

İBN BACCE’NİN AKLÎ VARLIĞA DAİR DELİLLERİNİN TAHLİLİ

Burhan Köroğlu*

ANALYSIS OF IBN BAJJAH’S EVIDENCES CONCERNING THE ACTIVE INTELLECT

ABSTRACT

Muslim philosophers used the Neoplatonic theory of emanation and the theory of intellects to understand and explain the relationship between God and the Universe. This approach has been criticized by Muslim theologians (mutakallimun) preceding al-Ghazali and al-Ghazali himself and thinkers like Ibn Khaldun after al-Ghazali. Because of the criticism it received and because of the need to prove the existence of the being that is called “pure intellect” and that “does not need matter to exist”, some Muslim philosophers tried to prove the existence of intellects in general and the existence of the Active intellect that played a major role in their cosmological doctrines in particular.

While al-Farabi’s and Ibn Sina’s arguments to establish the existence of the Active Intellect, Ibn Bajjah had a different approach to this problem.

Ibn Bajjah, in one of his small treatises, *Al-wukûf ala’l-aql al-faâl* (study of Active intellect), said that we can reach the knowledge about the “Active Intellect” through some ways, and there are some doubts about the validity of these ways (methods). Ibn Bajjah developed four proofs for the existence of the “Intellect” abstract from matter. This small but important treatise has not yet been studied in detail. In this article we will analyze, Ibn Bajjah’s four proofs presented in this epistle and compare them to al-Farabi’s and Ibn Sina’s arguments.

Keywords: Active intellect, existence of the active intellect, matter-form, conjunction, intelligible meaning, causality, universal concept, emanation, separated intellects (el-ukûl el-mufârîka).

* Yard. Doç. Dr., Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, İslam Felsefesi Tarihi.

ÖZET

İslam filozoflarının Tanrı - alem ilişkisini ve evrendeki kozmolojik düzeni açıklamada sıklıkla kullandıkları Yeni Platoncu sudur teorisi ve buna bağlı akıllar teorisi gerek Gazali öncesi kelamcılar, gerekse Gazali ve sonrasında İbn Haldun gibi düşünürler tarafından ciddi bir biçimde eleştirilmiştir. Gerek bu türlü eleştiriler gerekse “herhangi bir maddeyle ilişkili olmayan ve akıldan ibaret olan bir mevcut” tasavvurunun ispata muhtaç olması nedeniyle filozoflar genel olarak akılların özel olarak da faal aklın ispatını yapmaya ve bu meselede ortaya çıkabilecek kuşkuları çözmeye çalışmışlardır. Farabi ve İbn Sina'nın bu meseleyi çözmeye yönelik çabalarını, onlardan daha farklı bir tarzda sürdüren İslam Filozoflarından biri de İbn Bacce'dir. İbn Bacce *el-Vukûf ale'l-akli'l-faâl* adlı risalesinde faal aklın bilgisine çeşitli şeylerle ulaşabileceğini ve bu şeyler hakkında da çeşitli kuşkular bulunduğunu belirterek dört delille maddeden soyut bir aklın varlığını kanıtlamaya çalışır. Hacmi küçük olmakla birlikte akli varlığın ispatı hakkında çok önemli tartışmalara kaynaklık edebilecek bu risale maalesef şimdiye dek ciddi bir incelemeye konu olmamıştır. Bu nedenle makalede İbn Bacce'nin *el-Vukûf ale'l-akli'l-faâl* adlı risalesinde ortaya koyduğu dört delil tahlil edilecek, ardından Fârâbî ve İbn Sina'nın aynı meseleyle ilgili görüşleriyle ilişkisi kurularak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Faal akıl, Akli Varlık, madde-suret, ittisâl, akli anlam, nedensellik, tümel kavram, sudûr, ayrıntı akıllar (el-ukûl el-mufârîka).

Gerek İslam filozoflarının bir kısmının, gerekse bazı tasavvuf okullarının varlık ve düşünce sistemlerini oluştururken temel aldıkları felsefi-kozmozolojik teorilerden olan Yeni Platoncu sudûr teorisi ve bu teoriye bağlı olarak geliştirilen varlık, bilgi, nefis ve yaratma ile ilgili yaklaşımlar özellikle Farabi'nin bu teoriyi İslam felsefe geleneği içinde tesis etmesi sonucunda çok ciddi felsefi, bilimsel ve teolojik tartışmaları doğurmuş¹, Gazzali'nin Farabi ve İbn Sina'nın şahsında Meşşâi İslam Felsefesi geleneğini tekfir etmeye kadar götürmesiyle taçlanan bu tartışma, daha sonraki yüzyıllarda “Tehâfütler Tartışması” adı altında İslam düşüncesi ile uğraşan klasik filozoflar, kelamcılar ve modern dönem İslam felsefesi araştırmacılarının temel uğraşlarından olmuştur.²

¹ Yeni Platoncu Felsefe'nin İslam Düşünce Geleneği'ne intikali ve özellikle Kindi, Farabi ve İhvan-ı Safa geleneği üzerindeki etkileri ile ilgili olarak bkz: Burhan Koroğlu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulmuş *İslam Filozofları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Basılmamış Doktora Tezi, 2000 İstanbul.

² Konuyla ilgili olarak çok geniş bir literatür verilebilir. Bu tür bir literatürü vermek bu makalenin hedefleri dışında olduğu için sadece bu konuyu etraflıca anlayabilmek için Farabi'nin orijinal eserlerinden *es-Siyasetü'l-medeniyye*, *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâdila'sı*, İhvanu's-safâ'nın *risaleleri*, İbn Sina'nın *Şifa* ve *Necat* gibi eserleri ve Nefs ile ilgili risaleleri sayılabilir. Buna karşılık Gazzali'nin başta Sudûr teorisi olmak üzere bir çok konuda Farabi -İbn Sina geleneğine “*Tehâfüt el-Felâsife*” isimli

Tehafütler tartışmasının en can alıcı bölümlerinden biri olan Sudûr teorisinin akıllar sıralaması çağdaş dünyada olduğu gibi klasik dünyada da pek çok itiraza uğramıştır. İtirazların ortak paydası, ilk akıldan faal akıla kadar uzanan akıllar hiyerarşisinin genel bir varlık teorisi oluşturmak için üretilen kurgusal bir şema olduğudur. İtirazların ortak gerekçesi ise Tanrı-Âlem ilişkisi hakkındaki istidlâllerin insanı böylesi bir akıllar tasavvuruna ulaştırmadığıdır. Bunun yanında özellikle Gazzâlî öncesi kelamcılar, Tanrı'nın en özel vasfı olan kıdem sıfatında ortaklığı doğuracağı ve dolayısıyla da taaddüd-i kudemâya yol açacağı gerekçesiyle akli varlıklar düşüncesini reddetmiştir.³ Yine benzer gerekçelerle akıllar görüşünü eleştiren İbn Haldun, meşşâî filozofların sayılardaki onluk sistemini esas alarak akıllar hiyerarşisini icat ettiklerini söyleyip bu görüşün herhangi bir delile dayanmadığını iddia eder.⁴ Gerek bu tür-lü eleştiriler gerekse de "herhangi bir maddeyle ilişkili olmayan ve akıldan ibaret olan bir mevcut" tasavvurunun ispata muhtaç olması nedeniyle filozoflar genel olarak akılların özel olarak da faal aklın ispatını yapmaya ve bu meselede ortaya çıkabilecek kuşku-ları çözmeye çalışmışlardır. Fârâbî *İsbâtü'l-müfârakât* adıyla müstakil bir risalede, İbn Sina insânî nefsin hallerini incelediği risale ve pasajlarında, Ay üstü alemde maddeden ayrı-k olarak bulunan ve göksel cisimlerin varlık ve hareketlerinin nedeni olan akılların ispatını yapmıştır. İbn Sina sonrasında faal aklın ispatı bağ-lamında meseleyi müstakil bir risalede inceleyen filozoflardan biri de İbn Bacce'dir.

