra gelene göre daha bayağı ve aşağı bir derecededir. İçinde maddenin bulunduğu şey bunların en aşağı basamağıdır. Daha sonra dört unsur, sonra gelişmeyen bileşikler, sonra gelişenler (nâmiyât), sonra da canlılar meydana gelir ki, bunların en üstünü insan, insanların en üstünü ise amelî erdemler anlamındaki huyları elde eden ve “bilfiil akıl” haline gelerek nefsi yetkinleşmiş olan kimsedir. Bunların en üstünü ise peygamberlik (nübüvvet) basamağı için hazır olan kimsedir. Bu kimsenin nefsanî yetilerinde şu üç özellik bulunur:

a) Allah'ın kelâmını işitmesi.

b) Allah'ın meleklerini kendisinin onları göreceği bir biçimde düşünmüş olarak görmesi ki bu, ona vahyeden meleklerin siluet (karaltı) olarak görülmesidir.

c) Kulağında Allah ve melekler tarafından işiteceği bir sesin meydana gelmesi ve hiçbir canlı ya da insanın konuşması olmaksızın onu duyması ki bu da, ona vahyolunan şeydir.”¹⁶

Peygamberlik güçlerinin en yücesi ise, her konudaki akli ilkeleri Faal Akıldan almaya elverişli olan ve kendisinde Faal Akıldaki sûretlerin bir anda (defaten) ya da en kısa zamanda taklit yoluyla değil de, izdüşüm olarak belirlediği “kutsal akıl” basamağıdır.¹⁷

Nitekim İsbâtü'n-Nübüvvât adlı eserinde de İbn Sînâ, mantıktaki bölme yöntemini kullanarak varolanları basamaklandırır. Buna göre varlıklar (enniyyât) iki bölüme ayrılır: Kendi başına varolanlar ve kendi başına varolmayanlar ki, bunlardan ilki daha üstündür (efdal). Kendi başına varolan mahiyetler de ya maddede olmayan sûret ve varlıklardır ya da madde elbisesi giyinmiş sûretlerdir ki, bunların da ilki üstündür. Maddedeki sûretler de –bunlar cisimlerdir– ya gelişen ya da gelişmeyen sûretlerdir ki bunların da ilki üstündür. Gelişenler de ya canlı ya da cansızdır ki bunların da ilki üstündür. Canlılar da ya düşünen ya da düşünmeyendir ki bunların da ilki üstündür. Düşünen canlı da ya meleke halinde düşünen ya da meleke haline gelmemiş düşünen ki bunların da ilkin üstündür. Meleke sahibi olan ise ya fiile tam çıkan ya da çıkmayandır ki bunların da ilki üstündür. Fiile tam çıkan melekeli düşünen canlının da düşünmesi ya aracısız olarak ya da aracıyla fiile çıkar ki bunların da ilki üstündür. Maddeli sûretlerdeki farklılaşmanın burada sona erdiğini ifade eden İbn Sînâ'ya göre düşünmesi aracısız olarak fiile tam biçimde çıkan kişi, peygamber (nebi) olarak adlandırılan kimsedir.¹⁸

İbn Sînâ tarafından ortaya konulan varlık düzeninde insanın yerinin ayrı bir önemini olduğu açıktır. Çünkü insan, varlık yapısı bakımından unsurlardaki ölçülülüğün en üst düzeyde olduğu bir

beden ve bu bedene uygun bir nefsten meydana gelmiştir. Bedeni yönüyle o, “duyu âlemi”ne; nefsi yönüyle yüksek ilkelere ya da “akıl âlemi”ne dönebilir. İnsan nefsinin en temel özelliği, aklı bir âlem olmasıdır. Filozofa göre onun aklı bir âlem olması demek, maddeden uzak olduğu için kendinde düşünülür olan her varlığın sûretinin; ya da kendinde düşünülür olmayan, fakat maddede bir sûret olan ve akıl gücünün, sûretini maddeden soyutladığı her varlığın sûretinin kendisinde meydana gelebilir bir varlık olması demektir. Bu ise onun, düşünülür sûretlerin yapıcısı ve yaratıcısı, aynı zamanda alıcısı olması anlamına gelir.¹⁹ Araştırmamızın bundan sonraki kısmında ele alınacağı üzere, insana bu imkânı sağlayan yetilerin en üstünde “kutsal akıl” bulunur.

AKIL ÖĞRETİSİ

İbn Sînâ “el-Hudûd” adlı sözlük niteliğindeki eserinde, Aristoteles’e atıfta bulunarak aklın sekiz anlamından söz eder.²⁰ İlki, Aristoteles’in “Burhan Kitabı”nda zikrettiği akıldır. Diğer yedisi ise, Aristoteles’in “Nefs Kitabı”nda söz ettiği akıllardır. Bunlar da, teorik (nazarî) akıl, pratik (amelî) akıl, heyulânî (maddeli, temel) akıl, bilmeleke (yetenek halinde) akıl, bilfiil (edimsel) akıl, müstefâd (kazanılmış) akıl ve faal (etkin) akıldır.²¹

İmdi aklın İbn Sînâ tarafından Aristoteles’e atfedilerek verilen bu anlamlarına geçmeden önce filozofumuzun nefis ile ilgili görüşleri üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira sistem bu doğrultuda kurulmakta ve akıl ya nefste doğuştan oluşan bilgiler ya nefsin bir yetisi ya da nefsin yetkinleşmesi olarak ele alınmaktadır.

NEFSİN TANIMI VE TÜRLERİ

İbn Sînâ, nefsi iki açıdan tanımlamaktadır:

a) İnsan, hayvan ve bitkilerin paylaştığı bir mânaya verilen isimdir ki, bu mânâ doğal ve organik, bilkuvve hayat sahibi olan cismin yetkinliğidir.

b) İnsan ve meleklerin paylaştığı bir mânaya verilen isimdir ki, bu anlamıyla nefis ise cisim olmayan bir töz, bilkuvve ya da bilfiil bir akıl ilke-

sinden gelen bir seçim (ihtiyâr) ile kendisini hareket ettiren bir yetkinliktir. Eğer bu düşünme ilkesi, yani akıl, bilkuvve ise insan nefsinin ayrımı; bilfiil ise melek nefsinin bir ayrımı ya da özelliğidir.²²

Burada, birinci anlamıyla nefsin, doğa bilimlerinin konusu, ikinci anlamıyla ise metafiziğin konusu olduğu sonucu çıkarılabilir. Öyle ki Şifâ ve Necât gibi sistematik eserlerinde İbn Sînâ, doğa bilimlerinin (tabîyyât) sonuna yerleştiği nefis öğretisi ile akıl öğretisine, akıl öğretisi ile de metafiziğe (ilâhiyyât) geçiş yapmaktadır.²³

Buna göre Şifâ’nın “nefs” ile ilgili bölümünün ilk makalesinde İbn Sînâ, nefsin varoluşu hakkında, onun cisim olmayan bir töz olduğu tespitinde bulunarak nefsi şu şekilde tanımlar: “Çevremizde öyle cisimler vardır ki, bunlar duyumsarlar, irade ile hareket ederler, hatta beslenip büyürler ve benzerlerini üretirler. Bu cisimlerin, bu tür fiillere cisimliliklerinden ötürü sahip olması mümkün değildir. Onların özlerinde cisimliliklerinden başka ilkelere ve kendisinden bu fiillerin doğduğu bir şeyin olması gerekir. İşte aynı süreçte olmayan fiillerin ortaya çıkması için ilke olan her şeye nefis adı verilir.”²⁴ İbn Sînâ’nın buradaki tanım ve tespitleri yukarıda belirtilen birinci anlamıyla, yani doğa bilimlerinin konusu olarak nefse tekabül etmektedir.²⁵ Eserin ilerleyen sayfalarında ise bitki ve hayvan nefsinin yetileri tanıtıldıktan sonra düşünmesi olan insan nefsi ele alınmaktadır.

Bu bağlamda doğal cisimlere ait ilk yetkinliklerin doğal cisimlerin türünlüğü oranında çeşitlendiğini ifade eden İbn Sînâ, dış dünyada gözlemlenebilen ve doğal cisimlerden bazılarının sahip olduğu eylemlerin oluşturduğu farklı durumların, nefsin de yeti ve yetkinlik olarak farklı sınıflara ayrılmasına yol açtığını belirterek nefsin eylemlerini ve bu eylemlere tekabül eden türlerini üç grupta toplar. Öyle ki nefis, bitki nefsi, hayvan nefsi ve insan nefsi olmak üzere üç bölüme ayrılabilen tek bir cins gibidir.

Bitki nefsi, “doğal ve organik olan cismin üreme, büyüme ve beslenme yönünden ilk yetkinliği”; hayvan nefsi, “doğal ve organik olan cismin tikel-

leri algılaması ve irâde ile hareket etmesi bakımından ilk yetkinliği”, insan nefsi ise, “doğal ve organik olan cismin, düşünceye dayalı seçim (ihtiyârü'l-fikrî) ve mantıksal çıkarım (el-istinbât bi'r-re'y) ile eylemde bulunması ve tümel durumları algılaması bakımından ilk yetkinliğidir”²⁶

Buradaki ayrımın, Aristoteles'in hayat kavramının içerisine ilişkin görüşlerine dayandığı söylenebilir. Aristoteles'e göre bir cismin yaşadığını söyleyebilmek için, hayat kavramının içeriklerinden, yani akıl, duyumsama, yerel hareket, beslenme, değişme, büyüme gibi yetilerden sadece birinin bulunması yeterlidir. Bu nedenle tüm bitkiler beslenmeleri ve büyümeleri bakımından hayat sahibidir.²⁷ Hayvansal hayatın ayrımı duyumsama yetisi, insan hayatının ayrımı ise akıl yetisidir. İnsan, bitkisel ve hayvansal yetileri kendinde birleştirir; akla sahip olmakla da üstünlük kazanır.²⁸

İNSAN NEFSİNİN YETİLERİ: TEORİK AKIL VE PRATİK AKIL

İbn Sînâ'ya göre insan nefsi, altında ve üstünde olmak üzere iki yana nispeti olan tek bir tözdür; her bir yana göre de, kendisi ile o yan arasındaki ilişkileri düzenleyen iki yetisi vardır. Bunlar “pratik yeti” (el-kuvvetü'l-âmile) ve “teorik yeti”dir (el-kuvvetü'l-âlîme). Bu iki yetiden her birine ad ortaklığı itibarıyla “akıl” denilir.²⁹ Pratik yeti, nefsin, altındaki yanı olan bedenle ilgili ve bedeni yönetme ihtiyacına göre sahip olduğu “pratik akıl” (el-aklü'l-amelî) adıyla özgünleşen yetisidir. Teorik yeti ise, kendisinden etkilenmesi ve almasından dolayı, nefsin, üstündeki yanı ile ilgili ve tözünü tamamlama ihtiyacına göre “teorik akıl” (el-aklü'n-nazarî) adıyla özgünleşen yetisidir. Açıkçası, sanki insan nefsinin iki yüzü vardır: Birincisi bedene dönüktür ve bedeninin tabiatından kaynaklanan hiçbir etkiyi alıcı olmaması gerekir; ikincisi yüksek ilkelere dönüktür ve sürekli olarak oradan alıcı ve etkilenir olması gerekir.³⁰

İmdi, pratik akıl, kendine özgü görüşlerin gerektirdiği tarzda, insan bedenini düşünceye dayalı özel ve tikel eylemlere doğru hareket ettiren ilkedir.³¹ O, ilk, meşhur ve deneyime bağlı öncüllerden hareketle belirlenen ihtiyârî (seçimlik) amaçlara ulaşılması için yapılması gereken tikel insan eylem-

leri hakkında zorunlu olanı bulup çıkarır.³² Dolayısıyla o, insanın eylemde bulunması, bir işi yapması ya da terk etmesi ile ilgili olarak iyiye ve kötüye inanması ve insânî sanatları gerçekleştirilmesi ile ilgili bir yetidir.³³ Ayrıca, pratik akıl, beden yetilerinden etkilenmemesi, tam tersine onlara hâkim olması gereken yetidir. Bu ise, teorik aklın yargılarının gerektirdiği doğrultuda olur. Öyle ki, beden yetilerinin pratik aklın kontrolü altına alınmasıyla, pratik akılda bedenden ve tabîî şeylerden gelen bir takım içgüdüsel durumlar, yani kötü huylar oluşmaz. Böylece pratik akıl, doğal durumlardan etkilenmemek için bedeninin yetilerine hâkim olur ve onlara boyun eğdirir; bu hâkimiyet neticesinde de onun iyi huyları olur. Teorik akıl ise, salt tümellere özgüdür;³⁴ yani insan nefsinin, maddeden soyut tümel sûretlerin izdüşümlerini alma özelliğine sahip olan yetisidir. Eğer bu tümel sûretler özü gereği soyutlarsa, öylece nefse basılırlar. Eğer değillerse, kendilerinde hiçbir maddi bağlantı kalmayacak şekilde, teorik akıl onları maddelerinden ayırarak soyutlar.³⁵

İbn Sînâ, insan nefsinin bu iki yetisine paralel olarak felsefi bilimlerini de teorik bilimler ve pratik bilimler diye ikiye ayırır. Teorik bilimler, kendisinde bilfiil aklın meydana gelmesiyle nefsin teorik yetisinin yetkinleşmesini sağlayan bilimlerdir. Bu yetkinleşme, eylem ve durumlarımızla ilgisi olmayan kavram (tasavvurât) ve yargıların (tasdikât) meydana gelmesiyle ortaya çıkar. Pratik bilimler ise, eylemlerimizle ilgili durumlar hakkında kavram ve yargıların oluşmasıyla, öncelikle teorik yetinin yetkinleşmesini, daha sonra bunlardan pratik yetinin huylarla yetkinleşmesini sağlayan bilimlerdir.³⁶

TEORİK AKLIN DÜŞÜNÜLÜR NESNELERLE İLİŞKİSİ:

İbn Sînâ'ya göre algılama, algılanan şeyin sûretini almaktır. Eğer algılanan şey maddeli ise, filozofumuzun dört basamakta sıraladığı yollardan herhangi birisiyle maddeden soyutlanmış bir sûret alınır. Bu soyutlama basamakları şunlardır:

a) Duyu Algısı (el-idrâkü'l-hissî): Duyu, maddeden aldığı sûreti, nicelik, nitelik, yer ve konum gibi ekleri ile birlikte alır; bu da kendisi ile madde arasında bir ilişkinin gerçekleşmesiyle olur. Eğer

bu ilişki ortadan kalkarsa, alma işlemi de ortadan kalkar. Yani maddenin kaybolmasıyla duyudaki sûret de kaybolur. Dolayısıyla duyu, aldığı sûretin kendisinde varolması için maddenin varlığına ihtiyaç duyar. Duyu, aldığı sûreti bütün eklerinden soyutlamamıştır; bu yüzden de sûreti kendinde sabit ve değişmez kılmaması mümkün olmaz.

b) Hayal Algısı (el-idrâkü'l-hayâlî): Hayal, soyutladığı sûreti duyunununkinden daha tam bir şekilde maddeden uzaklaştırır. Öyle ki, hayalin algıladığı sûreti, maddeden çekip çıkarması, o sûretin kendisinde varolmasında maddenin varlığına ihtiyaç duymayacak ölçüde daha tamdır. Böylece, madde ortadan kalksa bile, sûret hayalde değişmeden bulunur. Fakat yine de hayal algısında sûret, maddenin eklerinden soyutlanmış değildir.