İbn Bacce *el-Vukûf ale'l-akli'l-faâl* adlı risalesinde faal aklın bilgisine çeşitli şeylerle ulaşabileceğini ve bu şeyler hakkında da çeşitli kuşku-lar bulunduğunu belirterek dört delille maddeden soyut bir aklın varlığını kanıtlamaya çalışır. Hacmi küçü-k olmakla birlikte akli varlığın ispatı hakkında çok önemli tartışmalara kaynaklık edebilecek bu risale maalesef şimdiye dek ciddi bir incelemeye konu olmamıştır. Bu nedenle ilerleyen sayfalarda İbn Bacce'nin *el-Vukûf ale'l-akli'l-faâl* adlı risalesinde ortaya koyduğu dört delil tahliil edilecek, ardından Fârâbî ve İbn Sina'nın aynı mese-leyle ilgili görüşleriyle ilişkisi kurularak değerlendirilecektir.

eserinde getirdiği eleştiriler, konuyu iki tarafın da görüşlerini ele alarak tekrar inceleyen İbn Rüşd'in *Tehafüt et-Tehafüt* isimli eseri ve sonrasında Alaaddin Tusi, Hocazade, Karabağı, İbn Kemal gibi bir çok düşünürün telif ve şerhleri geniş bir literatür oluşturmuştur. Bu literatürün ele aldığı konuları derinliğine inceleyen Mübahat Küyel'in *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (özellikle Allahla Âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler ile ilgili kısım, s. 210-321) isimli eseri Tür-kiye'deki *Tehafüt* çalışmalarında önemli bir yer tutar. Yine bkz. Bekir Karlığa, "Gazzâlî ve Tehâfüt el-Felasife", Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı* (içinde), İstanbul 1981, s. XXI-II, ; Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, (giriş), Klasik Yayınları, İstanbul, 2005. Ayrıca İslam Felsefesinde Yeni Platoncu etkiler ve sudur teorisinin temellendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Köroğlu, *a.g.t.*

³ Bk. Seyyid Şerif Cür-cânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, İstanbul 1266, s. 77-78.

⁴ Bk. Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cü-veydi (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995/1416), s. 514.

İbn Bâcce'nin Akılların Varlığı Hakkındaki Delilleri

Birinci Delil: Sûretin Varlık Kazanmakta Maddeye Bağımlı Olmaması, Madde ve Suretten Farklı Bir Aklî Varlığı Gerektirir

İbn Bacce, faal aklın varlığına dair dört delil zikreder. Bu delillerin birincisi, hazırlayıcı sebepler (tevtiât) ile gayelerin karşılaştırılmasıdır. Delil esas itibariyle gaye neden ile diğer nedenlerin (fâil, sûrî ve maddî nedenler) ilişkisinden hareketle “bir maddede bulunmayan sûret” sonucunu elde etmeyi amaçlamaktadır. Buna göre gaye neden, bir nesnenin tam olarak meydana gelişiyle ortaya çıktığından varlık bakımından nedenlerin sonuncusu iken, fâili harekete geçirip maddî ve sûrî nedenleri bir nesne oluşturarak bir araya getirmeye sevketmesi bakımından fâil de dahil diğer nedenleri ön-
celemektedir. Diğer deyişle varlık bakımından sonda olan gaye, anlam bakımından ilktir ve bu sebeple de fâilin fâil olmasının da nedenidir. İbn Sina'nın “gaye, şeylik (şeyiyet) bakımından diğer nedenleri önceler” sözüyle ifade ettiği⁵ bu durumu İbn Bâcce meşhur bir felsefî deyişle ifade eder: “Düşüncede ilk olan, eylemde en son gelir veya düşüncede en son olan eylemde ilk olarak gerçekleşir” (آخر الفكرة أول العمل و آخر العمل أول الفكرة).⁶ Gayenin bu konumunu bir örnekle belirginleştirmek mümkündür. Mesela bir mimar, önce yağmur, sel ve rüzgardan korunmak ve mesken ihtiyacını karşılamak için dört tarafı duvarlarla çevrili ve üstü örtük bir bina tasavvur eder. Daha sonra binanın, varlığını uzun zamanda sürdürbilmesi ve tabii afetlerden kolaylıkla etkilenmemesi için bir temele ihtiyacı olduğunu kabul ederek toprak altında belirli bir derinlikte bulunan bir temel düşünür. Temel, duvarlar ve çatıyla birlikte binayı tam olarak tasavvur ettikten sonra tuğla, çimento, taş, demir vb. binanın maddî nedenlerini harekete geçirir. Önce temelleri, ardından duvarları ve en sonda çatıyı inşa eder. Evin inşası tamamlandıktan sonra da barınma vb. bir meskenin gördüğü işlevler yerine gelir. Böylece mimarın düşüncesinde ilk olan barınma vb. anlamlar varlıkta en son gerçekleşir. İşte mimarın zihnindeki bina anlamı, mimarı fâil kılan gaye nedendir. Mimar sözü edilen malzemelere hareket verip onlardan belirli bir biçime sahip bir bina inşa ettiğinde zihnindeki anlam, varlıkta gerçeklik kazanır. Bu sebeple de söz konusu anlam, varlık bakımından gerek fâil neden olan mimardan gerekse de binanın yapısını oluşturan malzemelerden sonra gelir.

İbn Bâcce gaye ile diğer nedenler arasındaki bu ilişkiden bir maddede bulunma-

⁵ Bk. İbn Sina, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 38-40.