Duyu ile hayalin algısı arasındaki farka gelince, duyu, sûreti maddeden de maddenin eklerinden de tam olarak soyutlamaz; buna karşılık hayal, sûreti maddeden tam olarak soyutlar, fakat maddenin eklerinden tam olarak soyutlamaz. Çünkü hayaldeki sûret, duyulur bir sûret olması bakımından nicelik, nitelik ve konum gibi eklerle sahiptir. Yani hayaldeki sûreti, bir türün bütün fertlerini kapsayacak şekilde tahayyül etmek mümkün değildir. Örneğin hayalde bulunan "insan" sûreti, insanlar arasında birine benzer; ama hayalin tahayyül ettiği biçimde olmayan insanlar da vardır.

c) Vehim Algısı (el-idrâkü'l-vehmî): Vehim, soyutlamada hayal basamağının biraz daha ötesine geçer. Çünkü o, iyilik, kötülük, uyumluluk ya da uyumsuzluk gibi özleri bakımından maddeli olmayan mânaları algılar. Şöyle ki, şekil, renk, konum, vb. durumlar yalnız cisimli maddelere özgü durumlardır. Oysa iyilik, kötülük, uygunluk, aykırılık vb. durumlar, kendilerine maddede olma hali ilişse de, özleri bakımından maddeli olmayan durumlardır. İşte vehim, özleri bakımından maddeli olmayan, fakat kendilerine maddede bulunma hali ilişebilen bu gibi durumları maddeden alır ve algılar. Vehmin bu başarısı duyudan ve hayalden daha güçlü bir soruşturma (istiksâ) ve daha yalın bir eğilimdir. Şu var ki vehim, algıladığı sûreti maddenin eklerinden ayırmaz. Bu gibi durumları o, tikel olarak, yani tek tek durumlara göre maddenin ekleriyle nitelenmiş ve duyulur bir sûrete ilişmiş olarak algılar.

Çünkü vehim, hayalin de katılımıyla sûreti alır.

d) Akıl Algısı (el-idrâkü'l-aklî): Akıl, sûretlerin aslına uygun olarak kendisinde bulunduğu yetidir. Öyle ki akıl, bütün sûretleri her yönden maddeden soyutlanmış olarak algılar. Akıl, özü gereği maddeden soyut olan nesnelere öylece soyut olarak; maddede bulunan sûretleri ise, her yönden maddeden ve maddenin eklerinden soyutlayarak algılar. Sözgelimi aklın elde etmiş olduğu "insan" sûreti geneldir. Bu genelliği akıl, onu nicelik, nitelik, yer ve konum gibi her türlü maddî eklerden ayırarak ve herkes için söylenmesi doğru olacak şekilde bunlardan soyutlayarak tek bir tabiat olarak elde eder.³⁷

Kısaca nefis, özünde düşünülür nesnelere sûretlerini maddeden soyutlayarak almak suretiyle düşünür. Sûretin soyut olması, aklın onu maddeden ve maddenin eklerinden soyutlaması ya da sûretin kendinde maddeden soyut olması demektir ki, bu ikinci durumda nefis, onu soyutlama zahmetinden kurtulmuş olur.³⁸ Dolayısıyla her aklı algılama, maddesiz ve maddenin ilineklere soyut bir sûrete herhangi bir nispettir. Bu nispet, kendisine basılan alıcı bir töz olması itibarıyla nefse ait; yapıcı ve yaratıcı bir ilke-töz olması itibarıyla de akla ait bir nispettir. Aklın özünü bu sûrete ilke olmasına özgü kılan şey, aklın bilfiil düşünüşüdür. Nefsi, bu sûreti kendisiyle tasarlamasına ve onu kendisi için almasına özgü kılan şey de, nefsin bilfiil düşünüşüdür.³⁹

İmdi, nefsin düşünülür sûretlerle ilişkisine eleştirel açıdan yaklaşan İbn Sînâ, kimilerinin ileri sürdüğü gibi nefsin özünün düşünülür sûretlere dönüşmesinin söz konusu olmadığını ifade eder.⁴⁰ Ona göre nefis, bilfiil varlıklardan herhangi birinin sûreti de değildir. Öyle ki onun özü fiilin kendisidir; hatta o, özü bakımından fiildir. Yine İbn Sînâ'ya göre nefis, akıllı (âkil) olan bir şeydir. Akıl ise ya nefsin kendisiyle düşündüğü yetisi ya da düşünülür nesnelere nefsteki sûretleri anlamına gelir. Çünkü bu sûretler, ancak nefse girmekle düşünülürler.⁴¹

Tam bu noktada şu da akla gelmektedir ki, insanın düşünülür nesnelere kazanması ve sonra unutup da başkalarına yönelmesi nasıl olmaktadır? Açıkçası kazanıldıktan sonra unutulmuş olan dü-

şünülür nesnelere nefste bilfiil kalmakta ve nefsin onları bilfiil düşünmekte midir, yoksa onun bunları kendinde depolayan bir deposu mu vardır? Bu sorular karşısında İbn Sînâ şu seçenekleri sıralar ve her birinin doğruluğunu ayrı ayrı denetler:

a) Eğer nefsin düşünülür nesnelere kendinde depolayan bir deposu varsa, bu depo, nefsin ya özü ya bedeni ya da bedenli bir şeyi olmak durumundadır. Oysa düşünülür nesnelere izdüşüm olarak belirir, töz, cisimli olamaz ve bölümlenemez. Çünkü insan nefsinin bedeni ve bedenine ilişen şeyler buna elverişli değildir. Dolayısıyla düşünülür nesnelere cisimde izdüşüm olarak belirmez. Daha açık bir ifade ile düşünülür sûretler konumlu olmayı elverişli değildir. Oysa onların bedenle bitişmeleri, onları konumlu hale getirir. Bedende konumlu hale geldiklerinde ise, düşünülür olmaları ortadan kalkar. Dolayısıyla nefste, düşünülür nesnelere ilgili olarak mutasarrıf ya da depo gibi bir şey yoktur. Nefsin kendisi de mutasarrıf gibi bir şey değildir; cisim değildir; cismin yetilerinden depo gibi bir şey de değildir.

b) Eğer düşünülür sûretler kendi başına varolan durumlar ya da bu sûretlerden her biri kendi başına varolan bir durum çeşidi ise, buna göre akıl, kimi zaman onlara bakar, kimi zaman da onlarla ilgilenebilir. Akıl onlara baktığı zaman, onlar akılda belirirler. Akıl onlardan yüz çevirince, onlar da akla görünmez olurlar. Bu durumda nefsin ayna; aklî sûretler de dışarıdaki nesnelere konumunda olur. Dolayısıyla nefse onlar arasındaki ilişkilere göre, bazen onlar aynada görünür bazen de görünmez olurlar. İbn Sînâ bu seçeneği de akla yakın bulmaz. Çünkü nefse onlar arasındaki ilişkiyi tanzim edecek bir ilke olmadığı gibi, düşünülür sûretlerin kendi başlarına varolmaları da imkânsızdır.

c) Bu durumda geriye, bizim tözümüzün dışındadır, düşünülür sûretlerin özü gereği kendisinde bulunduğu bir şeyin olduğu seçeneği kalır. Bu şey, bilfiil aklî bir tözdür. "Faal İlke" ya da "Faal Akıl" olarak adlandırılan bu töz, nefsin istemesine göre sûretleri nefse peşi peşine verir; nefsin bu ilkeden yüz çevirince verme işlemi de kesilir.⁴² Yani bizim nefsimizle onun arasında herhangi bir bitişme olduğu zaman, ondan özel yeteneğimize göre düşünülür

sûretler nefsimizde izdüşüm olarak belirirler (irtisâm ederler). Nefsin ondan yüz çevirip bedenli dünyaya ya da başka bir sûrete yöneldiği zaman daha önce varolan görüntü silinir. Burada nefsin tıpkı ayna gibidir. Eğer bu ayna kendini kutsal yana (câni-bü'l-kuds) çevirirse, düşünülür sûretler onda belirir; eğer kutsal yandan duyu tarafına ya da kutsal nesne ve durumlardan (umûru'l-kuds) başka şeylere yönelirse onda düşünülür nesnelere hiçbir belirmesi.⁴³

Bu demektir ki, düşünülür sûretlerin nefste tam fiil halinde varolduğunu ve nefsin onları tam fiil halinde düşündüğünü söylememiz imkânsızdır. Çünkü nefsin bu sûretleri düşünmesinin onların nefste varolmasından başka bir anlamı yoktur. Yani düşünülür bir sûretin nefste varlığı, nefsin onu algılaması demektir. Bu da onların hiçbir unutulmalarını anlamına gelir. Dolayısıyla bedeninin nefsin deposu olması, nefsin özünün de bu sûretlerin deposu olması imkânsızdır.⁴⁴

TEORİK AKLIN FAAL AKILLA İLİŞKİSİNİN BASAMAKLARI

Aristoteles'ten itibaren felsefe tarihinde gerçekten önemli olan problemlerden biri, aklın kuvve halinden fiil haline nasıl çıktığıdır. Aristoteles'in ifadesiyle problem şudur: Eğer akıl yalnızca ve etkilenir olmayıp başka hiçbir şeyle ortak niteliğe sahip değilse, düşünmek belli oranda etkilenmek olduğundan, o nasıl düşünür duruma gelmekte ve yine nasıl kendisi de düşünülür olmaktadır?⁴⁵

Teorik aklın düşünülür sûretleri kazanma basamakları olarak da ifade edilebilecek olan bu problem karşısında İbn Sînâ, bedendeki teorik yetinin kuvveden fiile çıkmasının ancak cisimli olmayan sûret özelliğindeki bir tözün aydınlatmasıyla olabileceğini savunur. Çünkü kuvve halindeki bir şey kendi özünden değil, ancak kendisine fiili veren başka bir şey yardımıyla fiile çıkar. Teorik akıl söz konusu olduğunda, bu fiili ona veren şeyin düşünülür sûretler olduğunu söyleyebiliriz. Yani teorik aklın kuvveden fiile çıkması için düşünülür sûretlerin ona basılması gerekir. Buna göre de, düşünülür sûretleri teorik akla basan bir şeyin olduğu ve onların, bu şeyin özünde bulunduğu sonucu çıkar. Çünkü bu şeyin "kendinde akıl" olması gerekir. Nitekim eğer bu akıl da kuvve halinde bir akıl olsay-

dı, bu kuvveden fiile çıkma işlemi sonsuza kadar uzardı ki, böyle olması muhaldir. Doğru olan, onun tözü bakımından bir akıl olması ve bilkuvve akıl olan her bir aklın bilfiil akla dönüşmesinin sebebi olmasıdır ki, böylece o, akılları kuvveden fiile çıkarma sebebi olmada tek başına yeterli olsun. İşte bu akıl, bilkuvve olan ve kuvveden fiile çıkan her bir akla nispetle “Faal Akıl” olarak adlandırılır. Tıpkı heyulânî aklın Faal Akla nispetle “münfail akıl” ve Faal Akılla münfail akıl arasındaki aklın da “müstefâd (kazanılmış) akıl” olarak isimlendirilmesi gibi.

İbn Sînâ'ya göre Faal Aklın, bilkuvve olan bizim nefsimize ve bilkuvve düşünülür olan düşünülür nesnelere nispeti, güneşin, bilkuvve görücü olan gözlerimize ve bilkuvve görünür olan görünür nesnelere nispeti gibidir. Çünkü güneş ışığı “bilkuvve görünür nesnelere” ulaşığı zaman, göz “bilfiil görücü göze”, bunlar da “bilfiil görünür nesnelere” dönüşür. Aynı şekilde, Faal Akıldan da tahayyül edilir (mütehayyel) şeylere, yani bilkuvve düşünülür olan nesnelere bir yeti yayılarak onları bilfiil düşünülür nesnelere, bilkuvve akli da bilfiil akla dönüştürür. Güneşin, hem kendinde görünen bir şey hem de gördüğümüz öteki nesnelere görmemizin sebebi olması gibi, Faal Akıl da hem kendinde düşünülürdür, hem de bilkuvve düşünülür olan öteki düşünülür nesnelere bilfiil düşünülür olmalarının sebebidir. Dahası kendinde düşünülür olan bir şey, maddeden soyutlanmış bir şeydir. Özel olarak bir şey, başkası gereği değil de kendinde maddeden soyut olduğunda bilfiil akıldır.⁴⁶ Onun akıl olması düşünülür olmasından ayrılmaz. Çünkü o, kendinde maddesiz bir varlıktır ve onda kuvve halinde olan hiçbir şey yoktur. Oysa bizim akıllarımızda, akıl ve aklın düşündüğü şey birbirinden ayrıdır. Çünkü bizim akıllarımızda kuvve halinde olan bir şey vardır. Zaten Faal Aklın faal olmasının anlamı, onda, bizde olduğu gibi ne düşünülür sûretlerin alıcısı bir şeyin ne de yetkinliğin oluştuğu bir şeyin bulunmaması; tam tersine onun kendi başına bilfiil akıl olmasıdır. Onun özü, kendi başına varolan akli bir sûret olduğu ve kendisinde kuvve halinde olan ya da maddede bulunan hiçbir şey bulunmadığı için bilfiil akıldır.⁴⁷

Bu noktada Faal Aklın aydınlatması ile kuvveden fiile çıkan teorik aklın düşünülür nesnelere elde etme basamaklarını, yani insanda ilkin kuvve halinde olan aklın nasıl meleke haline, sonra fiil haline ve nihayet müstefâd akla geçtiğini araştırmamız, aklın eylemleri içerisinde kutsal aklın yerini belirlememizde bize nihâî dayanakları sağlayacaktır. Kısaca teorik aklın düşünülür tümel sûretleri Faal Akıldan alması çeşitli basamaklarda gerçekleşmektedir. Nitekim bir şeyi alma özelliğine sahip olan bir şey, o şeyin bazen bilkuvve alıcısı, bazen de bilfiil alıcısı olur.⁴⁸