⁶ İbn Bâcce, *el-Yukûf ale'l-akli'l-faül (Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, nşr. Macid Fahri, Beyrut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1991), s. 107. Bu risale el-Masumi tarafından “*İbn Bajjah on Agent Intellect*” başlığı ile İngilizce'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır, *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, Dacca, vol. V, 1960. Risalenin Fransızca bir tercümesi de mevcuttur: Anne-Therese Druart, “La Traite D'avampace Sur “*Les Cohes Au Moyen Deskuelles on Peut Connaitre L'Intellect Agent*, *Bulletin de Philosophie Medievale*, 22 (1980), s. 75-77.

yan sûretin var olduğu sonucuna ulaşır. Ancak bu sonuç, nesnenin diğer nedenlerini izleyen gayenin var olmadan önce anlam olarak idrak eden bir zihinde varlığının doğrudan sonucu değil, İbn Bâcce'nin kıyasındaki gizli öncül sayesinde ulaşılan bir sonuçtur. Bu gizli öncül ise gayenin gayesi olduğu nesneyi önceleyen varlığının başka bir herhangi bir nesnede bir parça olarak bulunamayacağından akli bir varlık olması gerektiğidir. Şayet gayenin özellikle doğal nesnelere sûretle özdeş olduğu dikkate alınırsa dışta varlık kazandığından bir nesnenin sureti olan gaye nedenin, o nesnenin bilfiil gayesi olmazdan önce akli bir varlığı bulunması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. İbn Bâcce bu türden bir çıkarıma dikkat çekmek için oluş ve bozuluşa konu olan cisimlerde bütünüyle oluş ve bozuluşa uğramayan unsurların var olduğunu belirtir. Buna göre unsurlar (ustukussât) bütünüyle değil, parçalarıyla oluş ve bozuluşa uğrarlar. Diğer deyişle oluş sürecinde bulunanlar madde ve suretten oluşan cisimlerin maddî unsurlarıdır. Söz konusu maddî unsurlar oluş sürecinde başka suretleri kabul etmektedir. Maddeyle birleşerek onu bir cisim yapan cisimsel suret ise maddenin bir parçası değildir. Bu suret cismi öncelediğinden cismin bir parçası olmakla birlikte cisimle var oluyor da değildir, bilakis cismi var eden ve onu kâim kılan bir parçadır. O halde bu suret, herhangi bir madde sebebiyle var olmamakta bilakis cisimlerin ana unsuru olan maddenin varlığına sebep olmakta ve varlıkta onunla karışık bir şekilde bulunmaktadır. Böylece İbn Bâcce, Meşşâi felsefenin tabiat teorisinin temelini oluşturan madde-suret görüşünden hareketle, maddeyle karışık olarak var olsa bile maddenin malûlü olmadığı için herhangi bir maddede bulunmayan ve bu nedenle maddî ve cisimsel olmayan bir sûret kavramından maddî ve cisimsel olmayan bir akli varlık kavramının makullüğünü ispat etmektedir. Metnin zahirinden anlaşıldığı kadarıyla delil, bizzat duyulur nesnelere bulunan ancak duyulur olmayan akli varlığın gerçekliğini ispat etmeyi ve buradan da göksel akılların varlığının aynı derecede makul olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Bununla birlikte, her ne kadar İbn Bâcce açıkça belirtmese de onun, sûretin varlığa gelme sürecini ve varlık tarzını akli varlıkların ispatına götüren bir yol olarak görmesinin nedeni, bir kez sûretin açıklanan tarzdaki varlığı kabul edildikten sonra varlık kazanabilmesi için mutlaka salt akıl olan ve maddeyle ilişkisi (taalluk) bulunmayan bir varlığa muhtaç olmasıdır. Sûretin dıştaki varlığı ve maddelerde ardı ardında pek çok sûretin meydana gelişi bedihî olduğuna göre de bu sûretlere varlık veren bir aklın bulunması gerekmektedir. Doğal olarak surete varlığını veren bu akli mevcut da sûretin maddî, sûrî veya gaye nedeni olamayacağına göre fâil nedeni olacaktır. İşte "düşüncede ilk olan, eylemde sondadır veya eylemde sonda olan, düşüncede baştadır" şeklinde ifade edilen felsefî ilkenin, madde-sûret açıklamasıyla ilişkisi de burada ortaya çıkar: Sûret, maddeye yerleşip onu var kılmadan önce idrak etme özelliğine sahip bir varlıkta bulunmalıdır. Bu varlık, maddî olamayacağına göre akli olmalıdır. Dolayısıyla sûret önce bir anlam olarak akli bir varlıkta bulunmalı, bu akli varlık onu maddeyle birleştirerek cismi meydana getirmelidir.

Pekala İbn Bâcce'nin bu delili burhânî midir? Bu sorunun cevabı ancak felsefî ilimler hiyerarşisi dikkate alındığı takdirde olumlu olabilir.  nk  İbn Bâcce, felsefi ekoller arasında tartışmalı bir teori olan madde-sûret teorisini esas alarak aklı varlık açıklaması yapmaktadır. Delilde nesnelere niçin madde ve s retten bileşmesi gerektiğinin ispatı yapılmamakta, bu ispatın teorik fizikte (es-Sem u't-Tab i) yapıldığı belirtilmektedir.⁷ Dolayısıyla delil, gücünü meşş  tabiat teorisinin metafiziğinin altındaki felsefi ilimlerin kanıtlamalarından almaktadır. Bu nedenle de meşş  tabiat teorisine ne kadar burhânî ise bu delil de aynı derecede burh n dir. Bu hükmün aksi de doğrudur: Meşş  tabiat teorisine burh n likten ne kadar yoksunsa bu delil de aynı derece burh n likten yoksundur. Söz konusu tabiat teorisinin burh n liğini tartışmak ise bu makalenin v satinin dışındadır.

İkinci Delil: Oluş İçindeki Nesnelere Süreklilik, Türsel Süreklilik Olup Değişim Sürecinde Varlığını Devam Ettiren Şey, Tümel Anlamdır

Bu delil, birinci delildeki akıl yürütme sürecine benzer şekilde bizzat duyulur nesnelere gerçekleşen ama kendisi duyulur olmayıp aklı olan tümel bir anlamın varlığını ispatlamayı amaçlar. Delil şoye özetlenebilir: Bir oluş'tan (m tekevven) oluşan Şey, onun kendisi değil, benzeri olan başka bir Şeydir. Yine bir fâilin etkisiyle meydana gelen Şey, yalnızca o fâilin kendisinden etkilenmemekte, aksine o f ille aynı türden bütün f illerden etkilenmektedir. Mesela belirli bir ahşap parçası, bir ateş parçasının etkisiyle ateşe dönüştüğünde fâil konumundaki ateşten herhangi bir Şey almadığı gibi o ateşin kendisi de olmamaktadır. Aksine onu ateş haline getiren fâil ateşin benzeri olan bir ateşe dönüşmektedir. Diğer deyişle sonuç olan ateş ile sebep olan ateş arasında yalnızca türsel bir birlik vardır.⁸

Bu delil oluş ve bozuluş alemindeki sürekliliğin (ittisâl) tümel bir anlamda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlam, maddi ve cisimsel olmayacağına göre aklı bir anlam olacaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken Şey, delilin bu tümel anlamın ontik gerçekliğini göstermeyi amaçlamasıdır.  nk  hemen sonrasında getireceği üçüncü delil de aynı şekilde tümel anlamla ilgilidir. Fakat   nc  delil, tümel anlamın idraki üzerine kurulurken bu delil, idrak süreçlerini dikkate almamaktadır. Yine bu delil de birinci delilde olduğu gibi, İbn Bâcce'nin kurguladığı kadarıyla yalnızca akılların kabul edilmesinin mak ll ğ n  ispatlamakta ama onların kabulünü zorunlu kılacak ilave bir açıklama içermemektedir. Bu haliyle delilin burhânî bir delil olduğunu söylemek mümkündür. Fakat delil, gerçekte, İbn Bâcce'nin ulaşmayı istediği nihai amaca taşınabilir özelliktedir.  nk  bu tümel anlamın kaynağının ne oldu-

⁷ İbn Bâcce, oluş ve bozuluşa uğramayan bir cismin varlığının *es-Sem u't-Tab i*'nin ikinci makalesinde aıklanđını belirtir. Bkz. *el-Vukûf ale'l-akli'l-fa l*, s. 107. Ayrıca bkz. İbn Bâcce, *Şerhu's-Semâi't-Tab i li Aristu alis*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1991), s. 23-30.