1. Bilkuvve Akıl:

İbn Sînâ'ya göre “kuvve”nin birbirini izleyen (takdim ve tehir itibariyle) üç anlamı vardır:

a) Mutlak yetenek anlamında kuvve, küçük bir çocuktaki yazma yeteneğine benzer. Ondandır henüz hiçbir şey fiile çıkmamıştır ve onun fiile çıkaracağı bir şey de yoktur. Bu anlamıyla kuvve, genel (mutlak) ve heyulânî kuvve adını alır.

b) Hiçbir fiilin ortaya çıkmamasına rağmen aracısız olarak fiili kazanmaya götürme imkânı olan yeteneğe kuvve denir ki, bu da kalemi, kağıdı ve harfleri tanıyan yetişkin bir çocuğun yazma yeteneğine benzer. Bu anlamıyla kuvve, “mümkün” ya da “meleke” olarak adlandırılır.

c) Araç tamlığının yanı sıra yeniden kazanmaya ihtiyaç duymaksızın, dilediği zaman yapabileceğine sahip, hatta sadece niyetlenmenin kendisine yeteceği şekilde yetenek olgunluğunun meydana geldiği duruma da kuvve denir ki, bu da, yazmadığı halde sanatını yerine getirme gücü olan kâtabin yeteneğine benzer. Bu anlamıyla kuvve, “kuvve yetkinliği” diye adlandırılır.⁴⁹

Kuvvenin bu üç anlamına paralel olarak, teorik aklın da Faal Akılla ilişkisinde kuvve hâlinin üç basamağı vardır:

(a) Heyulânî Akıl (Temel Akıl, Maddeli Akıl):

Teorik aklın Faal Akılla ilişkisinin ilk basamağı, mutlak kuvve itibariyledir ki, bu basamakta nefis tümel sûretleri almaya hazırdır.⁵⁰ Alması düşünülen yetkinlikten henüz hiçbir şey almamış nefsin bu yetisine “heyulânî akıl” denir. Bu yeti insan tü-

rünün her ferdinde bulunur. Ona heyulânî akıl denilmesinin sebebi “heyula”ya (ilk madde) benze mesidir. Nitekim heyula, özü itibariyle hiçbir sûretin özü değildir, fakat her bir sûretin kabıdır.⁵¹ Aynı şekilde heyulânî aklın özünde de hiçbir sûret yoktur, ancak bütün sûretleri almaya elverişlidir. Başka bir deyişle cisimlerin, hiçbir sûrete sahip olmamasına rağmen her duyulur sûreti almaya elverişli bir heyulasının olması gibi, nefsin de, hiçbir sûreti olmayan, fakat her düşünülür sûreti almaya elverişli bir heyulası vardır. Açıkçası bu yeti, duyulur ve düşünülür bütün sûretleri almakla ilgili nefsteki yalın yetenektir.

İbn Sînâ heyulânî aklı içine yazı yazılan boş bir levhaya benzetir.⁵² Bunun yanı sıra, eğer heyulânî akılla kastedilen şey, nefsin mutlak yeteneği ise, bedende bulunduğumuz sürece onun bizde bulunduğunu; eğer tek tek durumlara göre nefsin yeteneği ise elbette yeteneğin, fiilin varlığı ile birlikte kaybolacağını ifade eder.⁵³

(b) *Bilmeleke Akıl (Yetenek Halindeki Akıl)*: Teorik aklın Faal Akılla ilişkisinin kuvve halinin ikinci basamağı, mümkün kuvve itibariyledir. Bu basamak heyulânî akılda birtakım düşünülür nesnelere meydana gelmiş olduğu basamaktır. İbn Sînâ'nın “ilk düşünülür nesnelere” dediği bu bilgiler, “bütün parçasından büyüktür” ya da “bir şeye eşit olan şeyler aynı eşitliktedir” gibi kazanımla, yani deneyim, kıyas ya da akıl yürütme yoluyla elde edilmeyen ve doğruluğundan asla şüphe edilmeyen öncüllerdir. Bu öncüller aracılığıyla ve onlar sayesinde ikinci düşünülür nesnelere ulaşmak mümkün olur.⁵⁴

Ateşin yakıcı gücü olduğunu söylememiz gibi, genel anlamda kabul edilmiş görüşleri ihtiva ettiği için bu akıl, tümel sûretleri sabit bir yetenek halinde (meleke) düşünme gücüne sahiptir.⁵⁵

Filozofumuza göre teorik aklın bu basamağı, ilk düşünülür nesnelere Faal Akıldan aracısız olarak alır. Şöyle ki, Faal Akıldan düşünülür nesnelere alınması ya aracısız ya da aracılı olur. Genel düşüncelerin ve akıl ilkelerinin alınması aracısız almaktır. İlk düşünülürler aracılığıyla ikinci düşünülürlerin alınması ya da dış duyular, ortak duyu, vehim ve akıl yürütme aracılığıyla kazanılmış dü-

şünülür nesnelere alınması ise aracılı almaktır. Faal Akıldan aracısız alma özelliğini kendisinde bizzat bulunduran, yani ilk düşünülür nesnelere Faal Akıldan özüyle aracısız alan yetiye “melekî akıl” ya da “bilmeleke akıl” denir.

(c) *Bilfiil Akıl*: Teorik aklın tümel sûretlerle ilişkisinin kuvve halinin üçüncü basamağı yetkinleşmiş kuvve (el-kuvvetü'l-kemâliyye) itibariyledir. Şöyle ki nefis, bilmeleke akıl olunca, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olmaya hazır hale gelir. Açıkçası, bilmeleke akıl olduğu zaman nefis, kıyas ve tanımlı kullanabilecek bir seviyeye gelir ve kazanım bilgilerini elde etme ve onlarla yetkinleşme durumuna erişir. Bu da onda ikinci düşünülür nesnelere meydana gelmiş olması ve sanki onda depolanmış olarak, ne zaman dilerse bu sûretleri mütalaa etmesi ve düşünmesi, ayrıca düşündüğünü de düşünmesi demektir. Ancak teorik aklın, bu basamakta düşünülür nesnelere bilfiil yöneldiği ve onları mütalaa ettiği söylenemez. Fakat dilediği zaman bunu yapabilme gücüne sahiptir. Yani nefste, Faal Akıldan kazanılmış düşünülür nesnelere olduğu zaman, onlar nefste bilfiil bulunmasalar da, nefis onları elde etmiş olduğu için bilfiil akıl olmuş demektir. Çünkü o, daha önce onları düşünmüştür ve ne zaman isterse külfetsiz olarak ve yeniden kazanım gereksiz düşünür.⁵⁶

2. Müstefâd Akıl (Mutlak Fiil Hali):

Teorik aklın Faal Akılla ilişkisinin son ve fiil halindeki basamağı mutlak fiil itibariyledir. Bu basamak, mâkul sûretin heyulânî akılda hazır halde olduğu basamaktır ki, teorik akıl o sûreti bilfiil mütalaa eder ve düşünür, fiil halinde düşündüğünü de düşünür. Böylelikle heyulânî akıl, müstefâd akıl olur.⁵⁷ Başka bir deyişle müstefâd akıl, heyulânî ve bilmeleke akılların kendileriyle fiile çıktıkları bilfiil düşünülür tümel sûretlerle sûretlenmiş yetidir.⁵⁸ Şöyle ki bilfiil akıl, kendi özüne nispetle bilfiil bir akıl, fâiline yani Faal Akılla nispetle de müstefâd akıldır.⁵⁹

KUTSAL AKIL

KUTSAL AKLIN TANIMI VE AKLIN BASAMAKLARI ARASINDAKİ YERİ

Yukarıda ana hatlarıyla betimlediğimiz İbn Sînâ'nın akıl öğretisinde, “kutsal akıl” kavramı geçme-

mektedir. Bu haliyle “kutsal akıl”, bilgi teorisi açısından peygamberliği temellendirme amacıyla sisteme iliştilmiş bir kavram özelliği göstermektedir. Bu durumu açacak olursak;

1. Genel olarak bütün insanlarda bulunan nâtık nefsin yetileri bakımından insanlarda bir farklılaşma vardır. Onda hazır olan ilk yeti, heyulânî akıldır. Heyulânî akıl bütün insanlarda ortakdır.

2. Nâtık nefsin ikinci yetisi, genel olarak kabul edilmiş görüşleri ihtiva ettiği için tümel sûretleri düşünme güç ve yeteneğine sahip olan ve bilmeleke akıl denilen yetidir.

3. Bu iki yetinin alıp, kendisiyle fiile çıktıkları düşünülür tümel sûretlerle bilfiil sûretlenmiş nefsin üçüncü yetisi ise müstefâd akıldır. Müstefâd aklın heyulânî akıldaki varlığı bilfiil değildir; özüyle de (bizzat) değildir. Onun heyulânî akıldaki varlığı heyulânî akılda özüyle bulunan bir “var kılıcı”dan (mûcid) gelir ve heyulânî akıl onun sayesinde kuvveden fiile çıkar. İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvvât adlı eserinde bu var kılıcının “tümel akıl”, “tümel nefis” ya da “âlemin nefsi”,⁶⁰ diğer eserlerinde ise “Faal Akıl” olarak isimlendirildiğini ifade eder.

İmdi, bir şeyde özüyle bulunan her şey, o şey varolduğu sürece onunla birlikte bilfiil vardır. Bir şeyde ilineksel olarak (bilaraz, iğreti, dolaylı) bulunan her şey ise, o şeyde bazen bilfiil, bazen bilkuve ve bulunur. Her ne ki bir şeye özüyle sahiptir, o şey onda sürekli bilfiildir. Kendisinde kuvve halinde olan şeyi de, aracılı ya da aracısız olarak fiile çıkarır. Sözelimi ışık, özüyle görünürdür ve bilkuve görünür olan her şeyin fiile çıkmasının nedenidir. Ve yine ateş, kendinde sıcaktır; aynı zamanda diğer nesnelere ısıtıcısıdır. Ateşin, tencere aracılığıyla suyu ısıtması aracılı bir fiile çıkarma, doğrudan temasıyla tencereyi ısıtması ise aracısız olarak özüyle fiile çıkarmadır.⁶¹

Böylelikle İbn Sînâ, özüyle verici olandan alınmanın aracılı ya da aracısız olmak üzere iki şekilde olduğunu ifade eder. Keza, düşünülür nesnelere Faal Akıldan alınması da, aracısız ya da aracılı olur. Genel düşüncelerin ve akıl ilkelerinin Faal Akıldan alınması aracısız olur. İlk düşünülür nesnelere

cılığıyla ikinci düşünülür nesnelere alınması veya dış duyu, ortak duyu, vehim ve akıl yürütme gibi araç ve gereçler aracılığıyla kazanılmış düşünülür nesnelere alınması da aracılı değildir.

Buna göre nâtık nefis, Faal Akıldan alacaklarını, bazen aracılı bazen de aracısız almaktadır. Şu var ki, nefsin aracısız alması bile özüyle değildir. Çünkü onda aracısız alma ilineksel olarak bulunur. Öyle ki aracısız alma, özüyle kazanımda bulunan bir şeyle olur. Bu şey, özüyle aracısız olarak alan bilmeleke akıldır. Dolayısıyla bilmeleke aklın alınması, nefsin öteki yetilerinin alınmasının nedenidir.

Ayrıca, ilk düşünülür nesnelere bilmeleke akıl tarafından aracısız olarak alınması da iki şekilde olur:

a) Birincisi, bilmeleke aklın onları kolay bir yolla aracısız almasıdır.

b) İkincisi, alıcının sadece alınması kolay olanları aracısız almasıdır.

Buna göre, güçlülük ve zayıflık, kolaylık ve zorluk bakımından alıcı ve alınanda bir farklılaşma vardır ve bu farklılaşmanın sonsuza kadar uzanması imkânsızdır (muhal). Zayıflık tarafındaki sınır, aracılı ya da aracısız bir tek düşünülür nesneyi bile almamaktır. Güçlülük tarafındaki sınır ise, düşünülür nesnelere hepsini aracısız olarak almaktır.

Bu yüzden aklın feyizlerini (akışlarını) aracısız olarak alamayan kimseler olduğu gibi, aklın tüm feyizlerini aracısız olarak kabul eden kimseler de vardır.⁶² Güçlülük tarafındaki sınır, İbn Sînâ'nın felsefesinde kutsal akıl olarak isimlendirilir.

İmdi kutsal akıl, insan türünün bütün bireylerinde doğuştan varolan ve düşünülür nesnelere bilkuve ilişkili olan heyulânî aklın özel bir durumudur. Heyulânî aklın bu özel durumu, onda apriori olan ve doğrulukları asla kuşku götürmeyen, hatta doğrulamanın kendileriyle gerçekleştirdiği öncüllerin meydana gelmiş olduğu bilmeleke akıl cinsindedir. Onun cinsi çok yüksek bir basamakta olduğundan dolayı da, bütün insanların ona iştiraki yoktur.⁶³ Açıkçası İbn Sînâ farklılaşmayı heyulânî akla değil bilmeleke akla bağlamaktadır. Bu da bizi peygamberliğin kazanılan bir durum mu oldu-

ğu sorununa götürecektir. Filozofumuz her ne kadar bu soruna açık bir cevap vermese de, “öğrenim” (taallüm), sezgi (hads) ve “hayal gücü” kavramları çerçevesinde konuyu açar.

KUTSAL AKLIN ÖĞRENİM İLE İLGİSİ

Daha önce de gördüğümüz üzere, zihnin (nefs) düşünülür nesnelere ilişkisi Faal Aklın aydınlatması ile olmaktadır. Öyle ki Faal Akıl, zihnin istemesine göre düşünülür nesnelere zihne peşi peşine vermektedir. Zihin, Faal Akıldan yüz çevirdiği zaman, verme işi de kesilir.