⁸ İbn Bâcce, *el-Vukûf ale'l-akli'l-fa l*, s. 108.

ğü sorusu bizi zorunlu olarak maddî ve cisimsel olmayan bir mevcuda götürecektir. Bununla birlikte maddî ve cisimsel olmayan mevcudun, sudûr teorisinde ortaya konulduğu şekilde bir akıllar hiyerarşisini gerektirdiği tümel anlamı meydana getiren fâil arayışının ilk ulaştığı netice olamaz. Çünkü bu fâilin kelamcılarının düşündüğü anlamda Tanrı olması da mümkündür ve bu durumda herhangi bir aklın olmasına gerek kalmaz. Fakat Tanrı'nın doğrudan fâil olması için "nedensellik" ilkesinin kabul edilmemesi gerekir. Tanrı ile cisimler dünyası arasında ilişki kuracak bir akıllar hiyerarşisinin varlığı ancak nedensellik ilkesi aracılığıyla temellendirilebilir. Bu da Tanrı'nın fâilliliğinin yaratma teorisinde olduğu gibi yoktan var kılma şeklinde değil, sudûr teorisinde iddia edildiği şekilde Tanrı'nın kendisinden varlığın taşması şeklinde olmasını gerektirir. Bu takdirde Tanrı'nın kendisinden taşan ilk varlığın Tanrı'ya varlık tarzı bakımından benzer olması gerekeceğinden Tanrı ile cisimler arasında mutlaka akıllar bulunması gerekecektir. O halde ikinci delil, İbn Bâcce'nin kurguladığı haliyle akılların varlığının kabulüne götüren yalnızca bir yol olmakla birlikte nedensellik ilkesi aracılığıyla akılların varlığını ispat eden burhânî bir delile dönüştürülebilir özelliğindedir.

Üçüncü Delil: Canlının Arzulamasını Sağlayan Mütchayyile Gücü Tikel Olanı Değil, Tümel Olanı Talep Eder

Bu delil, ikinci delilden farklı olarak tümel anlamın varlığını canlının mütchayyile gücünden hareketle temellendirmektedir. Buna göre arzu gücü sayesinde gerçekleşen yeme, içme, buluşma vb. bütün hayvânî eylemler tikel olmasına rağmen bizzat arzu gücü belirli bir tikeli değil, o tikelle gerçekleşen tümeli arzulamaktadır. Mesela insan veya herhangi bir canlı, su içmeyi veya bir şey yemeyi talep ettiğinde onun arzuladığı şey, belirli bir su veya belirli bir gıda değil, tümel bir durum olan su ve yiyecektir. İbn Bâcce'nin verdiği diğer bir örnek, maksadını daha da belirginleştirmektedir. Buna göre kuğu, güvercin ve başka pek çok hayvan yalnız başına değil, hemcinsleriyle birlikte yaşamaktadır. Bu hayvanlar, gerçek anlamda tümeli idrak etmektedir. Örnek ilk bakışta biraz kapalı olmakla dikkatle düşünüldüğünde tam de bu delilin tabiatını berraklaştırmaktadır. Çünkü söz konusu hayvanlar, hemcinslerinin şuuruna sahiptirler. Hemcins şuru ise mesela belirli bir güvercine veya belirli bir kuğuya yönelik birlikte olma arzusundan öteye uzanan ve türe ait herhangi bir bireyde tahakkuk eden bir arzuyu doğurur. İbn Bâcce açıklamasını güçlendirmek için arzu gücünün mütchayyileye verdiği hareket ile aklın faaliyeti olan tümeli idrak faaliyetini birbirinden ayırır. Ona göre mütchayyile gücü akla ait değildir ve bu nedenle de yalnızca insana özgü bir güç değildir. Bu bağlamda arzuladığı şeylerin tümel durumlar olması nedeniyle eşeğin tümel yolu idrak ettiğini zanneden Galen yanılmıştır.⁹ İbn Bâcce'nin Galen eleştirisindeki amacı, canlıların tümel olanı idrak ettiğini reddetmek değildir. Çünkü İbn Bâcce'nin delilinin de gösterdiği gibi tikel olanı idrak

⁹ Bk. İbn Bâcce, *el-Vukûf 'ale'l-akli'l-fa'ül*, s. 108.

zorunlu olarak tümeli idraki içermektedir.¹⁰ Onun vurguladığı Şey, tümeli tikel zım-nında idrak ile tümelin tasavvuruna ulaŐmak arasındaki farktır. Evet bütün hayvan-lar, tümeli arzulamaktadır ancak yalnızca insan arzuladığı tümeli, kavramsal olarak tikellerden bağımsız bir Şekilde idrak edebilir. Zira tümelin bu Őekildeki idraki ancak akıl gücüyle gerçekleşir.

Bu delil, ikinci delilin bir uzantısı konumundadır. İkinci delilde İbn Bâcce, deđiŐen Őeylerdeki sürekliliğin tümel anlam aracılığıyla sağlandığını ve dolayısıyla her bir tikelde varlığını sürdüren türsel bir anlam bulunduğunu iddia etmiŐti. Burada ise yeme, içme, konuŐma,  zleme gibi ancak belirli bir eylem olarak gerçekleşen Őeyle-re dönük hayvânî arzunun bu belirli eylemlerin kendisine yönelik değil, onların zım-nında gerçekleşen ve dolayısıyla hepsini kuŐatan tümel duruma yönelik olduğunu id-dia etmektedir. Böylece İbn Bâcce, birinci ve ikinci delilde dışta tahakkuk eden tümel anlamın, canlının arzu g c nce de talep edildiğinden hareketle tümel bir anla-mın varlığını pekiŐtirmeyi amaçlamaktadır. Yani nesnelere arasında irtibatı ve herhan-gi bir hakikatin sürekliliğini sağlayan tümel veya türsel anlam olduğu gibi her bir ti-kel idrak durumunda bile arzulanan yine bu tümel anlamın kendisidir. Diğer deyişle her bir oluŐun, gerçekte türsel anlamın varlığını sürdüğü gibi oluŐlar arasındaki iliŐ-kiyi ve dolayısıyla oluŐu mümkün kılan Şey de türsel anlamın kendisidir. Aksi halde mevcutlar, bütünüyle birbiriyle iliŐkisiz oluŐlar yuğunundan ibaret olurdu ki, bedihî bilgilerle çeliŐmektedir.

İbn Bâcce'nin buradaki açıklamalarında da herhangi bir Şekilde akılların varlığını ispat yoktur, yalnızca dışta madde veya cisim olmayan bir tümel bulunduğu ve canlının esas itibariyle bu tümeli arzuladığı ifade edilmektedir. Delil bu haliyle her bir canlının fiilinde tahakkuk eden bir aklı anlam olduğunu ispatlamaktadır. Dolay-ısıyla bu yolun da akılların varlığının ispatlayan burhânî bir delile dönüştürülmesi an-cak ikinci yolda olduğu gibi tümelin f ilinin kendisi gibi aklı bir varlık olması gerek-tiğinden hareketle gerçekleŐebilir.

Dördüncü Delil: Tekil veya Tümel Konular  zerine Yüklem Olanlar Daima Tümel Kavramlardır

İbn Bâcce varlıktan idrak ve bilme durumlarına doğru akıl yürütme sürecini bu delilde de sürdürmekte ve nihayet bütünüyle insanın düŐünme ve bilme haliyle ilgili bir delile ulaŐmaktadır. Bir  nceki delil, arzu ve mütehayyile gücüyle yani insanı da içerecek Şekilde bütün hayvanlarla ilgiliydi. Bu delil ise tamamıyla akıl gücüyle yani insan-la ilgili olup İbn Bâcce'nin ifadesiyle "fiil halindeki heyûlânî akıldan alınmıŐtır".¹¹ Bu-na göre biz, bir konu hakkında ancak bir yükleme sahip olduğumuzda onu d Ő nebili-

¹⁰ Tikelin idrakinin tümeli idrakini içerdiği hakkında daha ayrıntılı bir tahlil için bk. İbn Sina, *Kitâbu Ő-Şifâ Fizik I*, ev. Muhittin Macit ve Ferruh  zpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 6-11.

¹¹ İbn Bâcce, *el-Vukûf ale'l-akli'l-fa l*, s. 108.

riz. Şayet bir konuya herhangi bir şey yüklenmiyorsa onu hiçbir şekilde düşünüp bilemeyiz ve o şey bizim tarafımızdan idrak edilmiş olmaz. Konunun tekil veya tümel olabilmesine karşın yüklem zorunlu olarak tümeldir. Ancak yükleme daima bir isim veya tanım gibi ismin yerini tutan bir şey delalet eder.¹² İbn Bâcce'nin yüklem ile konu arasındaki farka dikkat çekmesinin nedeni insan aklı ile diğer kuvveler ve dolayısıyla nefis ile diğer konular arasındaki farka ulaşmaktır. Buna göre bir konu idrak edildiğinde o konu kendisinden başka bir güç tarafından idrak edilmektedir. Mesela cisim idrak edildiğinde idrakin kendisi ile cisim birbirinden farklıdır. İdrak eden araç, tikel bir duyumsama gerçekleştiren hayal gücü olup hayalin idraki tahayyüldür. Dolayısıyla cisim, idrak eden güçten farklı bir idrak edilendir. Bu durum cismin kendisi için geçerli olduğu gibi cisimlerde varlık kazanan cisimsel şeyler için de geçerlidir. Oysa cisimden farklı olarak akıl, tek bir güçle hem idrak etmekte hem de idrak ettiğini idrak etmektedir. İbn Bâcce bu karşılaştırmadan ters döndürme yoluyla bilfiil aklın cisim olmadığı sonucuna varmaktadır:

“İdrak eden akıla A diyelim. Bunun idraki de B olsun. Bu durumda B, zorunlu olarak A'dan başka olacaktır. Fakat B de idrak etmektedir. Bu nedenle B'nin idrakine C diyelim. O takdirde C, B'den başka olacaktır. Ancak C de idrak etmektedir. Öyleyse C'nin idrakine D diyelim. Bu durumda D de C'den farklı olacaktır. Bu süreç böyle devam eder ve zorunlu olarak ya kendisi idrak edemeyen bir idrake ulaşıyoruz ya da bir başka güç vasıtasıyla değil de kendiliğinden idrak eden bir idrake ulaşıyoruz ve bu durumda idrak eden ile idrak tek bir şey olur... Geriye, idrak edenin idrakin ta kendisi olması şıkkı kalmaktadır. Açık ki, bu, bir maddede bulunmayan sürettir.”¹³

İbn Bâcce'nin kastettiği şey şudur: Eğer bir varlık, birden fazla idraki gerçek bir bölünme olmadan gerçekleştirebiliyorsa o varlık bir yandan gerçek bir birliğe sahiptir; diğer yandan da söz konusu idrakleri kendiliğinden yapmaktadır. Bu durum ise o varlığın cisim veya cisimsel olmamasını gerektirir. Çünkü bir cisimden birden fazla idrak fiili, her biri diğerinin aynı olacak şekilde herhangi bir gerçek bölünme olmadan çıkamaz. Cisimsel bir varlık, neyse o olmasının dışında kalan bütün etkilerini yine cisimsel olan araçlarla gerçekleştirir. Bu bağlamda insan aklı, hem başka şeyleri idrak etmekte hem de idrak ettiğini idrak etmektedir. Bu idraklerde iki duruma dikkat etmek gerekir. Birincisi, aklın her iki idraki de herhangi bir araç kullanmadan kendiliğinden yapmasıdır. İkincisi ise idrak ettiği şeylerin tamamının tümel, diğer deyişle akli olmasıdır. İkinci durum, tümel anlamların belirli bir takım tikellerde tahakkukundan tamamen farklı olarak bir akılda akli olarak varlık kazanmasıdır. Birinci durum, cisimsel şeylerin temel özelliği olan bölünmeye aykırılığı bildirmekte ve bölünmeyi kabul etmeyen bir varlık tasavvurunu zorunlu kılmaktadır. İkinci durum ise bu varlığın, akli varlıkları kavrayabilmesi ve onların farkına varabilmesi için kendisinin de akıl olmasını gerektirmektedir.

¹² İbn Bâcce, *el-Vukûf ale'l-akli'l-fa'îl*, s. 108.

¹³ İbn Bâcce, *el-Vukûf ale'l-akli'l-fa'îl*, s. 109.