Buna göre İbn Sînâ öğrenimi, “Faal Akılla bitişmek için, Faal Akıldan yalın bir akıl meydana gelecek ve ondan da akıl yürütme yoluyla mufassal sûretler zihne ayrı ayrı yayılacak ölçüde tam bir yetenek istemesi” olarak tanımlar. Bu yetenek, öğrenimden önce eksik, öğrenimden sonra tam olur. Öğrenim sırasındaki durumu ise İbn Sînâ şu şekilde açıklar: “İnsan, elde etmek istediği düşünülür nesneye bitişmeyi aklına getirir getirmez ve bakış yönüne yönelir yönelmez –ki bakış yönü, zihne sûretleri veren ilkeye geri dönmektir– Faal Akılla bitişir ve Faal Akıldan soyut bir akıl yayılır. Bunu da ayrıntılandırma yayılması izler. Ancak Faal Akıldan yüz çevirip geri döndüğünde, bu sûretler fiile çok yakın bir kuvve haline dönüşür. Dolayısıyla ilk öğrenme gözü tedavi etmeye benzer. Göz sağlığına kavuşunca, dilediği zaman kendisinden sûret alacağı şeye bakar; ondan ilişkisini keser kesmez de, bu şey fiil haline oldukça yakın bir kuvve haline dönüşür.”⁶⁴ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın buradaki öğrenim tanımı bir insanın başka bir insandan aldığı bilgiler anlamında değil, Faal Akıldan alması anlamına gelmektedir.

İmdi, genel anlamda insan nefsinin, bedende bulunduğu sürece, tüm alacaklarını Faal Akıldan bir anda (def'aten) alması imkânsızdır. Bu yüzden “falan kimsenin düşünülür nesnelere biliyor” denmesinin anlamı, o kimsenin ne zaman isterse bir nesnenin sûretini kendi zihninde hazır bulacak durumda olmasıdır. Yoksa düşünülür sûret o kimsenin zihninde hazır ve sürekli bilfiil düşünülüyor değildir. Ayrıca onu öğrenmeden önceki durumda, yani kendi zihni dışında ve ona hiç yönelmediği durumda olduğu gibi de değildir. Tam tersine bu,

o kimsenin ne zaman isterse Faal Akılla bitişme yeteneğinin olması anlamına gelir. Çünkü düşünülür sûretler Faal Akıldan zihne gelir. İşte bu türden bir bilfiil akıl kazanımı, zihnin dilediği şeyi düşünme gücünü kazanması demektir. Böylece ne zaman isterse Faal Akılla bitişir ve bu bitişmede Faal Akıldan gelen sûret, kendisinde belirir.

Bu bağlamda bilfiil akıl, düşünebilme imkânımız olarak Faal Akılla bitişme gücümüz; müstefâd akıl ise, Faal Akıldan gelen ve bilfiil akılda şekillenen sûret demektir. Kısaca müstefâd akıl, bilfiil aklın düşünülür sûretleri kazanım durumunu ve yetkinlik halini ifade eder.

Düşünülür nesnelere öğrenimi ile ilgili bu açıklamalardan sonra öğrenim bakımından insanlar arasındaki farklılığa geçen İbn Sînâ, ister öğrenenin dışından, isterse öğrenenin kendisinden kaynaklanıyor olsun öğrenimde farklılaşma olduğunu belirtir. Çünkü kimi öğrenenler, daha kolay ve rahat bir biçimde tasarımda (tasavvur) bulunur. Bunun sebebi, onların öğrenmeye başlamadan önceki yeteneklerinin, yani Faal Akılla bitişmeden önceki eksik yeteneklerinin daha güçlü olmasıdır. Eğer bu yetenek öğrenenin kendisinden kaynaklanıyor ise, “sezgi” olarak adlandırılır. Ayrıca bu yetenek bazı insanlarda öylesine güçlenir ki, Faal Akılla bitişmek için fazla bir şeye, bir eğitime ve öğretime ihtiyaç duymak bir yana, sanki bu eylemi için güçlü bir yeteneği olacak şekilde ikinci bir yeteneği varmış ve sanki her şeyi kendiliğinden biliyormuş gibidir. İnsan zihninin bu basamağı, Faal Akılla bitişme yeteneği basamaklarının en yüksekinde bulunur. Bu ise yukarıda geçtiği üzere bilmeleke akıl cinsinden olup heyulanî aklın özel bir durumu olan ve “kutsal akıl” olarak adlandırılan basamaktır.⁶⁵

KUTSAL AKLIN SEZGİ İLE İLGİSİ

İbn Sînâ sezgiyi, “kıyastaki orta terimi elde etmeye yönelik bir hareket; ya da orta terim elde edildiği zaman büyük terimi elde etmeye yönelik bir hareket” olarak tanımlar. Hangisi olursa olsun, öğretim olmaksızın orta terimi (ya da büyük terimi) elde etmeye yönelik bu hareket,⁶⁶ bilinenden bilinmeye hızlı bir geçiştir. Örneğin, güneşin yakınlık ve uzaklık durumlarına göre ayın aydınlanma teşek-

külünü gören kimse, ayın aydınlanmasının güneşten kaynaklandığını sezer.⁶⁷

İmdi, insan inceden inceye düşünüp taşındığı zaman, bütün bilgilerin sezgi ile geldiğini görür. Öyle ki, kazanılabilir düşünülür durumlar, ancak kıyastaki orta terimin elde edilmesiyle kazanılır. Orta terim ise sezgi ya da öğretim yoluyla elde edilir. Buna karşın öğretimin temelinde de sezgi vardır. İlk birtakım sezgi sahipleri bilgiyi ortaya çıkarıp, daha sonra bu bilgileri öğrencilere iletir. Sözelimi birisi, bir bilgiyi sezgi yoluyla elde eder, bir başkası onun sezdiği bu bilgiyi öğrenir, buna ek olarak kendisi de başka bir şeyi sezer. Böylelikle bilgiler, son sınırına varıncaya kadar uzayıp gider. Bu yüzden bütün bilgiler, temelde sezgilere dayanır.⁶⁸

Ayrıca her konu ve problemin sezgisi mümkündür; hiçbir problem sezilmeye daha elverişli ya da sezilmesi daha zor değildir. Kolaylık ve zorluk, zihinlerin güçlülüğü veya zayıflığından kaynaklanır. Güçlü zihin için her problemin sezgisi mümkündür.⁶⁹

Buna göre, insanda, kendi başına sezginin ortaya çıkması ve bir kimsenin öğretici olmaksızın zihninde kıyası gerçekleştirilmesi mümkündür. Bu ise insanlarda nicelik (bi'l-kem) ve nitelik (bi'l-keyf) bakımından farklılaşma gösterir. Nicelik bakımından farklılaşmanın sebebi, bazı insanlar için orta terim sayısının fazla olması; nitelik bakımından farklılaşmanın sebebi ise, bazı insanlar için sezgi zamanının daha hızlı olmasıdır.⁷⁰ Başka bir ifadeyle sezgi, bazen uzun bir düşünme sürecinde gerçekleşebileceği gibi, bazen de en kısa zamanda ve süreçte gerçekleşebilir. Bu farklılıkların bir sınırı yoktur ve sürekli olarak eksiklik ve fazlalığı kabul eder. Eksiklik tarafında, hiçbir sezgisi olmayan insanlara kadar uzanır ki, bu insanlar bir şeyi sezmeye ya da öğrenmeye eğilimli değildir ve hatta zihin güçlerinin zayıflığından ötürü bir şey öğrenmeleri mümkün olmaz. Fazlalık tarafında ise bu sınır, nesnelere tümünü ya da çoğunu, çok hızlı ve kısa bir sürede sezen kimselere kadar ulaşır. Öyle ki insan, bütün düşünülür nesnelere kadar, zihnin ötesine geçemeyeceği bir sınırı yoktur. Ancak bütün düşünülür nesnelere sezildiği zaman zihin gücünün sınırına gelmiş olur.⁷¹

Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, ilk düşünülür nesnelere ikinci düşünülür nesnelere ulaşmanın her zaman sezgi ile olduğunu söylemek mümkün değildir. Sezgi güçlü nefis için söz konusudur. Eğer nefis zayıf ise, ikinci düşünülür nesnelere ulaşmak "akıl yürütme" (fıkr) ile olur.⁷² Bu bakımdan sezgi ile akıl yürütme arasındaki farkı belirlememiz gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre akıl yürütme, zihnin birçok durumda hayal gücünden de yardım alarak mânalar içinde hareket etmesi anlamına gelir. Bu hareketiyle zihin, kıyastaki orta terimi ya da orta terimin yokluğu durumunda meçhulün bilgisine kendisiyle gideceği orta terim yerine geçen bir şeyi elde etmek ister. Bu, bazen sonuca götürmekle beraber, bazen sonuçsuz kalır. Sezgi ise, orta terim ya da orta terim hükmünde olan bir şeyin zihinde bir anda belirmesidir. Bu belirme iki şekilde olur:

a) Birinci durumda, zihnin mânalar içinde hareketi yoktur, fakat istemesi vardır; istemesinin peşi sıra kendisinde orta terim belirir.

b) İkinci durumda ise zihnin ne mânalar içinde bir hareketi ne de onları istemesi vardır; fakat kendisinde orta terim belirir.⁷³

Gerek sezgi hususunda gerekse akıl yürütme hususunda insanlar farklılaşırlar. Kimi insan ahmaktır ve akıl yürütmesinin sonucunda hiçbir şey elde edemez. Kimisi kıvrak bir zekâyâ sahiptir, herhangi bir tanım için, akıl yürütme yolundan yararlanır. Kimisi de bundan daha üst seviyededir; yani düşünülür nesnelere ilgili olarak sezgi yoluyla kazanımı vardır. Kısacası bu zihni seviye, herkeste aynı değildir. Nitekim insan, kendisini göz önüne alacak olursa, noksan yanının sezgi yokluğuna kadar vardığını görür. Bu hususta insandaki fazla olan yanın son sınırının ise, birçok durumda öğrenme ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymamaya kadar varabileceği kesindir.⁷⁴

Böylece, düşünülür nesnelere bütünüyle ya da pek çoğuyla, en kısa zamanda sezen ve birleştirme yoluyla akli ilkelere (ilk düşünülür nesnelere) ikinci akli ilkelere etkili bir biçimde geçen insanların bulunmasının imkânsız olmadığı ortaya çıkmış olur. Böylesi bir nefsin tabiata boyun

eğmeyecek ölçüde güçlü olması, arzu ve öfkenin çekim alanından uzak durması da olağandır.⁷⁵ Bu çeşit bir insan nefsi, şiddetli duruluğu ve aklî ilkelikle sıkı ilişkisi sebebiyle sezgi ile parlayacak şekilde teyit edilmiş olabilir. Öyle ki onun nefsi, Faal Akıldan her konudaki aklî ilkeleri almaya elverişlidir ve onda, Faal Akıldaki sûretler bir anda (def'aten) ya da bir ana yakın olmak üzere (karîben min def'atin) ve orta terimleri içeren bir düzen ile, taklîdî olarak değil de aklî bir biçimde –taklit yoluyla bilinen şeylerde aklî kesinlik yoktur– izdüşüm olarak belirebilir (irtisâm). İşte bu, peygamberliğin (nübüvvetin) bir türü; hatta peygamberlik güçlerinin en yücesidir. İbn Sînâ'ya göre “kutsal güç” olarak isimlendirilmesi uygun olan bu güç, insana ait yeti basamaklarının en yükseğinde bulunur.⁷⁶ Böylesi bir güce sahip olan bir insan, peygamberlerin en kıymetlisi ve değerlisidir. Özellikle onun bu özelliğine ileride ele alacağımız diğer özellikler de katıldığında, sanki onun akıl gücü bir kibrit; Faal Akıl da ateş olarak, onda bir anda parlar ve onu kendi tözüne dönüştürür. Sanki o, Kuran'daki “*onun yağı ateş dokunmasa bile kendiliğinden tutuşacaktır, (o) nur üzerine nurdur*” (Nur Sûresi, 35) denilen nefstir.⁷⁷

KUTSAL AKLIN HAYAL GÜCÜYLE İLGİSİ

İbn Sînâ'ya göre gök cisimlerinin hareket ettiricileri yüksek nefsânî tözlerdeki tikel sûretlerdir. Ne var ki bunlar da kendi başına değildir ve onları da maddesiz tözlerdeki aklî sûretler kuşatır. Bu aklî sûretler kendi yönlerinden bir takım perdelerle zihinlerimizden perdelenmiş değildir. Perde sadece bizim zihinlerimizdedir; bu da ya yetilerimizin zayıflığından ya da zihnin aklî sûretlere ulaşmasına yarayan yetilerin başka bir yönle meşgul olmasından kaynaklanan bir perdedir. Zihnin bu iki perdesinden birisi bulunmadığı zaman aklî sûretlerle uğraşması ve onlara bitişmesi yoğun bir biçimde olur.

İnsan nefsi aklî sûretleri algılamada, onlara bitişmek ve onları mütalaa etmekten başka bir şeye muhtaç değildir. Nefsin aklî sûretlerle bitişmesi ve böylece tümel durumlara ulaşması, yüksek aklî tözlerden olan ve kendisinde tikel hiçbir şeyin bulun-

madığı teorik akıl yetisiyledir. Nefsânî sûretleri ise nefis, ancak başka bir yetiyle, yine yüksek nefsânî tözlerden olan pratik akılla tasarlar ve böylelikle tikel durumlara ulaşmış olur. Bu konuda tahayyül tarzı düşünceler de pratik akla yardım eder.⁷⁸

Dolayısıyla hayal gücünün, nefsin tikel durumlara bitişmesinde pratik akla yardım etmesi gibi önemli bir görevi ve işlevi vardır. Öyle ki, İbn Sînâ'ya göre peygamberliğin, sezgiden sonra gelen ikinci bir özelliği, yetkin bir mîzacı olan insanın hayal gücüne bağlıdır. Bu özelliğin başarısı, olan ve olacak olanları (kâinât) bildirmek ve görünmezleri (mugayyebât) göstermektir. İnsanların çoğunda bu, uyku halinde rüya ile olur; peygamberde ise hem uyku halinde iken hem de uyanıklıkta olur. Olan ve olacak olanları bilmenin temel koşulu ise, insan nefsinin, unsurlar âlemi olan bu dünyada olup bitenleri bilen gök cisimlerinin nefsleriyle bitişmesidir.