Aklın, nefsin bir gücü veya bilgi seviyesini ifade eden bir hali olduğu dikkate alındığında idrak etme keyfiyetinden hareketle aklın varlık tarzı hakkında İbn Bâcce'nin söyledikleri gerçekte nefse dönük olacaktır. Nefis ise İbn Bâcce'nin de aralarında bulunduğu meşşâî filozoflara göre bedene taalluku bulunan aklî bir varlıktır. Nefsin maddî olmayan bu niteliğini sık sık vurgulayan İbn Bâcce, Nefs'i "cisim ve suretin bileşimi ile meydana gelen canlı cismin sureti"¹⁴ olarak tanımlamakta ve Nefs'in cisimsellikten uzak karakterini vurgulamak üzere, onun bölünebilir olmadığını, bir olduğunu sık sık tekrar etmektedir. Gerçi nefis, cisimsel varlığın, bir bedenin nefsidir ama, onun bedendeki varlığı, heyûlânî yetilerin tabii cisimlerdeki varlığı gibi değildir. Tıpkı gemi kaptanının, geminin sureti olduğu olduğu halde gemiye dahil olmayışı gibi nefis de İbn Bâcce'ye göre, bedenin yöneticisi olmasına rağmen ona dâhil değildir ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir.¹⁵ İslam Felsefe Geleneği içinde de herhangi bir insanın nefsi, o insana bireyselliğini veren, gerçekte onu o yapan ve başka bireylerden ayırıştıran şey olduğundan tıpkı başka şeylerin suretlerinin o şeyleri belirginleştirip var kılması gibi insan nefsinin de bedenî sûreti konumunda olduğu söylenmiştir.¹⁶ İşte İbn Bâcce'nin dördüncü delilin sonunda "açıktır ki, bu, bir maddede bulunmayan sûrettir" demesinin nedeni budur. Yani idrak eden ve idrak etmenin tek bir şey haline geldiği varlık, gerçekte salt akıl olan ama maddeye taalluk ettiği için nefis adını alan insan nefsi, cisim olan bedene yerleşmemiştir, ancak onun ilk yetkinliği olan bir sûrettir. Fakat yukarda da vurguladığımız üzere, nefsin sûret olarak adlandırılması -aklı bir varlık olması nedeniyle- insan dışındaki diğer cisimsel mevcutlarda olduğu gibi nesnenin cisimsel varlığını oluşturan bir parçası olmasını gerektirmemektedir.

Böylece İbn Bâcce meşşâî doğa teorisinin temelini oluşturan madde-sûret ayrımındaki sûretin bir maddede bulunmayan sûret oluşuna dayandırdığı ilk deliline, sûret kavramının varlık bakımından daha ileri taşındığı başka bir delille dönmektedir. Birinci delilde sûret maddeye yerleşmekle birlikte maddî değildir ve cismin iki ana bileşeninden biri olduğu için "cisimsel sûret" adını almıştır. Ancak yine de cismin bir parçası olduğundan müstakil bir aklî varlık değildir ve "bir maddede bulunmayan sûret" sözü, kendinde aklî olmakla birlikte doğal varlıkların bir parçası olan sûrete işaret ediyordu. İkinci delildeki "tümel anlamla" ilgili söylenenler de esas itibarıyla birinci delildeki sûretle uyuşan bir varlığa sahiptir. Çünkü anlam kendinde aklî olmakla birlikte, doğal nesnelere o nesnelere olarak gerçeklik kazanıyordu. Ayrıca bu tümel anlam, nesnelere sûretleriyle önemli ölçüde örtüşen bir içeriğe sahiptir. İbn Bâcce bu tümel anlamı, ilk olarak üçüncü delilde doğal nesnelere ayırdı ve

¹⁴ Bkz. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 38

¹⁵ Bkz. İbn Bâcce, *Şurûhâtü's-Semâi't-Tabî'i*, s. 206, Dr. Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 78.

¹⁶ Bu konuda bk. Ömer Türker, "Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın ve Matbaacılık 2006), C. XXII, s. 529-531.

nefiste akli kavram haline getirdi. Ancak tümel anlam bu seviyede kavramsal cisimsellikten arındırılmış olmakla birlikte henüz müstakil bir varlık haline gelmedi. Nihayet dördüncü delilde İbn Bâcce, bu kavramların taşıyıcı olması nedeniyle kavramlarla aynı öze sahip akli bir varlığa ulaştı. Bu açıdan dördüncü delil, deliller içinde en güçlüsü ve tamamının ulaştırdığı noktadır. Çünkü ancak müstakil, bir maddede ve cisimde bulunmayan akli bir varlık ispat edildiğinde akılların varlığı da ispat edilmiş olur. Bu nedenle İbn Bâcce ilk delilde söylediği söze nefis bağlamında tekrar dönerek nefsin “bir maddede bulunmayan sûret” olduğu sonucuna varmıştır.

Delillerin, Fârâbî ve İbn Sina'nın Aynı Konuyla İlgili Delilleriyle Karşılaştırılması

Göksel akılların varlığı, bütün dönemlerde felsefe okurları ve felsefe karşıtlarının kuşkuvarına konu olduğundan İslam düşüncesinin İbn Bâcce öncesi büyük filozofları da bu sorunu ele almıştır. Girişte Fârâbî'nin soyut akılların varlığını ispatlamak amacıyla bir risale yazdığı belirtilmişti. İbn Sina ise konuyla ilgili müstakil risale yazmamıştır. Ancak özellikle *el-İşârât ve't-Tenbihât*'in dördüncü nematının başında varlığın duyularla algılanan varlıktan ibaret olmadığını, aynı eserin altıncı nematında ayrık akılların varlığını,¹⁷ *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*'in dokuzuncu makalesinde yine Tanrı'dan ilk sudûr eden mevcudun varlık tarzını açıklama sadedinde ayrık akılların varlığını ve *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'in başında da “asılı adam” örneği ile nefsin soyut bir cevher olduğunu ispatlamıştır. İbn Sina'nın eserlerinin özellikle sudûrla ilgili bahislerinde yer alan açıklamaları nefsin soyutluğunu ispatı amaçlayan temsiliyle birlikte düşünüldüğünde –daha ayrıntılı olmasının dışında– Fârâbî'nin açıklamalarıyla paralellik arzeder. İbn Bâcce'nin yukarıda tahlil edilen dört delili de temelde Fârâbî ve İbn Sina'nın açıklamalarına dayanmakla birlikte özellikle ikinci ve üçüncü delil kısmi bir farklılık gösterir.

Her üç filozof içinde soyut akılların ispatını müstakil bir yazıda burhânîlik esaslarına uygun olarak etraflıca inceleyen Fârâbî'dir. Soyut varlıkları, “nedensiz varlık”, “faâl akıllar”, “göksel nefisler” ve “insânî nefisler” olmak üzere dört kısma ayıran Fârâbî, bütün bunların dört özellikte ortak olduğunu belirtir. Bu özelliklerin ilki, soyutların cisim olmaması; ikincisi, oluş ve bozuluşa uğramamaları; üçüncüsü, kendi zâtlarını idrak etmeleri; dördüncüsü ise maddeyle ilişkili olan varlıkların saadetlerinin ötesinde bir saadete sahip olmalarıdır. Fârâbî önce “nedensiz varlık” veya “ilk ilke”nin temellendirilmesini yaparak ilk ilkenin soyutluğunu ispatlar. Ardından ayrık akıllara geçerek bunların soyut olduğunu gösteren altı delil zikreder. Delillerin gücü

¹⁷ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (Fahreddin Râzî şerhiyle birlikte, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmirâ, 1290), s. 287-293, 373-407; *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 125-154.

açısından önemli olan şey, Fârâbî'nin tamamen tümdengelimsel bir yöntemi takip etmesidir. İbn Sina ve İbn Bâcce'nin aksine Fârâbî, Tanrı'nın soyutluğundan akılların soyutluğuna geçer. Akılların soyutluğunu ise öncelikle mutlak birlik sahibi bir ilkedен zorunlu olarak yine mutlak birlik sahibi bir varlığın sudür edeceğini, bunun ise cisimsel olmakla çeliştiğini belirtir. Diğer deliller ise sudür hiyerarşisinde akılların etkide bulunduğu varlıkların, fâil olarak bir akli gerektirdiği üzerine kuruludur. Kısaca Fârâbî, ilk ilkenin ispatından sonra varlık hiyerarşisinin aklı varlıkları zorunlu kıldığını delillendirir. Bu açıdan Fârâbî'nin delilleri tamamıyla burhânîdir ve bir kez ilk ilke ve sudür ispatlandıktan sonra akılların ve nefislerin varlığı kendiliğinden zorunlu hale gelmektedir. Fârâbî'nin ilk bakışta tümdengelimsel görünmeyen delilleri bile, illet-malûl ilişkisi kavrandığında tümdengelim olduğu açıklık kazanan delillerdir. Fârâbî'nin açıklamaları, İbn Bâcce'nin metninde olduğu gibi meşşâî metafiziğin temel ilkelerinden metin seviyesinde kopuk değildir ve hiçbir ilave açıklamaya ihtiyacı bırakmamaktadır.¹⁸

Fârâbî'yle ilgili yapılan tespit, eserleri ancak bir bütün olarak düşünüldüğünde İbn Sina için de geçerli olabilir. Fârâbî'nin delillerinin tümdengelim haline getiren temel delil, mutlak birlik sahibi bir ilkedен ancak mutlak birliğe sahip bir mevcudun çıkacağı ve bunun da cisimsel olamayacağı delili, en geniş şekilde *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*'ın dokuzuncu makalesinde yer almaktadır. İbn Sina'nın şu pasajı onun hem *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*'ta hem *İşârât*'ın altıncı nematında konuyla ilgili açıklamalarının öz-lü bir ifadesidir:

“(I) Böylelikle İlk İlet'ten meydana gelen şeyin sayıca bir olduğu ortaya çıkmıştır. Onun zâtı ve mâhiyeti de bir maddede bulunmaksızın bir'dir. (II) Cisimlerden herhangi bir şey veya cisimlerin yetkinliklerinden ibaret olan sûretlerden hiçbirisi, O'nun yakın malûlü değildir. (III) Aksine ilk malûl, sırf akıldır. (IV) Çünkü o, maddede bulunmayan bir sûrettir ve saymış olduğumuz ayırık akılların ilkidir. (V) Öyle görünüyor ki o, en uzak semavi cismi arzu uyandırma yoluyla hareket ettiren ilkedir.”¹⁹

Bu pasajın ilk iki cümlesi İbn Sina'nın bütün tümdengelimsel kanıtlamalarının özlü bir ifadesidir. Yukarıda belirtildiği gibi bu, aynı zamanda, Fârâbî'nin bütün kanıtlarının temelini oluşturan ve tümdengelimle dönüştüren delildir. Pasajın son cümlesi ise İbn Sina'nın *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*'taki kanıtlamalarını kısmen, *İşârât*'ın altıncı nematındaki kanıtlamalarını bütünüyle ifade etmektedir. Çünkü İbn Sina altıncı nematta ayırık akılları bütünüyle feleklerin hareketleri ile cisimsel güçlerin kendi cinslerinden olan şeylere tesirlerinin imkansızlığına dayanarak ispat etmiştir. Pasajın dördüncü cümlesi, İbn Bâcce'nin birinci ve dördüncü delilde zikrettiği genel ilkedir.

¹⁸ Fârâbî'nin kanıtlamaları için bkz. “Soyut Varlıkların İspatı”, çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1986), s. 9-12. Ayrıca krş. Fârâbî, *Risâle fi İsbâtı'l-Müfârakât (Resâilu Fârâbî)* içinde), Haydarabad 1345, s. 2-8.

¹⁹ İbn Sina, *Metafizik II*, s. 125-154.

Bu ilke, Tanrı dışındaki akli varlıkların ortak özelliğini belirtir ve nefisler de dahil, bütün soyut varlıklar ya kendiliklerinde ya da bir maddenin sûretleridir.

İbn Sina *İşârât*'ın dördüncü nematında yukarıdaki pasajda ifade edilen durumlardan farklı olarak akli varlığı tümel tabiatlara dayanarak ispatlar. Buna göre her bir duyulur nesnede gerçekleşen ve kendisi duyulur olmayan tümel tabiat, varlık tarzlarının duyulur ve vehmî varlıkla sınırlı olmadığını göstermektedir. Tümel tabiatla kastedilen dış dünyada var olan her mevcudun bireyselliğini sağlayan arazlarından arındırıldığında geride kalan şeydir. Diğer deyişle her bir mevcudu kendisi yapan soyut hakikattir. İşte bu hakikat, duyulur bir işareti kabul etmediğinden tamamen akli bir varlığa sahiptir. İbn Sina'nın bu açıklamada temel maksadı, varlığın duyulur olmayan bir ilkesi bulunduğunu ispat etmektir. Bu ispat ise söz konusu ilkenin doğrudan malûllerinin de akıl olmasını gerektiren bir akıl yürütme sürecine imkan vermektedir.²⁰

İbn Bâcce'nin yukarıda tahlil edilen delillerinin birincisi, Fârâbî'nin ayrık akılların ispatını amaçlayan altı delilinin ikincisine tekabül etmektedir: Cisim madde ve sûretten meydana gelmiştir ve sûretin maddeyle birleşebilmesi için cisim olmayan başka bir şeye ihtiyaç vardır. Ancak Fârâbî'de bu delil gücünü, diğer delillerde de olduğu gibi, temelde “mutlak birlik sahibi bir varlıktan onunla aynı varlık tarzına sahip ve mutlak birlik sahibi bir akli varlığın çıkar” şeklindeki birinci delilden almaktadır. Oysa bu delil İbn Bâcce'nin delilleri arasında yer almaz.

İbn Bâcce'nin ikinci delili Fârâbî ve İbn Sina'nın delilleri arasında yer almaz. Çünkü bu delil, esas itibariyle varlıktaki sürekliliğin ancak akli anlamlar olabileceği ve duyulur nesnelere varlığını sürdüren şeyin gerçekte akli anlamlar olacağı üzerine kuruludur. Söz konusu akli anlamların dışta tahakkuk ettiğini dikkate aldığımızda delil, bir tür akli varlık ispatını yapmakla birlikte ayrık akılların varlığını ispatlayan burhânî bir kanıtla dönüştürülmesi için ilave açıklama ister. Bu delil ilk bakışta İbn Sina'nın *İşârât*'ın dördüncü nematındaki deliliyle aynıymış izlenimi vermektedir. Fakat İbn Sina, tek tek nesnelere tahakkuk eden akli anlamı, İbn Bâcce'nin yaptığı gibi, varlığın sürekliliğini sağlaması bakımından değil yalnızca bir varlık tarzı olması bakımından dikkate almıştır.