Buradaki problem, insan nefsi ile gök cisimlerinin nefsi arasındaki bu bitişmenin nasıl gerçekleştiğidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, insan nefsleri gök cisimlerinin nefsleriyle, aralarındaki benzerlik (mücâneset) yönüyle bitişirler. Bu bitişme sırasında görünenlerin çoğu, onlarla bitişen nefsin bedeninin ya da bedenine yakın şeylerin durumlarına benzerdir (mücânis). Bitişme ne kadar tümelse, genellikle insan, onların durumlarına yakın genel bir etkilenmeyle onlardan etkilenir. Hayal gücünün önemi bu bitişmede ortaya çıkar. Çünkü bu bitişme vehim ve hayal yönünden ve bu ikisinin tikel işlerde kullanılması bakımından olmaktadır.⁷⁹

İbn Sînâ'nın sisteminde hayal gücünün bir başka yönden önemi, kendisini kullanan iki yeti arasında bulunmasıdır. Altındaki yeti, “duyu”; üstündeki yeti, “akıl”dır. Duyunun hayal gücünü kullanması, onu meşgul edecek duyulur sûretleri ona getirmesi bakımındandır. Akıl ise hayal gücünü, duyunun ona getirdiği aldatici şeyleri (kâzibât) tahayyül etmesinden alıkoyar; böylelikle kendisi, hayal gücündeki bu aldatici şeyleri kullanmaz. Duyunun ve aklın hayal gücü yetisini kullanmalarındaki birlikteliği, hayal gücünün kendine özgü fiillerini tam olarak yapmasına, yani oluşturduğu

sûretlerin ortak duyuya basılması ve böylece de duyumsanmasına engel olur. Duyunun hayal gücü üzerindeki eyleminin durması uykuda olur; hayal gücü kötü yapılı olup aklın kullanmasına elverişli olmadığı zaman da aklın eylemi durur ve hayal gücü güçlenir.⁸⁰ Şu var ki, duyu ya da akıldan herhangi birisi hayal gücünden ilgisini kestiği zaman, birçok durumda ötekinin onun yerine geçmesi, hayal gücüne karşı direnç göstermesi ve onun işine engel olması uzak bir ihtimal değildir. Buna rağmen hayal gücü kimi zaman, duyunun çekim alanından kurtulur, aklın direncine karşı güçlenir ve aklın direnmesine aldırmaksızın kendini tamamen özel işine verir. Uyku halinde hayal gücünün sanki görülüyormuş gibi birtakım sûretleri getirmesi buna örnektir. Kimi zaman da, aklın bedeni yönetiminde kullandığı bir organın işlevini yitirmesiyle, hayal gücü onun yönetiminden kurtulur ve duyuya karşı başkaldırır; duyunun gücü yetmez ve hayal gücünü işinden alıkoyamaz. Böylece hayal gücü, kendini işlerini yapmaya verir ve sonuçta kendisine basılmış olan sûretlerin sanki görülüyormuş gibi duyulara basılmasına kadar varır. Bunun örneği ise delilik (cunûn) ve sanrılı hastalık halleridir.⁸¹

Bu çerçevede İbn Sînâ, insanlar arasında gerek tümel durumlara ulaşılmasını sağlayan teorik akıl yetisinde ve gerekse tikel durumlara ulaşılmasını sağlayan pratik akıl yetisinde bir farklılaşma olduğunu ifade eder. Özellikle insanların, nefsânî tözlerle bitişerek tikelleri kabul etme yetenekleri farklıdır. Bu yetenek bazı nefslerde, temelde hayal gücü yetisinin zayıflığından dolayı zayıflar ve azalır; bazı nefslerde ise güçlenir.⁸² Hayal gücünün güçlülüğüne göre İbn Sînâ, olan ve olacak olanları bildirmenin, yani peygamberliğin çeşitli basamaklarda gerçekleştiğini ileri sürer. Buna göre;

1. İnsanların çoğu gök nefsleriyle uyanıklık halinde bitişmemiş, hatta bundan perdelenmiştir. Uydukları zaman bazen bu fırsatı elde ederler. Ancak hayal gücü, duyulur durumlarla veya mîzaç ile ilgili durumları kopyalamakla meşgul olduğu zaman, nefsi de kendi değersizliğine (bâtıl) çekip, kendisine bitişme hakkı olan şeylerden onu koparır. Eğer nefis o âlemden olan bir takım durumları

bu âlemden görme fırsatını bulursa, genellikle hayal gücü, bizzat işi olduğu üzere, o âlemden gördüğü şeyleri alır ve onları benzerleri ve zıtlarıyla kopyalar.⁸³ Buna göre duyu, hayal gücünü kullanmayı ve kendisine gelen şeylerle meşgul olmayı bıraktığı zaman, pratik akıl, hayal gücünü nefsânî tözlerle bitişme yönüne çeker; haliyle onlardaki tikel sûretler hayal gücünde izdüşüm olarak belirir. Şu da var ki hayal gücünün kopyalayıcı ve bir şeyden başka bir şeye geçici bir tabiatı olduğu için, aldığı bu sûretleri bırakabilir ve onların benzerini, zıddını ya da onlarla uyum gösteren başka bir şeyi üretebilir. Tıpkı insan uyanık haldeyken bir şeyi görür; hayal gücü onu bırakır ve bir şekilde ona bağlı olan, hazır bulduğu başka şeylere yönelir; böylece görmüş olduğu o ilk şeyi unuttur. Sonunda tahmin ile çözümlenme (tahlil) yoluna girer ve hayal gücünün sakladığı hazır şeyi alarak ilk şeye geri döner. Daha sonra bu kimse anlar ki o şey, kendisini önceleyen hayali başka bir sûrete bağlı bir anıdır (hatır), o da yine hayali başka bir sûrete bağlı başka bir anıdır; başa dönünceye kadar böylece devam edip gider ve unuttuğu ilk şeyi hatırlar. Aynı şekilde rüya tabiri de, nefsin uyku sırasında nefsânî tözlerle bitiştiği vakit gördüğü şeye ulaşınca kadar ve hayal gücünün de o şeyden başka şeylere geçmeye başladığı yere ulaşınca kadar tahayyül fiilinin tersine çözümlenmesi demektir.

İbn Sînâ'nın hayal gücündeki güçlülük ve zayıflık bakımından nefsânî tözlerle bitişerek tikelleri alma yetenekleri yönünden ortaya koyduğu derecelendirmenin ilk basamağı olduğunu ileri sürdüğü bu basamağın ardından daha güçlü bir basamak gelir.

2. İkinci basamaktaki nefsin yeteneği, nefsânî tözlerle bitişmede elde ettiği şeyi araştırarak ölçüde güçlenir; öyle ki hayal, başka bir hayalin kendisine üstün olmadığı ve başka bir hayale iletilmediği bir duruma erişir. Bu tarzda görülen bir rüya, tâbire ihtiyaç duymaz.

3. Üçüncü basamak, nefsânî tözlerden tikelleri almaya ikinci basamaktan daha yatkındır. Bu basamaktaki insanların hayal gücü oldukça yetkinleşmiş ve güçlenmiştir. Öyle ki duyusal yetiler, getirdiği şeylerle onların hayal gücünü tamamen

meşgul edip kaplamazlar. Böylelikle hayal gücü, nâtık nefsin tikel durumları kendisine vahyeden ilkelere bitişmesi sırasında ona yardımcı olur. Nitekim uyanıklık halinde de nefis, bu ilkelerle bitişebilir ve tikel sûretleri alır. Hayal gücü de tabire muhtaç rüya durumunda yaptığı şeyin benzerini yapar: Bu sûretleri alır ve onları kopyalar, duysal sûretlere egemen olur, ta ki kendisinde bulunan tahayyül edilir sûretler ortak duyuyu etkiler ve orada izdüşüm olarak belirir. Sonunda, hayret verici ilâhî sûretler görünür ve vahiyle algılanmış bu sûretlerin örnekleri olan işitilir ilâhî sözler duyulur.⁸⁴

Bu basamaklar İbn Sînâ'ya göre pratik akıl ve hayal yetisine bağlı peygamberlik basamaklarıdır.

Kutsal akla bağlı peygamberlik basamağında ise, peygamberin hayali, bunu, olan ve olacak olanların (kâinât) ilkeleri ile bitişmede değil, Faal Akılın yayılıp nefse düşünülür nesnelere verdiği, hayalin de bunları aldığı zaman yapar.⁸⁵ Başka bir deyişle, Kutsal Ruh'a (er-rûhu'l-kuds) nispet edilen fiillerin yayılma ve kuşatma güçleri nedeniyle, hayal gücüne yayılması mümkündür. Hayal gücü de bu fiilleri duyulur ve işitilir konuşmalara kopyalarını çıkarıp taklit eder.⁸⁶ Yani hayal gücü, düşünülür nesnelere alarak onları kendi içinde şekillendirir ve tasarlar; sonra da ortak duyuya en kesin resimlerini çizer. Böylelikle duyu, Yüce Allah'ın anlatılamaz büyüklük ve kudretini görür. Nihayetinde bu insan, hem nâtık nefsin tamlığına hem de hayal gücünün tamlığına sahip olur.⁸⁷

KUTSAL AKIL VE MUCİZELER

İbn Sînâ çeşitli eserlerinde mucizenin imkânı ve nasıl gerçekleştiği sorunu üzerinde de durur. Öyle ki peygamberin teorik ve pratik akıl yetkinliği ve de hayal gücünün yetkinliği yanında nefsânî gücü de tabiata etki edecek ölçüde yetkindir. Filozofumuza göre aklî sûretler duysal sûretlerin ilkesi olduğu için cisimli dünyadaki duysal sûretlerin varlığı aklî sûretlerden gelir. Dolayısıyla madde, akıl âleminde tasarlanan şeyi kabul etmeye yatkındır. Nitekim her insan nefsinin kendi bedeninde tabii fiilleri vardır.⁸⁸ Bu bakımdan pek çok insan nefsi, kendi bedeninde bir takım değişiklikler yapma gücüne sahiptir. Sözgelimi nefslerin bir işi de,

kendi bedenlerinde sevinç yoluyla birçok acıyı giderme sebebi olan güçlü bir sıcaklığı ya da üzüntü ve korku yoluyla ölüme bile sebep olabilen güçlü bir soğukluğu meydana getirmektir.

İşte, nefsin vehimleri (düşünceleri) bazen rüzgarlar gibi doğal bir olaya bazen de gayrı ihtiyârî hareketlere neden olabilir. Şöyle ki, tüm bedenlerin ana maddesi aslında birdir ve ana madde her türlü değişimi kabul eder. Eğer özne (etkide bulunan insan, fâil) güçlü ise, ana madde ona boyun eğer. Ana madde üzerindeki bu etkisiyle kendi bedenini aşacak ölçüde güçlü bir nefsin olması da mümkündür.⁸⁹ Bazı nefslere öylesine güçlenir ki etkisi, kendi bedenlerinin dışına taşarak unsurlar âleminde bir takım edilgilere, iyilik ve kötülük yönünde bir takım değişimlere yol açar. Örneğin bir hastanın iyileşmesini dilemekle iyileştirebilir, yağmur yağmasını istemekle yağmur yağdırabilir; ay tutulması, deprem, tufan ve yıldırım meydana getirebilir; vebayı ve ölümü uzaklaştırabilirler.⁹⁰

KUTSAL AKLIN İŞLEVİ VE BAŞARISI

İbn Sînâ, peygamberin varolması gerektiğini insanın toplumsal ihtiyaçlarından hareketle ortaya koyar. İbn Sînâ'nın tespitlerine göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli yönlerinden biri, ihtiyaçlarının zorunlu kıldığı hallerde kendi türünden başka birileriyle yardımlaşma ve dayanışma içine girerek yeterli bir hale gelmesidir. Öyle ki birey, başka birisinin yardımı olmaksızın yalnız başına yaşayıp işini kendi başına yürütmeye çalıştığında hayatı daha iyi olmaz. Bu yüzden her birey, başka bir bireyin ihtiyaçlarını karşılamak, o başkası da bir diğerinin ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. Sözgelimi toplumsal hayatta biri diğerine buğday taşır, diğeri de beriki için ekmek yapar; yine biri diğerine elbise diker, diğeri de beriki için iğne üretir; böylelikle insanlar bir araya geldiklerinde işleri görülür, ihtiyaçları karşılanır. Bu yüzden insanlar, kentler ve toplumlar oluşturmuşlardır. Kentinin kuruluşunda kentin şartlarını gözetip korumayan, kendisi ve dar bir çevreden oluşmuş küçük bir topluluk olmakla yetinen insanlar, insana benzemeyen ve insan yetkinliklerinden yoksun bir cinse dönüşürler. Bu insanlar için bile bir toplum gerekir ve onların kentlilere benzemesi şarttır.

Buna göre insanın varolması ve türünün devamlılığı (bekâ) için;

a) Öncelikle aralarında bir ortaklığın (müşâreket) olması gerekir.

b) Ortaklık, insânî başka sebeplerin yanı sıra karşılıklı ilişkilerle (muâmele) belirlenir.

c) İnsanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerde ise gelenek (sünnet) ve adalet gerekir.

d) Gelenek ve adalet için de gelenek ve adaleti oluşturan kişi gerekir.

e) Bu kişinin, insanlarla konuşabilecek ve onları geleneğe bağlı kılabilecek bir nitelikte olması gerekir.

f) Ve son olarak bu kişinin insan olması gerekir.

İmdi, gelenek ve adalet konusundaki görüşlerinde insanları kendi başlarına bırakmak doğru olmaz. Nitekim onlar ayrılığa düşerler ve şahsî çıkarlarına uygun olan şeyin adalet, çıkarlarına ters düşen şeyin de zulüm olduğunu ileri sürerler. Bu durumda insan türünün devamlılığı için adaleti tesis edecek yetkin bir insana ihtiyaç olduğu açıktır.

İbn Sînâ'ya göre gelenek ve adalet koyan bu insana duyulan ihtiyaç, gözkapaklarında ve kaşlarda kıl bitirmeye, ayakların alt kısmını çukurlaştırmaya ve insan türünün devamlılığı için zorunlu olmayan diğer faydalı şeylere duyulan ihtiyaçtan daha fazladır. İlk inâyetin, bu tür faydalı ihtiyaçları gerektirip, onların temeli olan böylesi bir faydayı gerektirmemesi, İlk İlkenin ve meleklerin onları bilip bunu bilmemesi doğru olmaz. Dolayısıyla iyilik düzenini başlatmak için, İlk İlkenin mümkün emir düzeninde varlığının bu dünyada bulunmasını zorunlu gördüğü şeyin, bu dünyada bulunması mümkün ve doğru olmaz. Bir şeyin, varlığına bağlı ve dayalı olduğu şey varken kendisinin varolmaması nasıl olur? Bu yüzden gelenek kurmaya ve ölçülülüğü (itidal) yerleştirmeye ehliyetli olan bir insanın varolması zorunludur. Açıkçası;

a) Bir peygamberin varolması,

b) Onun insan olması,

c) Ayrıca bu insanın diğer insanlarda olmayan bir özelliğe sahip olması zorunludur; öyle ki bu

özellik sayesinde, insanlar onun kendilerinden ayrıldığını bilirler.

İşte bu özellikteki insan, Allah'ın emri ve izni, Faal Aklın da (rûhü'l-kuds) vahyi ve inzâliyle, insanlar için, onların birbirleri arasındaki ilişkileri düzenleyen bir gelenek kurar. Onun kurduğu gelenekte asolan, insanlara her şeye güç yetiren (kâdir) bir yaratıcılarının olduğunu; Onun, gizli ve açık her şeyi bildiğini; emrine itaat edilmesi gerektiğini; zira emrin yaratma ve yaratıkların sahibi olana ait olduğunu; o yaratıcı ki, kendisine itaat edene mutlu, isyan edene de mutsuz bir gelecek (meâd) hazırladığını anlatmasıdır. Bunun sonucunda halk, Tanrı'dan ve meleklerden peygambere kendi dilinde indirilen resmini işiterek ve itaat ederek kabul eder. Ayrıca peygamberin, Allah'ı ve O'nun "eşsiz bir gerçek" olduğunu bilmenin üstünde bir bilgiyle halkı meşgul etmemesi gerekir. Zaten tevhid ve tenzihin hakikatini çok az sayıda insan kavrayabilir. Bu bakımdan peygamberin, âhiret (meâd) gibi gaybî konuları, oradaki mutluluk ve mutsuzluk durumlarını, halkın anlayabileceği tipten örneklerle ve zihinlerin tatmin olacağı biçimde anlatması gerekir. Böylece gerçek, şu bütünlükte onlara görünür: "Büyük devlet anlamındaki haz oradadır; kalıcı büyük azap da oradaki azaptır." Ayrıca peygamberin sözlerinin simgeler içermesinde de bir sakınca yoktur. Çünkü onun, birtakım işaretler ve simgelerle (rumûz) bu gerçekleri bildirmesi, yaratılıştan yatkın olanları felsefe (hikmet) araştırmasına sevk etmek içindir.⁹¹ Bu açıdan peygamber, insanların sadece bu dünyada elde edebilecekleri bir yetkinlik ve mutluluğa yönelik değil, daha da önemlisi öteki hayattaki gerçek yetkinlik ve mutluluğa yönelik bir yönetimle yasalar koyan kişidir.⁹²

Bu durumda peygamberin en önemli başarısı, kutsal aklıyla kazanmış olduğu bilgilerle gerçek lezzet ve gerçek azabı insanlara anlatarak, onlar için adalet ve gelenek kurmasıdır. Yukarıda belirttiğimiz üzere peygamber, ilk başkan ve gerçek hükümdardır (melik). Çünkü hem teorik yetisi, hem pratik yetisi ve hem de hayal gücü yetkinliğin doruğundadır. Peygamberden sonra, teorik ve pratik yetilerinde yetkinleşmiş, fakat hayal gücünde yetkinliği olmayan kişi gelir; bu kişi rütbece peygamberden sonra gelen büyük bir başkandır. Daha

sonra, teorik yetisinde kazanmak istediği yetkinliği kazanmış olan, ama pratik yetisinde kazanması gereken yetkinlikten hiçbir şey kazanmamış olan kişi gelir. Sonra, teorik yetisinde tabii yetkinliği olmayan ve kazanma yoluyla da hiçbir yetkinliğe ulaşmamış olan, ama pratik yetisinde tabii yetkinliğe sahip olan kişi gelir. Bu son iki basamak, insan türünün değerlileri ve saygınlarıdır. Yetilerinin hiçbirinde tamlık ve yetkinliğe sahip olmayan, fakat huylarını düzelten ve iyi alışkanlıklar edinen kişilere gelince, bunlar da insan türünün zekileridir, ama yüksek rütbelilerden değildirler; ayrıca bu insanlar, diğer insanlardan ayrılıp seçilirler.

Kısaca insan türünün en üstün kişisi;

a) Teorik yetisinin sezgi yetkinliği tam olan, dolayısıyla beşerî bir öğreticiye ihtiyaç duymayan,

b) Pratik yetisinin kehanet yetkinliği tam olan, dolayısıyla içindeki amelî hallerle nefsanî âlemi müşahede eden,

c) Hayal gücünün uyanıkken de işini tam olarak yapıp bir yönüyle nefsanî âlemi görme yetkinliği tam olan,

d) Ayrıca nefsanî gücü tabiat âleminde etkili olan kişidir... Özüyle hükümdar olmayı hak eden gerçek hükümdar, böylesi bir yetkinliğe sahip olan peygamberdir. Peygamber, yönünü sürekli olarak kutsal âleme çevirmiş akıl yetisi⁹³ ile düşünülür nesnelere hepsini bir anda elde etmesi ve yukarıda sıraladığımız özellikleri ile bu dünyada gelenek ve adaleti kurmaya yetkili olması bakımından insan yetkinliğinin doruğunda bulunur. Zira o, kendisini akıl âlemine nispet ettiği takdirde, o anda akıl âlemiyle bitişik olduğunu görür; kendisini nefs âlemine nispet ettiği takdirde, nefs âleminin sakinlerinden olduğunu; kendisini tabiat âlemine nispet ettiği takdirde ise, orada dilediğini yapan bir yapıcı olduğunu görür.⁹⁴

İmdi, bu hususta Kindî ve Fârâbî'nin görüşlerini de kısaca belirtmek yerinde olacaktır. Kindî, elde edilmiş biçimi bakımından bilgiyi, insanın istemesi ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilen "insânî bilgi" ve insanın istek ve çabasına gerek kalmadan ve bir zaman süreci geçmeksizin elde ettiği "ilâhî bilgi" olarak ikiye ayırır.⁹⁵ Ancak her

iki bilginin de amacı birdir; bu da nesnelere gerçekliğini bilmektir. Asıl olan bu bilgiye, vahiy yoluyla ulaşılabilmesi gibi akıl yürütme yoluyla da ulaşılabilir.⁹⁶ Ancak peygamber ile filozof arasında ayırım yapan Kindî, peygamberin vahiy yoluyla elde ettiği bilginin daha veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar olduğu ifade eder. Burada peygamberin üstünlüğü, Allah'ın zamana, çalışmaya, araştırma yapmaya, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan peygamberin nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dileyerek ona bu bilgiyi vermesidir.⁹⁷ Buna göre peygamberin bilgisi nasıl meydana gelmektedir? Bu soruya Kindî, rüyalardan hareketle cevap verir. Ona göre akıl, tikel duyular nesne ve olaylarla ne kadar az meşgul edilirse tasarlama (müsavvira) yetisinin faaliyeti de o kadar güçlü olur; örneğin uyku ve istiğrak durumunda böyledir.⁹⁸ Nefsin duyuyu bırakıp düşünceye yönelmesinden dolayı, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama yetisi sayesinde nefsteki izlenimi demek olan rüya, ya tam tamına aynıyla ya da remiz ve sembollerle gelecekteki olaylardan haber verir. Eğer nefis, çeşitli ilineklerden arınmış ve tam olarak algıya hazırsa; bu durumda henüz meydana gelmeden önce gelecekteki olaylar rüyada görünür. Şayet nefis tam olarak hazır değil ve ilineklerden temizlenmemişse, bu durumda da semboller devreye girer; dolayısıyla böylesi bir rüya yorumuna ihtiyaç duyar.⁹⁹ Peygambere gelince, nefislerinin duruluğu nedeniyle gelecekteki olayları aynıyla rüyalarında, hatta bazen de uyanıkken görebilir.

Kindî, bu görüşlerini ileri götürerek peygambere özgü özel bir hayal gücü ve akıl yetisinden kavramsal bakımdan söz etmez.

Fârâbî ise, erdemli kent (medînetü'l-fâzıla) başkanının niteliklerini sıralarken öncelikle şu hususu belirtir: Başkan öylesine yetkin bir insandır ki, hem 'bilfiil akıl' hem de 'bilfiil mâkul'dür; onun hayal gücü de doğal olarak yetkinliğin en üst basamağına ulaşmıştır. Nitekim onun münfail (edilgin) aklı bütün düşünülür nesnelere yetkinleşmiş; hayal gücü de Faal Akıldan tikelleri uyanıkken veya uyku sırasında ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş bir halde almak için hazır durumdadır. Öyle ki, bir insanın münfail aklı bütün düşünülür nesnelere yetkinleşerek "bilfiil akıl" ve "bilfiil mâkul"

olmuş ve onun düşünen kısmı ile düşünülen kısmı ayrılaşmışsa, onda rütbesi münfail aklın üstünde, maddeden tamamen ayrı, Faal Akla oldukça yakın bilfiil bir akıl meydana gelir. Bu akıl, müstefâd akıl olarak adlandırılır. Müstefâd akıl, münfail akıl ile Faal Akıl arasında aracıdır ve onunla Faal Akıl arasında artık başka bir aracı yoktur. Buna göre münfail akıl müstefâd aklın maddesi ve konusu (kabı), müstefâd akıl da Faal Aklın maddesi ve konusudur.

Böylece Fârâbî, insan ile Faal Akıl arasındaki ilişki basamaklarını şu şekilde sıralar:

Bir insanın insan olduğu ilk basamak, bilfiil akıl olmaya elverişli ve alıcı tabîî bir hey'etin, yani nâtık yetinin meydana gelmesidir. Bütün insanlar nâtık yetide ortaklırlar. Ancak bu basamakla Faal Akıl arasında iki basamak daha vardır. İlki münfail aklın bilfiil meydana gelmesidir. Bu basamak, tam münfail akılla nâtık yetinin ayrılaştığı ve insanın bir insanlık sûreti kazandığı basamaktır. Bu sûret, bilfiil varolan münfail akıldır. İnsanlığın ilk basamağından bu basamağına ulaşan bir insanla Faal Akıl arasında artık bir tek basamak kalmıştır. Bu da müstefâd aklın meydana gelmesidir. Bu basamak, nâtık yeti, bilfiil akıl haline gelmiş olan münfail aklın maddesi; münfail akıl, müstefâd aklın maddesi; müstefâd akıl da Faal Aklın maddesi yapıldığı ve tüm bunların ayrılaştığı basamaktır. İnsanlığın bu basamağına ulaşmış bir insanla Faal Akıl arasında başka hiçbir basamak yoktur. Ve bu basamağına gelmiş bir insan, kendisine Faal Aklın hulûl ettiği (girdiği) bir insan olur. Bu durum o insanın nâtık yetisinin her iki bölümünde, yani teorik (nazarî) ve pratik (amelî) yönlerinde ve daha sonra da hayal gücünde ortaya çıkınca bu kişi, kendisine vahyedilen bir insan olur. Yüce Allah Faal Akıl aracılığıyla ona vahyeder. Bu sûretle, Yüce Allah'tan Faal Akla yayılan şeyleri, Faal Akıl da müstefâd akıl aracılığıyla onun münfail aklına, sonra da hayal gücüne yayar. İşte böylesi bir insan hem bilge, filozof ve tam anlamıyla akıllı biri, hem de bir peygamberdir. Faal Akıldan münfail aklına yayılan şeylerle bilge, filozof ve tam anlamıyla akıllı biri; Faal Akıldan hayal gücüne yayılan şeylerle de ileride olacak şeylere dikkat çeken bir uyarıcı (münzir) ve şimdiki tikel durumları haber veren bir haberci (peygam-

ber, nebi) olur. Fârâbî'ye göre insanlığın bu basamağına ulaşmış bir insan, insanlık basamaklarının en yetkininde ve mutluluk derecelerinin en yüksekindedir. Nefsi yetkinleşip Faal Akılla bir ve aynı olmuştur. Bu insan, mutluluğına ulaşmaya yarayacak olan her davranışla ilgilenen ve kendini buna adayan bir insandır.¹⁰⁰

Bu görüşleriyle Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın peygamberlik ile ilgili görüşlerinin önemli bir öncüsü olduğu düşünülebilir. Şu var ki Fârâbî kutsal akıl kavramını kullanmaz. Buna karşılık, her ne kadar aidiyeti tartışmalı olsa da¹⁰¹ "Fusûsu'l-Hikem" adlı eserinde "kutsal ruh" (er-rûhu'l-kudsiyye) kavramı geçmektedir.¹⁰²

Burada özellikle peygamberlikle ilgili olarak Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki bir diğer önemli fark; İbn Sînâ'nın pratik akıl ve hayal gücüne dayalı peygamberlik basamaklarından söz etmesine rağmen, Fârâbî'de bu konunun ayrı bir peygamberlik türü olarak söz edilmemesidir.¹⁰³ Fârâbî'de filozof ile peygamber arasında net bir ayırım yoktur. Ona göre vahiy, eskilerin gerçek hükümdar (melik) dedikleri insanla Faal Akıl arasında hiçbir aracının kalmaması durumudur.¹⁰⁴ Başka bir deyişle vahiy, belli bir varoluş düzeyine yükselen insanın doğrudan Faal Akıldan, Faal Akıl aracılığıyla da Allah'tan güç almasıdır.¹⁰⁵ Söz konusu olan varoluş düzeyine yükselen bu insan, bilgilerin Faal Akıldan münfail aklına feyzinden dolayı filozof, hayal gücüne feyzinden dolayı da peygamberdir. Bu durum İbn Sînâ'da kutsal akla bağlı peygamberlik basamağına özgü kılınarak özelleştirilmiştir.

Bu bağlamda İbn Sînâ, peygamberliğin vehbî mi (Allah vergisi), yoksa kesbî mi (kazanımla elde edilen) olduğu konusunda net ifadeler kullanmaz. Onun asıl ilgisi, peygamberin insanlar arasındaki üstün konumudur. Buna karşılık bilme yetisindeki üstünlük dışında peygamberin insan olması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu bakımdan kutsal akıllı, yönünü sürekli olarak kutsal âleme (yüksek ilkelere) çevirmiş bir akıl olarak anlamak yerinde olacaktır. Kutsal akıl, aklın eylemlerinin en yüksekinde bulunan ve bir insan öğretimine ihtiyaç duymaksızın düşünülür nesnelere bir anda elde edebilen bir akıl olması bakımından kutsaldır.