İbn Bâcce'nin üçüncü delili de Fârâbî ve İbn Sina'nın delilleri arasında yer almaz. Çünkü bu delil, her bir canlının varlığı itibariyle gerçekte türsel sürekliliği sağlamasının yanı sıra arzuları ve eylemleri itibariyle de türsel olanı amaçladığı üzerine kuruludur. İkinci delilin burhânîliği hakkında söylenenler bu delil için de geçerlidir.

İbn Bâcce'nin dördüncü delili, Fârâbî'nin aynı risalesinde soyut nefsin varlığını kanıtlamayı amaçlayan dört delilinden birinci ve ikinci delillerinin tek bir delil haline getirilmesidir. İbn Bâcce'nin dördüncü delilinin “(İkinci ve üçüncü delilde dışta

²⁰ İbn Sina'nın bu delilinin ayrıntısı ve eleştirileri için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, (Nasîrud-din Tûsî şerhiyle birlikte, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1290), s. 287-291; Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, (Fahreddin Râzî şerhiyle birlikte, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1290), s. 190-194.

tahakkuk ettiği kanıtlanan) aklı varlıkları bilen nefistir. İdrak edilen şey, idrak eden de meydana gelir. Şayet nefis cisimsel olsaydı idrak edilen şeyler aklı olamazdı.” kısmı Fârâbî'nin nefsin soyutluğuyla ilgili birinci deliline tekabül etmektedir. Aynı delilin “Akıl, aklı varlıkları ve kendisini idrak etme faaliyetini herhangi bir araç kullanmadan kendiliğinden yapar” kısmı ise Fârâbî'nin nefsin soyutluğuyla ilgili ikinci deliline tekabül etmektedir. Bu kısım ayrıca İbn Sina'nın *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*'teki asılı adam temsilini de içeren nefsin ispatı ve tanımıyla ilgili açıklamalarıyla da paralellik arz eder. Çünkü İbn Sina bu temsilde nefsin özünü ve varlık tarzını belirginleştirmeyi amaçlamıştır.²¹ İbn Bâcce'nin diğer delillerinden farklı olarak bu delili, dışta herhangi bir maddede bulunmaksızın var olan aklı bir mevcuda ulaşmış ve bunu da soyut akılların ispatına götüren bir yol kabul etmiştir. Zira bütün soyut akılların ve nefislerin ortak özelliği olan “bir maddede bulunmayan sûret olmak” tam anlamıyla bu delilde kanıtlanmıştır. Birinci delilde de İbn Bâcce bu sonuca ulaşmıştı ancak bu delildeki sûret hâlâ bir maddeye yerleşen sûretti.

Sonuç

İbn Bâcce'nin tahlil edilen delilleri doğrudan ayrıık akıllarını varlığını ispatlamaktan ziyade ayrıık akıllara yüklem olan aklı varlık düşüncesini ispata yöneliktir. Dördüncü delil, soyut bir mevcut olarak nefsin varlığını ispatladığından bu hükmün istisnası gibi görünse de gerçekte nefsin varlığını ispatlamak, sudûr teorisinin en önemli parçaları olan ayrıık akılları ispatlamak demek değildir. Bununla birlikte meşşâî felsefede fizikten metafiziğe geçişi, nefsin aklı-soyut bir varlık olması sağladığından teorik olarak nefsin soyutluğu kabul edildiğinde en azından maddeyle herhangi bir maddî teması bulunmayan ayrıık bir akıl kabul edilmiş demektir. Fakat bu yöntem yine de tümevarımsaldır ve her bir delil kendi içinde burhânîlik şartlarını taşısa bile ayrıık akılların varlığını kanıtlamak için yeterli görünmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce “maddeye yerleşmiş ama kendisi madde olmayan sûret” düşüncesinden “cismanî nesne ve eylemlerde tahakkuk eden tümel tabiat” düşüncesine, oradan da “bütün bunları idrak eden ve hiçbir şekilde cismânî olmayan aklı varlık” düşüncesine ulaşmayı amaçlamış ve bir kez aklı varlık kabul edildikten sonra ayrıık akılların kabulünün pekala mümkün olduğunu düşünmüştür. Delillerin bu kadarıyla başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat o, nefsin kabulünden ayrıık akıllara ulaşmayı muhatabının fiil-fâil veya illet-malûl ilişkisi hakkındaki bilgisi ve istidlâl yeteneğine bırakarak burhânî ilimler hiyerarşisi dikkate alındığında tümevarımsal bir yol izlemiştir. Çünkü sonuç olan aklı varlıklardan sebep olan aklı varlıklara gitmeyi tercih etmiştir. Oysa onun delillerinin gerçek anlamda burhânîlik kazan-

²¹ Bk. İbn Sina, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Fazlurrahman, (London: University of Durham, 1959), s. 4-16.

ması için sebep olan akli varlıklardan sonuç olan akli varlıklara gelmesi ve sonra da duyulur alemi dikkate alarak sonuç olan akli varlıkların yeniden ispatını yaparak delilini güçlendirmesi, felsefi olarak daha tercihe şayan bir yöntem olurdu. Nitekim Fârâbî'nin izlediği yol budur. Yine de İbn Bâcce'nin delilleri genel metafizik düşüncesi dikkate alınarak tümdengelimle dönüştürülebilir özelliktedir ve en azından ikinci ve üçüncü deliller, felsefi düşünceye yeni bir katkıdır.

KAYNAKLAR

- Aydın, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 78.
- El-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf'î İlmî'l-Kelâm*, İstanbul 1266, s. 77-78.
- El-Fârâbî, Ebû Nasr, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1986),
- , *Risâle fi İsbâtî'l-Müfârakât (Resâilu Fârâbî içinde)*, Haydarabad 1345, s. 2-8.
- İbn Bâcce, "el-Vukûf ale'l-akli'l-fuâil" (*Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye içinde*), nşr. Macid Fahri, (Beirut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1991), s. 107.
- , *Şerhu's-Semâi't-Tabû li Aristutâlis*, nşr. Macid Fahri, (Beirut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1991), s. 23-30.
- , *Şurûhâtü's-Semâi't-Tabû'i*, Daru'l-kindî, Beirut, 1978, s. 206
- , *Şerhu's-Semâi't-Tabû li Aristutâlis*, nşr. Macid Fahri, (Beirut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1991, s. 23-30.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995/1416), s. 514.
- İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 38-40, 125-154.
- , *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 6-11.
- , *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Fahreddin Râzî şerhiyle birlikte, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1290), s. 287-293, 373-407.
- , *eş-Şifâ. Kitâbu'n-Nefs*, nşr. Fazlurrahman, (London : University of Durham, 1959), s. 4-16.
- Karlığa, Bekir, "Gazali ve Tehafütü'l-felasife" Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, içinde, s. XXIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Köroğlu, Burhan, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.
- Küyel, Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1956, s. 210-321.
- Türker, Ömer, "Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın ve Matbaacılık 2006), C. XXII, s. 529-531.
- Er-Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât*, (Nasirüddin Tûsî şerhiyle birlikte, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1290), s. 287-291; Nasirüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, (Fahreddin Râzî şerhiyle birlikte, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1290), s. 190-194.