KUTSAL AKIL ÖĞRETİSİYLE İLİŞKİLENDİRİLMİŞ OLARAK NUR AYETİNİN YORUMU

“Allah, göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde kandil (mişbah) bulunan mişkât gibidir. Kandil bir cam fânus (zücace) içindedir. Bu cam fânus, sanki bir inci yıldızdır ki, doğulu ve batılı olmayan mübarek zeytin ağacından tutuşur. Onun yağı (zeyt) ateş (nâr) dokunmasa da neredeyse ışık verir. (Bu) nur üstüne nurdur. Allah dilediğine, kendi nuruna kavuşma yolunu gösterir. Allah insanlara (böyle) birçok temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.” (Nur Sûresi, 35)

İbn Sînâ akıl öğretisini ve bu öğretiye iliştiirdiği kutsal akıl anlayışını nur âyeti olarak bilinen yu- karıdaki ayete dayanarak temellendirir.¹⁰⁶ Nitekim onun varlık anlayışlarından itibaren görmüş olduğumuz düşüncelerini, özet halinde bu ayete getirmiş olduğu yorumda görebiliriz.¹⁰⁷ Ayeti, bölüm bölüm ele alarak İbn Sînâ'nın yorumunu şu şekilde özetleyebiliriz:

1. “Allah, göklerin ve yerin nurudur.”

İbn Sînâ, nur âyetinin yorumuna “nur” (ışık) kavramını ele alarak başlar. Ona göre nurun zâtî ve mecâzî olmak üzere iki anlamı vardır. Nurun zâtî anlamı, aydınlık bir şeyin “aydınlık” olduğunu söylediğimiz zaman kastettiğimiz manâdır. Mecâzî olarak ise nur, “iyilik” ya da “iyiliğe götüren sebep” anlamına gelir. Filozofumuz, ayetteki “nur” ile, hem aslî hem de mecâzî anlamının kastedildiğini, ama özellikle mecâzî anlamının öne çıkarıldığını ifade eder. Yani ona göre Yüce Allah burada, kendisinin özü gereği iyilik ve her iyiliğin sebebi olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Âyette geçen “gökler ve yer” tabiri ise, evrene (bütün, küll) tekâbül etmektedir.¹⁰⁹ Bu bakımdan İbn Sînâ'ya göre, “Allah'ın göklerin ve yerin nuru” olması demek, varolan her şeyin onun inayetinin eseri ve en iyi, en güzel biçimde olması demektir. Başka bir deyişle, göklerde ve yerde yaşayanların hepsinin, göklerin ve yerlerin nefslerinin, varolan bütün mümkün şeylerin ve hatta varolan her bir zerrenin Allah'ın nuruyla aydınlanmış olması demektir. Bu aydınlanma, kimilerinin zannettiği gibi, herhangi bir varlığın ondan ayrı olmasıyla değil –ki bu sapma ve yanılıdır–, tam tersine onun özüne bağlı olmasıyla olur. Bu

yüzden mümkün varlık, bir an için bile olsa bu bağ- dan koparsa, yok olup gider. Nitekim Allah'ın varlığı, hiçbir şey dışarıda kalmayacak şekilde mümkünlerin gövdelerine (heyâkil) yayılmıştır. Bu yüzden hiçbir şey ondan yoksun kalarak varlığını sürdüremez. Eğer onlar doğru yola girmişler, bu, Allah'ın varlık nuru ile olmuştur.

Burada İbn Sînâ âyetin bu ilk bölümünün anlamının “Allah, gökler ve yer tarafından işaret edilendir (medlûl)” şeklinde dile getirilebileceğini de belirtir. Yani her şey, onun varlığına, birliğine ve bilgisine işaret eder. Aynı zamanda “Allah, göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır” demek de mümkündür. Şöyle ki, gökleri ve yeri aydınlık ve süslü yapan, nurdur. Allah, gökleri; arş ve kürsî, levh ve kalem, sidretü'l-müntehâ, cennetü'l-me'vâ, beytül-ma'mur ve cennetin yüksek makamlarıyla, ker-rûbiler ve rûhânîlerle, Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâille, tesbîh edenlerin tesbîhi, takdîs edenlerin takdîsi, rukû edenlerin rukûu, secde edenlerin secdesi ve tilâvet edenlerin tilâvetiyle; yerleri ise, Kâbe ve Beyt-i Makdis ile, Mescid-i Aksâ ile, peygamberler, bilginler ve velîlerle, nice sular, ağaçlar, yiyecek ve meyvelerle süslemiş ve aydınlatmıştır.¹¹⁰

2. “Onun nuru, içinde kandil bulunan mişkât gibidir. Kandil, bir cam fânus içindedir.”

Filozofumuza göre âyetin bu bölümünde geçen mişkât, kandil ve cam fânus kelimeleri aklın çeşitli basamaklarına tekabül etmektedir. Buna göre;

a) Miškât: İbn Sînâ, Faal Aklın verdiklerini alan şeyin, tıpkı ışığın alıcısı gibi olması, yani saydam (müşef) olması gerektiğini ifade eder. Saydam şeylerin en güçlüsünün hava, havanın en üstününün ise mişkât olduğunu belirttikten sonra da, mişkât ile simgelenen şeyin heyulânî akıl olduğunu söyler.¹¹¹ Ona göre düşünülür nesnelere yönelik insan nefsinin yetenek halindeki ilk yetisi, heyulânî akıldır.¹¹² Aklın düşünülür nesnelere ya da Faal Akılla ilişkisinin bu ilk basamağı, kendisinde henüz hiçbir bilginin bulunmadığı mutlak yetenektir. Buna paralel olarak mişkât, saydam bir şey olması bakımından kendisinde ışık bulunmasa dahi, ışığı almaya ve yaymaya elverişli bir şeydir. Çünkü mişkât iki duvarın birbirine yakınlığı demektir ve iki duvarı birbirine yakın olan her şeyde-

ki yansıma (in'ikâs) daha güçlü, dolayısıyla ışık daha fazladır. Bu yüzden filozofumuza göre, söz konusu âyette bilfiil akıl ışığa; heyulânî akıl da ışığı alan şeye benzetilmiştir. Kısaca mişkât ile simgeleyen şey, düşünülür nesnelere almaya elverişli bir şey olması bakımından heyulânî akıldır. Heyulânî aklın müstefâd akla nispeti ise, mişkâtın ışığa nispeti gibidir.¹¹³

b) Cam fânus (zücâce): İbn Sînâ'ya göre cam fânus, bilmeleke akla tekabül etmektedir. Heyulânî akılla müstefâd akıl arasındaki bu basamak, ilk düşünülür nesnelere oluştuğu sırada nefste meydana gelir. Böylelikle nefis, ikinci düşünülür nesnelere kazanmak için elverişli hale gelmiş olur.¹¹⁴ Dolayısıyla ışığın alıcısı ile ışık arasındaki ilişkiyi sağlayan bu basamak, ışığı aracısız olarak ışığın alıcısına ulaştıran cam fânusla simgelemiştir. Çünkü cam fânus, ışık geçiren saydam bir şeydir.¹¹⁵

Filozofumuza göre "kutsal yeti" (el-kuvvetü'l-kudsiyye), cam fânusa tekabül eden bilmeleke akıl cinsinden bir akıldır ve onun en değerlisidir. Yani kutsal yeti, öylesine saydam bir cam fânustur ki, ışığı en tam biçimde ışığın alıcısına iletir.

c) Kandil: İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbihât adlı eserine göre "kandil", bilfiil akla tekabül etmektedir. Şöyle ki, düşünülür nesnelere elde etmesiyle birlikte nefste bir güç ve yetkinlik meydana gelir. Güç, düşünülür nesnelere sanki müşahede ediliyormuşçasına nefste kazanılmış olması demektir. Bunun anlamı, nefsin kazanmaya ihtiyaç duymadan, dilediği zaman onları müşahede etme gücünün olmasıdır. Bilfiil akla tekabül eden böyle bir gücün simgesi "kandil"dir. Yetkinlik ise, zihinde görülecek ölçüde, düşünülür nesnelere nefste bilfiil oluşmasıdır ki, müstefâd akla tekabül eden böylesi bir yetkinliğin simgesi de "nur üstüne nur" tâbiridir.¹¹⁶

İspâtü'n-Nübüvât adlı eserinde ise İbn Sînâ, bilfiil akıl ile müstefâd akıl arasında ayırım yapmaz ve "kandil" in müstefâd akla tekabül ettiğini ifade eder. Filozofumuzun buradaki açıklamalarına göre ışık, ışığın alıcısının yani mişkâtın yetkinliğidir ve onu kuvveden fiile çıkarır. Aynı şekilde müstefâd akıl da, heyulânî aklın yetkinliğidir ve onu kuvveden fiile çıkarır. Böylece İbn Sînâ, müstefâd aklın

heyulânî akla nispetinin, "kandil" in "mişkât" a nispeti gibi olduğunu ifade eder.¹¹⁷

3. "Sanki o, bir inci yıldızdır."

İbn Sînâ'ya göre burada Yüce Allah, "cam fânus" un yani bilmeleke aklın, ışığı geçirmeyen renkli cam değil, tam tersine ışığı geçiren saydam cam olduğunu vurgular. Çünkü renkli olan hiçbir şey, ışığı geçirmez.¹¹⁸

4. "(Kandil) doğulu ve batılı olmayan mübarek zeytin ağacından tutuşur."

Ayetin bu bölümündeki simge filozofumuz tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Yağ (dühn), kandilin konusu ve maddesi ise, akıl yürütme yetisi de (el-kuvvetü'l-fikriyye) aklî eylemlerin konusu ve maddesidir"¹¹⁹ Bu yorum İşârât'ta daha açıktır: "Cam fânusa tekabül eden ve düşünülür nesnelere içeren bilmeleke aklın, ikinci düşünülür nesnelere kazanması, bir başka deyişle bilfiil akıl olması iki yolla mümkündür: Birincisi akıl yürütme, ikincisi sezgi yoludur; zayıf olması durumunda "zeytin ağacı" na tekabül eden akıl yürütme yolu ile; daha güçlü olması durumunda "yağ" a tekabül eden sezgi ile olur.¹²⁰

Ağacın doğulu ve batılı olmamasını yorumlayan İbn Sînâ, doğu ve batı kelimelerinin sözlük anlamlarına müracaat eder. Sözlük anlamıyla doğu, ışığın doğduğu; batı ise ışığın battığı yerdir. Burada ışığın doğduğu yere doğu; ışığın battığı yere de batı denilmesi mecâzendir. Öyle ki, ağacın doğulu olmaması, genel anlamıyla akıl yürütme yetisinin, ışığın kendisine doğduğu salt düşünme (nutkiyye) yetilerinden olmaması demektir. Ağacın batılı olmaması, genel anlamda akıl yürütme yetisinin, ışığın kendisinde kaybolduğu behimî (hayvânî) bir şey olmaması demektir.¹²¹

5. "Onun yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse kendiliğinden ışık verir."

Âyetin bu bölümündeki temel kavramlar "yağ" (Zeyd) ve "ateş" tir (nâr). Yukarıda geçtiği gibi yağ, sezgi gücüne tekabül etmektedir. Ateş ise, nefsi, melekedan tam fiile, heyulânî halden meleke haline çıkararak Faal Akla tekabül eder.¹²²

Burada Allah, "ateş" sözüyle, mecâzî anlamıyla nuru, hakiki anlamıyla nurun yerine koyar. Bir

şeyi taşımakla, başkasında da o şeyin nedeni olan zâtî taşıyıcı böyledir. Bunun da en güzel simgesi ateştir. Çünkü ateş, hem ışığı taşır, hem de başka şeylerin aydınlanmasına neden olur. Ateş, tavansal bir kuşatmayla değil de, sözlü ve simgesel bir kuşatmayla temel unsurları kuşatıcı bir şey olduğundan dolayı âlemi saran şey, yani tümel akıl, ateşe benzetilmiştir.¹²³

Bu bağlamda “kendisine ateş dokunmasa bile” sözü ile simgelenen şey, sezgi gücünün -Faal Akıl bitişme ve yayılma (ifâza) dokunuşuyla ona dokunmasa bile- neredeyse tutuşacak bir durumda olmasıdır.¹²⁴

6. “(Bu) nur üstüne nurdur.”

İbn Sînâ'ya göre “nur üstüne nur” sözü, heyulânî akılda yukarıda sözü edilen yetkinliğin meydana gelmesine, yani zihinde belirecek ve müşahede edilecek ölçüde düşünülür nesnelere nefste bilfiil meydana gelmesine tekabül eder.¹²⁵ Nasreddin Tûsî, İbn Sînâ'nın bu ifadesini şu şekilde şerh eder: “Nur üstüne nur, müstefâd akılla olur. Çünkü düşünülür sûretler bir nur, onları alan nefis de başka bir nurdur.”¹²⁶

SONUÇ

Ortaçağ düşüncesi ile ilgili yapılacak her çalışma, bir noktada mutlaka varlık düzeni ile ilgili genel bir tasavvuru içermek durumunda kalır. Öyle ki Ortaçağ düşüncesinin belirgin ve hâkim özelliği, ele alınan her konunun, Tanrı'ya ve Tanrı'dan sudûr eden varlık düzenine dayandırılmasında görülebilmektedir. Burada, varlığın en üst basamağında Tanrı'nın bulunması ve bütün varolanların olabilecek en güzel bir düzen içinde-ki bu düzene inâyet denilmektedir- Tanrı'dan sudûr etmiş olduğu düşüncesinin, İbn Sînâ'nın varlık felsefesinin temelinde yer aldığı söylenebilir. Sudûr süreci, akıl (maddesiz akıllar), nefis (gök nefsleri) ve cisim (gök kütleleri) olmak üzere basamaklar halinde maddeye kadar aşağıya doğru inerken; maddeden sonra dört unsur, madenler, mineraller, bitki nefsi, hayvan nefsi ve akıl (nâtık nefis) olmak üzere tekrar yukarı doğru çıkar. Sonuç itibarıyla maddeli sûretlerdeki yukarıya doğru yükseliş silsilesinin en üst basamağında kutsal akıl bulunur.

Akıl öğretisi bağlamında İbn Sînâ insan nefsi ni bir bütün olarak ele almakta ve nefsin yetilerini sistematik olarak açıklamaktadır. Ona göre insan nefsinin, biri yüksek ilkelere dönük ve teorik akıl adıyla anılan; diğeri de bedenin yönetimine hasredilmiş ve pratik akıl olarak adlandırılan iki yetisi vardır. Teorik aklın düşünülür sûretlerle ilişkisi problemine İbn Sînâ, insana en yakın yüksek ilkelere olan ve düşünülür sûretlerin kendisinde sürekli fiil halinde bulunduğu bir tözden söz ederek çözüm aramıştır. Faal Akıl olarak isimlendirilen bu tözle ilişkisinde teorik aklın basamakları, heyulânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olarak sıralanmıştır. Bu basamaklar içinde kutsal akıl, bilmeleke akıl cinsinden, ancak heyulânî aklın özel bir durumu olarak tanımlanmıştır. Bu özel durum ise “öğrenim”, “sezgi” ve “hayal gücü” kavramlarıyla açıklanmıştır. Bu genel çerçeve içerisinde kutsal akıl, sisteme sonradan eklenmiş bir kavram görünümü arz etmektedir. Başka bir deyişle İbn Sînâ, peygamberlik ile ilgili görüşlerini temellendirirken kutsal akıl kavramına müracaat etmiş ve bu doğrultuda kavramı, akıl öğretisine iştirak ettirmiştir.

Makalenin başında belirtilen;

1. Bir insan olarak peygamberin öteki insanlardan farkı nedir? sorusuna karşılık olarak İbn Sînâ, insanda nâtık nefis denilen, bütün insanlarda ortak olan ve onu diğer canlılardan ayıran bir gücün bulunduğunu; ancak onun yetileri bakımından insanlarda farklılaşma olduğunu ve bu farklılaşmanın özellikle bilmeleke akla dayandığını ileri sürer. Çünkü bilmeleke akıl düşünülür nesnelere aracısız almanın sebebidir. Faal Akıldan aracısız olarak alınan ilk düşünülür nesnelere gerek alıcısında, gerekse kendilerinde güçlülük, zayıflık, kolaylık ve zorluk bakımından bir farklılaşma vardır. Bu farklılaşmadan dolayı da insanlar farklılaşırlar. Çünkü nefsin yüksek ilkelere yayılışı mizaçtaki ölçülülüğe göredir; mizaç ne kadar ölçülü ise nefsi de o kadar değerlidir. İnsanlar arasındaki bu farklılaşma, İbn Sînâ'nın peygamberlik ile ilgili görüşlerinin en önemli dayanağını teşkil eder. Bu bakımdan kutsal akıl, peygamberlik gücünün zirvesinde bulunur. Bu, aynı zamanda insanlığın da zirvesidir. Nitekim peygamber, hem teorik akıllı ve hem pratik

aklı itibariyle, hem de hayal gücü ve diğer nefsanî yetilerinde tam ve yetkindir.

2. Peygambere özgü olan ve “vahiy” olarak adlandırılan bilgi edinme yolunun, diğer bilgi edinme yollarından farkı nedir? sorusuna karşılık olarak ise sezgi kavramından yola çıkarak bir sonuca ulaşabilmektedir. İbn Sînâ'ya göre bütün bilgilerin kaynağı sezgidir. Zira bilginin ya sezgi ya da öğretim olmak üzere iki yoldan elde edilebileceğini ifade eden filozofumuz öğretimde de zincirleme olarak geriye doğru gidildiğinde yine bir takım sezgi sahiplerine ulaşılacağını belirtir. Bu bakımdan aslolan, sezgi sahiplerinin nefslerindeki güçlülük ya da zayıflıktır. Güçlü nefis için her bilginin en kısa zamanda ve en az çıkarımla gerçekleşmesi mümkündür. Böylesi bir nefis, ancak kutsal akla sahip olan peygamber nefsidir. Zayıf nefisler için ise akıl yürütme/çıkartım söz konusudur. Bu bakımdan peygamberin bilgi edinme yolunun diğer insanların bilgi edinme yolundan en önemli farkı, onun hiçbir öğreticiye ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymayacak ölçüde ve kendisinin istemesi olmasa da, bilgilerin tümünü ya da çoğunu en kısa bir zamanda edinebilmesidir.

3. Peygamberin getirdiği bilginin değeri nedir? sorusuna karşılık olarak, İbn Sînâ peygamberliğin çeşitli basamaklarını sıralamakla birlikte bu basamakların en üstünde yer alan kutsal akla bağlı peygamberlik söz konusu olduğunda, peygamberin bilmesinin salt akli bir bilme olduğuna işaret eder. Dolayısıyla kutsal akla bağlı peygamberlik basamağında, Faal Akıldan peygamberin nefesine yayılan düşünülür sûretlerin, daha sonra da hayal gücüne yayılması ve nihayetinde duyulur ve işitilir temsil-leri (kelâm) söz konusudur. Nihayetinde peygamber, hem akıl yetisinin, hem de hayal gücünün tamlığına sahiptir.

4. Peygamberin getirdiği bilginin işlevi ve başarısı nedir? sorusuna karşılık olarak ise, yukarıda sıralanan özellikleriyle, yani teorik akıl, pratik akıl, hayal gücü ve diğer nefsanî yetilerindeki tamlığı ve yetkinliği bakımından peygamberin, gelenek ve adalet kurarak insanları huzurlu bir toplumsal hayata götürecektir, böylece gerek bu dünyada gerekse öteki hayattaki gerçek mutluluğa sevk edecek evrensel yasalar koymada yetkili ve yeterli olduğu söylenebilir.

KAYNAKLAR

- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, neşr: Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 43; Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Naci Bolay, Fârâbi ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, s. 8-12, 61-62.
- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 236; İbn Sînâ, On Sorunun Karşılıkları, Türkçe çevirisi ile birlikte neşreden: Mübahat Türkel-Küyel, Beyrûni'ye Armağan içinde, Ankara 1974, s. 101-102,112.
- Muhal: Dış dünyada, varlığı imkânsız olan şeydir. Mesela bir şeyin aynı anda hem hareketli hem de durgun olması muhaldir. (Seyyid Şerif Cürcânî, Kitâbü't-Tâ'rîfât, “muhal” maddesi, İstanbul 1318).
- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 261.
- agy.
- age., s. 262.
- age., s. 263-282.
- age., s. 266-267; İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, Tûsî şerhi ile birlikte neşreden: Süleyman Dünya, Kahire 1985, C. III, s. 49-53.
- İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. III, s. 47-48; Zorunlu varlığın nitelikleri ile ilgili olarak ge-
- niş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, İbn Sînâ, çev.: Osman Bilen, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, İnsan Yay., İstanbul 1990, C. II, s. 101; Hüseyin Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 46.
- age., C. III, s. 53.
- age., C. III, s. 54.
- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 320.
- age., s. 310-311.
- age., s. 313-314; İbn Sînâ, Risâle fi Mârifeti'n-Nefsî'n-Nâtîkati ve Ahvâlîhâ, neşr.: Ahmet Fuat el-Ahvânî, Ahvâlü'n-Nefs içinde, Mısır 1952, s. 189-190.
- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 316-317.
- age., s. 334.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ fi'n-Nefs, neşr: G. C. Anawati, Said Zayed, Kahire 1975, s. 220.
- İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvvât, neşr: Mustafa Galib, İbn Sînâ içinde, Beyrut 1981, s. 91.
- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 203; İbn Sînâ, el-Mebde ve'l-Meâd, neşr.: A. Nûrânî, Tahran 1984, s. 97; Ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev.:Nazife
- Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 286-289.
- Burada İbn Sînâ'nın Aristoteles'e yaptığı atf, Aristoteles'in akıl bölümlenmesinin bu biçimde olduğu anlamına gelmez. Ancak İbn Sînâ'nın kendi akıl öğretisini ortaya koyarken Aristoteles'i dayanak olarak göstermesi ve onu okuma biçimi hakkında bize ipuçları sunabilir.
- İbn Sînâ, el-Hudûd ve'r-Rusûm, neşr.: Abdü'l-Amr el-A'sam, el-Mustalâhu'l-Felsefî inde'l-Arab içinde, Bağdat 1985, s. 240; Hasan Şahin, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat Yay., Ankara 2000, s.46-47.
- İbn Sînâ, el-Hudûd ve'r-Rusûm, s. 241-242.
- İbn Sînâ'ya göre nefsin yetileri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 85-161.
- Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 5.
- age., s. 5-7; Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, Ahvâlü'n-Nefs içinde, neşr: Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1952, s. 51.
- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 196-197.

27. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 72-73.
28. age., 78-80.
29. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 202-203.
30. age., s. 203; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. II, s. 361, 365.
31. age., s. 202.
32. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. II, s. 361.
33. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 96.
34. agy.
35. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 203.
36. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, neşr.: G. C. Anawati, Said Zayed, ofset, tarihsiz, s. 3-4.
37. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 207-209; Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 49-54.
38. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 212.
39. age., s. 216.
40. age., s. 212.
41. age., s. 212-213.
42. age., s. 217.
43. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. II, s. 294-297.
44. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 217.
45. Bu soruya cevaben Aristoteles, nefste bir yandan edilgin bir aklın diğer yandan etkin bir aklın bulunduğunu ileri sürer. Bunu da doğadaki her bir cinsin önce maddelik görevi gören bir şeyinin ve ardından cinsin bütün kaplamasını oluşturduğu için neden ve etken olan bir şeyinin bulunmasına benzetir. Edilgin akıl, bütün düşünülür nesnelere alıcı bir şey olması nedeniyle maddelik görevi görür. Etkin akıl ise özü gereği bilfiil olduğundan maddeden ayırır, saf, katkısız ve tamdir. İşğin bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştürmesi gibi, etkin akıl da edilgin aklı bilfiil kılar. Başka bir deyişle etkin akıl olmadan edilgin akıl hiçbir şey düşünemez. Şu var ki Aristoteles, etkin aklın insan nefsinden ayrı bir töz olduğunu söylemez. (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 175-177).
46. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 231.
47. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 98.
48. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204.
49. agy.
50. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 96-97.
51. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204.
52. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 97.
53. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 213.
54. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 99.
55. İbn Sînâ, *İsbâtü'n-Nübüvvât*, s. 88.
56. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 205; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 99.
57. age., s. 205.
58. İbn Sînâ, *İsbâtü'n-Nübüvvât*, s. 88.
59. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 99.
60. İbn Sînâ, *İsbâtü'n-Nübüvvât*, s. 88-89.
61. age., s. 87.
62. İbn Sînâ, *İsbâtü'n-Nübüvvât*, s. 89-90.
63. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 219; *Kitâbü'n-Necât*, s. 205.
64. age., s. 218.
65. age., s. 218-219.
66. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 123.
67. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 123.
68. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 220; *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdhâ*, s. 122.
69. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 116.
70. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 220; *Kitâbü'n-Necât*, s. 206.
71. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 116.
72. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. II, s.370-1.
73. age., c. II, s. 378-380.
74. age., c. II, s. 386.
75. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 116-117.
76. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 219-220; *Kitâbü'n-Necât*, s. 206; *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdhâ*, s. 123.
77. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 117.
78. İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdhâ*, s. 116-117.
79. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 117.
80. age., s. 118.
81. İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdhâ*, s. 120-121.
82. age., s. 117.
83. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 118.
84. İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdhâ*, s. S. 117-119.
85. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 119.
86. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, fi'n-Nefs, s. 219; *Kitâbü'n-Necât*, s. 205; Krş. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, İbn Sînâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 385. Bu makalesinde Sayın Mehmet Dağ, kutsal akla bağlı peygamberlik türünde hayal gücünün etkin bir rol oynadığını ileri sürer.
87. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 119.
88. İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdhâ*, s. 123.
89. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 120-121.
90. İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-Mucizât ve'l-Eâcib*, neşr.: Hasan Âsi, (et-Tefsîr-ü'l-Kur'ânî ve'l-Lugâtü's-Süfi fi Felsefet-i İbni Sina içinde), Beyrut 1983, s. 238.
91. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 339-340.
92. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 173-174.
93. Bu konuda İlhan Kutluer peygamberin bilme/sezme gücünü, "kutsiyete büründürülmüş" nitelemesiyle ifade eder. Bkz. İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 100-1.
94. İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdhâ*, s. 125-126.
95. Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 159.
96. Necip Taylan; *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst. 1994, s. 39.
97. Kindî; *Felsefi Risaleler*, s. 145.
98. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 82.
99. Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 143 vd.
100. Fârâbî, *Kitâbü Ârâi'l-Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, neşr.: A. N. Nâdir, Beyrut 1985, s. 124-126. İbn Sînâ ile Fârâbî arasındaki farklılıklar için ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, The University of Chicago Press, London 1978, s. 30-31.
101. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15, Samsun 2003, s. 17-49.
102. Fârâbî, *Fusûs-ül-Hikem*, "es-Semerâtü'l-Merziyye fi ba'z er-Risâlat el- Fârâbiyya içinde, neşr.: Dietrici, Leiden 1890, s. 75; Ayrıca bkz. İbrahim Medkur, *Fârâbî, İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed.: M.M. Şerif, çev.: Kasım Turhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, C. II, s. 81; Hilmi Ziya Ülken, *Kıvmetin Burslan*, Fârâbî, Kanaat Kitabevi, tarihsiz, s. 212.
103. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, s. 36.
104. Fârâbî; *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, neşeden: Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut 1993, s. 79-80.
105. Şahin, Hasan; "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı", (Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, 7-8 Ekim 2004), *Bildiriler*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 273.
106. Mesut Okumuş; *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, s. 109.
107. Bu ayet farklı filozoflar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Özellikle İhvân-ı Safâ'nın yorumu her ne kadar İbn Sînâ'ninkinden farklı ise de akıl öğretisi içerisinde değerlendirilebileceğinden dolayı önemlidir. (Bkz. Resâilü İhvân-ı Safâ, Butros Bustânî, Beyrut 1957, C. IV., s. 265.) Gazalî'nin yorumu ise İbn Sînâ ile büyük benzerlikler arz eder. (Bkz. Gazalî, *Meâricü'l-Kuds fi Medâric-i Mârifeti'n-Nefs*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz, s. 72; Gazalî, *Mışkatü'l-Envar*, *Mecmûat-i Resâil-i İmam Gazalî* içinde, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut-Lübnan 1994; Türkçe'si: Nurlar Feneri, (çev.: Süleyman Ateş), Bedir Yay., İstanbul 1994.
108. İbn Sînâ, *İsbâtü'n-Nübüvvât*, s. 93.
109. age., s. 94.
110. İbn Sînâ, *Tefsîr-ü Âyete'n-Nür*, Neşreden: Hasan Âsi, et-Tefsîr-ü'l-Kur'ânî ve'l-Lugâtü's-Süfiyye fi Felsefeti İbni Sina içinde, Beyrut 1983, s. 86-87.

111. İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvât, s. 94.
112. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 369.
113. İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvât, s. 94.
114. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 375-376.
115. İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvât, s. 95.
116. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 375-376.
117. İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvât, s. 94.
118. agy.
119. agy.
120. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 370.
121. İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvât, s. 95-96.
122. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 371, 377.
123. İbn Sînâ, İsbâtü'n-Nübüvât, s. 96.
124. agy.
125. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 375
126. agy.